

Казахский национальный университет им. аль-Фараби

УДК 101.1:316

На правах рукописи

ЖУСУПОВА БАХЫТ ЖАРМУХАМЕДОВНА

**Гетерологический концепт
постнеклассической парадигмы социального познания**

6D020100 – Философия

Диссертация на соискание степени
доктора философии (PhD)

Отечественный научный консультант
доктор философских наук,
профессор
Б.И. Карипбаев

Зарубежный научный консультант
доктор (PhD),
профессор
К. Веверкова

Республика Казахстан
Алматы, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
1 ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ ДИССОНАНС СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИХ ДИСКУРСОВ	12
1.1 Классическая и неклассическая социальные парадигмы: теоретико-методологический аспект.....	12
1.2 Постнеклассическая социальная парадигма: исторические и теоретические предпосылки возникновения.....	23
1.3 Принцип неопределенности социального познания.....	33
2 ГЕТЕРОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОГО СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА В КОНТЕКСТЕ ПРИНЦИПА НЕОПРЕДЕЛЕННОСТИ СОЦИАЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ	46
2.1 Социальная гетерология: утвердительность различия.....	46
2.2 Постмодернистский нигилизм социальной тотальности.....	58
2.3 Гетерологический сдвиг в способах концептуализации социального..	72
3 ГЕТЕРОЛОГИЧЕСКАЯ ДАННОСТЬ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ ...	86
3.1 Гетерологическая матрица социального со-бытия.....	86
3.2 Необходимость преодоления метафизики человека.....	95
3.3 Гетерологический горизонт когерентного пространства философии и науки.....	104
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	115
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ	122

ВВЕДЕНИЕ

Общая характеристика диссертационного исследования. В условиях современности социальная философия пребывает на качественно новом этапе своего развития, требующем *переосмысления* когнитивного взгляда на социальную реальность. Именно об этом справедливо высказался Джон Уилер: «самое трудное в современном мышлении – это привыкнуть рассматривать мир не как готовый, преданный для понимания» [1]. По словам М. Мамардашвили, «эволюция философии происходит тогда, когда что-то реально нарушается в этом завоеванном блаженстве, в этой онтологической укорененности человека... И в результате человеку начинает казаться, что он имеет дело с миром, который чуть ли не исключает саму возможность его понимания... И возникает вопрос: а существует ли готовый мир законов и преданных сущностей?» [1, с. 59].

Рационально – когнитивные установки классической социальной философии позволяли отвечать на данный вопрос утвердительно, фундируя метафизичность, идеализацию, гомогенность социальной жизни, линейный детерминизм социального развития, конгруэнтные выходу за пределы человека, контурности человеческой жизни, бесчеловечности и безжизненности. Ретроспективно философия всегда была далека от человека, отсылая его к Богу, к природе, к социуму.

Трансформация классической социальной философии в неклассический и постнеклассический социально-философские дискурсы была вызвана необходимостью поиска новых релевантных когнитивных парадигм, заточенных на *понимание* человека, существование которого в условиях современных цивилизационных реалий гетерогенной социальности стало крайне напряженным и остро проблематичным.

Данное диссертационное исследование посвящено обоснованию гетерологического концепта постнеклассической социально-философской парадигмы, делающей акцент на сингулярности человеческого бытия как события, самоорганизующегося в границах полиструктурной социальной пролиферации современного общества, в когнитивном и онтологическом пространстве легитимирующей неопределенность.

Актуальность диссертационного исследования. Актуальность темы диссертационного исследования состоит в том, что в условиях постнеклассической современности необходимы принципиально новые релевантные когнитивные социальные парадигмы. Под воздействием цивилизационных сдвигов современная социальная реальность эксплицитно представлена как гетерогенная. Ее главные атрибуты – различие, децентрация, множественность сингулярностей, полиструктурность, мультикультуризм, неравновесность, диссипативность. Усложнение и ускорение современной социальной жизни, многообразие и разнообразие общественных связей и отношений, исходящих из различных центров, их неустойчивость,

фрагментальность и контингентность легитимируют принцип неопределенности социального развития и познания.

«Неопределённость» – актуальное слово и понятие современной научной и обыденной культуры, фундаментальная характеристика современности. Однако речь не об инфляции истины, а о *поиске* новой социально-исследовательской парадигмы, способной отразить «турбулентные» процессы современного социума, элиминирующие классические социальные установки.

Современная социальная философия изобилует множеством оригинальных концепций и теорий, но, по мнению авторов, именно гетерологическая социально-философская парадигма способна выявить и понять фрактальную сущность человека и общества в целом.

Гетерологическая социальная парадигма отказывается рассматривать социальное в отношении к абсолютному трансцендентному источнику как основанию социальной жизни. В рассматриваемой модели акцент делается не на тождество, а на *различия* как ключевой принцип и атрибут общества; на живую самоорганизующуюся процессуальность социального организма как сложного, неравновесного; подвергаются сомнению линейность в развитии и организации общества; на первый план выводится релятивизм и многомерность социальных связей; в когнитивном и онтологическом пространстве легитимируется принцип неопределенности.

Сегодня мы стоим на пороге качественно новой модели социального мира в условиях агрессивности радикальных инноваций. По мнению известных футурологов (Э.Тоффлер, Х.Нибург, Дж.Тойнби, Г.Маркузе, Л.Мамфорд, А.Печчеи) современные цивилизации и культуры погрязли в кризисном состоянии, приблизившись к моменту бифуркации. Кризис традиционного семейного института, крайним проявлением которого являются принятые законом и католической церковью однополые браки в Европе и США; обесценивание жизни человека посредством суррогатного материнства, процедурами ЭКО; набирающие обороты процессы трансгуманизма, колоссальный упадок духовных ценностей вследствие технократизации и капитализации общества; криминализация социума, рост потребительства, экономического эгоизма; сепаратизм, сверхиндивидуализм, утилитаризм, социальный индифферентизм и многое другое – тому безусловное свидетельство. Развернувшаяся на наших глазах мировая пандемия коронавируса Covid-2019, парализовавшая весь мир, еще более обострила проблему неопределенности дальнейшего существования и развития человечества.

Монолитность классического общества оказалась нарушенной вследствие разрывов социального бытия и сознания. Увеличение степени иррационализации социальных действий делает их непредсказуемыми. Проблему неопределенности социального развития обостряет возрастание экзистенциального напряжения человеческого бытия. Сущность человека, его существование, положение в природе и обществе становятся все более неопределёнными, незавершенными, способствуя его маргинализации.

Турбулентное состояние постнеклассической социальной реальности элиминирует классическую диалектику свободы и необходимости, свободы и ответственности. Она делает невозможной свободу, так как искажает образ мира, лишает человека руководства к действию, дезорганизуя и дезориентируя его, лишая точки опоры, девальвируя смысл свободы в псевдо-либеральных проектах.

Таким образом, постнеклассическое социальное пространство эксплицитно пребывает в состоянии другой социальности и требует принципиально новых когнитивных принципов и установок для ее понимания и выработки репрезентативных человекомерных тактик и стратегий социальной деятельности. Необходимо трансформировать социальную философию в гуманитарную.

Степень разработанности темы. Суть гетерологической концепции в когнитивном пространстве современной социальной философии, ее качественное отличие от классических концепций, ее обоснование содержится в работах таких социальных исследователей как В.С. Швырев, В.С. Библер, В.С. Швырев, М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьев, В.Е. Кемеров, В.С. Степин, Т.Х. Керимов и других.

Именно по поводу этого парадигматического сдвига, ознаменовавшего переход от модернизма к постмодернизму, проведены исследования З. Баумана, Ф. Джеймисона, Ж.-Ф. Лиотара, Ю. Хабермаса, И. Хассана, В.А. Конева, А.С. Панарина, С.Н. Некрасова, С.И.Платоновой, Б.Г.Нуржанова, Б.Е.Колумбаева

Для разработки методологических основ социальной гетерологии, ее принципов и понятийного исследовательского аппарата большое плодотворное значение имеют исследования Э.Ж.Деррида, В. Ильенкова, М.К. Мамардашвили, М. Рыклина, Ф.Ницше, М.Хайдеггера, Г. Риккерта, М.Фуко.

Рассмотрение теоретических проблем в целях концептуального обеспечения гетерологической парадигмы представлено в работах М.М.Бахтина, М. Бланшо, Ж.Батая, М. Бубера, Ж.Делеза, Ф. Гваттари, Ж. Лакана, Э. Левинаса.

Особый интерес представляют западноевропейские тенденции осмысливания проблемы. К ним относятся социальная антропология Ж. Батая, «чистая гетерология» В. Флаха, «грамматология» Ж. Деррида, «этика» Э. Левинаса, «ризоматика» Ж. Делеза и Ф. Гваттари.

Анализ проблемы неопределенности в области квантовой механики, ее проекция на философскую проблематику присутствует во множестве научно-философских работ. В первую очередь, это работы В.Гейзенберга, М. Борна, Д.Бома, Э.Шредингера.

Как известно, синергетическое учение брюссельской школы И. Пригожина включило неопределенность в объяснение процессов нестабильного мира, механизмов развития диссипативных систем, бифуркационных процессов. Среди многочисленных работ по социальной синергетике особо выделяются

работы И.Пригожина, Г.Хакена, В.Г.Буданова, В.И.Аршинова, В.Э.Войцеховича и другие.

Философским анализом проблемы неопределенности занимались российские ученые А.Д.Курчиков, В.С.Готт, П.И.Визир, Л.Н.Урсул, Н.В.Мануйлов, Б.Н.Пятницын. Также появляются работы, связывающие проблему неопределенности с объективной характеристикой бытия мира, закладываются фундаментальные концептуальные основы дальнейшей постановки данной проблемы.

В рамках гетерологических исследований интересными и конструктивными представляются идеи В.Е.Кемерова и Т.Х.Керимова, поставивших проблему «другой социальности».

Диссертационные исследования по проблемам определенности и неопределенности в социальном познании, обоснования гносеологического, онтологического и антропологического статусов неопределенности, эпистемологического и парадигмального аспекта феномена научной неопределенности, парадигмального характера социального знания представляют В.С. Веселкова, В.О.Фабер, С.М.Сучкова, С.И.Платонова.

Оригинально представляют современный социальный дискурс работы Р. Барта, Ж.Н. Нанси, С.Жижека, М. Эпштейна, А. Бадью, А. Гидденса, А.Турена, З. Баумана. Нетривиальный подход к осмысливанию актуальных современных проблем предлагает словенский мыслитель С. Жижек, утверждая идею разрыва современной социальности.

Убедительными и основательными в ракурсе гетерогенного характера современной социальной эпистемологии представляются научные публикации европейских мыслителей М. Арона, Г. Уотса, М. Бертранда, Г. Лоупенса, М. Хьюстона, К. Шмидта, С.Лазара, У. Макки, К. Мейясу.

Цель и задачи исследования. Целью диссертационного исследования является обоснование гетерологического концепта постнеклассической парадигмы социального познания в условиях «турбулентной» современности, выявление эпистемологического потенциала социальной гетерологии в контексте принципа неопределенности социального познания.

Для достижения исследовательской цели в диссертации поставлены и решены следующие задачи:

- 1) раскрыть соотношение классической и неклассической социальных парадигм с целью выявления их онто-теологической (метафизической) сущности;
- 2) выявить предпосылки возникновения постнеклассической социальной парадигмы;
- 3) обосновать принцип неопределенности социального познания;
- 4) провести концептуальный анализ социальной гетерологии в контексте принципа неопределенности социального познания;
- 5) обосновать постмодернистский анализ современности;

б) на примере концепций выдающихся современных социальных исследователей показать онтологический (гетерологический) сдвиг в способах концептуализации социального;

7) дать характеристику бытия как со-бытия в гетерологическом разрезе;

8) обосновать необходимость трансформации онтологии к гетерологии;

9) выявить гетерологический горизонт современного научного и философского дискурсов.

Объект и предмет диссертационного исследования. Объект диссертационного исследования – постнеклассическая парадигма социального познания. Предмет исследования – гетерологический концепт постнеклассической парадигмы социального познания.

Научные методы и приемы диссертационного исследования. Для диссертационного исследования использованы методы фрактального анализа, теоретического обобщения, эвристического синтеза, методов социальной синергии и социальной гетерологии в исследовании современных социальных процессов.

Методологическая и теоретическая основа исследования. Диссертационное исследование включает критический анализ постнеклассических концептуально-теоретических принципов и подходов в качестве парадигматического гетерологического сдвига. Главной методологической установкой является представление современной социальности как ситуации кристаллизации в когнитивном пространстве «гетерологии», расширенной ранее отвергнутыми социальными практиками, имеющей эвристическую ценность для объяснения множественности социальной реальности. В связи с этим современный социально-философский дискурс – это «синтез многообразия», создающий условия для развития современной социальной философии через качественное изменение стиля философствования и характера дискурса. Социальная гетерология – это вариант «преодоления» онтологического фундаментализма, опиравшегося на западную метафизическую культурную традицию.

Гетерогенный взгляд на общество – это взгляд через различие, множество сингулярностей, событийность социальной жизни, фрактальность человека.

Научная новизна. Научная новизна диссертационного исследования в том, что в ней впервые обосновывается социальная гетерология в качестве постнеклассической исследовательской парадигмы, в когнитивном социальном пространстве легитимирующей принцип неопределенности. Это необходимо для исследования сложно-опосредованных современных социальных процессов, самоорганизующихся в развитии. Социальная гетерология в контексте принципа неопределенности элиминирует редукционистские классические установки на поиск единого, системообразующего принципа социального устройства.

Исследуются причины все большего возрастания неопределенности в социальных процессах и социальном познании. Новизну работе придает тот

факт, что вразрез с классическими парадигмами принципы неопределенности и неразрешимости в социальном познании не случайны, а закономерны.

Серьезная попытка разработки социальной гетерологии предпринята Т.Х.Керимовым. Но в контексте принципа неопределенности социального познания данная проблема рассматривается впервые.

Основные положения диссертационного исследования, выносимые на защиту:

1. Классическая и неклассическая социальная философия с установками на метафизичность и трансцендентность носили одинаково онто-теологический, спекулятивный характер, так как занимались поиском абсолютного, сингулярного основания в когнитивном процессе, мыслили не-онтологически, от установленного человеком первичного тождества. Методологические предпосылки классической философии восходят к античной традиции, в которой возникла метафизика, априори рассматривающая бытие относительно трансцендентного сверхсущего.

2. Постнеклассическая социальная парадигма возникла в процессе рефлексии над предыдущими социальными парадигмами, когнитивно-категориальный аппарат и методология исследования которых обнаружили неспособность репрезентировать сложные реалии современной социальности, в которой место человека выглядит по-новому. Постнеклассическая социально-философская парадигма контрарна классической и неклассической, так как утверждает гетерологический концепт, принцип *не-основания*, но не в смысле анти-фундаментализма, а пост-фундаментализма, плюральности оснований, их случайный характер, множественность бытия;

3. Постнеклассическая социальная парадигма легитимирует принцип неопределенности социального познания, обусловленный событийностью бытия, его континуальностью через самоорганизацию; это радикальная когнитивная инверсия в социально-философском дискурсе, связанная с отказом от установки на устойчивость социального бытия и переходом на его живую процессуальность. Социальность – не общее бытие, не распределенное между всеми, а разделенное между событиями. «Картина мира» становится «фильмом мира», в котором происходит живой процесс установления декораций.

4. Социальная гетерология – одна из репрезентативных концепций постнеклассической социальной парадигмы, отвечающая вызовам турбулентной современности, пребывающей в состоянии другой социальности. Главный алгоритм социальной гетерологии осуществляется изнутри социальной жизни, через анализ сингулярных поступков людей, разнообразных оттенков человеческой деятельности, исключаящих их однозначность и односложность. Другая социальность опирается на разнородную, дискретную, множественную социальность, отказывая в тождестве. Другая социальность утверждает общество различия, гетерогенное общество. Гетерология преодолевает метафизику, проявляя когнитивный и практический интерес к пониманию человека, осуществляя трансформацию социальной философии в гуманитарную.

5. Современный социально-философский и научный дискурс пребывают в когерентной ситуации гетерологического сдвига, элиминируя субстанцивистски - эссенциалистскую картину мира. Философия и наука устанавливают новое соотношение, когерентно трансформируя собственную природу с гомогенной на гетерогенную. Философия дистанцируется от метафизики картезианства и философии науки. Она (философия) теперь не фундирует научную практику и не занимается ее прояснением. Постнеклассическая философия и наука отказываются от трансцендентного и трансцендентального характера основания. Все происходит имманентно действительности, через различие действительности, гетерогенно.

Теоретическая и научно-практическая значимость исследования состоит в том, что в нем обоснована необходимость гетерологического концепта постнеклассической парадигмы социального познания для понимания живой процессуальности гетерогенной, децентрированной, полиструктурной современной социальной реальности, неизбежным атрибутом которой является фактор неопределенности.

Практический аспект диссертационного исследования в том, чтобы, конституируя неопределенность в социальном познании и развитии, использовать гетерологическую когнитивную методологию в целях прогнозирования и предупреждения острых социальных конфликтов, опасных социальных катаклизмов.

Прикладная значимость результатов диссертации. Основные результаты, положения и выводы диссертационного исследования могут быть использованы и в практической деятельности государственных, общественных организаций, политических формирований для концептуального обеспечения своей деятельности. Основные положения и выводы диссертационного исследования могут быть использованы в рамках учебного процесса в курсах социогуманитарного цикла.

Апробация результатов исследования. Основные результаты диссертации опубликованы в 16 научных публикациях, в том числе, 1 статья – в научном рецензируемом издании, входящем в базу Scopus, 4 статьи – в научных изданиях, рекомендованных Комитетом по обеспечению качества в сфере образования и науки МОН Республики Казахстан; 4 – в материалах международных научных конференций.

Основные положения и достижения диссертационного исследования были апробированы на следующих международных и республиканских научных конференциях:

1. Гетерологическая парадигма социального познания // Актуальные проблемы мировой философии, развитие человека, его сознания, нравственности: международная научно-теоретическая конференция (Нур-Султан: ЕНУ им. Л.Н. Гумилева, 2018. – 16-17 февраля).

2. Горизонты социального познания // Омские научные чтения: Всероссийская научно-практическая конференция (Омск, 2017. – 11-16 декабря).

3. Фрактальность. Турбулентность. Социальность // *Globals science and innovations 5: International Scientific Conference (Gdansk, 2019.–10 february)*.

4. Дискурс о мировоззренческих основаниях традиционного казахского воспитания // *Новые горизонты современного гуманитарного знания и науки в свете модернизации исторического сознания: международная научно-практическая конференция (Алматы, 2018)*.

5. Постнеклассика: от теории к дискурсу (социально-философский аспект) // *Мир глазами молодежи: направления, достижения и проблемы: Республиканская студенческая научно-практическая конференция (Алматы, 2019)*.

6. Дискурсивность в способах концептуализации социального // *Синергия науки и практики в контексте инновационных прорывов в развитии экономики и общества: национальный и международный аспекты: международная научно-практическая конференция (Санкт-Петербург, 2019. – 9-10 декабря)*.

7. Гетерологический горизонт когерентного пространства философии и науки // *GYLYM JÁNE BILIM - 2020: сборник материалов XV международной научной конференции студентов и молодых ученых (Нур-Султан: ЕНУ им. Л.Н.Гумилева, 2020. – 10 апреля)*.

Полученные результаты и выводы исследования были изложены в статьях, опубликованных в следующих академических изданиях:

1. Социальная гетерология в контексте принципа неопределенности социального познания // *Novosibirsk State Pedagogical University Bulletin (2018. – Vol. 8, Issue 4 (Scopus)*.

- статьи в журналах, рекомендованных Комитетом по обеспечению качества в сфере образования и науки Министерства образования и науки Республики Казахстан (ККСОН МОН РК):

1. From the mirages of social cognition // *Вестник Карагандинского университета. Серия История. Философия (2018.– №3)*.

2. Cognitive angle of «another sociality» // *Вестник Карагандинского университета. Серия История. Философия (2018.– №4)*.

3. Epistemological dissonance: from classic to non-classic // *Вестник Карагандинского университета. Серия История. Философия (2019.– №1)*.

4. Эпистемологический «диссонанс» классического и неклассического социально-философского дискурсов (методологический контекст) // *Адам әлемі: философский и общественно-гуманитарный журнал (2019. – №1(79))*.

5. Неопределенность социального познания, возведенная в принцип // *Эл-Фараби: журнал социо-гуманитарных исследований (2019. – №2(66))*.

6. О сингулярности социального бытия // *Вестник КазНУ. Серия философия, политология, культурология (Vol. 70.–№4)*.

7. Гетерологическая матрица со-бытия // *Эл-Фараби: журнал социо-гуманитарных исследований (2019. – №4(68))*.

Теоретические результаты исследования были также апробированы в сборнике научных трудов:

1. Мультипарадигмальность как фактор постнеклассического дискурса (Гуманитарные науки. Культура. Цивилизация. Постмодерн (КарГУ им. Е.А.Букетова: Вып.10, КарГУ, 2018).

2. Гетерогенность реальности (Вып.11, КарГУ, 2019).

Структура диссертационного исследования соответствует поставленным задачам и логике исследования. Диссертация состоит из введения, трех глав; каждая из глав разбита на три параграфа; заключения и списка использованных источников.

1 ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ ДИССОНАНС СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИХ ДИСКУРСОВ

В первом разделе рассмотрен генезис социально-философского дискурса через сравнительный анализ теоретико-методологических принципов и предпосылок классической, неклассической и постнеклассической социальных парадигм. Во главу угла выдвинуты понятия «тождество» и «различие»; «гомогенность» и «гетерогенность», «сингулярность» и «множественность», «основание» и «не-основание». Именно с этих позиций постнеклассическая социальная парадигма преодолевает онто-теологические конструкты классической и неклассической философии, неприменимые для анализа новейших тенденций современного социума, в когнитивном пространстве которого легитимируется принцип неопределенности.

1.1 Классическая и неклассическая социальные парадигмы: теоретико-методологический аспект

Процесс развития социально-философской мысли представлен множеством когнитивных концепций в рамках классической, неклассической и постнеклассической социальных парадигм, отражающих особенности социального времени и пространства на разных этапах истории и контрарных по отношению друг к другу.

Классическая социальная парадигма, как известно, находилась в тесной корреляционной связи с классической естественнонаучной, заимствуя натуралистические исследовательские принципы и схемы, обусловленные секуляризированным духом Нового времени, механико-редукционистскими установками физики Ньютона. Идеалом классической науки были провозглашены культ и суверенность научного разума, когнитивный и эпистемологический абсолютизм, жесткий природный и социальный детерминизм, устойчивая упорядоченность мироздания. Этот идеал был инфильтрирован в область классической социальной философии.

Новое время, таким образом, задает кардинальную эвристическую инверсию от схоластической философии к научной, обостряя гносеологическую проблематику, направляя ее в позитивное когнитивное русло. Связано это, бесспорно, с Ньютоном, «сорвавшим покрывало» мистики с Таинства мира и утвердившим природный Космос в качестве огромного механизма, приведенного в действие Абсолютом. В результате, тяжеловесное Откровение сменилось эпистемологическим оптимизмом с установлением между ними когерентных связей. В сложностях когнитивного процесса, казалось, найдена золотая середина: через разгадку природных законов постигнуть Божественную Истину.

Утвердив деизм и пантеизм, философия Нового времени оригинально синтезирует и синкретизирует религию, науку и философию, а ученый в лице философа и боговера убежден в том, что наука призвана Абсолютом раскрыть внутренние, божественно упорядоченные и гармоничные законы развития

мира. Обусловленность порядка обеспечена детерминационными связями, наличие которых подтверждено колоссальными успехами естественных наук, манифестирующих твердокаменный рационализм.

Проводя ретроспективный анализ, обнаруживается, что, начиная с античной традиции, именно метафизика (апеллируя к самому термину) задавала основы классической модели рациональности, когда бытие начинало мыслиться относительно некоего трансцендентного сущего. Причем это трансцендентное сущее, считалось, обеспечивало весь порядок вещей. Керимов отмечает: «Именно потому, что бытие мыслится как сверхсущее, философия с самого начала утверждается как *онтология, или метафизика*» [2].

Согласно подобному методологическому приему и подходу онтологическое различие выявлялось относительно тождества. Например, уже милетские философы были озадачены поисками единых мировых начал, первичных природных стихий, порождающих целостное сущее. Они задавались вопросом: из чего состоит все? Парменид сместил существо вопроса: что есть то, что есть? Именно Пармениду традиция приписывает постановку онтологической проблематики, проблему абстрактного бытия, бытия вообще. (Хотя, по утверждению Э.Жильсона, Парменид ставил онтологическую проблематику «настолько конкретно, что придал ей скорее наглядную, нежели мыслительную форму. Это мы переводим его выражения на язык более развитой онтологии, приписывая Пармениду постановку проблемы абстрактного бытия, бытия вообще» [2, с. 15]). В отличие от Парменида Платон озадачен следующим: что действительно является сущим? В результате возникла идея дихотомичности мира, мира интеллигибельных Эйдосов и ощущаемых, материальных вещей, в которой непостоянные, конечные, несовершенные чувственные явления подчинены вечным, неизменным Идеям. В результате, философия как онтология утвердилась в качестве науки об Идеях как основаниях, как *метафизика*, нейтрализующая физику [2, с. 18].

Не изменяет подобной традиции и Аристотель, который, казалось бы, утверждает физику, заимствует у первых философов идею непрерывного становления мира, тем самым противопоставляя трансцендентному принципу тождества Платона принцип различия. Но это различие внутри целостности: Аристотель противопоставил философии трансценденции Платона философию целостности. А целое логически предшествует своим частям: конечная причина абсолютизируется, изменчивые природные состояния представляются переходом к целевому предназначению, телеологически, а сущее определяется субстанциональными атрибутами.

Таким образом, подход Аристотеля аналогичен классическому теологическому принципу. Разница в том, что Платон приручает различие «посредством трансцендентного Единого, служащего в качестве причины и основания, а Аристотель отводит различию роль спецификации внутри целостности» [2, с. 19]. Позиция Стагирита – это уточнение и дальнейшее развитие платонизма, но, в отличие от своего учителя, Аристотель утверждает

двойную философию – как метафизику и физику, как науку о сущем в его бытии (метафизика) и науку о становлении (физику). Но бытие – не есть первоначало вещей, не сверхсущее, а общее основание сущего. Задача заключается в том, как совместить Единое и единичное.

Онтология как первая философия (метафизика) конституирует себя как наука о Едином или Тожественном. Онтология становится наукой о субстанции. «Именно первой философии надлежит исследовать сущее как сущее – что оно такое и каково все присущее ему как сущему» [2, с. 43].

Поэтому, будучи метафизикой, онтология с самого начала понимала бытие амбивалентно: в качестве сущности и существенности. Причем они самоидентичны, эмпирически видоизменяясь. Сущее субстанционально в своем тождественном саморазличии. Другими словами, различие предварительно является тождеством, подчиняется ему. Это тождество определяет сущее в бытии. Отсюда следует алгоритм: во-первых, тождество, а во-вторых, различие. Это, несомненно, различие по отношению к тождеству.

Но, в действительности, различие, понимаемое в отношении тождества, не может быть онтологическим. Это, безусловно, сущности, которые произвольно установлены самим человеком, грезящем о космическом порядке. Такими и были античные мыслители, стремившиеся приручить онтологическое различие и не подорвать космическую идиллию.

Подобное античное понимание различия доводится до своего логического завершения Гегелем в виде противоречия. Немецкий мыслитель – панлогист отходит от понимания различия как дополнительного качества бытия и отождествляет его с субстанцией, с процессом становления субъекта, нивелируя стагиритовскую метафизику. Автор «Науки логики» проводит мысль, что бытие в качестве Абсолютной идеи, Логики является процессом мышления как различения и основанием всякого бытия. Онтология теперь логика, которая ищет априори высшее абсолютное основание, коррелирующее с поиском Бога. «И если это так, тогда логика как учение о чистом мышлении представляет собой новую форму первой философии. Логика как учение о чистом, объективном мышлении есть онто-теология» [2, с. 56].

Бесспорно, что появление в метафизике идеи Бога исходит из идеи «лада, который мы мыслим вначале как преддверие сущности различия сущего и бытия. Лад порождает и дарует бытие как про-изводящее основание. Оно – это причина *causae*. Так звучит сообразное делу философии имя Бога» [3].

Таким образом, онтологический каркас классической философии характеризуется следующими чертами:

- 1) фундаментальность мышления определяется поиском единого основания;
- 2) единое основание и есть причина;
- 3) причина есть абсолют;
- 4) абсолют трансцендентен.

Поэтому классическая онтология была метафизична, понимая бытие в качестве основания, а сущее как обоснованное этим основанием.

Соответственно, различие бытия и сущего мыслилось как различие основания и основанного им. Метафизика априори восходит к Богу, к теологии, утверждаясь как онто-теология. Трансцендентность бытия всегда обращена к Богу. Онтология сродни теологии. Отсюда онтологический фундаментализм, тотальность метафизики.

И как ни парадоксально, не чуждой онтологическому фундаментализму оказалась и классическая наука, которая определяла научные законы в качестве общих оснований чувственного бытия. По нашему мнению, впоследствии установленный непримиримый научно-религиозный антагонизм был искусственным, надуманным и лишенным логики, а выдающимися учеными и богословами всегда исключался (Ч.Дарвин, А. Эйнштейн, Ю. Мольтман, З. Деке, и др.).

Когерентно естествознанию онто-теологический характер имела и классическая социальная философия, которая безапелляционно связывала социальность с запредельным «высшим организованным и организующим порядком (Космос, Бог, Природа). Идеалом социальности всегда выступало объединение. Счастье в объединении – государство как семья у Конфуция, государство как душа у Платона, государство как организм у Аль-Фараби и т.д.» [4]. Неслучайно, все классические социальные проекты идеального общества были метафизическими, а потому утопическими.

Поэтому классическая онтологическая модель замкнута, идеальна, из нее, безусловно, произрастал фундаментализм, тотальность метафизики. Классическая традиция социального познания понимала общество относительно внешних гарантов – ориентиров порядка, стабильности, целостности, функциональности. Это организующее начало представлялось существующим за пределами пространства социума.

В подобном русле в качестве идеалов социальности всегда манифестировалось единение, слияние, упорядоченность, целесообразность. Социальность полагалась в отношении к чему-то общему: «Это такая социальность, которая говорит «мы» и непременно устраивается вокруг третьего члена отношения, служащего посредником между субъектами. Это социальность вокруг чего-то общего» [5].

Это привело к возникновению в социальной философии позитивистского мышления, которое элиминирует всякую субъективность, исключают традицию и веру в познании, опираясь только на объективные критические результаты исследования. Конт провозглашает натуралистический принцип достоверности в описании общества. Казалось бы, это решительный отход от редуccionистских метафизических схем и поворот к объективности социальных законов. Но возник странный парадокс: развивая позитивистскую социологию, Конт и его последователи остались в плену метафизики, будучи убежденными в абсолютности существования социального Космоса (Порядка): «Странным образом именно тогда, когда социология выделяется в качестве частной и автономной (от метафизики) дисциплины со своим предметом и соответствующими методами, она оказывается во власти метафизики» [6]. Речь

теперь идет о порядке социальном, незримо присутствующем в социальной жизни. А вариативность человеческой жизни – это частные проявления социального самодостаточного Космоса.

В классических социальных концепциях тотальное доминирует над индивидуальным, общество элиминирует индивидуальную социальную реальность. В соответствии с этим предметом социального исследования объявляется строгая социальная структура, эксплицитно представленная социальными институтами и социальными фактами.

Принципы и методы классического социального исследования универсальны. Следуя классическому просветительскому пафосу, социальный исследователь невольно позиционировал себя с миссионером к человечеству, проникнувшем в тайны трансцендентного Разума, выступая от Его имени.

Таким образом, классическая когнитивная парадигма устанавливает доминирование социальности над живыми человеческими отношениями, уповая на «теоретический охват всех сторон общественной жизни в единой логически непротиворечивой системе, полагаемой как своего рода слепок с объективных отношений самой действительности» [7].

Социальная система абсолютно была оторвана от живых людей и процессов. Она рассматривала социальные и природные объекты тождественными. Например, Э. Дюркгейм называет социальные факты вещами, а социологию – наукой о социальных фактах.

С социальным редукционизмом Дюркгейма коррелируют идеи Маркса. Формулируя материалистическое понимание истории, Маркс обосновывает ее экономическим фактором как естественным, абсолютным, гарантирующим устойчивый порядок социальной эволюции [8]. Марксистская парадигма парадоксальным образом онто-теологична.

Таким образом, классическая социальная философия по аналогии с естествознанием фундирует твердый рационализм, прямолинейность, однонаправленность социальной жизни, лапласовский детерминизм, идеализацию, гомогенность, редукционизм социальной жизни.

Ее ключевым принципом была жесткая дихотомия субъекта и объекта. Но если на первых этапах классической эпистемологии акцент был сделан на объекте познания (реализм), то позднее И. Кант переносит взгляд на субъект познания (трансцендентализм), смещая фокус с онтологии на гносеологию. Кантовская философская инверсия получила название «коперниканский переворот».

На подобную трансформацию, в первую очередь, отреагировали социальные науки, изменяя свои постулаты, среди которых:

- развитие социальной жизни во власти утопических идей;
- исторический процесс линеен, достигая «конца истории»;
- нивелирование качества жизни человеческой;
- абсолютизация идей рационализма и мелиоризма.

О специфике социально-гуманитарного познания, необходимости поиска специфичной методологии социального исследования заявляли мыслители –

гуманитарии XVIII– начала XIX веков. Среди них Джамбатиста Вико, который в сочинении «Основания новой науки об общей природе наций» антиципировал полемику об особой природе социального и гуманитарного знания.

Обратную реакцию на пансциентистские интенции выразила «философия жизни», один из родоначальников которой Вильгельм Дильтей произвел демаркацию *наук о природе и наук о духе*, осознавая принципиальную невозможность естественно-научного инструментария описать сложные механизмы социальных процессов. Возникла необходимость разработки новой, аутентичной социальному исследованию, методологии наук о *человеке*, ориентированной на понимание его бытия.

О важности проблемы поиска релевантной социальной когнитивной методологии в середине XIX – начале XX веков заявили противники позитивизма, мыслители Баденской школы неокантианства – В. Виндленбанд и Г. Риккерт. Возвращаясь к трансцендентализму Канта, они выдвинули идею о невозможности в любом познавательном акте непосредственного общения субъекта с миром. Субъект познания имеет дело не с самим миром, а лишь с отношением к миру, с содержанием человеческого сознания. Поэтому необходимо изменить когнитивную методологию гуманитарных наук, делая акцент исключительно на аксиологических императивах.

В. Виндленбанд новаторски предложил классифицировать науки не по предметным областям, а согласно их методам и целям. Поэтому он выделил две разновидности наук – *номотетические и идиографические*:

- 1) номотетические нацелены на выявление общих законов развития явлений;
- 2) идиографические направлены на обнаружение сингулярных, уникальных явлений.

Эти методы могут равноправно быть использованы как в области естествознания, так и в области гуманитарных наук.

Развивая дальше вопрос о классификации когнитивных методов, Г. Риккерт предлагает во главу угла ставить исследователя, его исследовательский интерес, тем самым выделяя *индивидуализирующий и генерализирующий* методы. Это позволяет Г.Риккерту соединить научное и гуманитарное познание, в равной степени обусловленное интересом ученого, который проводит условные линии, «которыми мыслит себе географ для того, чтобы ориентироваться на земном шаре, которым точно так же не соответствует ничего действительного» [9].

В подобном ключе эпистемологическую инверсию совершает Макс Вебер, создавая *понимающую социологию*, тем самым акцентируя внимание не на абстрактном социальном индивиде, а осознанно действующем на основании собственно-индивидуального духа, отраженного в конкретных индивидуальных социальных актах. Общество не может определять индивидов. Напротив, действия индивидов формируют общество. Таким образом, социальные процессы осмыслены и мотивированы самими людьми, исходя из конкретных целей.

Вебер приводит свою классификацию социальных актов, выделяя и различая среди них:

- *целерациональные*, т.е. направленные на достижение твердо-определенной цели;
- *ценностно-рациональные*, т.е. осуществляемые в режиме духовных ценностей;
- *аффективные*, т.е. основанные на чувствах, эмоциях, аффектах;
- *традиционные*, т.е. действия по привычке, согласно устоявшимся традициям [10].

М. Вебер связывает усиление целерациональной тенденции в жизни европейского общества XVI-XVII вв., когда в нем возникает капитализм с присущим ему тотальным панрационализмом, захватившим все сферы социальной жизни, в том числе религию. Возникает протестантизм как рациональная религия. Согласно Веберу, новые социальные отношения порождены духом рационализма. Поэтому мыслитель отвергает существование абстрактного общества, поддающегося изучению естественно-научными методами. Любое общество конкретно, и эта конкретность обусловлена различными смыслами, которые вкладывают в свои действия конкретные люди. Социология является наукой о культуре. Объектом понимающей социологии являются социальные действия.

О сложности понимания многогранного и тонкого социального, человеческого бытия, высказался Эмиль Дюркгейм: «Общество – это наиболее могущественный фокус физических и моральных сил, какой только существует в мире. Нигде в природе не встречается такое богатство разнообразных материалов, сосредоточенных в такой степени» [11]. Тем самым становится очевидным, что классическая социальная парадигма обнаруживает недостатки даже с точки зрения убежденных рационалистов-метафизиков, расширяя горизонт неопределенности.

Философская постановка проблемы неопределенности в познании берет начало в научном исследовании процессов движения элементарных частиц, и именно естествоиспытатели впервые заговорили об этой проблеме, сделав предметом острых дискуссий. Как известно, квантовый физик Вернер Гейзенберг в 1927 году вывел принцип неопределенности, разрушающий в когнитивном пространстве автономию объекта и субъекта, перенося акцент на субъект познания. Эйнштейн создал теорию относительности. Иными словами, и в области классического естествознания происходит эпистемологический переворот, нарушающий традиционную дихотомичную связь субъекта и объекта, нивелируя объективность научного знания.

Таким образом, квантовая физика элиминирует классические установки ньютоново-лапласовской физики, оптимистично исключая всюкую неопределенность развития и познания. По твердому убеждению Лапласа, будущее развитие Вселенной точно предсказуемо, если известны начальные ее параметры. Подобный жесткий детерминизм Лаплас перенес и на область социальных процессов. Безусловно, подобный когнитивный оптимизм

оправдан и справедлив при условии рассмотрения материи в качестве инертной массы, движимой внешней силой, чем и занималась классическая наука и философия. Это свидетельствует об идеалистичности, ригидности классической парадигмы, призванной исследовать идеальные объекты в замкнутых системах.

Репрезентативность классической парадигмы была подвергнута сомнению в результате новейших научных открытий XIX-XX вв., сопровождавшихся возникновением философии науки и увенчанной появлением неклассической парадигмы. Неклассическая наука элиминирует классический онтологический постулат о беспристрастности и объективности истины, утверждая ее в качестве результата субъективной деятельности. Субъективная, теоретическая, конъюнктурная нагруженность научных фактов обусловили необходимость новой когнитивной методологии, иного видения природы и роли субъекта. Возникновение социальной эпистемологии, философии науки – тому свидетельство.

Так, постпозитивистская философия стала утверждать невозможность достижения науками эмпирической основы, признавать необходимость корреляционной связи науки и философии, исключать линейное развитие научного знания. В полном диссонансе с позитивизмом постпозитивисты предложили революционные эпистемологические установки, идущие вразрез убеждениям об абсолютности научного знания:

- основой наук являются принятые на веру априорные идеи;
- научные умозаключения произвольны, не для всего ученого сообщества убедительные.

В работе «Логика и рост научного знания» Карл Поппер заявляет: «Мы понимаем науку и рост знания как то, что всегда начинается с проблем и всегда кончается проблемами»[12]. Основные научные выводы мыслитель образно сравнил с заключительным приговором суда присяжных в судебно-уголовном процессе. Поэтому Поппер пишет: «...эмпирическая основа объективной науки не является чем-то абсолютным, наука не стоит на твердом основании» [13]. Научная теория занимается угадыванием истины, отказывая в достоверности: «Мы не знаем, а гадаем. Наше гадание руководствуется ненаучной, метафизической верой в то, что существуют закономерности, с которых мы можем снять завесу, которые мы можем сделать очевидными» [13, с.13].

Но если К.Поппер все же уповал на объективность знания через процедуру фальсифицируемости, российский философ науки В.С.Степин именно субъекта ставил во главу неклассической науки, в которой «познающий разум рассматривался уже не как дистанцированный от изучаемого мира, а как находящийся внутри него, детерминированный им» [14]. Неклассическая наука обнаружила, что в рамках классического типа рациональности с присущей ему автономией субъекта и объекта был нивелирован субъект в качестве носителя аутентичного жизненного мира.

Именно в жизненном мире видит смысловой фундамент познания основатель феноменологии Э. Гуссерль. Позитивистская наука не содержит в себе никакой жизненной значимости в отличие от философии, которая во главу

угла ставит важнейшие вопросы человеческого существования: «Можем ли мы жить в этом мире, где историческое свершение представляет собой не что иное, как непрерывное чередование напрасных порывов и горьких разочарований?» [15]. Мыслитель заявляет, что жизненный мир человека должен стать объектом не только философии, но и науки, развивающейся вне натуралистических программ.

Взгляды Э.Гуссерля оказали большое влияние на феноменологическую социологию А.Шюца: «мы, как человеческие существа среди себе подобных, живем в обществе и культуре, зависим от их объектов, которые воздействуют на нас и, в свою очередь, подвергаются нашему воздействию» [16]. Наш доступ к реальности осуществляется посредством опредмеченного научно-теоретического мира, жизненного мира. В этом понимании человек, реально погруженный в жизнь и непосредственно переживающий ее, имеет колоссальное преимущество перед научным теоретиком. В качестве intersубъективной, общей для всех, переживаемой реальности жизненный мир и есть социальная реальность.

Феноменологическая социология получила свое системное изложение в теории социального конструктивизма П. Бергера и Т. Лукмана, которые, используя методологическую установку А.Шюца, обратились к повседневному миру человека, критикуя классическую социологию с ее культивированием общественной жизни. Согласно П. Бергеру, «дюркгеймовский и веберовский взгляды на общество логически не противоречат друг другу. Они просто составляют антитезу, ибо в центре их внимания находятся разные аспекты социальной реальности. Эти два утверждения содержат в себе парадокс социального существования: общество определяет нас, а мы, в свою очередь, определяем общество» [17].

Основа концепции «социального конструктивизма» в том, что индивидуальные смыслы отдельных людей формируют объективную данность. Социальная теория призвана проводить анализ сложного взаимодействия отдельного человека и давящих над ним социальных образований, в результате которого строится социальная данность. Для этой цели необходимо обратиться к реальной обыденности повседневной жизни: «Повседневная жизнь представляет собой реальность, которая интерпретируется людьми и имеет для них субъективную значимость в качестве цельного мира» [18].

Фундаментально-философское возвращение к субъекту связано с именем М.Хайдеггера, который совершил знаменитый онто-антропологический поворот от онто-теологии к онтологии, от объекта к субъекту, преодолевающий классическую метафизику, оказавшуюся способной обозначить лишь контуры социальной жизни, контуры человека. Социальная реальность предстала в новом свете как нестабильная, даже случайная и неожиданная.

Мыслитель отмечает, что вся классическая онтология пребывала в состоянии полного «забвения бытия», констатируя лишь его наличие, тем самым превратив в пустое понятие. Необходимо возродить онтологию, трансформировав ее смысл в отношении к человеческому существу, сделать ее

фундаментальной. Хайдеггер «завершил переход от вопросов бытия, как он есть «в себе» от попыток раскрыть тайны этого бытия к вопросу о *смысле бытия*, то есть к человеческому бытию: культуре, свободе, истории, политике» [19]. В результате возникло множество различных социальных теорий, как то социальная феноменология, этнометодология, символический интеракционизм, теория обмена и ряд других.

При этом важно отметить, что целью неклассической социальной парадигмы является не описание социальных процессов, а понимание сингулярных действий людей: «Люди не живут по одному закону. В поведение людей «вписываются» различные «законы», причем вопрос их сочетания всегда остается открытым. Представление об одном действующем законе могло иметь какой-то реальный смысл, если бы общество было машиной» [20]. Поэтому акцент должен быть на нелинейности, неравновесности социума как ключевых факторах социального организма. Именно этим объясняется несовпадение общественных и индивидуальных ценностей, декларированных и практических норм поведения.

Социальный мыслитель также является элементом объекта и должен понимать субъективность собственной, сингулярной исследовательской позиции, условность личных интересов. Необходима «объективация субъекта объективации... Процесс объективации направлен на экспликацию всего того, что содержится, оставаясь незамеченным, в интеграции исследователя, во-первых, в общее социальное пространство...; во-вторых, в поле специфического производства; и, в-третьих, в схоластические универсумы...» [21].

Именно поэтому в неклассической парадигме появляются идеи плюральности, дополнительности методов и процедур описания социальных процессов вследствие наличия сингулярного наблюдателя, что отвергает идею Платоновой о его (наблюдателя) незаинтересованности [21, с. 236]. В.Лепский справедливо замечает: «В основании познавательной и научной деятельности чрезвычайно важными оказываются мотивы, переживания, вера людей в науку, в ее ценности, заинтересованность ученого, личная ответственность» [22].

Неклассический тип рациональности отвергает жестко-линейную методологию. Именно об этом заявляли неокантианцы. Именно поэтому Г. Риккерт вывел противоположные, зависимые от интереса исследователя генерализирующий и индивидуализирующий когнитивные методы. Кардинальное изменение онтологической картины социальной жизни вытесняет из когнитивного пространства метод методологического коллективизма, заменяя его методологическим индивидуализмом.

Трансформация классической парадигмы в неклассическую сопровождается радикальным изменением акцента с абсолютности истины на ее релятивность, исключая позицию абсолютного, абстрактного наблюдателя как лишеного собственного, имманентного мира субъекта. Теперь превалирует новая когнитивная установка – установка отрицания строгой субъектно-объектной дихотомии в связи с пониманием того, что социальный мир

преломляется через жизненный мир отдельного человека и не противопоставлен ему.

Это обязывает социальных мыслителей признать многосложность, неоднозначность когнитивного социального процесса и в целях репрезентации социальной реальности вынужденно заниматься поиском релевантного понятийного аппарата. «Понятийные конструкты социальных наук являются «конструктами второго порядка», то есть конструктами конструктов, созданных самими действующими людьми, чье поведение социолог должен объяснить в соответствии с процедурами своей науки» [21, с. 164]. Поэтому неклассическая парадигма в качестве основных выделяет методы феноменологический, типизации, экспертизы, интерпретации социальных феноменов и другие, направленные на их понимание.

Социальная теория уже не может претендовать на простое описание, отражение реальности социального. Это уже социальная концепция, представляющая собой систему понятий, при помощи которых исследователь конструирует социальный мир. Если социальная теория свидетельствует о застывшем, стагнированном сценарии социальной жизни, то социальная концепция – это процесс трансформации самосознания исследователя через изменчивую субъективную интерпретацию событий. Социальная концепция обладает дискурсивной природой, оно континуально, философски контекстуально.

На первый взгляд, дискурсивность, концептуальность неклассической научной парадигмы очевидно указывает на ее безусловный диссонанс с классической. Однако с дальнейшим развитием социального и научного знания (меняется соотношение вещества и энергии; обнаруживается существование двух форм материи – частиц и античастиц т.д.), с изменением и усложнением социальной практики, с появлением постнеклассического типа рациональности возникает новая эвристическая метаморфоза. Так, диссонанс классического и неклассического способа философствования элиминируется, обнаруживается их когерентность в понимании различия. Обе парадигмы заточены на поиск единого онтологического основания, различаясь по способам и механизмам когниции. Онтологическое основание для них – это тождество. А значит, различие мыслится не-онтологически, различие не от различия. В онтологическом или гносеологическом пространстве различие мыслится в качестве абсолютного, трансцендентного или трансцендентального, от тождества, установленного человеком. Такое различие «никогда не объясняет «между», в которое вводится различие» [2, с. 5].

Неклассическая парадигма в качестве абсолютного основания называет теперь самого наблюдателя, «Я». Тем самым изменен лик основания, но само основание конституируется вновь. А любая попытка поиска Абсолюта, основания означает мыслить различие от тождества [23].

Именно в идее фундаментализма сошлись классическая и неклассическая парадигмы. «Два дискурса...являются зеркальными отражениями друг друга, и каждый обосновывает свою легитимность за счет дискредитации другого» [24].

И в этом сходстве они оказались противопоставленными постнеклассическому типу рациональности, ключевым принципом которого стал «принцип неоснования»[25]. Фундамент метафизики дал трещину. Возникла постнеклассическая научная и социальная парадигма, лейтмотивом которой стал принцип неопределенности, неразрешимости, когерентный идее онтологического различия как различия от различия.

Речь идет об онто-теологической природе классической и неклассической социально-философских дискурсов, об их контрастности постнеклассическому, основным атрибутом которого стал принцип неоснования»: «...все должно иметь возможность не быть и/или быть иным без всякого основания»[26].

Таким образом, на основе вышеизложенного мы приходим к выводу, что классическая и неклассическая социальные парадигмы, с одной стороны, действительно пребывают в когнитивном диссонансе, делая акцент на противоположных элементах традиционного понимания процесса познания. Классическая философия, претендуя на объективность и репрезентативность, делает главным объект познания; неклассическая философия, напротив, смещает фокус на познающего субъекта, подчеркивая субъективный характер знания. Как следствие, классическая наука редуцирует мир в отличие от неклассической, заявляющей о сложности жизненного мира субъекта.

Но с другой стороны, обе парадигмы пребывают в границах фундаментализма, метафизичности, поиска абсолютного основания для когниции, чему категорически противостоит постнеклассическая, отказывающаяся метафизическим, онто-теологическим интенциям. При этом принципиально важно, что постнеклассическая парадигма обращается не к антифундаментализму, а к постфундаментализму, утверждающему не отсутствие основания, а его случайный характер, множественность бытия. Но об этом речь пойдет в следующем разделе диссертационного исследования.

1.2 Постнеклассическая социальная парадигма: исторические и теоретические предпосылки возникновения

Постнеклассическая социальная парадигма возникла к концу XX века вследствие ряда объективных и субъективных причин, исторических и теоретических предпосылок [27], таких как:

- развитие квантовой физики, кибернетики, синергетики;
- появление информационного, деятельностного, эволюционного, синергетического методов исследования;
- гетерогенный характера современного общества;
- децентрализация социальной жизни;
- плюральность и неравновесность социума;
- увеличение факторов неопределенности социального развития;
- расцвет общества потребления;
- усложнение социальной практики, степени опосредованности социальных процессов;

– пересмотр онтологических, методологических, гносеологических, аксиологических оснований традиционных социальных концепций, методологически и понятийно нерелевантных перед вызовами современного социума;

– изменение субъекта социальных действий и развитие «клипового мышления»; иррациональность действий, вызванная высокой динамикой и напряженностью социальных событий; увеличение свобод как следствия цивилизационного развития и др.

К тому же она решительно заявила об отказе от онто-теологических конструкций классической и неклассической социальных парадигм, конституируя «принцип не-основания» бытия.

Установки традиционной метафизики на единое основание социальной жизни как критерий ее упорядоченности и определенности эксплицитно демонстрируют ее идеалистичность и тщетность в условиях современности. Развернувшаяся на наших глазах мировая пандемия коронавируса Covid-19 обнажила гетерогенность современного социума, плюральность интересов и актов, что позволяет говорить о «другой социальности», «другой человечности», «другой природности». Гетерогенные части не являются составными, они не создают целостности, они *другие* относительно *других*. Современная социальность не выглядит самодостаточной, гетерономной. Это социальность разнородная, множественная, гетерогенная.

Современное общество невозможно свести к единому основанию. Оно не коррелирует с принципами тотальной метафизики, априори занимающейся поиском единого, тотального принципа, приводящего в систему социальный организм, чем занимались классическая и неклассическая социальные парадигмы. Таковую метафизику Т.Х.Керимов вслед за Хайдеггером обозначает как онто-теологию [25, с. 109]. Онто-теология выражает философскую веру в существование трансцендентного, надчеловеческого алгоритма социальной жизни, нивелируя живого человека.

Образно-художественный пример непринятия метафизического мышления по поводу социального устройства содержится в романе Ф.М.Достоевского «Преступление и наказание»: «если общество устроить нормально, то разом и все преступления исчезнут...Натура не берется в расчет, натура изгоняется, натуры не полагается! У них не человечество, развившись историческим, *живым* путем до конца, само собою обратится наконец в нормальное общество, а, напротив, социальная система, выйдя из какой-нибудь математической головы, тотчас же и устроит всё человечество ...раньше всякого живого процесса, без всякого исторического и живого пути!» [28].

Постнеклассическая социальная парадигма, напротив, мыслит социальность как социацию, не как предустановленную, а как способ связывания сингулярных единиц, лишенных общности. *Постнеклассическая социальная парадигма преодолевает метафизику*. Социальность – не общее бытие, не распределенное между всеми, а разделенное между событиями. Такая социальность манифестирует к гетерологии – онтологии, опирающейся на

различие. Если онтология вуалирует различие, то гетерология утверждает его: «в этой онтологии бытие есть вместе, оно есть в качестве со-самого бытия (событие 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 множественное вместе» [29].

Различие – это первичный принцип когнитивного конструирования социальной реальности. Различие при этом не относится к различению уже установленных единиц социальности. Эти единицы конституируются посредством различия. Нет ничего кроме различий, нет никакого основания, априорно полагающего структуру социальности. В социальной жизни, процессах различия неразрешимы, в результате чего «любая теория и практика социального должны быть основаны на признании недостижимой сущности, оказывающей сопротивление тотализации, интеграции, символизации» [24, с. 25].

Главным атрибутом постнеклассической философии становится понятие «различия». «Философия тождества» сменяется философией «различия», линейное понимание и видение мира сменяется нелинейным. Поэтому формируются принципиально новые установки в когнитивном пространстве, конституирующие иное понимание динамики мира, иные образы познания, иное видение детерминационных связей, продиктованные отходом от фундаментализма.

Постнеклассическая парадигма указывает на элиминирование субъекта и объекта, в результате чего абсолютный наблюдатель исчезает и наступает тесное переплетение субъекта и объекта, их равнозначность, равнопозиционность.

Структурно парадигма классической философии четко дифференцировала и проводила четкую демаркационную линию между различными областями философского знания (онтология, гносеология, социальная философия, философская антропология, философия истории и др.). Постнеклассическая парадигма, по оценке Ж.Деррида, находится «на границах философии» [30]. Поэтому онтологии без социальной, гносеологической проблемы или философии культуры вне философии языка и т.д. не существует.

В понятийно-категориальной матрице постнеклассической социальной картины в качестве фундаментальных являются понятия неустойчивости, нелинейности, неравновесности, необратимости, самоорганизации, коэволюции и другие, присутствовавшие в классической и неклассической науках, но не имевшие большого значения. Их актуализация вызвана социальным глобальным эволюционизмом, требующим новых когнитивных понятийных конструкторов.

Объектами исследования постнеклассической социальной философии и науки выступают уникальные, неравновесные, сложные системы, активно взаимодействующие с внешней средой и обменивающиеся с ней энергией и информацией. Таким образом, основной интерес проявляется к самоорганизующимся, открытым системам. Колоссальное значение среди них

приобретают «человекомерные комплексы» – природные и социальные системы, в которых активно задействован человек (экологические, информационные, биологические, аксиологические и другие). Кардинально изменяются представления об окружающей реальности как новейшего синтетического, гетерогенного универсума. Постнеклассическая картина мира видится уже не «взглядом сверху», контурно, а изнутри, через призму плюральных точек зрения, в контексте практического горизонта.

Поэтому постнеклассическая социальная парадигма вынуждена преодолевать прежние, устаревшие социально-когнитивные установки, не отвечающие вызовам современной социальной жизни, в первую очередь, меняя когнитивную методологию и понятийный аппарат. В результате возникли информационный метод, деятельностный, синергетический, гетерологический и другие.

То же самое происходит и в науках. К моменту зарождения неклассической науки на рубеже XIX-XXв. классическое естествознание обнаружило ограниченность и неспособность объяснить новейшие научные открытия. Перед учеными возник справедливый вопрос: «а существует ли готовый мир законов и преданных сущностей?» [1, с. 59]. Ответ на него изменялся по мере изменения взгляда на место человека в пространстве бытия и познания, когда в процессе эпистемологической эволюции возникали различные исследовательские парадигмы. До сих пор это место окончательно не выяснено.

Классическая парадигма решительно выступала за преданный мир сущности и заданных законов, в котором появляется человек в качестве субъекта, способного объективно отразить его. Неклассическая парадигма, напротив, объявляет науку в качестве творческого результата когнитивной субъективной деятельности. Постнеклассическая парадигма элиминирует предыдущие метафизические конструкты, исключая всякую предзаданность, и утверждает фрактальное бытие как со-бытие. «Современная наука преодолевает онто-теологический проект метафизики, субстантивистски-эссенциалистскую картину мира» [2, с. 227]. Это демонстрируют, например, квантовая физика и теория динамических систем. Вообще, наука XX века, обращенная на исследование макро- и микро- мира, не столько разрушает идею о неизменности, абсолютности, гомогенности мира, сколько легитимирует возможность немислимого наукой гетерологического горизонта.

В этом гетерологическом (постнеклассическом) горизонте вновь сошлись в тесной корреляции социальная и естественно-научная парадигмы. Обнаружилось, что в связке «социальное-научное» познание первый элемент оказался более подвижным, эксплицитным. Именно в социальном познании, раньше чем в естественно-научном, произошла трансформация классических установок на неклассические и постнеклассические: «Сами стандарты постнеклассической научности наиболее рельефно обозначились раньше именно в социальных науках, а уже затем были использованы в естественнонаучном познании» [21, с. 231].

Напряженная динамика современной цивилизации увеличила степень нелинейности, множественности, неравновесности, непредсказуемости социальной жизни. В децентрированном, полифоничном социальном пространстве социальная практика представлена разновекторными процессами, плюральностью взглядов, идей, идеологий, полярных ценностей, включая реакционные. Все это обуславливает искоренение социальной ответственности, формирует прагматичность и узость целей, социальную дискретность. Устанавливаются поверхностные, фрагментарные, маргинальные социальные связи и отношения. Усиливаются факторы иррационализации, неопределенности социального развития и познания. Мы входим в качественно новую плоскость социальной действительности, которая вызывает опасения для будущего человечества.

Исследователи все больше заявляют о гетерогенности самого когнитивного процесса, как то междисциплинарности в различных ее вариантах, справедливом плюрализме социально-философских концепций и мультипарадигмальности. Это означает, что прежние парадигмы не элиминируются, а творчески объединяются в зависимости от контекста социального исследования.

Постнеклассическая социальная парадигма конституирует необходимость гетерологического измерения современного турбулентного общества. Речь идет об отказе метафизических схем и утверждении «принципа неоснования», когда бытие называется со-бытием: «вопрос «что есть бытие? бессмысленный. Бытие не есть, бытие дается. Но бытие дается как? Характер вопроса изменился: бытие дается как событие» [2, с. 132]. Понятие «картина мира» в постнеклассической философии заменяется понятием «фильм мира», указывая на его континуальность, неопределенность, контингентность, незавершенность: «Это мир не ставшего, а мир вечного становления, требующий гетерогенного измерения» [31].

Это обуславливает дискурсивность, гетерогенность мышления и языка. По нашему мнению, дискурсивность постнеклассического социально-философского исследования семантически близка его постмодернистскому пониманию. Для постмодернизма дискурс есть процессуальность, которая самодостаточна: «Каждое предложение, которое уже само себе имеет толковательную природу, поддается толкованию вдругом предложении» [32]. Так утверждает Ж.Деррида. По мнению Р. Барта, «рождение читателя приходится оплачивать смертью Автора» [33]. Человек в процессе дискурса становится субъектом, причем субъектом множественным, внутренне разделенным [34]. Постмодернистская дискурсивная концепция подготовила нарратологию.

Мир, человек, познание процессуальны: «Онтогенез есть гетерогенез, процесс актуализации – это производство новых различий, благодаря которым множественность актуализируется» [2, с.150]. Бытие, самоорганизуясь, представляет процесс различия, дискурс.

Процессами самоорганизации сложных, неравновесных природных систем в конце XX века занялась синергетика. Она задалась целью изучить процессы развития диссипативных макро-систем вблизи точек бифуркации, в которых системы становятся неустойчивыми и готовыми к новым самостоятельным изменениям под влиянием внешних условий. Так происходит возникновение порядка из *детерминированного*, или динамического хаоса. Динамический хаос – это внутренняя, незримая упорядоченность системы, имеющая потенциальную способность создать новые разнообразные системы. Неотъемлемой частью синергетики является концепция фракталов.

Таким образом, синергетика отходит от классической картины мира, указывающей на его корпускулярную природу, и конституирует мир как совокупность самоорганизующихся, нелинейных, процессов. Причем сама синергетика плюральна, как и предложенный ею мир. Один из известных синергетических подходов – теория диссипативных структур Германа Хакена, Изабеллы Стенгерс и Ильи Пригожина. Согласно И. Пригожину, развитие синергетики происходило контемпорально развитию эпистемологии и взглядов на новую рациональность, что справедливо свидетельствует о «новом диалоге человека с природой» и о «возрождении времени».

О парадигмальном характере синергетики свидетельствуют:

- наличие разнонаправленных синергетических исследовательских течений;
- применение синергетики в ряде дисциплин;
- философское осмысливание синергетических идей.

Синергетический подход определил кардинальное изменение научно-философской когнитивной методологии. К концу XX века синергетика стала активно проникать в социальные науки, делая актуальными понятия нелинейности, нестабильности, бифуркации, диссипативности, аттрактора. Она справедливо претендует на роль релевантной концепции, методологии постнеклассического социального познания, в корне изменяющего место необходимого и случайного в обществе, новое понимания случая и его роли в сложных социальных процессах. Именно принципы синергетической парадигмы позволяют репрезентировать новейшую социальную реальность. Благодаря синергетике обнаружены фрактальная природа человека и общества.

Общество, таким образом, является сложной, диссипативной системой с фрактальным носителем – человеком. Илья Пригожин замечал, что при экстраполяции синергетики на социальное познание возможны большие затруднения в связи с неопределенностью координат – параметров, «довольно жестко заданного внешнего окружения, с которым рассматриваемая система обменивается веществом, энергией и информацией»; наличием «собственных проектов» и «собственных желаний» человека [35]. Общество когерентно синергетическим объектам, но амбивалентно задает ей новые проблемы.

Фрактальную природу приобрел и природно-социальный континуум. Под мощью широкомасштабной человеческой деятельности современная природа гипер-социализирована. В свете экологических проблем, острейших проблем

трансгуманизма, современной ситуации пандемии Covid-19 последствия этой социализации трагично непредвидены, непредсказуемы.

Активно вовлеченная в пространство социума, природа, с одной стороны, расширила социальное пространство, а с другой, приобрела собственную историю. Видоизмененная, она по-новому воздействует на нас. Суррогатное материнство, клонирование, выведение генно-модифицированных организмов (ГМО), синтетических материалов, пластическая хирургия и много других научных открытий – знаки человеческого измерения природы.

Современный социум – принципиально новое образование. Его называют «информационным» (Н.Виннер), «постиндустриальным» (Д.Белл), «супериндустриальным» (Э.Тоффлер), «постмодернистским» (Ж.-Ф.Лиотар), «постсовременным», «постнеклассическим» и др. Термин «постсовременное общество» ввели французские постструктуралисты (Ж.Деррида, Ж.-Ф.Лиотар, Ж. Делез, Р.Барт и др.), пытаясь обозначить, в первую очередь, духовное состояние современной социальной жизни, в которой разрушаются традиционные культурные метанарративы («правила игры»), оформлявшие, казалось бы, устойчивый порядок общественной жизни.

Важнейшие сферы человеческой жизни в современном социуме перестраиваются по причине колоссального роста динамики и энергетики современной жизни. Социум и человек все время находятся в ситуации турбулентности, континуальных вызовов, требуя высокой мобильности, постоянной напряженности, смены традиционных ориентиров, что обеспечивает трансформацию смыслов. Внешнее человеку окружение предстает зачастую в парадоксе и абсурде, отчуждаясь от него в своей враждебности. В такие напряженные периоды радикальных преобразований разрываются традиционные связи-отношения, «высвобождая» человека перед собственной «экзистенцией».

Ретроспективно, если в доиндустриальном обществе жизнь человека была помещена в систему «человек – природа», то в индустриальном человек пребывал в искусственной системе «человек – машина». В постиндустриальной культуре человек, казалось бы, наконец-то завоевывает возможность взаимодействовать с человеком, но эти отношения больше представляют симулякры действительного общения, коммуникации посредством социального функционизма.

Благодаря информационным средствам эксплицитно и имплицитно современное социальное пространство является широкой коммуникативной площадкой, но реальные человеческие связи отсутствуют в силу их мобильности, кратковременности, поверхностности. Люди погребены за социальными масками, отчуждаясь друг от друга. Л.Н.Толстой по поводу этого писал: «они (чиновники - *Б.Ж.*) видели перед собой не людей и свои обязанности перед ними, а службу и ее требования, которые они ставили выше требований человеческих» [36].

По замечанию Д.Белла, «технократическое общество не является обществом, облагораживающим человека» [37]. Все еще необходимо научиться

жить по-человечески. В условиях современной социальности обнаружился страшный и странный парадокс: человек не умеет жить по-человечески. Отсюда обострение антропологического и гуманистического аспекта социальной философии.

Социологи по этому поводу предлагают направить исследовательские усилия на выявление естественных тенденций жизни социальной системы, соответствующих общественным запросам, и ставить целью развивать их. Необходимо отказаться от искусственных социальных структур. Также очень важно учитывать специфику, уникальность социальной системы, нивелирующую универсальную модель социального развития. Напротив, практика социальной жизни демонстрирует разные, включая противоположные образцы цивилизации, модернизации, социализации. Необходимо понимать и принимать начальное и последующее состояние системы.

Колоссальная мощь современной технической цивилизации обусловила разрывы социального бытия, при которых, казалось бы, случайные события чреватые непредсказуемыми результатами. Об этом свидетельствуют многочисленные примеры в различных регионах современного мира. Это требует умелого применения знаний коэволюции сложных социальных систем. Главное условие этому – отказ от идеализации, редуцирования системы под общую основу, гомогенизации. Сложная система уже априори неравновесна, состоит из гетерогенных структур, пребывающих в состоянии самовоспитания. «Такого рода «воспитание среды» также часто встречается в самоорганизующихся системах. Не этим ли занимаются люди каждый день, воспитывая своих детей? Если уподобить мозг ребенка *tabula rasa* (чистой странице), то воспитание есть не просто заполнение ее знаниями и умениями, но, прежде всего, совершенствование самого материала этой страницы, с тем чтобы она самодостаточно могла рождать идеи и представления, строить в своей среде модели внутреннего и окружающего мира» [38].

Современное общество, будучи информационным, создает качественно новую природу различных видов и форм коммуникаций, составляющих сложную сеть опосредованных связей (фрилансерство, удаленная работа, интернет-магазины и другое). Тем самым увеличивается масштаб нелинейности социального пространства.

С целью нахождения эффективных способов для решения глобальных задач современной цивилизации необходимо знание и правильное применение законов неравновесных, сложных систем, принципов их взаимодействия. Именно с этой целью в западных общественных науках возникла «наука сложности», представляющая собой новое мультидисциплинарное направление, состоящее из комплекса разных философских идей, концепций, разнообразных методик, интеллектуальных дискурсов. Цель данного научного направления – прогнозы вероятностного развития неравновесных природных и естественных, социальных систем, не поддающихся однозначному описанию.

Несмотря на открытость будущего развития общества, оно не произвольно, в противном случае социальные науки были бы бессмысленны.

Будущие модели социального развития укладываются в некоторый спектр, обусловленный имманентными особенностями социальной системы. В связи с этим неопределенности современного социума не могут быть препятствиями для предвидения горизонтов его будущего развития. Гетерологический концепт постнеклассической социальной парадигмы позволит намечать футуристические социальные модели через анализ присутствующих уже сегодня сложных явлений, возникших внезапно в динамичном режиме.

Современные социальные науки репрезентируют напряженность и турбулентность современности, тотальность неопределенности. Как обрести ориентиры в нестабильном мире? Где грани определенности и неопределенности? Как понять сложное? Как вывести общество из социального кризиса?

Необходимое условие для этого – умение понимать и применять синергетические социальные законы, при которых «существенную роль играет здесь хаос, «свобода воли», неупорядоченное поведение на микроуровне, приводящее к появлению на макроуровне диссипативных (неравновесных, открытых) процессов. Без таких явлений каждая часть системы замыкается на себя, выпадает из общей структуры» [38].

Таким образом, постнеклассическая социальная парадигма имеет ряд параметров:

–*онтологические*: социум XXI века – сложная, гетерогенная, диссипативная система, действующая в условиях неопределенности. Социальная структура усложняется и децентрируется под мощным натиском цивилизации. Увеличивается степень либерализации, индивидуализма, сепаратизма, в результате чего разрушаются традиционные связи и ценности. Мы находимся в условиях принципиально новой, другой социальной реальности;

– *гносеологические*: элиминирование субъектно-объектной дихотомии. Отказ от поиска абсолютного основания бытия и познания. Рассмотрение социального явления с точки зрения со-бытия, с точки зрения сингулярности. Признание плюрализма социальных парадигм (включая классическую и неклассическую) и принципа междисциплинарности. Понимание неопределенности как принципа социального познания;

–*методологические*: использование методов социальной гетерологии, социальной синергетики, постмодернистских принципов исследования. Применение новых понятий играизация, «габитус», «нарратив», «ризоморфность», «симулякр», «археология знания», «гиперреальность» «дискурс», «деконструкция», «контент» и другие, которые позволяют «очеловечить» социально-философский дискурс, гуманизировать социальное познание.

Постнеклассическая социальная парадигма воплощена в различных теориях социально-философского дискурса, представляя справедливую альтернативу объективистской классической и субъективистской неклассической. Она возникла как ответ на вызовы динамически

развивающегося общества, порождая принципиально новые философско-методологические идеи. Но при этом (и это тоже признак кардинально нового парадигмального мышления) постнеклассическая парадигма, имеющая гетерогенную сущность, не отменяет существование классической и неклассической.

Полипарадигмальная сущность социальной философии указывает на недопустимость гегемонии какой-либо социальной теории. Речь идет не о противопоставлении парадигм, а их дополнении в исследовании различных срезов социальной реальности, решении определенных типов задач, масштабов. Так, если задача стоит проследить общую, широкомасштабную тенденцию развития, можно с полным правом применять классическую парадигму. Если необходим анализ ценностных составляющих социальной жизни, то возможно обращение к неклассическим способам исследования. Для понимания сингулярных аспектов человеческой жизни, «живой ткани» социальных процессов в условиях стремительных, напряженных потоков современности, чреватых социальными катаклизмами, необходима человекомерная тактика социальных когниций. В этом смысле социальная теория и социальная практика взаимообусловлены, амбивалентно влияют и изменяют друг друга, находясь в состоянии гетерогенности.

Социальная теория стремительно влияет на общефилософскую эпистемологию, участвуя в ее становлении. Главными особенностями постнеклассической парадигмы становятся:

- интерсубъективность;
- контекстуальность знания;
- рефлексивность знания, в т.ч. методологическая;
- полифундаментализм;
- плюрализм концепций;
- гипотетичность;
- мультипарадигмальность;
- междисциплинарность;
- сочетание научных и вненаучных форм.

Таким образом, как уже было сказано выше, современные социальные науки задают вектор изменения естественным наукам и всей научной эпистемологии; «если раньше, в XIX в., основой для формирования общефилософской эпистемологии служили познавательные процессы в естественных науках, то сейчас можно говорить о том, что вначале социально-гуманитарные науки предлагают многие новаторские эпистемологические и методологические подходы, которые затем включаются в общефилософскую эпистемологию» [21, с. 231].

Постнеклассическая социальная парадигма опирается на методологию постнеклассической науки. Обе тесно коррелируют между собой, формируя методологический плюрализм.

К современным когнитивным практикам можно отнести социальную феноменологию, структуралистский конструктивизм, этнометодологию,

теорию коммуникативного действия и другие. Как уже было выше указано, к ним можно отнести постмодернистские теории с идеями деконструктивизма, интертекстуальности, нивелирующие истину, мифологизируя ее.

Серьезный анализ постнеклассических социальных концепций и теорий представлен в ряде работ российских и зарубежных философов (Г.Е. Зборовский, А.В. Лубский, В.Д. Плахов, А.В. Тихонов, З. Бауман, Дж. Ритцер, У. Бек).

О постнеклассической рациональности проведено много научных дискуссий и написано много работ таких исследователей как В.С. Степин, В.С. Швырев, Н.П. Ващекин, А.Д. Урсула, В.И. Дудин и других.

Резюмируя вышесказанное, мы выражаем согласие с большинством современных социальных исследователей в том, что *постнеклассическая* социальная парадигма берет начало в последней трети XX века на основе ряда новейших объективных и субъективных предпосылок, изложенных выше.

Постнеклассическая социальная парадигма преодолевает метафизические конструкции прежних парадигм, которые занимались поиском универсального принципа социального развития, единого абсолютного основания, что делало их онто-теологичными.

Постнеклассическая социальная парадигма указывает на сингулярность, фрактальность, процессуальность, гетерогенность социальной жизни, эксплицитно представленной в условиях «разорванной», децентрированной современной социальной жизни, где ключевую роль играет различие и неопределенность. Именно поэтому постнеклассическая социальная парадигма фундирует гетерологический концепт.

1.3 Принцип неопределенности социального познания

О принципе неопределенности в познании впервые заявили ученые – естествоиспытатели в результате целой серии сенсационных научных открытий немецкого физика В. Гейзенберга в области квантовой физики в начале XX века (1927).

Согласно открытию Гейзенберга, в мире макротел мы измеряем их координаты в пространстве и скорости во времени, существенно не влияя на них. Но в мире квантовых явлений это практически невозможно, так как, измеряя параметры, мы воздействуем на всю систему. Сам процесс измерения, например, положения частицы в пространстве, неминуемо отразится на ее скорости, причем непредсказуемо, то есть вычислить ее окажется невозможным. Другими словами, для того чтобы измерить какую-то величину микрообъекта, необходимо приложить для этого определенную энергию измеряющего прибора, а чем точнее требуется измерить, тем, соответственно, больше энергии прикладывается; прикладываемая энергия действует на микрообъект, влияет и изменяет его параметры, что в итоге мешает точному измерению. Согласно принципу неопределённости, у квантовой частицы невозможно одновременно точно измерить ее скорость и координаты [39].

Подобное открытие вызвало бурный всплеск философского осмысления границ человеческого познания и принципиально элиминировало лапласовский оптимизм в отношении получения жестко-детерминированной модели Вселенной.

С точки зрения всей постнеклассической науки мир устроен гораздо сложнее, чем предполагалось ранее, более неопределеннее, что обусловлено нелинейностью его структуры и неоднозначностью онтологической организации. Синергетика обнаружила в нем разнообразные процессы самоорганизации от хаотичности к эмерджентному порядку, выявляя незамкнутость, неравновесность, незвершенность, открытость, фратальность.

Этот онтологически гетерогенный мир с множественными имплицитными обратными связями с огромным трудом поддается когниции, конституируя принцип неопределенности. Классические науки рассматривали неопределенность как «исключение» [40] из правил, в качестве нехарактерного, чуждого феномена, проистекающего либо из неполноты научного проникновения в суть вещей, либо из субъективных просчетов. Принцип неопределенности стал полноправным научным термином только в квантовой механике, но и то применимым лишь к области микромира. И только постнеклассическая наука легитимирует *неопределенность* как атрибут когнитивного процесса.

Синергетика радикально разрушила классические философские установки на тотальные детерминационные связи, что обусловило появление при анализе неравновесных систем идеи детерминированного хаоса, легитимирующего принцип неопределенности при исследовании множества сложных систем, к которым, бесспорно, относятся социальные. Поэтому современная эпистемология озадачена проблемой соотнесения традиционной классической методологии с неопределенностью, непредсказуемостью, неразрешимостью социальных процессов [41].

В постнеклассической науке конституируется качественно новый (другой) образ мира, состоящий не из элементарных частиц, а представляющий совокупность нелинейных процессов. Традиционный научный язык обнаруживает неспособность описать новые природные явления: «Наука становится наукой о природе в ее становлении, наукой о событии, сущем в его бытии, где бытие понимается не как субстанция, а как становление, различие, событие» [2, с. 245].

Экстраполируя этот образ на социальную область исследования, общество, социум, человек представляются в сравнении с природными, несомненно, гораздо более сложными, диссипативными, нелинейными системами, не поддающимися однозначному анализу, особенно в эпоху современных колоссальных трансформаций.

Поэтому принцип неопределенности как легитимный атрибут постнеклассического философского дискурса особенно присущ в гуманитарному и социальному познанию. Объекты социального познания –

сложные, неравновесные, нелинейные системы, усложненные реалиями современного социума.

Современная динамика общественного развития, процессы глобализации, расширение пролиферации, ускорение социальных процессов, виртуализация социальной жизни, новые противоречия и кризисы в различных областях социального мира закладывают тенденции неопределенности и неразрешимости в области социальной философии, создавая необходимость новых исследовательских парадигм.

Принцип неопределенности социального познания объясняется рядом причин и, прежде всего:

- экзистенциальным аспектом вследствие нераскрытости, неопределенности сущности человека в гибридности субъективного и объективного; внутренней раздвоенности, парадоксальности, противоречивости;

- гетерогенностью общества;

- изменением субъекта социальных действий, приобретающим «клиповое мышление»;

- изменением природной среды в результате ее социализации вследствие широкомасштабной человеческой деятельности (пандемии, экологическая проблема);

- доминированием потребительской культуры, капитализацией общества, упадком духовных ценностей;

- возрастанием динамики социальных процессов вследствие научно-технических инноваций;

- повышением иррациональности действий, обусловленных напряженностью социальных событий;

- либерализацией общества как результата цивилизационного развития;

- децентрацией, разорванностью ценностных ориентиров;

- фрактальностью человека и общества;

- виртуализацией современной реальности, развитием экранной культуры;

- усложнением и увеличением степени опосредованности социальных явлений и событий и другими факторами.

Как ни парадоксально, речь идет о размытости и неопределенности самой реальности. Ключевую роль в этом играют СМИ, тотально подчинившие мир, навязывая мифологические мысли-формы, обволакивая сознание и препарирова ментальность. Пилюгина Е.В. считает, что «вирусный характер распространяемых СМИ идей, не всегда и не обязательно подкрепленных фактологически, способствует панмифологизации реальности и формированию социальных субъектов с какими угодно заданными параметрами» [42]. Создается ситуация, когда масс-медиа становятся единственной реальной властью.

Однако надо понимать, что, конституируя принцип неопределенности в область социального познания, мы не разделяем постмодернистские интенции

об «инфляции истины». Задача в том, чтобы найти новую парадигму, релевантную методологию социального исследования, Это необходимо для выработки гуманных, ориентированных на человека, концепций с целью избежать напряженных жизненных коллизий в современном социуме, «турбулентном», непредсказуемом, когда любое, казалось, незначительное социальное действие способно вызвать цепную реакцию нежелательных, негативных процессов и катастроф.

Острая напряженность современной социальности, как уже было указано, явилась причиной обострения на рубеже XIX-XX веков в социальной философии антропологического аспекта, сподвигнувшего Мартина Хайдеггера заняться обзором экзистенциальной сущности человека, неопределенной, лишь просвечивающейся в социальной жизни. Этим вызвана актуальность принципа неопределенности в социальном познании. Причем эта проблема обостряется с дальнейшим течением человеческой жизни. Экзистенция как незавершенность непременно процессуальна. Трансцендирование «вперед себя» [43], но не в метафизическом, а, безусловно, в гетерогенном смысле становится животрепещущей социально-философской проблемой.

Неопределенность в понимании человека, несомненно, когерентна неопределенности в социальных процессах. Как пишет Жан Бодрийяр: современное «состояние общества ... принципиально неопределённое» [44]. А Юрген Хабермас называет социальные процессы «мировоззренческим плюрализмом» [45].

Как известно, американский мыслитель Элвин Тоффлер характеризует неопределенность экзистенциального будущего современного общества как «футурошок», обусловленный абсурдными, опасными тенденциями современного общества, нестабильностью, отсутствием нравственных ориентиров, маргинальностью их носителей. Усиливающаяся маргинализация общества свидетельствует о потере однозначного бытийного положения человека. Современные цивилизации и культуры переживают кризис и находятся в критических точках развития, сконцентрировавших максимальную неопределённость.

Неопределенность амбивалентно коррелирует с категорией «свобода». При всей плюральности понимания свободы доминирующим ее социальным показателем является способность и возможность человека задавать свое бытие. С одной стороны, в условиях неопределенности трудно быть свободным, свобода сопряжена с риском. Но, с другой, при отсутствии неопределенности как отсутствию вероятности, потенциальных путей развития вопрос о свободе не имел бы никакого смысла.

Особый интерес к принципу неопределенности обусловлен появлением в 1980-1990-е годы комплексной научной дисциплины – виртуалистики. Она занимается изучением виртуальных феноменов, которые оказались универсальными, нетривиальными, неопределенными, актуализированными частично.

Принцип неопределенности социального познания конституирует себя и в области цивилизационного взаимоотношения Человека и Природы. Природа оказалась непредсказуемо втянута в мощный социально-цивилизационный процесс. Теперь речь идет не только о «другой социальности», но и о «другой природности». Природа широко внедрена в социальную деятельность, и степень этой социальности растет конгруэнтно и когерентно научно-технической революции. Это получение генно-модифицированных продуктов питания, суррогатное материнство, процедуры омоложения организма, применение ЭКО, клонирование, набирающие колоссальные обороты в последнее время процессы трансгуманизма и много других научных попыток «приручения» природы. Но к чему это приведет?

В свою очередь, природа тоже социализируется, мутирует, принимает новый облик и уже модернизированная по-новому воздействует на человека, а степень этого воздействия трудно переоценить и еще страшнее – недооценить. Пандемия коронавируса Corvid-19 – только начало проявления ситуации неопределенности.

Современный социально-философский дискурс в связи с обострением ситуации неопределенности в социальном познании получил мощный стимул для дальнейшего развития. Это еще раз демонстрирует, что при смутности, непредсказуемости социального будущего, при острой жизненной необходимости новых когнитивных подходов для разрешения современных социальных конфликтов в условиях разветвленной и полиферальной социальной системы, в условиях высокой степени гетерогенности социум невольно обращен к социальным исследованиям.

Так, в рамках постмодернистской философии принцип неопределённости социального развития возведен в основной принцип онтологической деструкции. А работы Ж.Деррида, Ж.-Ф.Лиотара, Ж. Делёза и других ведут речь о деконструкции в культуре, деконструктивистском смысле неопределенности в познании, акцентировав внимание на разбросанных и фрактальных ценностях современной культуры: «Гетерогенное общество резко повышает требовательность к философии, изучающей социальные процессы. Традиционные методы мышления перед лицом новых задач оказываются неудовлетворительными. Возникает необходимость преодолеть сложившиеся стереотипы в философии. Эта необходимость реализуется за счет изменения и углубления теоретико-методологических основ социально-философского познания» [24, с.5].

Глубокий философский смысл имеет вопрос о статусе принципа неопределенности. Какой статус имеет принцип неопределенности – онтологический или гносеологический? Сам Вернер Гейзенберг придавал ему онтологический статус [46]. А онтологическая неопределенность выводит на понятие хаоса.

О неопределенности как онтологической характеристике бытия, или небытия, повествуют космологические и космогонические мифы народов,

согласно которым мир происходит из первоначальной онтологической неопределенности – Хаоса.

Хаос в греческой космогонической мифологии представлял собой первозданную безграничную пустоту в виде тумана и мрака [47]. Хаос – момент разделенности неба и земли. Из хаоса возникло время. М.Элиаде пишет: «В плане космологии мрак тождествен хаосу, а новое зажигание огней символизирует творение, возрождение форм и границ» [48].

Об онтологическом статусе неопределённости свидетельствует богатый материал древневосточных эзотерически-философских учений. Огромное значение имеет основная даоская книга «Дао Дэ Цзин», а также главная книга Тибетского буддизма – «Тибетская книга мёртвых». В «Дао дэ Цзин» пишется о содержании определенного в неопределенном: «Дао бестелесно. Дао туманно и неопределенно. Однако в его туманности и неопределенности скрыты вещи» [49].

Упоминание о Дао сложилось в Китае в глубокой древности. О нем повествует еще «Книга перемен». Согласно даоской философии, Дао – единый мировой естественный закон, «одно, все и ничто» одновременно. «Вот вещь, в хаосе возникающая, прежде неба и земли родившаяся! О, беззвучная! О, лишённая формы!»[49]. А знаменитый принцип недеяния У-Вей легитимирует космическую неопределенность

В Тибетской Книге мертвых промежуток между человеческой жизнью и смертью обозначается понятием «опыт бардо»: «Первый основной опыт бардо – это опыт состояния неопределенности: человек сомневается либо в том, что он действительно умирает, т.е. теряет контакт с этим материальным миром, либо в том, что будет жить. Эту неопределенность человек ощущает не в том смысле, что уйдет, покинув свое тело, но единственно в том, что он может утратить всякую почву под ногами – выйти из реального мира и войти в нереальный» [50].

В унисон этому вторит и тюркская космогония, в которой содержится сюжет рождения Космоса из Хаоса, олицетворенного в воде. Вода, в свою очередь, рождает триединый Космос (Небо, Земля, Подземный мир), объединив его. Поэтому мифология тюрков содержит символическое понятие «мировая река» в качестве Вселенского стержня, проходящего сквозь эти миры. Согласно триединому Космосу, река состоит из истока, среднего течения и устья.

Рациональные интенции по поводу неопределенности выражали античные философы. Именно в античной Греции впервые эксплицитно представлена связь онтологического и гносеологического аспектов неопределенности. Подтверждением этому «апейрон» Анаксимандра – изначально неопределенная, всепорождающая субстанция. О неопределенности движения и развития свидетельствуют и апории-парадоксы Зенона Элейского.

В качестве неопределенности выступает и Меон Платона, который противоположен Эйдосу. Платон заявляет об интеллигибельной недоступности Меона, проявленного в Эйдосе. Причем только в связке Меоном возможно мыслить Эйдос. Меон – эволюционный принцип, неоформленное множество,

небытие. При философском рассмотрении неон коррелирует с неопределенностью, беспредельностью, неинтеллектуальностью. В отличие от Парменида, утверждавшего отсутствие небытия, Платон принимал онтологическое существование небытия как неопределенного.

«Неопределенность» признавал и Аристотель, выдвигая идею «энтелехии» как выражения онтологической, телеологической определенности с содержащейся в ней «гиле» – материей – неопределенностью, названной низшей формой бытия. Такая «неопределенность» выступает у Аристотеля выражением взаимосвязи материи и формы, возможности и действительности.

Форма относительна, так как связь родового и чувственного проявляется в центре их взаимосвязи, в определенности вещи, обозначенной понятием. Понятие, опосредуя отношение вещи и ее конкретного явления, определяется в развитии. Бытие, по Аристотелю, – это то, в чем первоначальная сущность из неопределенной позиции трансформируется в действительность. Отсюда неопределенность – это неопределенная возможность. Материя посредством видового различия переходит в сущность, становясь действительностью.

Аристотель выводит иерархию вещей, лестницу, на которой верховная вещь определяет форму для низшей, являясь материей для вышестоящей. Относительность формы есть относительность неопределенности. Таким образом, неопределенность является «не-сущим» [51], чем задается диалектику возможности и действительности.

Огромное значение проблеме неопределенности отводится в средневековой христианской философии, испытавшей влияние античности. Христианские богословы и философы акцентируют внимание на ее гносеологическом ракурсе. Так, об апофатической неопределимости Абсолюта вещает Дионисий Ареопагит. Православие называет два способа, два пути божественного постижения: катафатический и апофатический. Катафатический (положительный) путь божественного познания лежит через познание Его имен из Откровения: Любовь, Мудрость, Могущество. Одновременно, будучи трансцендентным, что отличает Бога от тварного мира, Бог есть Тайна, Ничто, Сокровенность: «Мы не можем мыслить Бога в Нем Самом, в Его сущности, в Его сокровенной тайне. Попытки мыслить Бога в Нем Самом повергают нас в молчание, потому что ни мысль, ни словесные выражения не могут заключить бесконечное в понятия, которые, определяя, ограничивают» [52].

В.Н. Лосский писал: «греческие отцы в познании Бога пошли путем отрицаний... путь отрицаний заставляет говорить о подняттии мистика к Богу как о вхождении в «Божественный мрак», где угасают всякие образы и имена, где Божество выступает как бездонная тайна» [52, с. 134]. В этом природа отношения между конечным и бесконечным.

Отношение конечное – бесконечное, микро- макрокосмос особенно волновало Николая Кузанского, что нашло отражение в его концепции ученого незнания: «Наш конечный разум, двигаясь путем уподоблений, не может поэтому в точности постичь истину вещей... И чем глубже будет наша ученость в этом незнании, тем ближе мы приступим к истине» [53].

На гносеологическом статусе неопределенности настаивают мыслители Нового времени. Например, Д. Юм скандально заявляет об ограниченности когнитивных возможностей человека. Всеобщая связь, причинность между явлениями, по Д.Юму, являются результатами человеческой «привычки» мыслить эту связь, с тем чтобы «обнаруживать» причинно-следственные отношения, которые на самом деле объективно не существуют.

Учение Канта о границах субъективного разума отрицает скептический агностицизм Д.Юма, но при этом осуждает пафосную дерзость ученого, его самоуверенность на пророческие претензии. «Что я могу знать? – вопрос не только когнитивный, но и этический, нравственный. «Что темперамент, а также талант, – писал Кант в «Критике чистого разума», – нуждаются в некоторых отношениях в дисциплине, с этим всякий легко согласится. Но мысль, что разум, который, собственно, обязан предписывать свою дисциплину всем другим стремлениям, сам нуждается еще в дисциплине, может, конечно, показаться странной; и в самом деле он до сих пор избегал такого унижения именно потому, что, видя торжественность и серьезную осанку, с какой он выступает, никто не подозревал, что он легкомысленно играет порождениями воображения вместо понятий и словами вместо вещей» [54].

Особенно для немецкого мыслителя были неприемлемы различные сциентистские попытки аргументов в пользу Бога и бессмертия души, что было излюбленным занятием не только теологов, но и философов. Согласно убеждениям Канта, подобные интенции венчают антиномии – неразрешимости, неопределенности.

О гносеологической природе неопределенности по-новому заговорили ученые и философы после целой серии революционных открытий в квантовой физике начала XX века, которые пошатнули идеалы и принципы классической науки. Именно философскому смыслу неопределенности посвящен ряд научных и философских работ.

Оригинальную философскую обработку онтологического статуса принципа неопределенности содержат работы представителей постмодернизма. Они объявляют принцип неопределенности фцентральным онтологическим принципом. Настаивая на эвристическом характере когнитивного процесса, они пытаются медитировать над хаосом, чтобы понять семиотический смысл культуры. Для этого удачно подходит идея фрактальной парадигмы социокультурного развития. Особенно отмечаются в связи с этим работы Ж.-Ф. Лиотара, Ж. Дерриды, Ж. Делёза, Ж. Бодрийяра и других. Так, Ж. Бодрийяра интересует концепция фрактальных социальных ценностей, формирующих современный социум турбулентным и неопределенным.

Огромное значение отводят неопределенности синергетика и теории диссипативных систем. С точки зрения этих новых научных концепций неопределенностью называются критические точки развития (точки бифуркации), наступающие или появляющиеся в самоорганизационных процессах. Концептуальную и теоретическую основу для этого содержат работы И.Стенгерса, Г.Хакена, И.Пригожина. В свою очередь, теории

И.Пригожина возникли благодаря критическому анализу идей А.Бергсона о творческом жизненном акте, в процессе которого сама жизнь вносит элементы неопределенности в пассивную материю [55].

Проблема неопределенности в развитии и познании мира природы и человека легитимирована современной философией и наукой и частично исследована. Но все же имеются «белые пятна», незавершенности, открытости в некоторых аспектах данной проблемы. Например, на сегодняшний день невыясненными остаются соотношение неопределенности и хаоса, статус принципа неопределенности в познании, взаимная связь онтологического и гносеологического ее статусов.

Раскрывая статус категории «неопределенность» в познании, мы тем самым ближе должны подойти к самой ее дефиниции. Несмотря на доминирование гносеологической трактовки неопределенности, наука XX-XXI веков привела к переходу к нелинейному стилю мышления, указывающему на сложную онтологическую сингулярную множественность как важнейшую характеристику окружающего мира.

Также не до конца выяснена роль неопределенности в жизни человека в ее аксиологической постановке. Ведь этическая сфера особенно релятивна, исторична, особенно неопределенна, что обостряет проблему.

Выдающиеся представители философии науки (К. Поппер, П.Фейерабенд, И.Лакатос, Т.Кун) существенно корректируют гносеологический аспект проблемы. Они высказываются о том, что научный факт всегда теоретически нагружен, что обуславливает отсутствие в науках внешнего критерия оценки теорий. Отсюда, согласно постпозитивисту К.Попперу, выводится важная мысль, что наука строится на очень «зыбком болоте». К тому же ряд исследователей неопределенности пытаются соединить гносеологический и онтологический аспекты, без возможности их разграничения.

Таким образом, в современных философских исследованиях существуют различные трактовки понимания неопределенности:

– неопределенность как онтологическая характеристика бытия. В конце XX века особое развитие получили две очень близкие науки: теории синергетики и динамического хаоса, которые связаны с открытием в сложных самоорганизующихся хаотичного движения. Неопределенность и непредсказуемость являются главными признаками динамических неравновесных систем. Вследствие наличия непредсказуемости в детерминировано – хаотичных процессах невозможно точно определить новое состояние, в котором будут пребывать нелинейные самоорганизующиеся системы в будущем. Поэтому постнеклассический детерминизм опирается на идею, что в нелинейных системах детерминировано появляются хаотические режимы и осознается неопределенность как их существенный атрибут;

– неопределенность представляется разницей, неким «зазором» между пониманием событий, интерпретацией и отражением окружающего мира и самим миром. Особенность неопределенности в социальном мире современности связана с многочисленностью и многообразием событий и

неоднозначности их оценки. К тому же, в условиях глобализации разнообразной информацией можно манипулировать общественным сознанием.

– неопределенность – это признак специфики современной социальной структуры и отношений. Вызвана она социальной, культурной, политической, идеологической и экономической эволюцией общества в связи с радикальными реформами в последнее время. Новые социальные институты сменяют традиционные, имеют место многообразные, порой исключаящие друг друга значения и смыслы, а также культурный плюрализм;

– неопределенность связана с выбором судьбоносных поведенческих программ и риском. Духовная жизнь, регулируемая институтами, заменяется саморегуляцией. Происходит свободный выбор ценностных ориентиров поведения и стратегий. Неопределенность выражается в виде непрогнозируемости, неустойчивости будущего состояния страны и собственной позиции, незащищенности в условиях общественного развития. Другими словами, она присутствует в форме неизвестности, непредсказуемости, развилки на дороге развития, отсутствия какого-либо знания о действительном мире и человеке, о его твердых ориентирах поведения;

– экзистенциальная составляющая неопределенности, которая выражается в незавершенности, открытости человеческого существования, способного к трансцендентальности. Неопределенность особенно присуща современному социуму, проявляя себя в открытом будущем, имеющем различную степень вероятности. В кризисных ситуациях культуры, при альтернативных тенденциях развития, на фоне сложностей формирования морально-нравственных ценностей неопределенность становится максимальной. Состояние и положение человека в такой период в большей степени культуре маргинально, неоднозначно, неопределенно;

– неопределенность как комплексное явление в постнеклассической парадигме, изменяющее взгляд на классическое диалектическое соотношение возможного и действительного, случайного и необходимого.

В связи с этим:

– неопределенность является основным атрибутивным свойством, указывающим на возможность различных конфигураций действительности;

– неопределенность аутентична динамическому хаосу, обуславливающему нелинейность развития и исключаящему точность прогнозов, единую тенденцию развития;

– неопределенность увеличивается по мере роста научного знания, сопровождающегося усложнением представлений об изучаемых объектах и их пространстве (их фрактальность, дискретность, динамизм);

– неопределенность является промежуточной характеристикой между истиной и заблуждением, используется в качестве оценки знания.

Таким образом, в науках XX-XXI веков конституируется гносеологический и онтологический статус принципа неопределенности в познании. Это означает, что причиной когнитивной неопределенности может

быть не только *незнание*. Гейзенберг признавал за неопределенностью объективный статус.

Объективный (онтологический) статус неопределенности в познавательном процессе утверждает и польский физик-теоретик М. Смолуховский в статье «О понятии случайности и происхождении законов вероятностей в физике». Ученый убежден в объективном характере случайности. Он пишет: «на первый план выдвинута и правильно освещена основная руководящая мысль об объективной стороне понятия вероятности, на которую до сих пор почти не обращали внимания» [56]. Вопреки установкам традиционного детерминизма ученый заявляет: «Все теории вероятностей, которые рассматривают случайность, риск и неопределенность в философии, науке, управлении как непознанную частичную причину, должны быть заранее признаны неудовлетворительными. Физическая вероятность события может зависеть только от условий, влияющих на его появление, но не от степени нашего знания». М.Смолуховский утверждает объективную случайность: «Как известно, с течением времени атомы радия претерпевают превращение... На превращение мы не можем повлиять никакими средствами и не можем его заранее предсказать» [56, с. 346]. Таким образом, науки начала XX века уже рассматривали объективную природу случайности, неопределенности.

Б.Рассел очень точно заметил, что философия представляет собой ничейную между наукой и религией землю, граница которой периодически движется то в направлении к науке, то к религии. Водораздел между наукой и философией хрупок. Проблема неопределенности – тому яркое подтверждение. Она вышла из философского пространства, но со временем стала научной, а потом вновь возвратилась в философское лоно.

Именно философская постановка вопроса о принципе неопределенности в познании делает возможным рассматривать его с различных ракурсов, амбивалентно легитимируя его гносеологический и онтологический статус. Это обязательно нужно понимать как при исследовании социальных процессов, так и для принятия взвешенных и продуманных решений в самой социальной практике.

В ситуации современной неопределенности для принятия важных социальных решений многое зависит от того, с каким родом неопределенности субъект, принимающий решение, имеет дело. С одной стороны, необходимо осознавать и принимать объективную неопределенность. С другой, именно субъект будет формулировать цель и способ действия.

Эксплицитное действие субъективного фактора отягощает социальное пространство. Социальную деятельность осуществляют люди как носители сложной психической и духовной организации. Именно поэтому социальные процессы отличаются особой внезапностью и непредсказуемостью. Мощь и усложненность современных социальных процессов, гетерогенность социальных связей, крайняя неустойчивость и децентрированность социальной жизни и сознания легитимируют принцип неопределенности в социальном развитии и познании.

Актуализация принципа неопределенности в постнеклассическом когнитивном пространстве, о чем заявлено в современном естествознании и обществознании, свидетельствуют о проникновении в глубинные уровни мироздания, отказывающиеся редуционистским схемам классической эпистемологии. Конституируется актуальность и необходимость смены научных и философских парадигм, в своем когнитивном пространстве выдвигающих во главу угла принцип неопределенности, отвергая при этом инфляцию истины.

Серьезный философский анализ неопределенности содержится в работах российских ученых А.Д.Курчикова, В.С.Готта, П.И.Визира, Л.Н.Урсула, Н.В.Мануйлова, Б.Н.Пятницына. Вообще, в России эта проблема актуализировалась в конце XX века, рассматриваясь, безусловно, через призму диалектического материализма, диалектического соотношения определенности и неопределенности. Также появляются работы, связывающие проблему неопределенности с объективной характеристикой бытия мира, закладываются фундаментальные концептуальные основы дальнейшей постановки данной проблемы.

В рамках постнеклассических, гетерологических идей к проблеме социальной неопределенности подошли В.Е.Кемеров и Т.Х.Керимов, выдвинув конструктивные, интересные идеи по поводу «другой социальности». О неопределенности и определенности в социальном познании проведено диссертационное исследование В.С.Веселкова, по проблеме статуса неопределенности – В.О.Фабера. Эпистемологический и парадигмальный аспект феномена научной неопределенности рассмотрен С.М.Сучковой.

Совершенно новый, нетрадиционный подход к осмыслению современных научных проблем предлагает Ф. Капра, который проводит сравнение и выявляет различные варианты единства основ новой физики и древневосточной эзотерики.

Среди западных ученых по данной проблематике стали известны работы Р.А.Соренсенга, М.Коэна, И.Грэхэма, С.В.Болла, Б.Рольфа, С.О.Хансона. Брюссельская школа И. Пригожина, разработавшая синергетическое учение, включила неопределенность в исследование процессов нестабильного мира, в объяснение процесса возникновения порядка из хаоса, механизмов взаимодействия бифуркационных процессов и диссипативных систем. Из многочисленных работ по синергетике, в том числе социальной, имеются работы И.Пригожина, Г.Хакена, В.И.Аршинова, В.Э.Войцеховича, В.Г.Буданова и другие.

Таким образом, на основании вышесказанного мы приходим к выводу, что в современном социальном когнитивном пространстве легитимирован принцип неопределенности, свидетельствующий о диссипативном характере социальной системы, усиленной мощной цивилизационной динамикой современной социальной жизни.

Принцип неопределенности социального познания имеет онтологический и гносеологический статус, в современной социальной жизни обострен рядом важных факторов, о которых выше было изложено.

Принцип неопределенности социального познания является главным атрибутом постнеклассической социальной парадигмы.

2 ГЕТЕРОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОГО СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА В КОНТЕКСТЕ ПРИНЦИПА НЕОПРЕДЕЛЕННОСТИ СОЦИАЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ

Постнеклассический социально-философский дискурс вызван мощными цивилизационными сдвигами, обусловившими кризис традиционной системности, классических духовных ориентиров, редукционистского онаучивания действительности в метафизическом проекте. Картина современного социума пестра, многолика, разнообразна, индивидуализирована потоками автономных процессов и человеческих волеизъявлений. Главными атрибутами гетерогенного пространства выступают различие и сингулярность, которые элиминируют единые основания социального бытия и конституируют гетерологический концепт постнеклассической социальной парадигмы, легитимирующей принцип неопределенности социального познания. К таким теориям мы относим социальную гетерологию, постмодернистские и современные концепции ведущих западных социальных мыслителей.

2.1 Социальная гетерология: утвердительность различия

Современный социальный мир эксплицитно демонстрирует гетерогенную действительность. Исследование гетерогенного общества возможно только через анализ различия, децентрированности, множественности сингулярностей, полиструктурности, «разорванности». Именно по этой причине постнеклассический социально-философский дискурс вынужден решительно опровергнуть редукционистское онаучивание классической социальной философии на описание однообразного, целостного социального бытия, с поисками единого системообразующего принципа социальной жизни. Современная социально-философская мысль вынуждена отказаться от гомогенизации социальной жизни, присущей традиционной метафизике, нивелировавшей качество человеческой жизни. Классическая философия мыслила человеческое общество и самого человека абстрактно.

Однако практика социального бытия обострила сугубо гуманитарный характер социально-философских интенций, направленный на самопознание человека. Это оказалось возможным при условии понимания необходимости отказа от контурных образов человека и общества, от трансцендентализма и приближения к имманентному.

Одним из первых серьезно об этом задумался Мартин Хайдеггер, настойчиво требуя вернуться к преданной забвению еще на ранних этапах античности онтологической проблематике, краеугольным камнем которого он объявил человека. В результате подобного онто-антропологического поворота выделились две основные модели социального бытия: традиционный, онтологический и новый, гетерологический. *Онтологическая модель* опирается на существование трансцендентального сверх-сущего, сингулярного, не плюрального [57]. *Гетерологическая модель* элиминирует любой абсолютный,

запредельный источник, основание общества. Исследование здесь осуществляется не через принцип тождества с трансцендентным или трансцендентальным, а через атрибутивный принцип различия. Устраняется линейный взгляд на общественное развитие, утверждается релятивизм, идея множественности, не-основания, легитимируется принцип неопределенности социального развития и познания. При этом речь идет не об инфляции истины, а новой, релевантной современному социуму социальной парадигме, репрезентирующей непредсказуемую социальную реальность.

Актуальность исследования принципа неопределенности в социальной философии обусловлена множеством причин, в том числе необходимостью футурологических прогнозов. Мы стоим на пороге качественно новой социальной жизни, причем, скорее, не радужной, экзистенциально напряженной и пугающей. По мнению известных футурологов (Э.Тоффлер, Х.Нибург, Дж.Тойнби, Г.Маркузе, Л.Мамфорд, А.Печчеи) современные цивилизации и культуры погрязли в кризисном состоянии, приблизившись к моменту бифуркации. Кризис традиционного семейного института, крайним проявлением которой являются принятые законодательно однополые браки; обесценивание жизни человека посредством суррогатного материнства, ЭКО); набирающие обороты процессы трансгуманизма, колоссальный упадок духовных ценностей вследствие технократизации и капитализации общества; криминализация социума, рост потребительства, экономического эгоизма; сепаратизм, сверхиндивидуализм, утилитаризм и многое другое [58]– тому безусловное свидетельство. Развернувшаяся на наших глазах страшная пандемия коронавируса Covid-2019, парализовавшая весь мир, еще более обострила проблему неопределенности дальнейшего развития и существования человечества.

Современная социодинамика крайне напряжена разрывами привычных, традиционных человеческих связей, остроту которой придает разрушение главных человеческих ориентиров. Растущий социальный индивидуализм вкупе с мультикультуризмом невольно ослабляет традиционные социальные связи и ценности, способствует распаду монолитного общественного сознания, формируя маргинализм, индифферентизм, «клиповое» мышление, асоциальность.

Набирающие обороты процессы либерализации делают людей автономными, самостоятельными в выборе индивидуальных целей и программ поведения, формируя собственную мораль, идеологический плюрализм, доходящий до абсурда. Так, последние анти-рассистские события в США (июнь 2020) под лозунгом Black Lives Matter, связанные с гибелью темнокожего Джорджа Флойда, вылились в акты широкомасштабного мародерства и вандализма. Широко развернувшиеся процессы современного вариативного мультикультуризма, мультиконфессионализма, мультиэтничности, активизации деятельности меньшинств и многие другие свидетельствуют о качественно новых социальных процессах и проблемах. Подобный социальный kaleidoscope осуществляется в новых исторических условиях. В политической сфере это

вылилось в появление абсентеизма, политического маргинализма, сепаратизма, религиозного экстремизма, неотрайбализма. В связи с увеличением этнических меньшинств, в частности беженцев, в Европе увеличилось число межэтнических столкновений. По этому вопросу возросла актуальность многих социальных исследований: «С иммиграцией и разнообразием на исторически высоком уровне во многих развитых странах необходимо сосредоточить внимание на стратегиях, доступных для устранения возможных возникающих напряжений» [59].

Децентрация, расколота современного общества диктует необходимость выработки новых теоретических и практических стратегий действия. Необходимо отказаться от идеи однообразности и гомогенности социальной жизни. Современный социум гетерогенен и неравновесен. О нем нужно говорить как о качественно другом, о возрастании в нем неопределенных тенденций, об очевидности принципа неопределенности, прежде всего в познании.

Именно поэтому классические и неклассические интенции вынужденно заменяются постнеклассическими, опирающимися на новый категориальный аппарат – «неопределенность», «дискурс», «детерминированный хаос», «гетерогенезис», «фрактал», «со-бытие», «самоорганизация» и другие. Неопределённость устанавливается в качестве актуальной философской проблемы. Это касается в первую очередь социальной философии, ориентированной не на объяснение, а на понимание сложной человеческой природы и сущности.

Современный социальный мир конституируется из плюральных центров, формируя полифоничность и полярность взглядов, идей, жизненных принципов, разнонаправленность процессов. Это, бесспорно, обуславливает разрушение монолитной основы общества, на месте которой формируются узость целей, фрагментарность и поверхностность отношений, неустойчивость социальных связей, усиливаются тенденции иррационализации, неопределенности развития. У социального мира отсутствует общая ответственность за будущее. В условиях опасных разрывов социального бытия на повестке дня вопрос уже не о гармоничном сосуществовании человечества, а о его существовании.

Поэтому ключевые принципы классической социальной парадигмы идут вразрез с социальными процессами современности, исключаями тотальность метафизики, априори экстраполирующей к единому, запредельному, *надчеловеческому* основанию социальной жизни. По примеру Хайдеггера, Т.Х.Керимов обозначает метафизику как онто-теологию [25, с. 109].

В абсолютном основании онто-теология находит критерий порядка, определенности, что не представляется возможным для условий гетерогенной современности. Теперь мы имеем дело с другой природностью, другой социальностью, другой человечностью. Плюральность частей современного социума сложно назвать составными, они – *другие* по отношению друг к другу.

«Другая человечность» как проблема этическая в аспекте неопределенности особенно остро и серьезно встала, например, в деонтологии современной юридической практики, когда на кон поставлена человеческая жизнь. Проблема в том, что представляется сложным выносить уголовное наказание в гетерогенном современном обществе при наличии множества неопределенных факторов, исходя их общих положений деонтологии» [58, с. 78]. Важно и необходимо умение разумного использования деонтологической (этической) теории в различных противоправных действиях [60]. При этом акцент должен быть сделан на философском смысле «ответственности», которая, если подвергнуть деконструктивному анализу Ж.Дерриды, имманентно близка «безответственности» [61]. А если обратиться к проблемам нравственности, учитывая трансцендентальный и аналитический подходы, то деонтологические интенции еще более обостряются.

На основании современных социальных реалий Т.Х.Керимов убеждает нас в том, что «архитектоника современной общественной жизни сегодня уже не видится одномерной, однородной, но многомерной и многогранной. Каждый из этих ликов утверждается в сфере своего мира с учетом других «возможных миров» [6, с. 3] вследствие возрастания степени неопределенности.

Когерентно социальной действительности в гетерогенном состоянии пребывает и социальная наука. По справедливому замечанию Дж. Уилеру, «самое трудное в современном мышлении – это привыкнуть рассматривать мир не как готовый, предданный для понимания... Эволюция философии происходит тогда, когда что-то реально нарушается в этом завоеванном блаженстве, в этой онтологической укорененности человека... И возникает вопрос (во всяком случае в русле этого вопроса идет переосмысление): а существует ли готовый мир законов и предданных сущностей?» [1, с. 59].

Постановка данного вопроса позволила выявить кардинальное различие главных принципов классической, неклассической и постнеклассической научной и социальной парадигм, четко отделив традиционные, наукообразные установки на поиск организующего, единообразного принципа социального мира от так называемой «гуманитарщины», коррелирующей со звучно-звонящими понятиями «дискурс», «нарратив», «контент», «концепт», «эпистема».

С.М.Журавлева и А.В.Иванов, апеллируя к классическим принципам, твердо заявляют, что современный социально-философский дискурс отказался от поиска знаний, превратившись в псевдонаучную гуманитарщину, в непрерывный плюрализм мнений, красноречивых латинских терминов, напоминая соблазнительные «сектантские пещеры», с которыми необходимо бороться: «1) соблазном новизны, ибо всегда лучше быть со старой истиной, чем с новой глупостью; 2) соблазном претенциозной терминологии, когда сложный язык магически завораживает и фактически «замораживает» творческую мысль; 3) соблазном оригинальности, т.е. культом субъективного мнения, где на самом деле почти всегда «умирает автор», а говорят чужеземные авторитеты и простой страх оказаться немодным» [62]. При этом раздражение

авторов вызывает увлеченность современных мыслителей новой, вычурной терминологией, сложность философических неологизмов.

Однако представляется, что подобный протест против «сектантских пещер» обнаруживает лишь неглубокое понимание фундаментальной онтологической трансформации европейской философии, совершенной хайдеггеровским преодолением метафизики. В указанных интенциях современных авторов проскальзывают традиционные выпады философов против любой когнитивной неопределенности. Современный философский «новояз» свидетельствует не о стремлении к эпатажности и целенаправленной креативности исследователей, а, скорее, о понимании сложной глубинной сути человеческого бытия.

На сегодняшний день не существует серьезной социально-философской концепции, репрезентирующей картину гетерогенного социума [58, с. 79]. Но она крайне необходима. Необходимо, наконец, выйти из метафизического плена установленного людьми абсолютного основания, когда на бытие человека взирали сверху, очерчивая лишь его контуры. Основание социальной жизни необходимо искать изнутри.

Цивилизационный путь увеличивает и усложняет уровень опосредованности социальных связей и отношений, еще более размывая контурность бытия человека. Главным элементом опосредованности выступает язык человека в своем широком понимании. Именно в таком герменевтическом ключе звучит идея «смерти автора» Р.Барта [63], заявившего о своем отказе от нарративного диктата автора в осмысливании любого текста (читай: социального действия), что наделяет его подлинным творческим содержанием. Идее Р.Барта внимает Мишель Фуко, создавший новую гуманистическую методологию – археологию знания человека [64]. «Археология знания» является глубоким анализом дискурса, «раскапывающего» огромные семантические пласты омертвевшего языка культуры, под которыми «погребен» живой человек и его деятельность. Анализируя дискурс, происходит обращение не к истоку дискурса, а систематическое исследование формирования дискурса, создающего объекты. В этом смысле человеческая история не имеет мелиористического смысла. Отсюда понятна деконструкция Жака Дерриды [65], когда текст не является стереотипом, а включается в новый контекст, что, бесспорно, свидетельствует о гетерологическом измерении текста.

Грегори У. Доус убежден в необходимости гетерологического подхода в когнитивном пространстве современной науки: «Успех наук также зависит от существования определенного типа сообщества с отличительными нормами и процедурами. Эти процедуры являются как коллективными, так и индивидуальными: успех науки не может быть понят, полагая отдельного мыслителя лицом к лицу с миром, как бы изощренно он не думал и не старался экспериментировать» [66]. Это значит, что наука является процессуальным подходом к исследуемой проблеме, исключая сущее множественности и легитимируя гетерологическую множественность сущего.

Все больше становится сторонников различных вариантов междисциплинарного подхода к научному знанию как основного направления будущего эпистемологии [67], обуславливая концепцию гибридного моделирования [68], единства гуманитарного и естественно-научного познания. Ускали Меки именно в междисциплинарности выявляет гетерогенность: «Существует много источников и много разновидностей этой неоднородности, среди которых тот факт, что многие дисциплины по своей сути являются междисциплинарными, поскольку их характерные виды деятельности включают в себя много междисциплинарного трафика или сотрудничества, и что это поощряется местными конвенциями и структурами вознаграждения в рамках этих дисциплин» [69].

Наряду с междисциплинарностью в современной эпистемологии присутствует актуальная идея плюрализма теорий социально-гуманитарного знания [70] и мультипарадигмальности [71]. Причем, главным образом, популярна идея единства классических, неклассических и постнеклассических парадигм, идея полипарадигмальности. Идея полипарадигмальности социально-гуманитарного знания, возможности сосуществования конкурирующих социальных теорий соседствует с концепцией социологической метатеории [72], принципами социетального эволюционизма (АСК-эволюционизм) [73]. Тем самым устанавливается разнообразная мозаика картины постсовременного социума, нарушающая «идиллию» классического устройства общества.

В работе «Бытие единичное и множественное» французский мыслитель Жан – Люк Нанси, предлагает переделать «первую философию», по-новому взглянув на человека: люди – это «такой вид, чье существование не может быть никаким иным, кроме как многочисленным, рассеянным, неопределенным в своей общности. Это существование схватывается только лишь в парадоксальной одновременности всей совокупности (анонимной, запутанной, массивной) и рассеянной сингулярности...» [29, с. 24].

В этом же направлении мыслит словенский философ Славой Жижек. Он предлагает идею разрыва современной социальной действительности, трансформировавшейся в виртуальную реальность. Но не виртуальной реальности мыслитель видит проблему. Проблема существует *реальности виртуального*: «Виртуальность – это очень конкретная вещь. Но в то же время в целом это ничто. Это, если хотите, особый эффект реального. И именно здесь лежит настоящая проблема» [74]. Другими словами, социальное пространство реально виртуально. *Реальная виртуальность* – самый острый, проблематичный аспект виртуальности. Именно здесь онтология разрыва. «Реальное – это не Вещь, а разрыв на пути к ней» [74, с. 117]. Жижек конституирует созвучную экзистенциальным концепциям Хайдеггера, Сартра, Камю идею расколотости, разорванности, децентрации человека. Как указывалось выше, именно с Хайдеггера начинается в философии XX века «онтологический поворот», несомненно, задавший в социальной философии гетерологическую константу. В онтологической проблематике тем самым произошла трансформация с

исследования не «сущего как сущего», а «сущего в его отношении к ...человеческому существу» [25, с. 108]. Этим мыслитель подчеркнул надисторичность, надчеловечность, внечеловечность традиционной философии, абсолютизовавший трансцендентальный метод. Неудивительно, что классические воззрения, в принципе, были не способны к пониманию человеческой составляющей социального бытия, сущности человека. Более того, классическая социальная философия, нивелируя контингентность социального бытия, его неравновесность, как ни парадоксально, оказалась не способной научить людей жить по-человечески [20, с. 7].

Контингентности социальной реальности отводит главное место концепция постфундаментализма, «более сильная версия» которой связана с «принципом неоснования» К.Мейясу. Принцип неоснования – принцип равной и безразличной возможности всех вещей [25, с.112]. Как пишет французский мыслитель, «...все должно иметь возможность не быть и/или быть иным без всякого основания» [26, с.25]. Он по-своему понимает принцип фактичности, где «фактичностью» называется «отсутствие причины для всякой реальности» [75]. Таким образом, постфундаментализмом постулируется не отсутствия основания вообще, а его случайный характер, множественность бытия. Именно о бесконечности множественностей в качестве бытия высказывается Ален Бадью: «Если онтология Единого – это теология, то онтология после онтологий – это онтология множества» [26, с.25].

Творческое продолжение идей постфундаментализма присутствует в гипотезе о том, что радикальные трансформации в современном обществе носят информационно-резонансный характер: «отдельные эффекты и локальные структурные изменения (аномалии) вызваны волновыми переменными информационными импульсами, вторгающимися в структуру социального взаимодействия как «клетку» (элементарную систему) социальной системы» [76].

Таким образом, постнеклассические социальные парадигмы отказываются от онтологии единого в пользу онтологии множества, тем самым конституируя принцип неопределенности как важный когнитивный принцип. Гетерологический концепт современных концепций преодолевает «социологический империализм» «западных теорий, устанавливающих стандарты понимания незападных стран, аборигенов, туземных миров» [21, с.243].

Основательную разработку социальной гетерологии как новой когнитивной социальной концепции предприняли В.Е. Кемеров, Т.Х. Керимов. Однако через контекст принципа неопределенности гетерологическая концепция исследуется впервые.

Нами предпринята попытка обоснования эпистемологического потенциала социальной гетерологии, которая, на наш взгляд, способна точно отразить и приблизиться к пониманию процессов современного гетерогенного социума именно в контексте принципа неопределенности социального познания.

Выявлено доминирование гетерологических ориентиров в постнеклассической социальной философии, предлагающих качественно иные методологические приемы исследования социальных процессов, актуализирующих принцип неопределенности в ситуации множественных социальных актов и связей, принципиально исключающих единообразный вектор развития.

Казалось бы, принцип неопределенности познания принципиально подвергает сомнению возможность к когниции, когда процессы индетерминированы. Но подобная проблема встает при линейном образе мышления и исследования. С точки зрения новых исследовательских парадигм, в частности «ризоморфной» постмодернистской, в которой отсутствует центрирующий принцип и единый код, или фрактальной синергетической, когнитивная неопределенность четко визуализируется, атрибутируется, никак не дискредитируя социальные науки. Этим подчеркивается эссенциально и экзистенциально имплицитная особенность социального объекта, хитроумный парадокс социального познания.

Постнеклассический социально-философский дискурс возник как репрезентация современных гетерогенных социальных связей с целью обнаружения законов-тенденций различной вероятности. Мы убеждены в применимости естественнонаучного понятия «научная парадигма» к социальной философии. Более того, как указывалось выше, именно естествознанию философия обязана появлением принципа неопределенности. Философскую постановку проблемы неопределенности начинали именно ученые в процессе острых научных дискуссий.

Это исключительно важно в поиске человекомерных, гуманных тактик и стратегий для различных сфер современной социальной деятельности в условиях «турбулентного» социального бытия, когда порой незначительные действия людей приводят к кризисным, катастрофическим следствиям.

Понимание важности и необходимости социальной гетерологии, позволяющей обнаруживать конгруэнтные связи, происходит в процессе исследования разномасштабных явлений, которые, на первый взгляд, никак не связаны между собой: глобализация и терроризм, межэтнические конфликты и развитие ментальности, масс-медийные, интернет-технологии и субкультурные явления [77]. Гетерологическое мышление концептуально отменяет «древовидные», линейные структуры социального бытия, производя диверсифицированное социальное строительство с плюральностью оснований [78].

Главный алгоритм гетерологических исследований осуществляется изнутри социальной жизни, через анализ сингулярных поступков людей, разнообразных оттенков человеческой деятельности, исключающих однозначность односложность. Очень показательна в связи с этим философия поступка М. Бахтина, который проводит гетерологический анализ человеческого поступка, односложно неопределимого. В собственных поступках человек обращен к другому человеку. Поступок диалогичен. С одной

стороны, именно в нем зарождается уникальность личностного бытия, первичная структура индивидуальности, неповторимость личности. С другой, в поступке осуществляется переход наличествующего, данного, сформированного в прошлом, к творчески создаваемому новому настоящему и будущему [79].

Диалог является пространством развития подлинной творческой деятельности человека, присутствующей в различных областях социального мира. Мыслитель тонко понимает, что в социальном мире грань между творческой конструктивной, позитивной деятельностью и деятельностью негативной, деструктивной, разрушительной зыбка и размыта, как размыты границы добра и зла. Наличие сложных, неравновесных, неопределяемых процессов приводит к тому, что, казалось бы, гарантированные нравственными, этическими позициями явления не исключают их разрушительных последствий. Это требует чрезвычайной необходимости философского анализа. Более того, сам философский анализ проблематичен, если иметь в виду разнообразие современных этических концепций, включая их контражность (трансцендентализм, утилитаризм).

В любом человеческом поступке М.Бахтин видит микрокосмос человеческого творчества, где отсутствует гарантированное, предзаданное будущее. В каждом совершенном поступке актуализируется человеческий мир, за который человек несет собственную ответственность. Будучи творческим, поступок невыводим из прошлого, не поддается научным обобщениям. Каждый поступок неповторим относительно прошлого, настоящего и будущего, сингулярен, имеет конкретную направленность. Будучи творческим, положительный смысл поступка может быть компенсирован негативным, разрушением и деструкцией: априорный смысл поступка пребывает в его обязательном сочетании с индивидуальностью субъективной инициативности, субъективностью воли, исходящей из *сложной глубинности души* [80].

В качестве главных, обязательных условий творчества М.Бахтин выделяет полифонизм социальных отношений и связей, их диалоговый и полилоговый формат. Любой человеческий поступок заключает в себе предпосылки к творчеству и смыслообразованию. Творческий процесс – это процесс становления, со-бытийность, возможные только за границами собственного мышления и мышления другого. Творчество невозможно заточить в единичные рамки одного человека. Это представляется нам убедительным аргументом позиции М.Бахтина, исключающей противоположное ее понимание Демидовой Н.Е., согласно которой в поступке философ видит отсутствие Другого [81].

Акцент на межсубъектные отношения делает в своих социальных исследованиях В.С.Библер. Любой объект мира, понимаемый философом «как если бы он был произведением», воплощает собой субъективные особенности автора. В силу предметности мышления субъектно-объектные отношения не нивелируются. Однако, по мнению В.С.Библиера, чем полилогичней «диалог», «тем более несводим к той или иной логике бесконечно-возможный мир, тем

более «колобок» бытия плотен, непоглощаем, загадочен, выталкиваем «во-вне» мысли»[82]. Поэтому именно неравновесность человеческих поступков актуализирует принцип неопределенности.

Аттрактор человеческих поступков в аспекте социальной деятельности способна очертить только социальная гетерология. Бытие общества необходимо рассматривать в гетерологическом ключе, но не в смысле обладания, овладения устойчивым, установленным сущим, а в смысле *принадлежности* ему, в качестве основания сущего. Бытие сингулярно. Бытие – это различие бытия, со-бытие. Бытие – это всегда совместное бытие.

Таким образом, современный философский дискурс манифестирует идею становления различия, континуальный переход к новому состоянию бытия, исключаящему какое-либо абсолютное, сверх-основание, запредельное основание: «Вещи – это не что иное, как непрерывное создание ex nihilo; они существуют как глаголы и никогда не являются существительными. То, что поддерживает сущности в присутствии, – это их вечное исчезновение и становление. Таким образом, постоянство или постоянство вещей заключается только в их непостоянстве или, лучше, в их постоянном исчезновении» [83].

В метафизическом дискурсе отношение между бытием и сущим устанавливалось как отношение между единым и многим. В качестве бесспорного различия между бытием и сущим выставлялась сингулярность (единичность) бытия и множественность сущего. Социальная гетерология, напротив, манифестирует не множественность предзаданного сущего, а множество устанавливающее. Речь идет о том, что становящееся и становление едины, но не в метафизическом смысле. Это – единство становящегося. Это совершенно другое представление о социальности, другая социальность. Но и другая природность. Если классическая онтология понимала природное бытие в качестве неизменной абстракции, тогда в гетерологии речь идет о континуальном становлении природы, в том числе ее социализации и гетерологизации.

Другая социальность опирается на разнородную, дискретную, множественную социальность, отказывая в тождестве. Другая социальность утверждает общество различия, гетерогенное общество. Гетерология преодолевает метафизику, проявляя когнитивный и практический интерес к пониманию человека, осуществляя трансформацию социальной философии в гуманитарную. Гетерология как новая онтология вырастает «на восходящем принципе: она тематизирует популяции гетерогенных сущих различных нижних уровней, анецелостности, как вниходящей модели» [84]. Именно поэтому сингулярный мир – это не мир одиночных вещей, субъектов, значений, а динамичная система одиночных единиц и связей. Современный мир репрезентируется не миром фактов, а миром процессов, *отношений*.

Современная социальность не является системой многочисленных объектов или идей. Она представлена со-бытием множественных сингулярных существований, чему посвящали свои работы философы жизни, экзистенциалисты, постмодернисты, персоналисты и другие. Сторонники

гетерологической концепции фундируют мысль о том, что у сингулярностей нет единого бытия. Сингулярности объединены только ускользанием бытия. Поэтому социальность – это не общая пространственная и временная реальность, а «бытие-вместе», тогда как индивидуальное бытие – всегда разделение «бытия-вместе». Разделение бытия – это со-бытие. Это различие индивидуального бытия, описать которое может только гетерология, в то время как классическая философия способно рассматривать гомогенное общество. Поэтому в современных условиях социальности актуализировалась социальная гетерология.

Гетерология созвучна мыслям М.Хайдеггера, понимающего бытие в качестве сингулярного. При этом под сингулярностью нужно понимать не простое проецирование окружающего мира через субъективность Я. Наоборот, сингулярностью называется континуальная «мойность» мира. Время также сингулярно, постоянно ускользая от субстанции. Поэтому бытие – это обязательная дискретность сингулярностей. Отношение индивидуального бытия совместному бытию называется толерантностью. Бытие вместе – это не безликое равенство, безусловное, а равенство условное, касающееся всех индивидуально. В гетерологическом ключе равенство нельзя понимать в качестве меры или критерия. Равенство – это равенство в неравности. Равенство в различии [6, с.10].

Отсюда вполне понятно, что история понимается также гетерологически. История – безвремяе, межвремяе, устанавливающее, собственно, историю. В процессе любого исторического события время останавливается, обретает пространство, зависает. Событие зависает между мгновениями.

Социальное, таким образом, устанавливается из самого себя. Гетерологическая социальная модель представляет новейшую, революционную социально-исследовательскую парадигму, парадоксально изменяя когнитивный ракурс с определенного на неопределенное, с устойчивого на «поток становления», «политику эксперимента» [85], преодолевая номотетические установки эпистемологии.

Феномен неопределенности в гетерологическом социальном пространстве указывает на *невозможность* заключения, заточения современной социальности в тесные рамки тотального трансцендентализма. Более того, социальная гетерология не просто способна описать, объяснить сложную динамику социальных процессов. По нашему твердому убеждению, только в компетенции социальной гетерологии понимание мотивов и живых действий людей, обусловленных широким спектром факторов, не нивелируя психологические. Классическая философия в противовес этому исключала всякие попытки психологизации социально-философского анализа. Главное кредо социальной гетерологии – отказ от формализованных исторических субъектов.

Социум XXI века эксплицитно представлен высочайшей степенью гетерогенности, вытекающей из:

– высокого уровня различия как структурного фактора;

- эксплицитной нелинейности социального развития;
- децентрации социальной жизни;
- децентрации сознания;
- увеличения степени опосредованности социального.

Гетерогенность усиливается:

- высокой динамикой и мощью научного и социального прогресса;
- увеличением степени либерализации общества;
- усложнением пролиферации общества;
- активизацией самоорганизующихся процессов социальной жизни;
- усилением и усложнением субъективного фактора социального развития;
- усилением степени иррационализации общественных процессов.

Надо понимать, что социальная гетерология, легитимируя принцип неопределенности социального познания, никак его не абсолютизирует. Это значит, что она ориентируется на выявление конгруэнтных связей между социальными явлениями и актами и в сложной иерархии опосредованностей, соотнося их друг с другом, пытается «нащупать» реальные взаимодействия.

Открытость и многообразие перспектив будущего все же не делает его произвольным, случайным. Оно вероятно [86]. Гетерархичная социальность есть упорядоченная множественность [87] с широким спектром социальных футурологических моделей, которые устанавливаются согласно различным комбинациям ее аутентичных свойств. Это главный когнитивный принцип социальной гетерологии. В условиях неопределенности современной социальной жизни социальная гетерология имеет высоко-эффективный эпистемологический потенциал в качестве постнеклассической исследовательской парадигмы.

Мы убеждены, что именно в рамки гетерологической модели исследования вписываются постмодернистские социальные проекты, социальной синергии, фрактальности [88], во главу угла ставящие процессуальность, «событийность», внутреннюю самоорганизацию посредством автохтонных, имманентных механизмов развития.

Таким образом, мы заявляем о гетерогенном характере современного социума, об его усложняющейся онтологической организации, нелинейной структуре, неравновесности, разомкнутости. Речь идет о выделении двух основных моделей, двух основных подходов в анализе социального бытия: онтологическом и гетерологическом. Нами проведен анализ и обобщение взглядов российских и европейских философов на сущность и необходимость постнеклассических социально-исследовательских методов и парадигм, преимущественно имеющих гетерологический характер. Отмечено, что социальный мир движим не безликими объективными общественными законами, а свободными, в том числе иррациональными, волеизъявлениями людей, что приводит к неожиданным, внезапным социальным последствиям.

Авторская позиция в том, что социальная гетерология справедливо претендует на постнеклассическую парадигму социального исследования,

конституируя принцип неопределенности в качестве неизбежного ее атрибута, свидетельствующего о сложной саморазвивающейся динамике современной социальной жизни, с множественной сингулярностью. Именно гетерологическая парадигма может приблизить к пониманию многосложных, противоречивых современных социальных актов, руководствуясь не только когнитивным интересом, но, главным образом, практическим. В условиях сложнейших современной социальности является насущной необходимостью научиться выработать человекомерные стратегии и тактики дальнейшего развития с целью устранения социальной напряженности, социальных катаклизмов.

Таким образом, социальная гетерология имеет достаточные основания заявить о себе в качестве новой социально-исследовательской парадигмы в условиях децентрированной, плюральной, фрактальной современности. Социальная гетерология когерентна принципу неопределенности социального познания, что обуславливает ее высокий когнитивный потенциал в процессе анализа современных социальных процессов.

2.2 Постмодернистский нигилизм социальной тотальности

Как известно, с легкой руки Лиотара современная эпоха была названа «состоянием постмодерна» [89], при котором происходит недоверие ко всем метанарративам. С этой целью Ж.Деррида предлагает принцип тотальной деконструкции классического мировоззрения, которая, по нашему мнению, свидетельствует о гетерологическом концепте постмодернизма.

Ключевые постулаты постмодерна – антифундаментализм, децентрация, отрицание единого паттерна, отход от метанарративов, антимелиоризм – были подготовлены критическими воззрениями философов модерна в сторону классической философии (К.Маркс, Ф.Ницше, З.Фрейд), сенсационными достижениями в области естествознания XIX и XX веков, а также разнообразием социальной практики во второй половине XX века. Природный и социальный мир стал другим, требующим новейшего когнитивного мышления, принципиально новой эпистемологии.

Как результат, постмодернизм отверг деспотию логоцентризма, заточенного на космическую тотальность, опасным проявлением которой в XX веке стал политический тоталитаризм. По мнению А.Дугина, постмодернизм – это, в первую очередь, «продолжение либерального проекта» [90] социально-политического характера. Но, как считает С.Дацюк, за постмодернистское устранение любой тотальности философия платит слишком дорогую цену, девальвируя истину. И «возникает мир, в котором все течет, все изменяется, а опереться не на что» [91].

Социально-философские интенции по поводу постмодернизма плюралистичны и противоречивы: от его полного неприятия, когда состояние постмодерна объясняется состоянием неадекватности [91], до абсолютного признания в качестве постнеклассической социальной парадигмы, ориентированной не на универсальную теорию, а на локальный дискурс. Есть

мнение, что «постмодернизм не имеет парадигматического определения, ... не является логическим понятием, определяющим реально существующий объект» [92]. Действительно, под парадигмой подразумевается нечто устойчивое, заданное, что исключает постмодернистский лейтмотив. По нашему мнению, это справедливо, если во главу угла ставить онто-теологическую установку, с ее притязанием на тотальный логико-центризм.

Постмодернизм – это, прежде всего, отказ от единых установок, гетерологизация сознания. По мнению Б.Е. Колумбаева, «современный постмодерн констатирует развал целостного мира с точки зрения единого субъекта. Многообразие зависает над единством. Невольно напрашивается аналогия разбегающейся вселенной и разбегающегося социального мира, в котором свобода оказывается с провалами в небытие от социального мира» [93]. О постмодернизме как заявке на децентрализацию философии высказывался Нуржанов Б.Г.: «смещение ее самой с позиций абсолютной или конечной истины, а также смещение традиционных абсолютных ценностей (бытия, логоса, идеи, истины, смысла, сущности, экзистенции и т.д.) внутри философии и перенесении не-центра тяжести на маргиналии» [94].

Постмодернизм – это мышление, возникшее как реакция на неспособность модерна объяснить события второй половины XX века, которые поставили перед человечеством ряд животрепещущих вопросов:

1. Почему прогрессивная западная мысль не привела человечество к счастливому будущему?
2. Почему модернистские идеи пошлись вразрез реальной жизни?
3. Какую роль играет рациональность в гуманитарном познании?
4. Существуют ли центры в современной социодинамике и культуре?
5. Существуют ли достоинства у свободы?

О постмодернизме написано много работ западных, российских исследователей. Это работы Дж.Р. Серля, Ю. Кристевой, Ж. Брикмона, А. Сокала, Д. Куспита, Э. Мерифилда, Э.Гидденса, И.П. Ильина, В.Л. Иноземцева, Ю.А. Кимелева, В.Л. Кутырева, В.П. Ратникова, и других. Среди казахстанских мыслителей – работы Б.Г. Нуржанова, Б.Е. Колумбаева.

Постмодернизм, выросший на основе постструктурализма, создал специфическую традицию социального исследования, представляя фрагментарную социальную картину и оперируя специфичным, неологическим категориальным аппаратом, определившим его мировоззренческие и методологические особенности.

Так, социальные воззрения французского постмодерниста *Алена Турена* (1925) построены в русле идеи децентрированности современной социальной жизни, которое представляет собой общество как «систему без центра, где происходят только ограниченные изменения вследствие адаптации к видоизменениям окружающей среды или разрешения внутренних напряжений» [95]. Мыслитель призывает к реконструкции традиционной социальной философии, утверждая «антисоциологию». Он пишет: «действующие лица общества смогли в «историческом» прошлом... организовать общественную

сцену и разыгрывать на ней имеющие смысл и некоторое единство пьесы только в той мере, в какой главный смысл их отношений помещался над ними, был метасоциальным, некоторые сказали бы – священным. Такова модель общества, сконструированная классической социологией...» [95, с. 7].

Мыслитель отмечает мутацию общественной мысли в связи с кризисными изменениями социальной жизни, трансформацией самой культуры. Он провозглашает лозунг: перейти от общества к действию, анализировать социальные действия и социальные отношения. В этом смысле классическая социология была философией мелиоризма, фиксирующей сакральный, метасоциальный вектор общественного процесса и прогресса от традиции к современности, от веры к разуму, от воспроизводства к производству. Такой современностью она называла капиталистическое общество, в котором неслучайным отмечался факт возникновения собственно социологической мысли как средства улучшения политической жизни через рациональные, позитивистские, интегративные, центристские императивы. Поэтому «действующие лица истории оценивались либо как агенты прогресса, либо как его противники... Действующее лицо общества оказывается тогда прежде всего гражданином, его личное развитие неотделимо от общественного прогресса. Нерасторжимыми кажутся свобода индивида и его участие в общественной жизни» [95, с. 5]. В этом смысле мыслитель предлагает «анти-социологию».

Но социодинамика второй половины XX века разрушила подобные иллюзии. В результате процессов социальной либерализации произошло восстание субъекта, который выразил протест против диктатуры социального порядка, усиленной иррациональными мотивами правителей, в виде отказа участвовать в социальной системе, маргинализируя собственный статус. Человечество все более отходило от «правил общественной жизни, все более замыкалось в поиске своей идентичности то ли посредством своей изоляции от общества, то ли путем создания маленьких групп, обладающих собственным сознанием и способами его выражения» [95, с. 6].

Мыслитель анализирует социальную жизнь через социальную практику, в качестве объекта социального исследования, рассматривая не общество в целом, а социальные отношения и действия. Поэтому в историю должен возвратиться творческий субъект, свободный от единых, надсоциальных принципов общественной жизни. Такого свободного субъекта нельзя пропускать сквозь призму социально-исторических категорий и понятий, поскольку не общество присутствует в истории, а, напротив, история разворачивается в обществах, которые самоорганизуются в самоаутентичных ценностях и процессах, не фундируя их в качестве непреложных исторических законов.

Действующие субъекты, безусловно, максимизируют собственные интересы, но делают это по наитию, в неизвестной, неопределенной среде, которую способны контролировать лишь фрагментарно. Поэтому изменения происходят контингентно, элиминируя принцип единства социальной жизни. Действующее лицо не имеет возможности быть субъектом рациональности,

носителем групповых идентификаций и стратегий. Существует единственный тип действительности – изменчивый и сингулярный. Анализ современной ситуации отменяет системообразующий принцип общественной жизни и происходит в терминах кризиса и его смягчения. «Историческое изменение не определяется уже как прогресс или модернизация, а как совокупность стратегий, стремящихся оптимизировать употребление ограниченных ресурсов и контролировать зоны неопределенности» [95, с. 12].

А. Турен меняет классические принципы социального гештальта метасоциальности новым принципом единства через возрастающую способность социума воздействовать на себя посредством социального творчества. В этой связи А. Турен выдвигает трансформированное понимание «историчности» и «института». Историчность не в том, что общество занимает определенное место в социальной эволюции. Историчность – это объединение «культурных, когнитивных, экономических, этических моделей, с помощью которых коллектив строит отношения со своим окружением». Единство общества А. Турен видит в «способности производить самого себя» [95, с. 39].

Под институтом мыслитель понимает «не то, что было институционализировано, а того, кто институционализирует, то есть те механизмы, посредством которых культурные ориентации трансформируются в общественную практику. В этом смысле все институты являются политическими» [95, с. 39]. Подлинная историчность репрезентируется в историчности творчества субъектов. А. Турен предлагает такое видение современной социальной жизни, которое главным механизмом имеет конфликт между социальными движениями.

Лейтмотивом социально-философского дискурса А. Турина является понимание современного социума как «само-программированного», но возникшего в результате воздействия на самого себя, на культуру. Это общество информации и коммуникации.

Само-программированный социальный организм на всех уровнях своего функционирования представляется не продуктом естественных законов или культурной специфичности, а результатом социальной самоорганизации. Турен пишет: «Вместо того, чтобы искать гарантов, то есть принципы легитимации человеческого действия в отношении вещей вне человеческого мира – в божественной благодати, в требованиях разума или в смысле истории, общество, достигшее самого высокого уровня историчности, определяет человека только в понятиях действий и отношений» [95, с. 14].

Одним из вариантов подобного *творческого*само-программирования является концепция «текущей современности» *Зигмунда Баумана*(1925-2017), снискавшего славу самого оригинального британского социального мыслителя. Современный социум определяется им как индивидуализированный, незримый, «текущий», в котором роль неконтролируемых человеком процессов усиливается, неопределенность и неуверенность возрастают, элиминируя идеи социального прогресса [96].

З.Бауман заявляет о «разъединенном времени», лишенном любой логики, когда неожиданный эпизод способен привести к непредвиденному результату, отчего невозможно составить целостную картину социального события.

В первую очередь, это обуславливает кризис политики, которая в качестве главного механизма использует «дерегулирование» как «основанный на *институте неуверенности*, – это правление, базирующееся на представлениях о ненадежности бытия» [96, с.27]. Это значит, что за любые решения (принятые или не принятые) человеку придется расплачиваться самостоятельно. При этом речь идет не о свободе индивидуальности. «Подданные современных государств являются *индивидами по воле судьбы*; то, что определяет их индивидуальность... – это не предмет их собственного выбора. Все мы сегодня индивидуалисты *de jure*. Однако это вовсе не означает, что мы являемся индивидуалистами *de facto*» [96, с. 28]. Подобный индивидуализм трансформируется в свободный волюнтаризм, при котором состояние общества не учитывается, и человек становится заложником собственной «свободы». В результате «личное» и «общественное» пребывают в диссонансе.

На смену образцу тотальных государств прошлого пришел сценарий «жителейской игры» [96, с. 30], на сцене которой стремительно и внезапно трансформируются действия. Правила этой игры не определяемы. А неопределенность вызывает торможение, агрессию. Причем боевой дух агрессии эксплицитно представлен на низовом уровне – в семьях, трудовых коллективах: «Не являются исключением и трудовые коллективы, легко превращающиеся из оплота солидарности и взаимопомощи в арену беспощадной конкурентной борьбы, идущей безо всяких правил» [96, с. 33]. Подобная агрессия проявляется в наркомании, анорексии, булемии, аллергических и психосоматических недугах.

З. Бауман выделяет ключевые принципы индивидуализированного общества: «1) утрата человеком контроля над большинством значимых социальных процессов; 2) возрастающая в связи с этим неопределенность и прогрессирующая незащищенность личности перед внезапными переменами; 3) возникающее в таких условиях стремление человека отказаться от достижения перспективных целей ради получения немедленных результатов, что, в конечном счете, приводит к дезинтеграции как социальной, так и индивидуальной жизни» [96, с. 9].

По мысли философа, в условиях гетерогенного общества разрушаются рациональные постулаты во всех областях общественной жизни, в том числе и в области академического образования. Современное образование отходит от, казалось, неизменной задачи «подготовки к жизни». Бауман замечает: современное образование развивает навыки «сосуществовать в современном мире с неопределенностью и двусмысленностью», чтобы совершенствовать «способности «изменять рамки» и сопротивляться искушению бегства от свободы по причине той мучительной неопределенности, которую она приносит вместе с новыми и неизведанными радостями» [96, с. 112].

Другими словами, гетерогенное общество требует гетерогенного мышления, с позиции которого философ начинает понимать свободу. Свободы как абсолюта не существует. Это не достояние человека. Свобода имеет место в социальных отношениях, различая индивидов, их состояния, их дифференцированные статусы в обществе.

З.Бауман критикует классическое понимание свободы как универсального и естественного состояния человека. Свобода понималась вне социальных отношений, как природное состояние. А несвобода, соответственно, понималась как легитимированное обществом, искусственно. Отсюда интенции классической социологии касались анализа феномена несвободы, условий ее возникновения и искоренения.

Свобода современного человека – это свобода потребителя, обусловленная наличием эффективного рынка и обуславливающая этот рынок. З.Бауман находит свободу современного человека-потребителя замечательной, так как она уже представляет собой не самоистребительную межличностную конкуренцию, а конкуренцию символов. Конкуренция символов – это борьба за различия, обозначенные символами. Новшеством является парадоксальный факт, что в процессе подобного соперничества символов богатства умножаются, а не тратятся.

Свобода – конкретный социально-исторический продукт человеческого развития, социального устройства. Состояние свободы конкретно и зависит от конкретного общества. Современное состояние свободы связало жизненный мир индивидуального человека с общественной системой, переместившись из области власти и производства в область потребления. Современная свобода – это свобода потребления.

Характеризуя современный мир, который стремительно меняется, с трудом понимается и управляется, З.Бауман называет его текучим, разжиженным, проницаемым, расплавленным. Метафоры «текучесть», «жидкость» мыслитель считает подходящими для характеристики настоящего этапа современности [97].

Эта текучесть, динамичность, открытость и проницаемость обусловлена множеством человеческих свобод как гарантов непредсказуемости, отсутствия определенности вектора человеческой жизни. «В наши дни паттерны и конфигурации больше не заданы и тем более не самоочевидны; их слишком много, они сталкиваются друг с другом, и их предписания противоречат друг другу, так что все они в значительной мере лишены своей принуждающей, ограничивающей силы» [97, с. 14].

Метафора «текучесть» используется мыслителем неслучайно. С помощью нее автор «Текучей современности» находит аналогию между главными чертами современности и свойствами жидких тел: «жидкости в отличие от твердых тел не могут легко сохранять свою форму. Жидкости, так сказать, не фиксируют пространство и не связывают время» [97, с. 8]. Экстраполируя на область социального, подчеркивая эксплицитный фактор ускорения современных общественных процессов, мыслитель выводит мысль об утрате

ценности социального пространства. Современный цивилизованный человек не привязан к нему, он не жаждет им обладать. В этой связи Бауман оригинально рассуждает о современных войнах, не имеющих целью захватить чужие территории: «Похоже, что здесь он очень точно уловил своеобразие современного мира и произошедший слом старой военной парадигмы» [98].

Отсюда происходит идея о принципиальной трансформации современного мира в сторону гетерогенной матрицы. Например, речь идет о «расплавленности» целей современного человека, погружающего его в хаотичный водоворот социальной жизни, усугубленный поливариативностью возможностей. Этот огромный горизонт возможностей человека в течение жизни исследовать невозможно. Либерализация возможностей делает абсурдным поведение современных людей: «Мы нашли решение. Давайте теперь найдем проблему» [97, с. 69].

Меняются взаимоотношения между людьми, напоминая броуновское движение. Человек выпадает из традиционных систем гражданства, переходя в состояние гипертрофированного индивидуализма, что позволяет ему не ассоциировать себя с определенным социальным пространством, территорией.

В связке пространство – время стало доминировать время, а значит, именно в качестве определяющего фактора социальной дифференциации можно назвать скорость движения. Бауман аргументировано сообщает, что скорость зависит от степени свободы человека от обременяющих материальных благ. Более того, критерием социальной стратификации теперь является степень привязки к «грубой материи». Мыслитель пишет: «В бедных странах по-прежнему просматривается привязка людей к месту рождения, к недвижимости, тогда как в богатых странах такие привязанности воспринимаются как признак дурного тона и заменены на стремление к максимальной свободе и подвижности» [98]. Мобильность и свобода – критерий владения современным миром: «Путешествие налегке, а не привязанность к тому, что считалось показателем надежности и основательности – то есть привязанность к тяжеловесности, солидности, подразумевающим силу, – является теперь ценным качеством власти» [97, с. 20].

З.Бауман приходит к еще одному «цивилизационному зигзагу»: если в истории предпосылками цивилизации была оседлость, то «мы являемся свидетелями реванша кочевого образа жизни над принципом территориальности и оседлости» [97, с. 20].

Продолжая мысль о номадизме З.Баумана, Ж.Делез (1925-1995) и Ф.Гваттари (1930-1992) предложили номадический проект описания современного социального пространства – ризому. Ризома – это тайная структура пространства, которая отличается от лабиринта отсутствием начала и конца, представляющая неопределенную метрику переходов, непредвиденных столкновений.

Ризома гибка, легко готова к изменениям, трансформациям и модификациям. Она не замыкается на центре, преодолевая детерминистские связи. Она создает нерифленое, гладкое кочевое пространство в противовес

оседлому. Но гладкое и рифленое пространство существуют во взаимном переплетении.

Ризома – это постмодернистское пространство меж-бытия, которое реализовывает постмодернистскую онтологию открытого пространства, и в котором происходит онтологическое творчество. Творчество возможно только в гладком пространстве номада. Гладкое пространство невозможно зафиксировать, измерить в связи с отсутствием ориентиров, точки Дома, его можно направлять. Гладкое пространство в отличие от рифленого наполняют не вещи, а события, процессы, делающие его визуальным и звуковым. Но эти пространства не обособлены друг от друга, они смешиваются, перетекая друг в друга. Это и есть номадическое пространство.

Именно в подобном номадическом перемещении находятся субкультуры современности. Истинный кочевник не перемещается в пространстве, он удерживает его: «Они кочевники именно потому, что не движутся, не мигрируют, удерживая гладкое пространство, которое отказываются покидать и которое покидают лишь ради того, чтобы завоевывать и умирать» [99]. Отсюда постмодернистское общество в гуманитарном исследовании и в пространстве социума утверждает иную топологию, топологию номада, рисуя мир нового человека.

Ж.Делез видит, что современный мир бесконечно производит сингулярности. В «Логике смысла» под сингулярностью философ подразумевает различные образы бытия, которые обнаруживают уникальности людей. Мыслитель пишет: «Это поворотные пункты, точки сгибов и т.д.; узкие места, узлы, очаги и центры; точки плавления, конденсации, кипения и т.д.; точки слез и смеха, болезни и здоровья, надежды и уныния, точки чувствительности» [100]. Определить сингулярности практически невозможно, но при всей их собственной противоречивости они содержат потенциальные линии развития. Любой вектор социальной реальности возможен, равновесен и равнозначим, независимо от направления – позитивного или негативного с точки зрения социума.

Сингулярное присутствует в промежутке бессознательного и сознательного, означающего. Но точный смысл означающего не известен, гипотетичен. А значит, сингулярное – это процессуальное, становящееся через неопределенность значений, означающее:

–со-бытийность [100, с.139];

– само-воссоединимость, «процесс которого всегда подвижен и смещается по мере того, как парадоксальный элемент пробегает серии и вынуждает их резонировать» [100, с.140];

– «сингулярности распределяются в собственно проблематическом поле» [100, с. 142]; они представляют дискурс. Сингулярность социальных единиц в том, что они дискурсируют друг с другом в форме полилога различных значений, присутствующих в них.

Подобную постмодернистскую дискурсивную установку современной социальной жизни и вместе с ней гетерологическую установку современного

социального познания продолжает отстаивать американский мыслитель *Ричард Рорти* (1931-2007). Будучи последователем аналитической философии, он предлагает в качестве анализа современных реалий идею «реконструкции» классической метафизики в русле герменевтики. В своей работе «Философия и зеркало природы» мыслитель направляет свою критику на эпистемологию Декарта и Канта, опирающуюся на рационалистический характер теории познания как необходимого условия точной репрезентации окружающей реальности: «Потребность в теории познания – это потребность в некотором ограничении: желании найти «основания», за которые можно было бы зацепиться, каркас, за пределами которого не следует блуждать» [101].

Рорти предлагает оздоровить философию отказом от онтологии, так как в таком виде ни философия, ни познание не отражают реального положения дел. Мыслитель предлагает прагматистский подход к познанию, называя его «эпистемологическим бихевиоризмом», в русле которого понятие «объективность» заменяется понятием «солидарность». «Ничего не может считаться обоснованием, пока оно не отсылает нас к тому, что мы уже приняли, и ... невозможно выйти за пределы наших вер и нашего языка в поисках какой-то проверки, кроме как согласованности. Наше знание может быть обосновано только в рамках наших вер и нашего языка» [102].

Единственное обоснование наших взглядов на мир – это язык и вера. Но язык – не априорное понятие, а вспомогательное средство, которое не должно быть самоцелью. С этих позиций Рорти критикует аналитическую философию, которую связывает с традиционным философствованием, занятым непрерывным поиском оснований, в чем мыслитель усматривает человеческую склонность к рационализации и упрощению. «Рорти пытается убедить читателей прежде всего в том, что традиционные философские понятия о бесспорных и вечных сущностях, которыми являются, например, Истина, Добро, Красота или Благо и Долг, само понятие человечности – сконструированы людьми» [102, с. 96] Они не касаются реальной человеческой жизни. А то, что имеет отношение к реальности – солидарность мнений, действий как имплицитное проявление разумного эгоизма.

И в числе первых, кто отходит от традиционных метафизических конструкций, мыслитель называет М.Хайдеггера, Л.Витгенштейна, Д.Дьюи, которые подготовили почву для «смерти теории познания», «смерти эпистемологии», смерти идеи точной репрезентации. Рорти предлагает прагматистский подход к познанию как отношения согласования между различными дискурсами, в котором на первый план выступает герменевтика. Таким образом, герменевтика в понимании мыслителя – это свободная дискуссия.

Подчеркивая прагматистский характер когнитивного процесса мыслитель заявляет, что «прагматистский подход к познанию...проводит разделительную линию между дискурсами, которые можно считать соизмеримыми, и теми, которые не могут считаться таковыми, как просто линию между «нормальными» и «анормальными дискурсами» [102, с. 98]. Поэтому сущность

философии сводится к герменевтически-прагматической деятельности, обуславливающей взаимопонимание дискурсов из соображений полезности, а не абстрактного рационализма.

Дискурсивность философии, без сомнения, обусловлена дискурсивностью современной социальности, которую *Ж.Бодрийяр* (1929-2007) называет состоянием «после оргии», Оргия – это «каждый взрывной момент в современном мире, момент освобождения в какой бы то ни было сфере» [103]. Это «оргия свободы». Это «метастический беспорядок», самоуправляющийся хаос [103, с. 13]. Это полная транспарентность социального бытия, лишённого тайн: «Ничто более не отражается в своем истинном виде ни в зеркале, ни в пропасти, которая являет собой ни что иное, как раздвоение сознания к бесконечности» [103, с. 9].

При ретроспективном обзоре западный мир всегда грезил о либерализации всех сфер социальной жизни. На сегодняшний день свобода достигла своего апогея: «Сегодня игра окончена – все освобождено. И все мы задаем себе главный вопрос: что делать теперь, после оргии?» [103, с. 3].

Оказалось, что о границах социального можно судить по принятым в социуме ценностям и критериям самого социального и наоборот. Расширение границ индивидуальных свобод (гиперсвобода) невольно рождает «диффузию ценностей»: «На четвертой же стадии – стадии фрактальной, которую мы могли бы назвать также вирусной или стадией диффузии ценностей, уже не существует соответствия чему бы то ни было» [103, с. 10].

Мыслитель называет современное состояние свободы вирусом, который широко проник в ткань социальной жизни и напрочь разрушил природный иммунитет к несвободному существованию. Поэтому мы наблюдаем парадоксальную, зазеркальную действительность: в либеральных обществах, где декларируется наибольшая степень самовыражения индивидов, свободы фактической нет. Права человека зачастую нарушаются именно там, где о них громко кричат. Там, где СМИ, казалось, обеспечивают правдивым информационным потоком прозрачность общественной жизни, доверие к ним все более уменьшается.

Складывается противоречивая ситуация: высокий уровень социальности человеческого общежития порождает большой объем усилий и желаний разрушения, уменьшения социальности, доходя до маргинальности, с тем, чтобы вернуться к сингулярному существованию. И тому немало примеров в развитых, цивилизованных культурах, что *Ж.Бодрийяр* называет практикой «двойных стандартов». Идеология гедонизма и потребительства эксплицитно выражается в гиперреальной гламурности, в симулякрах современной социальной жизни, в лживости политиков, ученых, СМИ. Причем собственной лжи они сами не замечают. В основе тотального нигилизма, индивидуализма кроется, бесспорно, неверие и недоверие к социальному институализму, его надежности и транспарентности: «Сегодняшний нигилизм, – правомерно отмечает *Ж.Бодрийяр*, – это нигилизм прозрачности, и в определенной степени

он более радикальный и решительный, чем его предыдущие исторические формы...» [104].

Ж. Бодрийар отмечает транспарентность современного сознания, которое проявляется в растерянности, абсолютном отсутствии жизненных ориентиров. Подобное состояние философ сравнивает с состоянием невесомости в прозрачной комнате, где полностью отсутствуют ориентиры верха и низа. Достаточно какого-либо мало-мальского ориентира, пятна, зацепки, за что сознание может ухватиться. Ж.Бодрийар пишет: «нам нужен зримый континуум, зримый миф» [104]. Такой главной навязчивой мифологемой современной цивилизации мыслитель считает демократические идеи, а их разгул «безудержной эскалацией демократичности ценой инфляции ее установок и бесконечной спекуляции на ее идеях» [105].

Мощнейшая динамика современности, по мнению Ж. Бодрийара, привела весь мир не к эволюции ценностей, а к их запутанности и рассеиванию, что закономерно привело к невозможности овладеть глубокой сущностью ценностей, их профанации, к абсолютной неопределенности.

Этим объясняет мыслитель состояние современной культуры как состояние после оргии. Оргия – это протест, взрыв всостоянии современности, это освобождение влюбой области социальной жизни. Но не нужно обольщаться, что это катализатор развития. Насамом деле, это шаг впустоту, так как все высокие цели, идеалы свободы забыты, а движущей силой оказались симулякры, фантоны, искривляющие реальность.

Что делать? Философ пессимистично отвечает на этот острый, животрепещущий вопрос. Он утверждает, что мы погрязли в сети симулякров, в гиперреальности, в фантазмах, мифологемах и обречены необходимо и бесконечно их возрождать [106]. В этом смысле мы – лицедеи, способные разыгрывать уже написанный самой действительностью или воображением сценарий. Все что нам остается – тщетно предпринимать притворные попытки создать новую жизнь в отношении к уже существующей.

Фредрик Джеймисон (1934) в работе «Постмодернизм, или культурная логика позднего капитализма» дает культурологический анализ постсовременного общества:

1. Постсовременное (постмодернистское) общество поверхностно. Поэтому и культура во всех своих областях создает неглубокие образы и довольствуется отсутствием глубокой рефлексии над фундаментальными значениями. Философ отмечает, что в постмодернистской культуре литература уже не так важна, она изжила себя в эпоху модерна. А важными становятся те области художественной культуры, которые связаны с визуализацией образов. Это архитектура, кинематография. Именно в этих областях господствует симулякр, копия не отличается от оригинала. Для Джеймсона симулякр – «идентичная копия, для которой никогда не существовало оригинала» [107]. Уже согласно дефиниции симулякр поверхностен.

2. В постмодернистской культуре является очевидным ослабление главного эмоционального фона, который фрагментирован. В расколотом мире

людей все аффекты беспричинны и обезличены. Подобную своеобразную постмодернистскую эйфорию мыслитель называет накалом. Например, описывая шедевр постмодернистского фотоискусства, на котором изображена автокатастрофа на фоне городского пейзажа, культуролог обращает внимание на то, что «автомобильные обломки сверкают неким новым иллюзорным блеском». Подобная эмоциональная инверсия наблюдается тогда, когда «человек увлекается новыми электронными средствами» [107, с. 547].

3. Утрачена преемственность поколений, историчность. Линейность, перманентность замещается стилем «поппури». Все смешивается: прошлое, настоящее и будущее. В этом помогают сами историки, делая историю непредсказуемой. В результате мы слышим противоречивые, несвязанные рассказы о прошлом, раздробленные по фрагментам. Происходит полное отсутствие понимания хода времени, ощущения исторического развития. В продуктах современной кинематографии и литературы эксплицитно присутствуют «детально оформленные признаки ослабления нашей историчности» [107, с. 547]. Это еще более усиливается на индивидуальном уровне. Индивид постмодерна воспринимает все события как дискретные, раздробленные.

4. Эпоха постмодерна – это эпоха новейших научных и производственных технологий, имеющих воспроизводственный характер. Это уже не конвейер по сборке автомобиля, а электронные средства связи – телевизор и компьютер. Бурные, взрывные, расширяющиеся модернистские технологии уступили место сжатым, плоским технологиям постмодернизма. Без сомнения, возникают кардинально новые продукты культуры.

Джеймсон утверждает, что в постмодернистском обществе люди как бы плывут по течению, не пытаясь понять разветвленную капиталистическую культуру и систему, в которой пребывают. Образно это он демонстрирует на примере постмодернистской архитектуры, яркие черты которой воплощены в здании отеля «Бонавентуре» в Лос-Анджелесе архитектора Джона Портмана. Философ отмечает, что в пространстве вестибюля этого отеля человеку невозможно сориентироваться.

Вестибюль – убедительный пример «*гиперпространства*» постмодерна, в которой концепции модернизма не смогут помочь сориентироваться. По четырем сторонам вестибюля находятся четыре совершенно симметричных башни с номерами. Это создало необходимость ввести в помещении специальные указательные линии, сигналы, световое кодирование в помощь людям в ориентировании в пространстве здания. Главным является факт, что изначальный замысел архитектора был таким, что затруднял и даже делал невозможным для людей ориентирование в здании. Подобная ситуация в отеле рассматривается как метафора неспособности современных людей ориентироваться в бурно развивающемся политическом, экономическом и культурном калейдоскопе современного капитализма.

Являясь неомарксистом, Джеймсон отличается от большинства постмодернистов, не желая мириться со многим, пытаясь хоть частично решить

проблемы постмодерна. Он считает, что необходимо найти карты познания, помогающие в дальнейшей ориентации в обществе, в мире. Но это карты новые, не взятые из прошлого. Другими словами, мыслитель ищет новые способы познания, которые помогут нам осознать свое новое индивидуальное и коллективное место в мире, с тем чтобы обрести новые способности действовать и преодолеть существующую растерянность и замешательство. Нам нужны когнитивные карты, которые могут быть выработаны из различных социальных источников: из социальных теорий, из опыта повседневной жизни.

В противовес З.Бауману, который утверждает о доминировании времени над пространством в постмодернистскую эпоху, Джемсон убежден в обратном. Мир, всегда определяемый временно, по мнению мыслителя, сменился миром, определяемым пространственно. Для этого и нужны карты. Примером такого господства пространства и является вестибюль отеля «Бонавентуре», которое названо Джеймисоном «гиперпространство». Как итог, философ заключает, что главная проблема современности – «утрата нами способности определять свое место в этом пространстве и строить его когнитивные карты» [107, с. 548].

В дополнение к характеристике современного социального французский мыслитель *Ги-Эрнест Дебор* (1931-1994) называет его «обществом спектакля»: «*Вся жизнь обществ, в которых господствуют современные условия производства, проявляется как необъятное нагромождение спектаклей. Все, что раньше переживалось непосредственно, теперь отстраняется в представление*» [108]. Позитивистская научность не находит применения в мире современного спектакля, выстраиваясь в поток разновидностей ложного, неистинного знания и сознания.

Подобно Ф. Джеймисону, Ги Дебор занимается культурологическим анализом современного социального мира. В результате размышлений он приходит к выводу, что культуры как целостного образования не существует. Она есть несобранная мозаика, слагающаяся из отдельных независимых, неполных частей. Свой единый центр она утратила с расколом средневекового единства христианского мира с присущей ему идеей сакрального порядка земли и неба.

Современное общество трансформировалось в театральное представление, празднество, являясь результатом глобальной постановки. Все социальные события осмысливаются лишь фрагментарно, в зависимости от декорации конкретного места действия, от конкретной точки отсчета, которой еще предстоит оказаться центральной точкой воссоединения различных, множественных линий. И это вполне конгруэнтно, когерентно постмодернистскому сознанию, обращенному к плюралистической картине мира, в котором отсутствует единство, которое разрывается кризисным современным сознанием.

Вывод:

Постмодернизм – это взгляд на социум с разных сторон. Но установки постмодернистов единые. С позиции гетерологической исследовательской

процедуры атрибутами постмодернистской социально-философской парадигмы являются следующие:

- протест против центризма, универсальности порядка, тоталитаризма;
- элиминирование когнитивной способности человека убежденность в неспособности человека, способности изменить мировой порядок;
- тщетность систематизировать мир ввиду того, что события опережают историю, не вмещаясь в стройные, красивые схемы;
- нивелирование бинарного модернистского мышления;
- убеждение в децентрации мира;
- нивелирование субъекта, объявленного центром классической философии;
- утверждение принципов герменевтики, согласно которым мир и культура есть континуум текстов; только текст репрезентирует реальность, а потому единого смысла не существует;
- нивелирование идеи мелиоризма;
- интертекстуальность;
- деконструктивизм;
- нигилизм;
- признание сингулярности событий и явлений.

Таким образом, мы высказываемся против концептуального нивелирования постмодернистских идей, справедливо поставивших ряд актуальных современных социальных проблем и отметивших теоретические затруднения в их исследованиях. Что касается модернистских теорий, они, действительно, заслуживают конструктивной критики в части репрезентации современных реалий.

Постмодернизм, главным образом, ревизирует рациональные конструкции модерна посредством обновления категориально-понятийного аппарата «деконструкцией», «концептом», «нарративом», «симулякром», «децентрацией», «дискурсом» и другими. Постмодернизм, таким образом, вводит особый язык исследования. Постмодернистские интенции выглядят игрой, указывая на сложности, нюансы мысли.

Новизна и особенность постмодернистского мышления в том, что постмодернизм:

- элиминирует субъект-объектную демаркацию;
- утверждает возможность бессубъектного философствования;
- высказывает недоверие к метанарративам, метаповествованиям;
- вводит антиинтеллектуализм, направленный против рационализма;
- производит нивелирование смысла и цели целого;
- выражает негативное отношение к научной объективности знания;
- отказывается от классического фундаментализма;
- акцентирует внимание на процессуальности;
- акцентирует внимание на различии, множественности, плюральности, неопределенности.

2.3 Гетерологический сдвиг в способах концептуализации социального

Новейшие тенденции развития современной социальной теории свидетельствуют о гетерологическом преломлении онтологического социального пространства. Мы взяли и изложим ключевые концепции ряда известных социальных мыслителей.

Онтология сообщества Ж.-Л.Нанси (1940)

Французский исследователь Ж.Л.Нанси призывает отвернуться от социальной философии, замешанной на метанарративах, и сделать ее исконно гуманитарной, вновь открыть человека, переделать «первую философию» [29, с.11].

Классическая философия разрывала социальное пространство, и человек оказывался в этом разрыве, в этой брешу. Открыть человека, по словам мыслителя, значит, отойти от традиционного смысла понимания мира как единого, конечного горизонта. Необходимо обратиться, вслед за Ницше, к бесконечности человека, к его открытости миру.

Современный социум предстает в формате сложной, бессмысленной пролиферации, в которой множественность замкнута в бессмысленности человеческой жизни: «Чего хочет от нас эта пролиферация, не имеющая иного видимого смысла, кроме бесконечного умножения центростремительных смыслов, ... и не излучают наружу ничего, кроме разрушения, ненависти и неприятия существования?» [29, с.10]. Эта искусственная, цивилизационная конструкция безжизненна, оторвана от бытия человека, от бытия людей, в то время как истинное человеческое бытие есть со-существование, которым располагают все: «сущность бытия существует только лишь как со-сущность» [29, с.55]. Не сначала бытие, а затем прибавление к нему нас. «Вместе» – это есть бытие человека. Нет сущего вообще, каждое сущее определяется в бытии с другими.

Единичности вне множественности априори нет, единичное пребывает в своем бытии – со-многими. Но это не значит, что единичное в таком единстве со многими обрастает дополнительными качествами. Единичное – это сингулярное, отличное от других единичностей. Сочетание единичностей тоже сингулярно. Это и есть общество, бытие вместе, смысл которого еще предстоит выявить.

Бытие вместе проблематично, так как существует парадокс приближенности, в которой отчужденность и удаленность. Бытие вместе – это единство в натяжении и растяжении, в опространствовании и раздвигании, это бытие единичного и амбивалентно множественного, подобных и различающихся: «В такой онтологии, которая не является, «онтологией общества»... 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)*... *ставит себя, дается или происходит, дис-*

позиционирует себя – делает событие, историю, мир – как свое собственное единичное множественное *вместе*»[29, с. 68].

Философия остро ставит проблему неразличимости. С одной стороны, люди все разные, но одинаковые в своей различимости. Причем единого критерия отличия не существует. Даже общепринятые критерии, как то возрастные, этнические, социальные, культурные критерии не отменяют единичных различий, даже обостряют их. Поэтому, по твердому убеждению мыслителя, «начало» мира – единичная множественность начал.

Окружающий нас мир возникает через уникальный оборот событий, сиюминутных. Уникальность, сингулярность мира обусловлена открытой комбинаторикой не имеющей завершенности полиферальной множественности. Ж. Нанси называет различия людей «нередуцируемой несхожестью», которая не только делает людей уникальными, но и делает их существование уникальным и первичным в соотнесении с совокупностью сущего. Мы существуем в природе в качестве обновляемой единичности разнообразия бытия или разнообразия ощущений, или действий и т.д.

Бытие единичное есть со-бытие с бытием множественным. Оно не является случайным, вторичным, стихийным. Со-бытие – статус изначальной сингулярности. Поэтому в основании бытия находится множественность, сингулярность сущего. Это мыслитель называет еще «диковинностью», единичным доступом у миру. Вместо ожидаемых нами субстанций, принципов, значений, нечто имеется способ действия, новый виток доступа, который предлагает и отстраняет себя в самом витке. Это есть «непрерывное прерывание» [109], понимаемое мыслителем как сингулярность.

Межчеловеческие связи мыслитель понимает как «открытость связи несвязности, в результате чего достигается обращенность сингулярных субъектов друг к другу» [109]. Эта взаимосвязь аналогична отношениям, устанавливающимся между случайными людьми, едущими в одном купе: «Между ними нет никаких отношений. Но они равным образом составляют совокупность в качестве пассажиров данного поезда, пребывающих в одном пространстве и в одно время. Подобная «приостановленность» и составляет принцип события (как со-бытия) [109].

Конструирование социальной реальности Дж. Р. Серля(1932)

В своей «социальной онтологии» Джон Роджерс Сёрль пытается примирить когнитивные установки классического рационализма и принципы «гуманизации» в познании. При этом не ставится абсолютной целью сохранить позицию классической рациональности. И в этом мыслитель обнаруживает методологическую проблему.

Дж.Серль обращается к анализу «функциональности» социальных образований. Если в природной среде имеет место причинность, то в социальной действительности причинность предстает в виде функциональной зависимости субъектов, процессов и состояний. Это значит, что социальное образование является структурно организованным целым, существующим и воспроизводимым таковым в сознании индивидов.

Социальная действительность существует в силу того, что люди «думают о ней как о существующей» [110], обуславливая этим возникновение строго определенной системы координат, представляющую единую форму формирования потребностей, ценностей, интересов, ориентиров жизни, целей социума.

Постоянно конструируя, воспроизводя социальную реальность, индивиды наделяют социальные процессы, объекты, отношения определенными функциями, когерентными процессам их жизнедеятельности. Для подтверждения своей концепции Дж. Серль применяет такие теоретико-методологические понятия как «назначение функции», «коллективная интенциональность» и «конструктивные правила» [110].

В целом, теория социального конструирования реальности Дж.Серля коррелирует с множеством современных социальных теорий, которым присуще понимание структуры общества как процесса бесконечного становления и связанного с языком [111].

Акторно-сетевая теория Б.Латура (1947)

В отличие от Дж.Р.Серля, прямо не декларирующего о процессуальности социального конструирования, акторно-сетевая теория Бруно Латура эксплицитно содержит гетерологический концепт, согласно которому общество не является онтологически заданной целостностью, так как является множеством сосуществующих сингулярностей, которые образуют «гетерогенную сеть». При исследовании общества Латур предлагает «идти за самими акторами, то есть пытаться понять их зачастую сумасбродные нововведения» [112].

Б. Латур утверждает, что влияние классической науки на социальную мысль со времени ее расцвета всегда было колоссальным. Причем это продолжается и теперь в настойчивых попытках создания научной социологии. Философ категорически отказывается от идеи существования универсальной, трансцендентальной схемы развития социальных явлений. Социальная философия способна описывать тенденции социальной жизни, социальные потенциалы и условия действия социальных процессов в эмпирической реальности. Принципы акторно-сетевой теории не выделяют явные приоритеты конкретным социальным практикам. Не существует никаких общих, универсальных правил и механизмов социального развития. Латур не принимает телеологические интенции. Более того, Латур убежден, что всякое подобное метафизическое теоретизирование, оторванное от живой социальной реальности, ущербно.

Акторно-сетевая теория свидетельствует о переходе, сдвиге традиционного исследования общества в сторону новой социальной онтологии, в новую эвристическую парадигму, допускающую широкий горизонт возможных вариантов социального развития, заключающих в себе источники неопределенностей.

Социальная теория Б.Латура содержится в работе «Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию», в которой философ излагает

собственное понимание социальной науки и социального. Представляя социальное как результат «сборки», он пишет: «после проведения обширной работы по изучению «сборок» (assemblages) в природе, я считаю необходимым более тщательно разобраться в том, что именно «собирается» (assembled) под сенью общества» [112, с. 11]. Необходимо отметить, что в ранний период творчества Б.Латур занимался больше науками и техникой, а позже проявил интерес к социальному.

Мыслитель призывает пересмотреть понятие социального, социологии как «науки о совместной жизни». В этом смысле классическая социология также предлагала рассматривать социальное как стабильную «сборку» из таких же готовых, неизменных «конструктов». Б. Латур, напротив, заявляет, что результатом социальной сборки становятся изменяющиеся, нестабильные «ассоциации объектов». Поэтому понятия «социальное» Б. Латур нивелирует, заменяя понятием «ассоциация», а классическую социологию переименовывает в «ассоциологию». «Социология» понимает общество как установленный порядок, стабильную структуру, строгую социальную дифференциацию. «Ассоциология» делает акцент на изменчивость, процессуальность, нестабильность социальной жизни и явлений.

Ассоциология Б.Латура решает три следующие задачи: развертывания, стабилизации и построения: «Сначала мы должны научиться так развертывать разногласия, чтобы точно просчитать количество новых участников будущей сборки (часть первая); затем мы должны быть в состоянии исследовать, как сами акторы стабилизируют эти неопределенности, выстраивая форматы, стандарты и метрологии (часть вторая); и, наконец, мы хотим увидеть, как смонтированные таким образом сборки способны обновить наше ощущение бытия в том же коллективе»[112, с. 343].

В отличие от социологии ассоциология описывает:

- социальные отношения и связи различных масштабов;
- процесс непрерывной трансформации социального;
- гетерогенное сообщество, включая множество факторов (человеческие, природные и др.).

Философ подвергает ревизии классические социально-философские категории, как то индивидуальность, субъект, личность: «Я предлагаю называть тех, кого кто-то представляет, будь то люди или вещи, актантами» [113]. Они участвуют в действии, совершают его или подвержены ему. Причем «актант» заточен именно на процесс, событийность действия. Как следствие, проблемы традиционного социально-философского дискурса (индивид и коллектив, человек и общество и др.) лишаются доминирующего статуса с их бинарной оппозицией. При этом проблема взаимоотношения между природой и обществом продолжает оставаться ключевой в акторно-сетевой теории Бруно Латура.

По мнению Б. Латура, главным недостатком классической социологии («социологии социального») был и остается редукционизм, связанный с попыткой объяснить социум. Процедура «социального объяснения»

конгруэнтна редуцированию социальной жизни к социальности как «фиксированной системе координат», в которую помещены и вмещены многообразные процессы, связи, элементы общества. Поэтому объект исследования нивелируется, уплощается, упрощается, теряет важность для исследователя, замещается мнимым социальным механизмом. Подобными механизмами выступают, как правило, нормы, конъюнктурные интересы власти, глобальные процессы рынка и идеологии. Такие попытки, способы объяснения, наверно, имеют место для истории, но конкретно ничего не объясняют, выходя за пределы изучаемых объектов, в лучшем случае объясняют контурно.

Ассоциология Б. Латура претендует стать альтернативой социологией, альтернативой социально-эвристическому редукционизму. Главный ее постулат – «следовать за акторами». Социальный исследователь должен стать активным участником широкомасштабной акторной сети. Для этого исследователь должен:

- во-первых, изучать методы, понятия, схемы развития акторов, действующих лиц, в результате чего устанавливаются картины социальной действительности. В этом смысле социологию делают сами люди, процессы;
- во-вторых, необходимо следить за взаимосвязанным клубком действий, который создает и изменяет это взаимодействие и конкретный аттрактор.

Многочисленные связи акторов имеют отношение к другим субъектам, временам, отношениям. Поэтому исследователь втянут в акторную сеть.

Социальный мыслитель ставит открытый метафизический вопрос: из чего состоит социальное? Здесь возникает проблема: насколько социология должна быть абстрактной, чтобы быть способной поднимать сложные философские вопросы, невольно возникающие в континуальном процессе социальной неопределенности.

Б. Латур выделяет следующие источники неопределенности. *Первый источник*: «групп нет – есть только группообразования» [112, с. 47]. Этот источник возвращает к самому началу социального исследования. Классическая социология, как известно, оперировала традиционными социально-онтологическими категориями, впоследствии переходя к анализу связей между ними. Социолог начинает с «первокирпичиков», устанавливая основные значимые группы людей, процессов, состояний, участвующих в социальных объединениях с тем, чтобы утвердить перечень групп социального. С точки зрения акторно-сетевой теории, вразрез когнитивной традиции, начинать надо с самих акторов, так как «группообразование оставляет гораздо больше следов, чем уже стабилизированные связи, которые по определению могут оставаться безмолвными и невидимыми» [112, с. 47].

Второй источник: «действие захватывается» [112, с. 64]. Данный источник пересматривает понятие «действие». В классической социологии субъект, носитель действия – «какая-то социальная сила» (общество, структура, культура, индивиды и т.д.). Подобная установка коррелирует с рациональными и иррациональными концептами, служащими социальными детерминантами.

В ассоциологии действие совершается «скорее, как нарост, узел и конгломерат разных загадочных сил, который придется медленно распутывать» [112, с. 65]. Речь уже идет о «недодетерминированности» действия, что, безусловно, вызывает споры при наличии многих посредников «по поводу того, кто и что действует, когда действуем мы» [112, с. 67].

Третий источник: «объекты тоже активны» [112, с. 90]. Этот источник указывает на проблему соотношения множества человеческих и внечеловеческих объектов. Объекты непосредственно задействованы во всех действиях, становясь акторами и актантами. Найти демаркационную линию между ними сомнительно, а, значит, проблематично.

Перед социальным исследователем, работающем в режиме акторно-сетевой теории, предстает сложная социальная сеть, в которой переплетены человеческие и нечеловеческие акторы. Активность объекта легко прослеживается в ряде ситуаций, которые приводит мыслитель, например, в художественной литературе, «способной, используя сюжеты альтернативной истории, мысленные эксперименты и «научную фантастику», переводить плотные объекты дня сегодняшнего в текучее состояние, могущие пролить свет на их отношения с людьми» [112, с. 116]. Другими словами, исследователь понимает, что все действия объектов включены в гетерогенную сеть социальных связей и отношений.

Четвертый источник: «реалии фактические versus реалии дискуссионные» [112, с. 123]. Данный источник свидетельствует о том, что исследовательский интерес должен быть вовлечен в реалии дискуссии, а не факта. По мнению Б.Латура, позитивисты непосредственно обращались к фактам как элементарным строительным блокам для возведения здания достоверности, в то время как «факты – это далеко не элементарный, а наиболее сложный, самый искусственный и коллективный по своей природе строительный материал, какой только есть!» [112, с. 158].

Философ делает акцент на то, что в научном и гуманитарном знании факты фабрикуются в «лабораториях», подтверждая либо опровергая идеи ученых. Лаборатории, таким образом, являются предприятиями по производству фактов (природных или социальных). С точки зрения акторно-сетевой теории, противоречивые разнообразные факты не могут описывать «унифицированную реальность». Однако не стоит игнорировать факты. Необходимо, следуя дискуссиям ученых, пересматривать онтологию, выходя за рамки традиционной метафизики: «Перейти от метафизики к онтологии – значит заново поставить вопрос о том, каков *реальный мир на самом деле*. Пока мы остаемся в границах метафизики, всегда существует опасность, что развертывание акторами собственных миров будет *слишком легким*, поскольку эти миры могут восприниматься как множественные *представления* о том, каков мир в единственном числе» [112, с. 165].

Б.Латур предлагает новый тип конструктивизма, ассоциологического, когда социальное подразумевает ассоциацию, исключая понимание общества как основанного на единой социальной субстанции.

Речь идет о следовании научным дискуссиям:

- следить за множественными научными фактами на разных этапах их разворачивания;
- следить за внелабораторными фактами;
- следить за экспериментами и разногласиями ученых, определяя значение метафизики и онтологии в них;
- следить за дискуссиями в области естествознания.

«И дело тут не в «интерпретативной изменчивости», которую обеспечивает «множественность точек зрения» на одну и ту же вещь. *Это сама вещь получает возможность развернуться как множественная...*» [112, с. 164].

Пятый источник: «пишем рискованные отчеты» [112, с. 171]. Б.Латур полагает, что обязательные социальные текстовые отчеты – это своеобразная лаборатория социального мыслителя: «если социальное – это нечто определенным образом циркулирующее, а не потусторонний мир, доступный лишь заинтересованному взгляду сверхпроницательного ученого, то оно может *протекать* сквозь множество приспособленных к этой задаче средств, и *в том числе* текстов, докладов, отчетов и индикаторов» [112, с. 180]. Текст является источником новых социальных исследований, трансформируя, искажая, изменяя передаваемые значения. Согласно акторно-сетевой теории, через текст процесс сборки социального визуализируется, объективируется, воспроизводится. В тексте мы невольно следуем за акторами. Хороший текст прослеживает все разветвления смыслов: это «нарратив, или описание, или высказывание, в котором все акторы не сидят сложа руки, а что-то делают. Каждая точка в таком тексте может стать точкой бифуркации, событием или источником нового перевода вместо того, чтобы переносить эффекты, не трансформируя их» [112, с. 181].

Вышеизложенный анализ акторно-сетевой теории Б.Латура выводит следующее:

- 1) необходимо коренным образом пересмотреть эпистемологические основы социально-философской теории в сторону гетерологии;
- 2) отказаться от социально-редукционистской методологии в сторону ассоциологии;
- 3) отойти от традиционных бинарных оппозиций социальных наук и акцентировать внимание на источниках неопределенностей в социальной когниции.

Теория сборки М.Деланда(1952)

О гетерогенном характере социальной структуры общества как сборке в своей работе «Intensive Science and Virtual Philosophy» высказывается современный американский философ М.Деланда, который математически строит новую, постнеклассическую социальную онтологию.

Мануэль де Ланда в своей социальной теории оперирует категориями «сборка», «множество», «сложность». Мыслитель делает акцент на анализе реальных отношений в социуме, механизм реализации которых не может быть

отражен в какой-либо теории, так как концептуальные идеи касаются идеальных объектов и связей. Функционирование общества осуществляется в действиях множественных частей.

Данная теория, бесспорно, отличается от классических, рациональных социальных интенций Э. Дюркгейма и Т. Парсонса, прежде всего, новыми понятиями, введенными М. Деланда.

«Сборка» – это механизм возникновения множества систем, являющихся самоорганизующимися. Это такой социогенез, при котором происходит трансформация борющихся способов существования, в результате чего формируются новые образования. В результате сборки объект изменяет собственную форму, совпадающую со средой, в которой он пребывает [111, с. 83]. Таким образом, объект меняет свою форму на новую.

Сборка происходит между различными объектами, втянутыми в разнообразие окружающих связей и форм. Причем это эксплицитное разнообразие возможно структурировать топологически, потому что формы возникают не стихийно, а наподобие тем, с которыми они взаимосвязаны. Следовательно, по мнению мыслителя, сборка обусловлена когерентностью пространства, типов разнообразия и взаимосогласованности единичных форм. Но сборка – это не сведение многообразия к единообразию, а многовекторное повторение, многообразие форм, исходящих из какого-либо инварианта.

«Множество» – это то, что возникает в результате сборки. Очевидно, это понятие М. Деланда заимствует из математики (множество – совокупность единиц, подобных друг другу). Однако, М. Деланда под множеством понимает множественность сингулярностей, которые не сводятся к математическому пониманию и проявляются по-разному. Множество М. Деланда – это многообразные реальности, имеющие собственный внутренний план действия и структура.

Для современной, постнеклассической философии понятие «множественность» очень важно, так как служит в целях понимания сложных гетерогенных объектов, разворачивающихся во времени. Амбивалентность такого понимания множества конституирует процедуры становления, посредством чего возникают единое и многое. Множество не только постулируется, но и бытийствует конкретно. Множество соединяет индивидуальное и коллективное, эмпирическое и теоретическое, единое и многое, абстрактное и конкретное и т.д.

Множество является одновременно источником социального многообразия и порядка, устраняя бинарную оппозицию структуры и действия. С одной стороны, гетерогенность является условием социального существования. С другой, гетерогенность – это многообразие и разнообразие социальных форм, соотнесенных между собой, но сохраняющих собственную аутентичность. Таким образом, социальный организм – это социальное множество, многообразие различных идентификаций.

«Сложность» – это понятие философ заимствует из теории хаоса. Сложность обозначает многообразие объекта, состоящего из различных по

составу процессов и отношений между ними. Сложность элиминирует всяческую редукцию объекта изучения к эксплицитным или имплицитным качествам и свойствам. В этом проблема сложности – не существует идеальных объектов, однозначных характеристик исследуемого объекта в субъект-объектной парадигме.

Сложность усугублена еще и тем, что исследователь и объект невольно вовлечены во временной и пространственный процесс. Развертывание событий сложных объектов происходит в темпорально-топологической множественности. Поэтому сложный, самоорганизующийся объект имеет сингулярную природу. Пребывание в пространственно-временных координатах обуславливает непрерывность множественных форм объекта и взаимоотношений.

Деланда противопоставляет классический и современный социально-философский дискурс. Он отмечает редукционизм традиционной метафизики, когда явления сводились к вариациям идей и установленных сущностей, противопоставляя ее постнеклассическим социальным методам, обращающимся к процессуальности явлений, к реальным отношениям множественности [111, с. 86]. В частности, среди сторонников классической социологии называются Э.Дюркгейм, Т. Парсонс и Р. Мертон, чьи социальные воззрения сводили социальный плюрализм к единой структуре, единым функциям и нормам.

Мыслитель видит корень и проблему классического подхода к изучению общества в противоречии повседневному опыту социальной жизни. Деланда убежден в том, что все социальные теории, задававшие целью обобщить тенденции социальных действий подтверждают, что конкретные жизненные ситуации и мысли людей идут вразрез идеальным типам и отношениям [111, с. 86]. В подобной идеализации Деланда обвиняет и неклассические социальные теории – социальную феноменологию А. Шюца, социальный конструктивизм П. Бергера и Т. Лукмана.

В противовес этим известным концепциям Деланда импонирует когнитивный подход Ж. Делеза, который производит анализ объектов реальности посредством взаимодействия различных акторов, их взаимосвязанной дифференциации и взаимной эволюции [111, с. 86]. У истоков подобного дифференциального подхода был французский социолог Жан Габриэль Тард.

Обобщая подход Делеза, Деланда выводит теорию сборки, направленную против классических и неклассических когнитивных приемов, в том числе против различных приемов и уровней редукционизма в теории структурного функционализма Т.Парсонса, теории габитуса П.Бурдьё, теории структуризации Э.Гидденса, социального интеракционизма Э.Гофмана.

В противовес им концепция Деланда заточена на идее синхронного действия *уникальных, автохтонных* социальных процессов и событий на различных уровнях социальной жизни. Отсюда целое (социум) представляет собой неопределенный континуум, взаимосвязь частей, а не проявление общей

идеи, сущности. Подобная когнитивная модель априори нацелена на анализ сложных образований, многосложных сетей.

Безусловно, модель сборки Деланда утверждает причинность, исключаящую всяческую линейность [111, с. 88]. Казалось бы, она типизирует социальные реакции, но дифференцирует их вариативностью социальных отношений, которые и создают автохтонные события. Способность людей самоидентифицироваться на различных уровнях создает социальное разнообразие и многообразие, порождая избыточную причинность. А избыточная причинность, в свою очередь, оказывает воздействие на неопределимое множество акторов и отношений. Общество остается быть целым, но люди вследствие вызванного взаимным переплетением процессов оказываются неспособными контролировать, управлять развитием социума.

Понятно, что подобный характер детерминационных связей и отношений эксплицитно элиминирует классический и неклассический взгляд на социальную структуру, когда главным когнитивным принципом был диахронный, когда оно событие служило причиной другого. Подвергая критике линейную причинность, Деланда обращается к индетерминизму Д. Юма.

Социум, представленный как множество, постулирует наличие причин на каждом социальном уровне, которые (уровни) при соответствии друг другу не смешиваются. Данный подход легитимирует социальное устройство, социальную структуру как сложное топологическое целое, включающее множество конфигураций смыслов и связей.

Социальные связи и отношения не являются общим кодом человеческой сущности, социальных ценностей, норм, смыслов. Отношения индивидов не являются отражением метафизической универсальной социальной сущности. Напротив, по мнению Деланда, в процессе «социальной сборки» изменяются свойства и результаты действий акторов, которые *самоорганизуются*. Причина, цель объекта создаются в процессе развития объекта, сущность которого процессуальна.

Таким образом, социальный процесс осуществляется в режиме непрерывного эволюционного разнообразия на каждом социальном уровне, вызывая изменение картин социального взаимоотношения между индивидом и обществом. При всей автономности микро- и макро-уровней социальной жизни, они обусловлены гетерогенными связями и отношениями. Деланда отвергает идею методологического индивидуализма, «общества в целом» [111, с. 90], заменяя их идеей ретроактивности целого.

Речь идет о сингулярности отношений, так как при конечности их типов и форм варианты их различия и повторения бесконечны. Как уже высказывалось выше, общество понимается мыслителем как целостность, несмотря на непрерывное множественное разнообразие.

Деланда опровергает реификацию, согласно которой сущность явления определяется набором основных свойств, обнаруженных в процессе логической рефлексии. Он заменяет ее моделью исторической дифференциации, понимая под историческим временное, процессуальное проявление события, не

привязанное к причине и цели. Поэтому сингулярность связей с атрибутом неопределенности осуществляется в рамках типичных форм и границ, что задает эвристические возможности рассматриваемой концепции. Таким образом, типичные границы – это фазовые пространства, аттракторы социальных отношений, в рамках которых локализуются конкретные сингулярные феномены.

Деланда заменяет классическую оппозицию потенциальное– актуальное современной оппозицией виртуального – актуального. Потенциальное понималось как идеальное, неизменное, заключенное в свойствах социальных акторов. Виртуальное и актуальное указывает на вариативность свойств, зависимую от социальной сборки.

В качестве образцов социальных сборок мыслитель приводит всяческие общественные организации, города, рынки, социальные сети. Принципы их социальной организации идентичны. Но одинаковые формы отношений на различных уровнях социальной жизни порождают различные эффекты вариативного охвата пространства, временной длительности и интенсивности обратной связи [111, с. 96].

Теория практик М.-Де Серто (1925-1986)

Современный социально-философский дискурс, ориентируясь на сингулярность и гуманистичность, отмечается повышенным интересом к анализу повседневной жизни человека. С одной стороны, повседневная человеческая жизнь разворачивается непосредственно перед нашими глазами, но одновременно она завуалирована событийностью, в которой реализуется человек. Иными словами, если ранее повседневная человеческая жизнь рассматривалась как фон, на котором выступает человек, то в русле постнеклассических социально-философских интенций повседневности отводится роль доминанта социальной жизни.

Обращение к анализу процессов повседневной жизни осуществляли мыслители, принадлежащие к различным философским течениям, ранним и современным – феноменология, экзистенциализм, аналитическая философия, марксизм, феноменологическая социология, структурализм и другие (Э. Гуссерль, М. Вебер, А. Шюц, Г. Гарфинкель, Дж. Г. Мид, И. Гофман, А. Стросс, Л. Витгенштейн, Дж. Остин, А. Лефевр, К. Косик, А. Хеллер, М. Фуко). Концепция французского философа Мишеля де Серто заслуживает особого внимания.

Интерес современной социальной теории к анализу повседневной жизни человека обусловлен необходимостью гуманизировать ее, так как общество производит человек в своих повседневных действиях, практиках. Каково влияние этих практик на социум, социальные отношения – вот чем озадачен социальный дискурс. В фокусе классической философии, напротив, была всегда теория, которая господствовала над действиями отдельных людей.

Основная работа мыслителя так и называется «Практика повседневности». В ней М. де Серто выводит мысль, что посредством анализа повседневной жизни произойдет кардинальное изменение соотношения

социальной теории и социальной практики. Подобная установка появилась у философа не на пустом месте, а вызвана социально-философскими интенциями второй половины XX века, в которых остро поднимался вопрос: вписаны ли действия индивидов в социальную структуру, или, наоборот, индивиды собственными действиями производят ее.

С точки зрения методологии исследования данный вопрос уже поднимался И.Гофманом, А.Шюцем, П.Бергером и Т.Лукманом, которые предложили сосуществование в когнитивной деятельности двух разноуровневых подходов – микро- и макроподходов. Но М. де Серто объединяет эти подходы в целях анализа различных действий людей в повседневной жизни, одни из которых направлены на адаптацию, подчинение социальной структуре, а другие идут вразрез ей.

В любых повседневных действиях людей происходит борьба за свободу (действий, мыслей). Именно в каждодневном сознательном и бессознательном противостоянии власти, традиционной деятельности, образу жизни, поведения, чужому мнению повседневные практики обостряются. Причем в повседневных действиях, практиках человек не является свободным, он как бы заключен в одних и тех же маршрутах на работу, в рабочих помещениях, в постоянном общении с коллегами, выполняет одинаковые операции. Даже во время отпуска, на отдыхе, человек заключен в поездах, в намеченных маршрутах, в монотонности времени перемещения. Это касается не только поездов, но и самолетов, когда для пассажиров не существует картин пейзажа, отсутствует свобода передвижения.

Такой отдых является относительным, превращаясь в заданное туристическое движение, которое позволяет познакомиться с тем, что уже кем-то для нас намечено.

Концепция теории практик М. де Серто показывает, что в условиях рутинной повседневной жизни люди проявляют творчество, изменяя жизнь. Почему это происходит? Почему индивид прибегает к различным уловкам для демонстрации и манифестации собственной идентичности? Целью концепции является не простое знакомство с исследовательской программой мыслителя, а обращение к людям жить активно, «исключить себя из процессов, складывающихся благодаря установкам «общества пересказа» [111, с. 122]. В этом смысле любое знание практики доминирует над теоретическим правилами, образцами и моделями деятельности.

Главный интерес де Серто – анализировать инструменты действий, изобретаемых и переизобретаемых людьми, чтобы освободиться, преодолеть границы заданности производства и потребления: «Пользователи, задействуя господствующую культурную экономику и находясь внутри нее, «производят» (bricolent) бесчисленные и мельчайшие изменения ее закона, исходя из своих собственных интересов и правил. Мы должны определить процедуры, основания, следствия и возможности этой муравьиной деятельности»[114].

Мыслитель обнаруживает, что даже в жестких границах социальных правил производства, потребления и поведения, установленных теми, кто

обладает властью и ресурсами, в условиях стратегии «сильных», «слабый» индивид вырабатывает и осуществляет тактику сопротивления. Главным оружием «слабого» является хитроумная смекалка, основанная на ловких, непредсказуемых проделках, импровизациях, рекомбинациях, в том числе паразитарных практиках. В этом видится попытка одержать верх над «сильным». Таким образом, вобществе существует две группы действий с автохтонной логикой. У «сильных» группа действия представляет стратегию, для «слабых» – тактику.

Такое творчество возможно при умении видеть привычное другим взглядом, временно меняя устойчивый порядок. Это, конечно, кардинально не меняет социальные условия, но является некоторой адаптацией к насилию «сильных». Таким образом, имплицитно или эксплицитно это демонстрирует, что послушные индивиды, не имеющие ресурсов открыто сопротивляться «силе», отнюдь не являются пассивными единицами в рамках заданных производителем установок и правил, а имеют потенциал к творчеству в своей социальной практике, в результате которой способны выгадывать собственную пользу, создавая пространство «антиподчинения» [114, с.158].

По образному выражению де Серто, это «поэты повседневных дел», которые бессознательно действуют в рамках установленных правил регламентированного социума. Это «*другое* производство, определяемое как «потребление»: оно изворотливо, рассредоточено, но проникает повсюду, молчаливое и почти невидимое, поскольку заявляет о себе не посредством собственной продукции, а через *способы использования* той продукции, которая навязывается господствующим экономическим порядком» [114, с. 158].

Концепция де Серто возникла как реакция на острый экономический и политический европейский кризис конца XX века, обострившийся под влиянием активного развития медиа-пространства, подготовившего феномен «тактические медиа».

Этот феномен закрепляет прагматическое обозначение и понимание медиа как бесчисленных, стихийных тактических практик, паразитарно возникающих на стратегиях основных современных общественных медиа, конъюнктурных и отражающих репрессивный характер социума. Тактические медиа свидетельствуют о нарастании процессов медийного активизма и проблемы условий и способов потребления медийных продуктов. Для изучения тактических медиа необходимо различать систему и ее творческие элементы, которые ослабляют систему.

Для этого мыслитель вводит понятия «тактика» и «стратегия». Стратегия – это долгосрочный план действий: «По этой стратегической модели конструируется политическая, экономическая и научная рациональность» [114, с. 158].

Тактика – это то, что временно, неустойчиво: «*Тактика* это рассчитываемое действие, определяемое отсутствием собственного места. В этом случае не происходит отграничение внешнего пространства,

обеспечивающего условие автономности [...] она не имеет средств *существовать сама по себе*» [114, с. 158].

Повседневная жизнь, имея бессознательный, повторяющийся, рутинный характер, представляет собой особый вид практики. Но, повторяясь во временном интервале, они преодолевают границы безличного потребления, заново функционируя. Визуально выглядит так, что в повседневности человек является абсолютным потребителем продуктов и отношений. Однако, даже будучи потребителями, действия индивидов не пассивны и не рутинны, так как человек способен адаптировать установленные модели собственным нуждам, используя творчески все свои возможности в целях достижения все большей собственной выгоды, избирая доступные способы, изменяя их под ситуацию. Другими словами, от характера повседневности в первую очередь, зависит степень соответствия установленным, заданным моделям. Поэтому практика повседневной жизни определяет свободу человеческой жизни. Мыслитель задается целью определить основы, условия возможностей, потенциальные следствия практик повседневности, имеющих тактическую природу.

Таким образом, на основе вышеизложенного мы приходим к выводу, что современный социально-философский дискурс преодолевает онто-теологический дискурс онтологии. Современное возрождение онтологии, новая постановка социально-философских проблем остро нуждается в более глубоком осмыслении вопросов, касающихся практической жизни.

3 ГЕТЕРОЛОГИЧЕСКАЯ ДАННОСТЬ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ

В третьем разделе проводится обоснование гетерологического измерения социальности как событийности, что позволяет приблизиться к пониманию динамики современной социальной жизни и человека. Гетерология отказывается от онто-теологического проекта философии. Бытие уже не связывается с субстанцией и сущностью. Бытие процессуально, событийно. А потому бытие не обосновывает сущее. Бытие – это то, в чем сущее основывается как в процессе. Событие бытия – различие как процесс, гетерогенезис. Об этом свидетельствует и современная наука.

3.1 Гетерологическая матрица социального со-бытия

Бытие и сущее не существуют в отрыве друг от друга. Любое бытие сущностно, а сущее бытийствует (существует). Но как? Понимание характера их взаимоотношений принципиально разное. Классическое представление о бытии заключается в том, что бытие и есть сущее, понимаемое как *сверх-сущее*. Поэтому на вопрос: «а существует ли готовый мир законов и преданных сущностей?» [1, с. 59] традиционная метафизика отвечает утвердительно: «в метафизике, как правило, поиск и выявление образцов данности сущего совпадает с поиском сверхсущего основания и первопричины сущего в целом, как меры и предела того, на что способно сущее как таковое. Метафизика неизбежно приняла вид онтотеологии» [2, с. 128]. Различие бытия и сущего исключалось.

Подобную классическую онтологию М.Мамардашвили называл классическим «идеалом рациональности», противопоставляя ей неклассический идеал, который «уходит своими корнями в те изменения в ней, которые возникли в 20 веке, – в связи с задачей введения сознательных и жизненных явлений в научную картину мира» [115]. Возникает неклассическое соотношение субъекта и объекта.

Классическая парадигма субъект-объектных отношений нивелировала тесную связь между бытием и сознанием, в то время как они нераздельны в своем единстве. Этот союз неправомерно недооценивать, чтобы не подвергать редукции многослойный и многосложный процесс сознания и познания, утрачивая истинное понимание и знание. Освободившись от иллюзии, что между нашим «якобы бесплотным взглядом и его видимым объектом» [115, с. 122] пустое пространство, мы способны расширить собственные горизонты познания. Другими словами, неклассическая наука категорически отвергает классические научные установки на существование идеальных изолированных объектов и когнитивных условий и переводит акцент на субъективные условия процесса познания. Подобная эвристическая инверсия, тем не менее, не позволяет по-прежнему различать бытие и сущее, так как бытие теперь определяется сущим, установленным субъектом и зависимым от субъекта.

Что касается постнеклассической социальной парадигмы, возникшей в конце XX века, она сменила классическую и неклассическую, заявив о

гетерологическом измерении, тем самым кардинально сместив границы и горизонты познания, отказываясь от фундаментализма в познании, заявляя, что бытие не есть сущее, оно отличается от сущего. Бытие дается как со-бытие. Событие – это данность бытия сущего, не являющегося основанием этого бытия.

Эвристическая ценность гетерологической исследовательской установки в том, что отношения между сущим и бытием как заданным и данным есть:

- 1) отношения между процессом и вещью, а не преданными вещами;
- 2) отношения различия, а не тождества.

Таким образом, сущность опирается на различие. Сущность – не модель вещи, а процесс, но не творения, а становления. Преданных сущностей нет.

Именно об этом рассуждает Хайдеггер, говоря что социальное бытие дается как со-бытие, оно двойственно: событие есть процесс и основание самого себя одновременно. Коль скоро событие – процесс, оно дано, но не есть. Бытие есть присутствие: «Присутствие есть сущее, которое, понимая в своем бытии, относится к этому бытию. Присутствие экзистирует» [116]. (Бытие в качестве события не существует как сверхсущее, трансцендентное. В этом смысле оно лишено собственности, ускользает от феноменологизации, не поддается родо-видовым характеристикам.

Таким образом, сущность в классическом представлении определяла бытие, исключая событийность, процесс становления, понимаемые как случайность и несущественность. Традиционный метафизический вопрос о бытии, составляющий судьбу метафизики, казалось бы, неизбежно указывает на сущность – субстанцию. И вместе с тем этот вопрос указывает на неопределенность и даже пустоту. События не представляют интерес для метафизики, так как не имеют метафизической сущности. Но изменив ракурс мышления, преодолев, отказавшись от первой и метафизической субстанции, происходит трансформация сущности в событие, которое пребывает в процессе становления. Поэтому сущность бытия происходит в процессе бытия. Это есть событийность всех событий.

Социальное бытие предстает в качестве события, которое предшествует сущности. Бытие разворачивается как имплицитный, виртуальный процесс становления. Это процесс фрактальный, в котором событие континуально исчезает, изменяя онтологический статус, но при этом не исчезает. Событие – это дар бытия, бытие сущего, но не в смысле владения, а в смысле становления.

Атрибутами события являются различие, гетерогенность, множественность, отношение к Другим. Благодаря этому событие пребывает в подвешенности, приостановленности. Событие предоставлено самому себе, никогда не завершено, не закрыто, не самоотождественно, располагаясь в сложной системе отношений с другими событиями. Поэтому события изолированного, становящегося в пустоте, не существует. Непрерывность становления обусловлена системой взаимодействия.

Керимов Т.Х. под событием понимает «дар бытия» [2, с. 134]. Дар бытия обозначает отчуждение события от бытия. Оно нивелирует смысл и

присутствие бытия, границы которого призрачны. Именно дар регламентирует границу, ограничивая деятельность бытия. Дар выступает границей различения сущего и бытия. Сущее возможно лишь в границах неопределенности события.

Бытие, задаваясь, отступает в неопределенность. Событие в статусе дара порождает бытие. Событие дара есть процесс игры, различия. Это процесс открытия дара, который приводит к его исчезновению. Это бесконечный процесс повторения, незавершаемого и неразрешаемого, неопределенного становления, при котором бытие отдает себя в жертву сущему, удерживаясь и связываясь с собой. В результате бытийствует *ничто*, которое вне сущего как-то стремится себя выразить.

Данность события порождает иллюзию предзаданного сущего, чем грешила традиционная философия с присущей ей метафизической верой в существование надвременного царства идей, ноуменов, сущностей, в субъектно-предикатную структуру бытия и мышления. Именно это вызывало возмущение Ницше, который справедливо замечает: «Совершенно так же, как народ отделяет молнию от ее сверкания и принимает последнее за акцию, за действие некоего субъекта, именуемого молнией, так же и народная мораль отделяет силу от проявлений силы» [2, с. 137].

Событие происходит в форме процесса непрерывного исчезновения, но не уничтожения. Оно имеет фрактальный характер. Понятием «фрактал» мы обязаны американскому математику Б.Мандельброту. Введенное в конце XX века, оно широко распространилось в научных и ненаучных сферах для обозначения сложных, нетривиальных, геометрически неправильных фигур, составленных из таких же сложных частей, которые одновременно идентичны всему целому. Поэтому фрактал самоподобен, а динамика его развития, безусловно, происходит в режиме самоорганизации.

С точки зрения статичного человеческого разума, окружающий мир представлен «мгновенным фотоснимком», в котором пропущен процесс становления. Но в действительности бытие – это всегда со-бытие, о чем заявил еще Гераклит: «все течет, все меняется». Устойчивость является крайним, непродолжительным фрактальным состоянием.

В режиме самоорганизации событие относится к себе, но это исключает самотождественность. «Тогда референтом события будет множественность, различие, отношение к Другому, к другому событию» [2, с. 134]. Бытие как событие пребывает в гетерологической матрице.

Событие гетерономно, поэтому глагольно. Событие – это выход сущего в присутствие. Бытие – не установленная сущность, поэтому не существительное. Быть – означает действовать. Для Гегеля процесс становления понимался как деятельность пред-данного, а результатом этой деятельности является осуществление возможностей предустановленных намерений. Что касается гетерологического становления, это процесс действительного, самостоятельно организующегося становления, через различие. Именно это имел в виду Ф.Ницше, развенчивая метафизическую установку на субъект и его предикат: «Что такое предикаты? мы рассматриваем ... изменения не как процесс, но как

некоторое бытие, как «свойство» – и подыскиваем к ним сущность, к которой они прикреплены, т.е. мы превратили действие в нечто действующее, а действующее в сущее» [117]. Бытие и сущее пребывают в отношении различия, в отношении процесса различия.

В пространстве-времени событийное бытие не является вещью. Событие «вспыхивает» в промежутке присутствия-отсутствия. Событие не является ни побуждением, ни следствием других действий, а тем, что предворяет причину и следствие. Событие разворачивается во фрактальном режиме самоорганизации.

Все социальные системы, несомненно, фрактальны. В процессе фрактального развития выделяют этапы начала, середины и конца. Фракталу соответствует этап неустойчивости как основной. Это средний этап. Поэтому любая социальная система, и прежде всего человек, будучи фракталами, никогда не бывают законченными. Они событийны, непредсказуемы, неопределенны. С точки зрения экзистенциализма, существовавшие предшествует сущности, будущее человека заранее определить невозможно. Вначале процесс, событие. Поэтому онтологический переворот Хайдеггера, «поэтому тайна человека, тайна в человеке. Тайна не предметная, а тайна «фона», который позволяет видеть это сущее. Человек находится в просвете бытия» [118].

Бытие и сущее пребывают в амбивалентной взаимосвязи, взаимопроникая друг в друга. Они не существуют отдельно. Однако, бытие и сущее не взаимоопределяют друг друга. Бытие принципиально отличается от сущего, являясь операцией, процессом развертывания, становления сущего, «благодаря которой сущее выходит в присутствие; нечто, а не ничто, имеет место» [2, с. 138]. Более того, бытие существует посредством отличия от сущего. Ошибка в том, что под бытием всегда понималось существительное в виде вещи, субстанции, идеи или сущности.

Бытие – это событие, процесс. Это сингулярное событие. Это способ бытия, выраженный, безусловно, глаголом. Событие не является изменением пред-данного субъекта, его особого бытия. Событие как таковое не принадлежит разновидности определенного сущего. Событие происходит, имеет место быть, становится очевидным в качестве сущего-случая среди множества других сущих-случаев.

Как уже указывалось выше, Гегель понимал становление как присущее субъекту, который имманентно саморазвивается в установленной логике понятия. Гетерологический подход к становлению конституирует, что никакого субъекта у становления не существует, так как оно производит самого себя.

Гетерологическое понимание процесса становления требует гетерологического характера времени. В отличие от метафизики и науки, которые мыслят время в пространственном режиме, количественно, гетерология не сводит онтологию времени к линейному пространству, так как имеет дело с открытыми системами (в классической философии и науке речь шла об изолированных, закрытых динамических системах).

Керимов Т.Х выделяет следующие признаки гетерологического становления как различия:

– быть – означает становиться; это есть действительный процесс становления сущего, который протекает в промежутке «виртуальное – актуальное», а не «актуальное-актуальное»;

– виртуальное – это виртуальная множественность, а актуальное – множественность индивидуальных форм; сущее устанавливается имманентно действительной реальности, не исчерпываясь актуальностями, в избыточном режиме по отношению к реальности; поэтому процесс становления всегда внутренний, а не внешний;

– виртуальное не есть возможное; если в классической философии отношение между возможным и действительным – это всегда отношение подобия с реализацией одной возможности их множества других, то в гетерологии подобное подобие исключается, так как речь идет о виртуальном; виртуальное, актуализуясь, порождает новое различие;

– не существует заданности условий становления; процесс актуализации сопутствует виртуальному, которое создает или разрушает актуальности [2, с. 148-149].

Виртуальное и актуальное – две стороны действительного, между которыми происходит движение, переход, но не опосредование, так как виртуальное состоит из различных элементов, сингулярных. Опосредование предполагает отношение между устоявшимися, готовыми объектами, а становление – это процесс актуализации через неопределенность. «Поэтому отношение между виртуальным и актуальным онто-гетеро-генетическое: виртуальное из своей внутренней дифференциальности порождает актуальное. И поскольку онтогенез есть гетерогенез, процесс актуализации – это производство новых различий, благодаря которым множественность актуализуется» [2, с. 150]. Именно в этом видится проблема современного социально-философского дискурса: как, каким образом виртуальное переходит в актуальное.

Современный мир социальности ярко демонстрирует реальность многообразия виртуального, имманентно актуализирующегося в непредвиденных, сингулярных формах социальной практики, вызывая социальную напряженность вследствие радикальной новизны. Развернувшаяся на наших глазах пандемия коронавируса Covid-19 за рекордно короткий срок изменила весь мир.

Это и утверждает настоящее творчество процесса становления из ничего, так как различия не истекают из своих потенциалов, не соответствуют им. Это подтверждает, что разница между виртуальным и актуальным не задается, а порождается.

Гетерологическое становление делает решительный шаг от метафизики, носителем всех действий и признаков которой объявлялись субстанция и сущность. Бытие и сущее соотносятся через различие. Бытие не тождественно сущности или субстанции, будучи событийным. Поэтому бытие не является

основанием сущего. Это хаос, из чего производится, устанавливается порядок как непрерывность.

Событие развивается в континуальности присутствия и отсутствия, раскрытия и сокрытия в монолитном времени-пространстве, исключая объективацию пространства и времени как форм созерцания.

Событие предшествует причине и действию, не являясь их результатом. Поэтому событие сингулярно. Событие дается, но не так, как общепринято понимать: существует в пространстве, времени, уступая место другому. Событие неисчерпаемо, оно непрерывно случается, полностью не осуществляется.

Понимание пространства и времени иное и определяется характером и формой события. Они свободны и открываются различными отношениями множества возможностей и событий. События даны в антагонистической, амбивалентной тенденции присутствия и отсутствия, когда пространство создает пространство, а время – время. Присутствие события – это когда сущее присутствует и останавливает свое присутствие. Другими словами, пространство меняется под воздействием становления другого. То же самое происходит со временем. Время меняется под воздействием другого.

Присвоение (пространства и времени) есть одновременно отсвоение. В этом единство пространства и времени. Но это не диалектическое единство, так как пространство и время развертываются из самого события.

Если традиционная онтология редуцирует возможности к основанию, значительно сужая перспективы развития и опустошая действительность, как то заявляя о предсказуемости природы и социума, то новая онтология категорически не занимается поисками сущности или основания, редукцией перспектив, а конституирует и легимирует непрерывный процесс различия, плюрализм мира, отсутствие фундаментализма. Новая социальная онтология в качестве социальной гетерологии не объясняет, а констатирует, экспериментирует с тенденциями, создавая новые. Этим самым новая онтология пересматривает, ревизирует классический, устоявшийся характер взаимоотношения тождества и различия.

Классическая онтология занималась идентификацией сущего, так как выявляла основания как атрибут устойчивости, выраженной в понятии. Такова природа понятия, оно требует устойчивости характеристики сущего. В свою очередь, без понятий не может быть онтологии как учения о сущем. В противном случае нас ожидает хаос как указание на неспособность к познанию. Пытаясь выбраться из подобного когнитивного «коллапса», мы обращаемся к изучению сущего, отталкиваясь не от тождества, а различия. Р.Рорти замечает: «Различие – за каждой вещью, но за различием ничего нет» [119].

Философия Декарта в качестве главного эпистемологического принципа объявляет принцип репрезентации, согласно которому мир представлен картиной мира, а познающий человек – ее репрезентантом. Отсюда происходит метафора «зеркало природы». Как следствие, устанавливается модель субъект – объектной оппозиции, необходимая для классической философии

рационализма, цель которой определяется объективным описанием сущностей посредством адекватного специального категориального аппарата. Классическая эпистемология, таким образом, претендовала на проникновение в глубинные сущностные уровни объектов, объявив себя универсальным дискурсом для всех других дисциплин, естественнонаучных и гуманитарных.

Поэтому классическая эпистемологическая парадигма опирается на принцип репрезентации – принцип зеркального отражения, заточенный на «...нахождение... специального привилегированного класса репрезентаций, столь вынуждающих, что невозможно сомневаться в их точности... Теория познания будет поиском того, что вынуждает ум верить в него, как только оно будет раскрыто» [119].

В качестве таких привилегированных репрезентаций в истории познания выступали чувства или разум, причем с переменным успехом. Сторонники эмпиризма, например, отстаивая собственные эвристические возможности, отвергали, критиковали доводы рационалистов, и наоборот. Возникла неоднозначная эпистемологическая ситуация. Эпистемология всегда была озадачена поиском «некоторого постоянного нейтрального каркаса всех возможных исследований, понимание которого позволит нам увидеть, например, почему ни Аристотель, ни Беллармин не имели обоснования того, во что они верили» [119]. Однако, нейтральный каркас так и не был найден, так как все обоснования зависели от человеческой интерпретации.

Если с исследованиями тождества все понятно, как можно изучать различия? В современном социально-философском дискурсе существуют различные попытки для этого. Например, Фуко обращается к дискурсу, Деррида – к неразрешимостям, Делез – к концептам. Причем, подобные интенции призывают мыслить мир бессистемно, нарушая устойчивость, отталкиваясь от различий, которые устанавливают тождество.

Как это может происходить? Как дискурс может ухватить различия? Как соотносятся дискурс и различия? Классическая онтология фиксирует устойчивое, сводя его к тождеству. Дискурс, напротив, не отождествляет, а нащупывает, структурирует различие, создавая критическое поле современной философии. Все, что ранее считалось, незыблемым и установленным, подвергается философской ревизии, проблематизации. Именно это мы видим в генеалогии Фуко, трансцендентальном эмпиризме Делеза, в деконструкции Дерриды, направленным против спекулятивных построений метафизических теорий.

Вполне очевидно, что сами понятия «концепт», «дискурс», «неразрешимости» не имеют никакого отношения к классическим философским приемам, нацеленным на понимание явлений, их идентификацию, устойчивость. Но если целью ставится ухватить не тождество, а различие, безусловно, необходимы другие конструкты.

Именно поэтому в современной социально-философской мысли Хайдеггер, Деррида, Фуко, Делез зачастую вместо познания употребляют слово мышление. Процесс познания связан с признанием понятийного тождества, в

первую очередь. Именно это ставила своей главной целью классическая философия. А процесс мышления готовых знаний не дает, более того, готовые знания исключают мыслительный процесс. Природа мышления – процесс, простирающийся от тождества к различию, от известного к неизвестному. Различие доминирует над мышлением, опережает его, не поддается мышлению. Мышление способно нащупывать различие, но не ухватывать.

Тогда получается, что философия как мыслительная сила не занимается процессом познания? Сократ на этот счет заявлял: Я знаю, что ничего не знаю. Николай Кузанский предлагал «ученное незнание». Безусловно, специфичность философского знания состоит в непрерывном вопрошании, свидетельствующем об эпистемологической неопределенности и неразрешимости. Философия как вопрошание заточена не на истинности или ложности понятий, а на эвристических перспективах жизни и самого процесса мышления, на вопросе *как*, а не *что*.

Философия не ставит целью различия, не заикликивается на них. Она наблюдает за миром, предлагая приемы и способы наблюдения, ревидирует истины, отступая от них, создает нетривиальные эвристические возможности процесса мышления, «культивирует не истину или ложь, а интересное, примечательное или значительное, новые возможности жизни» [2, с. 208].

Старая, классическая онтология останавливала мысль, требуя принимать безапелляционно установленное как неизбежное. Она исключала другие возможности понимания, иные траектории жизни. Необходимо отказаться от подобного, онто-теологического мышления. «Всегда есть «другая возможность»: «безусловное предпочтение жизни и постоянное утверждение выживания» [2, с. 208].

Другая возможность нивелирует традиционную в качестве «возможности-действительности». Другая возможность вариативна во времени: в прошлом – все могло быть иначе; в настоящем – есть разные, нелинейные модели развития; в будущем – все непредсказуемо.

Другая возможность когерентна виртуальности: «Виртуальное содержание – то, где отсутствует четкое разделение объектного и субъектного плана в понимании, где эти различные содержания перетекают друг в друга, становясь неразличимыми, неотличимыми» [120].

Разницу возможного и виртуального мы находим у Делеза в работе «Различие и повторение»:

1) «возможное» имеет преимущество над сущим: «Каким может быть различие между сущим и не сущим, если не сущее уже возможно, включено в концепт до любых свойств, придаваемых ему концептом в качестве возможных? Существование – то же, что и концепт, но вне концепта. Итак, существование размещают в пространстве и во времени, но как индифферентную среду; само же производство существования не происходит в свойственном ему пространстве и времени» [121];

2) возможное – это соответствие тождеству; виртуальное – соответствие различию: возможное и виртуальное различаются еще и потому, что первое

отсылает к форме тождественности концепта, тогда как второе обозначает чистую множественность Идеи, в корне исключаящую тождество как предварительное условие» [121];

3) возможное коррелирует с реальным; виртуальное коррелирует с творчеством реального: «в той мере, в какой возможное подлежит осуществлению, оно само понимается как образ реального, а реальное – как сходство с возможным» [121]. Отношения виртуального и актуального элиминируют всяческое подобие. Социальные явления сингулярны.

Таким образом, традиционная и новая онтологии представляют две модели, два способа понимания бытия и два вида различия:

– (онто-теологическое) различие подчинено тождеству (сущее подчинено бытию как тождеству, основанию); оно (различие) берет начало в тождестве, развивается и завершается полным противопоставлением, разрешимостью. В гегелевской системе различия снимаются новым, установленным логикой, тождеством, новым единством; различия преодолеваются, подавляются, исчезают, соединяются в основание;

– (гетерологическое) различие не различает уже установленные единицы, что находит выражение в понятии; никакого предшествующего, целого единства, тождества бытия как основания не существует; тождество не является основанием различия; напротив, само различие служит основанием сущего, позволяющем сущему создавать свое бытие, и в процессе непрерывного становления, выходить в событие, феноменологизироваться. И получается, что различие сущего не вытекает из тождественного бытия, а, наоборот, бытие само есть различие сущего. «Напротив, мы говорим об операции, согласно которой две вещи или два определения утверждаются благодаря их различию, то есть они становятся объектами одновременного утверждения только потому, что утверждается их различие, ибо оно само утвердительно» [10, с. 226].

Об образном представлении этих двух моделей различия на примере Ф.Ницше пишет Ж.Делез в работе «Ницше и философия». В любом человеке, по словам Ницше, заключены активные и реактивные силы. «Активная сила – это сила пластическая, властвующая и подчиняющая, ...идущая до предела своих возможностей, ...утверждающая свое отличие и превращающая его в объект наслаждения и утверждения» [122]. Активная сила, несомненно, творческая. В противовес активным силам действуют реактивные. Ницше пишет: «Реактивная сила ограничивает (пусть даже своим подчинением) активную силу, когда она предписывает ей частичные пределы и ограничения» [122, с. 131]. Другими словами, реактивные силы элиминируют любое творчество, сопротивляясь становлению, сравнивая его с традициями. В этом ракурсе, как известно, Ницше критикует традиционные религии в качестве реактивных сил, отрицающих любое различие как вызов тождеству.

Отвлекаясь от оценивающего взгляда известного немецкого культуролога-бунтаря, мы совершаем инверсию ницшеанства на онтологию современного социального мира, который выскочил из рамок гомогенного общежития, объединенного вокруг традиционных ценностей, и стал активным,

непредсказуемым, неопределенным, гетерогенным. Различие сущего–цивилизационный вызов. Речь идет о различии от различия.

А значит, ничего не остается больше, как деконструировать, экспериментировать, созидать. Утверждать различие означает открытость к творчеству. Делез это описывает так: «Следовательно, вот как это должно быть сделано: обустройтесь на страте, экспериментируйте с возможностями, которые она предлагает, ищите благоприятное место, вероятные движения детерриториализации, возможные линии ускользания, опробуйте их, создавайте здесь и там конъюнкции потока, испытайте сегмент за сегментом континуумы интенсивности, всегда имейте небольшой участок новой земли» [2, с. 214].

Таким образом, на основе вышесказанного мы приходим к выводу, что основа мира процессуальна. «Онтогенез есть гетерогенез, процесс актуализации – это производство новых различий, благодаря которым множественность актуализируется» [2, с.150]. Бытие дискурсивно, различно. Бытие глагольно, оно не принадлежит субъекту, а порождает его. Бытие, будучи событием, континуально самоустанавливается.

3.2 Необходимость преодоления метафизики человека

Так сложилось в истории философской мысли как метафизики, что «понятие бытия есть самое ясное, поскольку «универсальнейшее и пустейшее» [2, с. 88]. Более того, Новое время вообще задало примат гносеологии и эпистемологии, тем самым нивелировав онтологическую проблематику. «Идолы театра» Бэкона элиминировали аристотелевскую установку на более глубокое исследование понятия бытия и сущего, их творческое, живое взаимоотношение. Сущее всегда присутствует: «Сущность (*οὐσία*) способна принимать противоположности в силу собственной перемены» [123]. В большей степени это относится к характеристике социальной, человеческой сущности, ее многозначности по отношению к тривиальному родо-видовому делению. Для Аристотеля очевидна сложность, контингентность, многомерность человеческой сущности.

Возрождение онтологической проблематики вследствие «забвения бытия» связано в XX веке с Мартином Хайдеггером. Немецкий мыслитель делает значительный акцент на процессуальности бытия человека, которое тесно связано со временем. Он призывает проводить различие между бытием и сущим. Элиминирование этого различия мы находим, безусловно, у Гегеля, для которого бытие – предельно общее понятие, отражающее основное содержание бытия. «Понятие бытия является наиболее общим из всех общих понятий, а значит оно пустое и в этом смысле неопределенное» [124]. Именно поэтому Хайдеггер возвращается в онтологию, делая шаг назад: «... шаг назад – это шаг из метафизики в сущность метафизики» [3, с. 37], совершая онто-антропологический поворот от онто-теологии к, собственно, онтологии.

М. Хайдеггер показывает, что классическая метафизика мыслила бытие как абсолютное основание; классическая метафизика уже по определению, априори всегда была занята поиском этого высочайшего основания,

первопричины. Поэтому она всегда онто-теология, тео-логика. Различие между бытием и сущим мыслилось как различие между основанием и основанным. Так пришло в классическую метафизику понятие Бога, релевантного понятиям «порядок», «логика», «лад», «который мы мыслим вначале как преддверие сущности различия сущего и бытия. Лад порождает и дарует бытие как производящее основание, которое само, исходя из обоснованного им, нуждается в соразмерном ему обосновании... Так звучит сообразное делу философии имя Бога» [3, с.57]. Но при этом «перед *causae* нельзя пасть на колени в священном трепете, перед этим богом человек не может петь и танцевать» [3, с.57]. Только в случае отказа от такого бога подлинный Бог становится ближе. В этом когнитивный парадокс.

Хайдеггер начинает поворот от лада к хаосу, но хаос «следует понимать не статично, не как полнейший беспорядок и смешение, но как гон, поток и становление, порядок которого скрыт и закон которого непосредственно не известен» [2, с. 165]. Хайдеггеровское различие – это различие. Поэтому бытие в мышлении Гегеля являет себя только в просвете становления. Гегелевское бытие – это забвение бытия, забвение различия бытия и сущности. По Хайдеггеру, бытие и есть само различие, исходная трещина, разрыв. Это событие. Это присутствие. И лейтмотивом хайдеггеровского онтологического поворота является переход от онтико-онтологического различия как различия от тождества (различия бытия и сущности) к онтологическому различию от различия, от различия между пространством и временем к различию от времени-пространства.

Примат времени конгруэнтен онтологическому пониманию различия, так как «временность конституирует бытие *Dasein*» [2, с. 99]. Однако экзистенциальная трактовка времени подрывает традиционное понимание времени как априорного и вечного основания, пронизывающего философско-онтологические категории. Хайдеггер трактует время не как априорность, а как априорность без приорности, основание без основания. Это новое положение о времени делегитимирует гегелевское «снятие», утверждая «шаг назад» в развитии философских идей.

Бытие и время пребывают друг в друге. Это событие. Бытие и время не есть, бытие и время дано. Событие – это не случай и не происшествие. Событие – не сущее. Событие – это развитие бытия. «Посыл бытия покоится в раскрывающемся просвете – простирации множественного присутствия в открытой сфере временного пространства. Простираение же, нераздельно с посылом, покоится в событии» [125]. А потому событие – не подвид бытия. Здесь логические связи нивелируются. В событии бытие и время исчезают. Событие – выход к свободной игре.

Таким образом, утверждая бытие как со-бытие, как неопределенное, Хайдеггер заявляет о *преодолении метафизики*, что коррелирует с его радикальной критикой традиционного анализа языка. Если классические концепции языка представляют язык как знаковую систему, как инструмент общения, то Хайдеггер манифестирует онтологическое значение языка, так как

в языке вещи становятся и существуют. «Язык – это не какой-то инструмент, которым мы располагаем, но такое осуществление события, которое располагает высшими возможностями человеческого бытия» [126].

Язык манифестирует, а не репрезентирует. Это значит, что человек через язык, названия вещей не очеловечивает мир. Наоборот, мир сообщает о себе. В названии вещи вещают о себе. Вещая, вещи раскрывают мир, хранят его. А мир, в свою очередь, легитимирует вещам их сущность. Мир и вещи взаимопроникают друг в друга, образуя единство. И это единство происходит в середине, между различиями. Различие – это языковое событие. Оно есть событие языка.

Понятие «событие» обозначает бытие в становлении, отчего не является феноменом. «Отныне вопрос «что есть бытие?» бессмысленный. Бытие не есть, бытие дается ...бытие дается как событие» [2, с. 132]. В противовес метафизике, заточенной на поиск сущности, событие сущности не имеет. Онтологического статуса у события нет. Более того, признание онтологического статуса события равнозначно его фактическому исчезновению. Когда мы характеризуем конкретного человека, то неосознанно полагаем, что его уже нет.

Таким образом, М.Хайдеггер задает в социальной онтологии поворот к человеку, что формирует два контрарных подхода, две полярные когнитивные модели: онтологическую и гетерологическую. *Онтологическая модель* обращает социальное сущее к обязательному наличию сверхсущего как определяющего, порождающего социальное. *Гетерологическая модель*, напротив, исключает любое трансцендентное основание. Более, такое основание принципиально исключается во всем, как исключается различие от тождества. Речь идет о различии от различия, многомерных связях процессуальности.

Когерентно гетерологическому релятивизму событие всегда сингулярно и уникально. Бытие как со-бытие принадлежит сущему, но не обладает им. Процессуальность бытия проявляется в различии. Социальное и человеческое бытие сингулярны, пребывают в совместности. Отсюда основной задачей современного социально-философского дискурса является фундирование идеи различия как становления, исключаящую традиционное понимание бытия вокруг абсолютного основания. Гетерология, таким образом, становится учением о различии.

В классической онтологии бытие мыслилось как единое, из которого вытекает множественное сущее. Более того, различие бытия и сущего можно выразить как отношение единичного (сингулярного) и континуального множественного. В новой социальной онтологии (социальной гетерологии) это понимается не в качестве множества изолированных единиц, а множества становящегося единства, исключаящего единство метафизическое. Поэтому социальная гетерология конституирует качественно иную социальность, нежели классическая.

Как уже указывалось выше, классическая социальная философия тесно коррелировала с классическим естествознанием и классической метафизикой.

Речь идет об онаученной и редуцированной социальности, которая неизменно связывалась с трансцендентным порядком (космическим, эйдическим, божественным и т.д.). Именно поэтому социальность в качестве идеала легитимировала любое объединение как непереносимое условие счастья: платоновский город, конфуцианская семья, аль-фарабийский организм.

Дальнейшее развитие когнитивной установки на научность обусловило возникновение в XIX веке классической социологии в виде позитивизма, который, как известно, заявил о делегитимизации метафизики, о попытке изучать общество объективно и натуралистично.

По мнению Т.Х. Керимова, позитивизм, казалось бы, наконец, преодолевает традиционные идеалистические приемы упрощения и фундаментализма, искажения и редукционизма, объективируя социум. Но заходит слишком далеко, придумывая еще большие метафизические ограничения. Позитивисты уверены в том, что общество имеет естественные законы развития. «Странным образом именно тогда, когда социология выделяется в качестве частной и автономной (от метафизики) дисциплины со своим предметом (со своей истиной и сущностью этого предмета) и соответствующими методами, она оказывается во власти метафизики» [6, с.10]. С той разницей, что классическая социология вместо трансцендентного порядка устремлена к признанию социального порядка, социального Космоса («космос» – «порядок»). Вариации индивидуального человеческого бытия являются модальностями космоса социального.

Поэтому человек обречен быть составляющей единицей социальной системы, обязательным носителем трансцендентной социальной структуры в части социальных функций, отношений, социальных ролей, обязанностей, прав, заключенным в систему тотальной социальной институции. Причем все это пребывает в установленном социальном пространстве и времени, обусловленными социальными фактами, наряду с другими единицами-носителями. Другими словами, социальное самодостаточно, как была самодостаточна метафизика в классической онтологии.

Поэтому Т.Х. Керимов выделяет два дискурса: «Два дискурса (один – тяготеющий к трансцендентальному схематизму, другой – к субстантивации социальности) являются зеркальными отражениями друг друга, и каждый обосновывает свою легитимность за счет дискредитации другого» [6, с. 11]. Но необходимо не примирить эти дискурсы неким третьим дискурсом, «так как этот третий дискурс всегда будет стремиться к трансцендентализму или социальному реализму в соответствии с различными версиями метафизического или социального гуманизма» [6, с. 11]. Необходимо сделать радикальный методологический отступ от метафизики, *преодолев ее*. Это возможно при условии принятия «другой социальности», исключающей тождество и единое основание и конституирующей полисоциальность, множественную, разнородную, дискретную. Необходимо перейти от общества тождества к обществу различия, от гомогенности к гетерогенности. Такова заявка современного социума.

Современный социум гетерогенен, так как характеризуется:

- различием в качестве структурообразующего фактора;
- эксплицитной нелинейностью;
- полифундаментализмом или отсутствием фундаментализма.

Социум XXI века представлен гетерогенной, «разбежавшейся в разные стороны», реальностью, перестав быть объектом или идеей. Это со-бытие сингулярных носителей, существований, над чем прозорливо рефлексировали еще феноменология, философия жизни, экзистенциализм, постмодернизм и ряд других философских течений.

С точки зрения сторонников гетерологической концепции, сингулярности априори не имеют общего бытия, их бытие всегда в состоянии ускользания, континуального становления. Поэтому социальное в гетерологическом понимании нивелирует общую, совместную пространственную и временную плоскость. Не совместное бытие, а бытие-вместе, сосуществование. Бытие сингулярности – всегда разделение. Это со-бытие, это реальность различия, которую способна описать только гетерология, и которую не мыслит метафизика, ориентированное на гомогенность. Гетерогенность описать чрезвычайно сложно. Именно в этом суть проблемы современного социально-философского дискурса. Поэтому дискурс.

Это созвучно Хайдеггеру, бытие – всегда собственно. Однако гетерология вразрез немецкому мыслителю, как справедливо замечает Т.Х.Керимов, не имеет в виду проекцию субъекта на окружающее. Напротив, бытие континуально определяет меня как сущее. Сингулярность несубстанциональна. Процесс бытия протекает через множество дискретных сингулярностей, через разделение, различие социального. Поэтому главным требованием современного бытия-вместе выступает толерантность – понимание этого бытия-вместе посредством сингулярного существования. Отсюда равенство неравных. Равенство в различии.

Отсюда в гетерологическом ключе история понимается в качестве «безвременья», «междувременья», порождающих историю. Историческое время вырастает на фоне исторического события, опространствливается. Процесс событийности осуществляется между временными мгновениями.

Только руководствуясь гетерологическим подходом, по нашему убеждению, возможно не только описать и объяснить сложные современные социальные процессы, но и приблизиться к их пониманию через анализ действий живых людей, а не институированных субъектов социальной истории. Гетерологическая концепция легитимирует совершенно радикально новую социально-философскую парадигму, качественно трансформируя когнитивный фокус прежней номотетической эпистемологической установки.

Процесс осмысления метафизических интенций выводит нас на самопроизвольную попытку поиска содержательности, с тем чтобы достичь дна вещей. Однако дно вдруг исчезает, и открывается бездна в качестве неопределенного, неразличимого хаоса. Этим метафизика невольно

исчерпывается, преодолевается гетерогенезисом, плюрализацией начала, множественностью истоков.

Проблема еще более проблематизируется, так как теоретически сложно концептуализировать плюральность бытия и ее различия. Как вписать множественность, континуальность становления, когерентность событийности в саму теорию? По определению теория претендует на описание тождественности. Какой применить язык для этого? Язык различия? Выход один – гетерология. Гетерологическая возможность описания опирается на понимание событийности бытия, когда исключается привилегия сущности субстанции и языка знания как понятия. Речь идет не о традиционном онтологическом языке, о плюральном горизонте языка и мысли. Трансформация онтологии в гетерологию выявляет границы онтологической модели бытия и ее неспособности мыслить различия.

Корень метафизических конструкций угадывается в процессе обсуждения Хайдеггером знаменитого вопроса Аристотеля: *«Почему вообще есть сущее, а не наоборот – ничто?»*, или почему есть нечто, а не ничто? Именно в этом Хайдеггер усматривает истинное философствование. Здесь обозначается проблема о наличии основания сущего, об обосновании сущего, или об отсутствии такого основания. Вопрос подразумевает два принципиально разных ответа. Классическая философия как метафизика проблематизирует первую часть вопроса, задумываясь об основании сущего как предзаданного, обрекая себя на полный отказ от процесса бытия, предавая его забвению, и посвящая себя поиску основания этого бытия как сверхсущему. Акцент на вопросе: Почему? Вторая часть вопроса ничего не значит, она случайна. Вопросать и мыслить о ничто, лишенной реальности, невозможно: *«Кто говорит о ничто, не ведает, что творит. Кто говорит о ничто, превращает его самим этим говорением в нечто. Говоря, он таким образом говорит против того, что подразумевает. Он противоречит сам себе. Толковать о ничто нелогично»* [127].

Семантическая нагрузка аристотелевского вопроса приходится в большей степени на его первую часть: *«почему вообще есть сущее?»*. В этом сразу усматривается попытка мыслить сущее как уже установленное, существующее как сверхсущее, невольно заставляющее к нему трансцендировать. Вопрос дальше касается непосредственно этого сверхсущего: *«почему оно есть?»*. Поэтому сверхсущее понимается основанием, причиной, Абсолютом. Это традиционный путь обоснования, проложенный от Фалеса до Гуссерля, от воды в качестве субстанционального начала до трансцендентального сознания.

Другой способ постановки указанного вопроса переводит взгляд на становление сущего: *«Если же мы спросим, сохранив приведенную в начале форму вопросительного предложения: «Почему вообще есть сущее, а не наоборот – ничто?»*, тогда добавка помешает тому, чтобы мы, спрашивая, отталкивались только от бесспорно явленного сущего и, едва оттолкнувшись, шагали уже прочь к искомой и также сущей основе. Вместо этого данное сущее открыто навстречу возможности небытия» [127, с. 111].

Но если задуматься над всем вопросом, не нивелируя вторую его часть, мы выходим непосредственно к сущему в его бытийствовании. В этом случае отсутствует заикленность на причинности. Сущее бытийствует вне всякого «почему». Тогда основания у сущего нет, или основание – ничто. В этом отход от традиционного метафизического понимания.

Сущее пребывает в промежутке бытие-ничто. Поиск трансцендентного сущего прекращен и направлен на выявление сущего изнутри сущего. Бытие сущего есть выход из ничто. Ничто находится между моментами становления сущего. Поэтому сущее всегда в неопределенности, будучи потенциальным ничто. Сущее бытийствует в континуальном процессе. Бытие, в свою очередь, формирует сущее в себе. Бытие и сущее – не одно и то же. Сущее определяется в бытии, но не в причинно-следственном порядке. Бытие не является причиной сущего. Основание сущего в полном отсутствии основания. Основание сущего бездонно, бесконечно, вызывая присутствие события. Бытие основывает сущее, уклоняя от него. Это иное основание мира. Основание не присутствует, оно не статично. Основание тоже процессуально. Основание – высвобождение тенденций развития. Это то, что Хайдеггер называл «просветом бытия».

В этом двойственность основания и бытия. Это другое понимание основания и бытия в качестве основания. Это такое понимание основания, когда бытие как процесс определяет сущее из его собственного основания.

Таким образом, как уже указывалось выше, формально существуют две модели, два способа представления бытия – онтологическая и гетерологическая. Что касается содержательности этих двух моделей, то найти единые критерии их классификации проблематично [2, с. 171]. Согласно первой модели, сущее тотально соотносится с высшим метафизическим сущим как сверх-сущим, которое идеально предзадано. Это и есть бытие, сингулярное, отражающее субстанциональность любого сущего. Так мыслилось в метафизических построениях, когда сущее предполагалось трансцендентным к самому сущему. При таком понимании бытия, оно как сверх-сущее есть граница, предел любого сущего. Это звучит религиозно, теологично. Онтология приобретает теологический характер и смысл, манифестируя онтологический фундаментализм.

Переход от метафизики как онто-теологии к гетерологии не означает легитимирование иной, второй онтологии. Гетерология – не онтология, так как онтология, по нашему мнению, есть «всякая философия, движущаяся в опосредованном или непосредственном представлении трансценденции, необходимо остается онтологией в сущностном смысле, занимается ли она конструированием основоположений онтологии или отвергает онтологию, как уверяет себя, в качестве окаменения переживания в понятии» [2, с. 171]. Речь идет о принципиальном преодолении метафизики, преодолении онтологии.

Преодоление метафизики как онтологии означает признание многосложности бытия, элиминирующего конгруэнтные связи с трансцендентным основанием. Подобная парадигма строго проводит принцип различия от различия, обосновывая бытие и сущее как игру различия.

Причем ревизия онтологической модели происходит внутри метафизики, когда возникает стратегия, связанная с уклонением от руководящего, системообразующего трансцендентного центра. Т.Х.Керимов считает, что с появлением гетерологии онтология не должна быть устранена. Должны быть подвергнуты сомнению положения о запредельном основании, объявленные неукоснительными и незыблемыми. Онтология остается справедливой для описания замкнутых систем в глобальном масштабе.

Гетерологическая модель необходима для исследования процессов в сложных, неравновесных системах, как то социальная и человеческая система, не имеющие какого-либо абсолютного основания. Она (гетерология) не дает преимуществ одному основанию, так как процесс представляет игру различий, в которой основание устанавливается в собственной, аутентичной логике.

Главный постулат гетерологической модели в устранении идеи присутствия, что обуславливает бытие без сущности. Это означает, что бытие есть основание сущности не в смысле овладения ею, а в смысле принадлежности ей, в смысле неустойчивости. В этом смысле сущее – ничто, а бытие сущего – экзистенция. А значит, бытие как существование понимается не в диалектическом, гегелевском смысле как отрицание ничто и снятие в наличном бытии, а как континуальное утверждение ничто. Именно в этом свобода бытия. Здесь, как ни парадоксально, можно снова вспомнить Гегеля, который замечает: «Высшей формой ничто, взятого для себя, была бы свобода, но свобода есть отрицательность, которая углубляется в себя, чтобы достигнуть наивысшей интенсивности, а потому есть как раз абсолютное, утвердительное» [128].

Неистекаемое из сущности бытие не приводит к ней, оно (бытие) наделено собственной, свободной сущностью. Это является лейтмотивом философских интенций Хайдеггера, Сартра, Нанси и других мыслителей. Бытие, таким образом, всегда сингулярно. Общего бытия у сингулярностей нет. Время каждый раз также сингулярно. Нет субстанциональности, есть ускользание от нее. Все происходит в промежутке, в том числе пространство и время. Бытие сущего континуально устанавливается в игре различия, в дискретности сингулярностей

Как было указано, общего бытия сингулярности не имеют, так как их общее бытие все время ускользает, вынуждая сингулярности оспаривать друг друга. Возникают события. Именно поэтому бытие не может быть общей единой собственностью. Речь идет о совместности бытия, о со-бытии. Совместность – это такой способ бытия, в котором происходит разыгрывание, становление бытия. Понимать это надо не как распределение бытия между объектами, а как разделение между ними. Бытие каждого объекта разделяет бытие.

Разделение бытия осуществляется в ускользании его от собственного и возвращении в индивидуальном, сингулярном существовании как совместности и со-бытия. Разделение бытия происходит в форме

индивидуального его преломления. Это произношение вместе есть вариант полисингулярности или сингулярного множественного.

Таким образом, бытие – это различие, разделение. Быть – означает разделять. Тогда это радикально новое понимание отношения к категории «быть». Это не является отношением обладания, желания, потребности, влечения. Это отношения со-вместности, исходящее из разделения бытия. Не человек устанавливает человеческие отношения, а отношения между людьми могут установить человечность. В рамках онтологической модели заранее были установлены субъекты в качестве человеческих существ, между которыми должны быть установлены человеческие взаимоотношения. Разница между онтологической и гетерологической моделями очевидна.

Гетерологическая парадигма радикально переворачивает онтологический порядок описания социального пространства, при котором сначала мыслилось установленное бытие, к которому прибавлялся предикат в качестве различия. Гетерологический подход, напротив, на первый план выдвигает различие, в котором происходит игра бытия. Он отвергает первозданное сингулярное бытие, порождающее плюральное сущее, и, напротив, утверждает континуальную множественность сущего как процесс континуального становления сущности, сущего бытия: «...не бытие сначала, а затем прибавление некоторого вместе, но это вместе в центре бытия [29, с. 58].

Керимов Т.Х. утверждает, что при всей противопоставленности онтологической и гетерологической моделей социального исследования, обе являются онтологическими, так как гетерология не аннулирует бытие как основание, конституируя иное осмысление основания, гетерологическое. На наш взгляд, в этом присутствует некоторое противоречие, что дает нам основание не относить гетерологию к онтологии в ее классическом понимании. Однако для обоснования гетерологического концепта современного социально-философского дискурса это не принципиально.

В традиционном смысле бытие, вписанное во множество различий сущего, не может быть основанием сущего. Бытие – это бесконечная, структура без основания: «...она одновременно поверхностна и не имеет дна, она всегда все еще слишком мелка. Свойство поглощается в ней дном, тонет в водах своего собственного желания, никогда не встречаясь (с собой), восхищается и отрывается – от самого себя. Переходит в иное» [129]. В таком случае бытие амбивалентно: оно является основанием и вместе с тем не является, по причине того, что подвижно, обосновываясь, перетекает в другое, становясь другим.

Подводя итоги всему вышесказанному, мы еще раз делаем значительный акцент на том, что на протяжении длительной истории развития социально-философской мысли, начиная с Платона (Хайдеггер назвал это время вечерним), понятие «бытие» было предано забвению. И только в начале XX века Мартин Хайдеггер осуществляет возрождение онтологической, социальной, антропологической проблематики, что приводит к формированию противоположных образов социального: онтологического и гетерологического. Онтологический (*метафизический*) образ социального безапелляционно

обращает социум к абсолютному, трансцендентному, идеальному основанию. *Гетерологический образ* связан с отказом от такого самодостаточного, запредельного социуму основания, исключая метафизику субъекта и субстанции. Гетерологический концепт легитимирует взгляд на социальную жизнь как игру различий, линейность социального развития и структуры нивелируются. Исключается социальный феноменологизм, а социальные процессы представлены как социальные со-бытия, не обладающие сущим, а принадлежащие ей. При этом сущее множественно.

Гетерологическая парадигма социально-философского дискурса возникает как критическая реакция на классический редукционизм в гуманитарном исследовании. Мир оказался намного сложнее, чем предполагала классика. Она была в плену физической и трансцендентальной иллюзии субстанционализма. Социальная гетерология, отказываясь от онто-теологического проекта, означает конец, преодоление метафизики.

Такое преодоление метафизики можно понимать двояко: и в смысле отказа от классической онтологии, и в смысле нового осмысления ее, но уже через призму гетерологии. Гетерологическое измерение бытия – это радикальная когнитивная инверсия в социально-философском дискурсе, связанная с отказом от установки на устойчивость социального бытия и переходом на его живую процессуальность.

3.3 Гетерологический горизонт когерентного пространства философии и науки

Философия и наука всегда пребывают в ситуации когерентной связи независимо от доминанта: философия над наукой или наука над философией.

Классическая философия и наука опирались на классический, субъектно-объектный идеал рациональности, претендуя на полный объективизм, с постулатом об абсолютности субъекта и объекта. Неклассическая философия и наука переносят фокус исследования с объекта на субъект, характер его деятельности, вынужденно вводя сознательные и жизненные явления, заявляя о релятивизме. Что касается постнеклассической философии и науки, возникших в конце XX века, они подчинены задаче деконструкции онто-теологической концепции метафизики, заточенного на поиск абсолютного основания как сверх-основания, конституируя процессуальность, становление.

К тому же классическая наука тотально субстанциональна, она занималась поиском элементарных частиц, кирпичиков, оснований, обусловленных теологичностью метафизической рефлексии. Но квантовая механика кардинально меняет ситуацию, так как частица оказывается сгустком энергии. Поэтому материя ко всеобщему удивлению предстает энергией (событием). Материя теперь не обладает энергией, а есть энергия, событие. Как результат, современная наука преодолевает априорный проект *метафизики*, субстанцивистски-эссенциалистскую картину мира, о чем заявляют квантовая механика и теории динамических систем.

Мы не ставим своей задачей подробное описание современных научных теорий, а пытаемся выделить в них гетерологический горизонт. Причем, не постнеклассическая философия задает гетерологическое измерение, а, наоборот, сама наука обнаруживает гетерологический горизонт мироустройства, вовсе не помышляя о нем.

Квантовая физика ниспровергла субстантивистскую трактовку мира как сущностно предзаданного, а значит, статичного и постоянного. Оказалось, что она имеет дело не с инертными, а становящимися в процессе явлениями. В процессе становления материя трансформируется в энергию. Материя при этом, как выясняется, не субстанция в качестве существительного, не субстрат как носитель энергии, а сама энергия. Энергия и есть материя, это единый процесс. Ницше замечал: «Народ отделяет молнию от ее сверкания и принимает последнее за акцию» [2, с. 137]. Следовательно, материя не обладает энергией, а материя и есть энергия.

Метафизическая, субстанциалистская точка зрения долгое время безапелляционно господствовала в физике и в понимании субатомного мира, когда протоны, нейтроны и электроны были сведены к неизменным субстратам естественных явлений. Но квантовая физика опровергла это, открыв кварки, которые оказались тоже делимыми. Более того, было обнаружено, что элементарные частицы не обладают традиционными, общепринятыми свойствами – неделимостью и постоянством. Каждая частица имеет свою античастицу, соединяясь с которой возникает чистая энергия.

Научная картина мира усложнилась, конституируя принципиально иное мышление, принципиально иную научную парадигму, нивелирующую однозначность структурности мира. О возникновении новой парадигмы, дающей ответы на эти сложные, вновь возникшие вопросы, смело заявила теория струн. Согласно этой теории, при более высоких технических возможностях, намного превышающих современные, вместо кажущихся элементарных частиц, «первокирпичиков» мироздания, мы бы обнаружили крошечные, колеблющиеся, вибрирующие, одномерные петли, которые подобны движущимся струнам.

Было установлено, что «основа элементарных частиц, а вместе с ними и вещества, – это элементарные сгустки энергий, вибрирующих с различными частотами. Примечательный аспект этой теории заключается в том, что вибрации, как она утверждает, являются вибрациями не предданного элемента, материи, а вибрациями n -мерной пространственной ткани вселенной. О каком постоянстве материи (или бытия) может идти речь, если длительность ее составляет одну миллионную секунды?» [2, с. 230].

Природа энергии – становление. Поэтому энергия является чистым событием. И. Пригожин и И. Стенгерс пишут: «Открытие закона сохранения энергии имело далеко идущие культурные последствия. В их число входило и представление об обществе и человеке как о машинах, преобразующих энергию. Но превращение энергии не может быть конечным звеном цепи. Оно

отражает пассивные и управляемые аспекты природы, но за ними должен находиться еще один более «активный» уровень» [3, с. 162].

Субатомный мир характеризуется внутренней неустойчивостью в пространстве, что опять же отвергает метафизическую природу сущего как фактическую наличность. Необходимо сдвинуть фокус исследования от индивидуальных вещей к системе отношений, в рамках которых и происходит процесс индивидуализации. Получается, что энергия не заключена в материи и несводима к атомам. Атомы, в свою очередь, представляют собой ряд сингулярных виртуальностей, которые разворачиваются во взаимодействии с другими сингулярностями. Подобное взаимодействие указывает на гетерогенный генезис, благодаря которому осуществляется континуальный процесс актуализации виртуальных тенденций в индивидуальные формы.

«Неудивительно, что постнеклассическая наука утверждается в направлении гетерогенного генезиса. В гетерогенной парадигме развиваются и теории динамических систем, синергетика с принципами самоорганизации, неравновесности, диссипативности, нелинейности, фрактальности, элиминируя метафизический статус сущности и субстанции» [130].

Синергетика возникла во второй половине XX века и ставила задачей познать общие принципы и закономерности, присутствующие в основах самоорганизующихся систем. С точки зрения синергетики, самоорганизация – это процесс перехода сложных, нелинейных, неравновесных систем, пребывающих в неравновесных состояниях в упорядоченные структуры. Это происходит в точках *бифуркации*, где система крайне неустойчива. Иными словами, именно в этих местах система может кардинально измениться под влиянием даже малозначительных факторов. Это изменение, этот переход называют возникновением порядка из хаоса. Отсюда происходит переосмысление самого понятия «хаос», замененный на динамический хаос» как обозначение сверхсложной упорядоченности, скрытой, неявной, и имеющей способность проявиться в большом разнообразии и многообразии структур порядка.

В основании синергетики лежит качественно новая картина мира, отличная как от классической, так и от квантово-релятивистской, возникшей в первой половине XX века. В ней (синергетике) происходит отказ от картины мира, состоящего из кирпичиков-элементарных частиц, и принятие мира, состоящего из нелинейных процессов. Как многообразен образ мира, рисуемый синергетикой, так плюралистична и сама синергетика. В ней сочетается множество подходов, описаний, формулировок. Современная физика мыслит события, преодолевая субстанционализм и, в целом, метафизику.

Одна из самых известных ее теорий – теория диссипативных структур бельгийского физика Ильи Пригожина и немецкого ученого Германа Хакена, который и ввел понятие «синергетика». По мнению И.Пригожина, становление и развитие синергетики рассматривалось происходило в рамках фундаментальных трансформаций взглядов на рациональность, прежде всего научную, начавшегося во второй половине XX века. Главная суть этого

процесса заключается в установлении совершенно «нового диалога человека с природой» [131].

Ключевое понятие синергетики – эволюционирующая система (эвос). Эвос – это открытая, нелинейная, неравновесная система, элементы которой и связи между ними варьируются. Единственное что сохраняется в этих системах – наследственная структура. В биологии – ДНК, в социологии – дух этноса, в психологии – чистое мышление.

Пока эвос существует, в нем прежде всего выделяют устойчивую часть, воспроизводящую саму себя. Эта устойчивая часть называется «гевос», возникшая из соединения слов «геном» и «эвос». Таким образом, гевос – это так называемый ген эволюционирующей системы, а значит, в любой саморазвивающейся системе существует определенная структура, самосохраняющаяся при любых изменениях. И эта структура сохраняется, пока сохраняется гевос. В человеке таким гевосом является личность, если под человеком понимать индивид в материалистическом смысле. А если человека понимать в религиозно-философском смысле, в качестве духовного существа, то его гевос – это неизменный дух, трактуемый, например, как монада, атман, который эволюционно реинкарнирует по мере приближения к Всевышнему. Гевос социума – это его духовная структура. Гевос этноса – это его традиции, мифы, образ жизни, религия. Гевос науки – это определенные способы познания, как то ощущения, логика, математика, критичность, доказательность, фальсифицируемость и другие. Несомненно, что эвос и гевос взаимосвязаны, так как являются двумя сторонами одного целого. Синергетическое учение открывает законы движения и развития эвоса, а значит, человек имеет возможность управлять этим движением даже в точках бифуркации, в направлении к тем или иным аттракторам.

Центральной стадией развития эвоса является фрактал. Каковы его свойства?

1) фрактал – образование сетевое, существующее не одиночно, а среди множества подобных себе, непосредственно с ними связанное; это крайне неустойчивая система, вечно меняющаяся, находящаяся в эволюционном процессе, в переходном состоянии;

2) фрактал подобен себе, состоит из множества уменьшенных копий; фракталы бесконечно копируют, а значит, повторяют себя;

3) крайние структуры фрактала неизменны, устойчивы; целое состоит в основном из переходных процессов (об этом говорил еще Гераклит), а неизменные вещи – исключения. Отсюда правомерно говорить о фрактальной философии;

4) свойство фрактала – монадность, фракталы как монады единичны, самодостаточны, самоподобны, подобны другим фракталам, субъект-объектны (с одной стороны, существуют объективно, но с другой стороны в них ощутим некий собственный, скрытый субъект).

Вокруг концепции фракталов развернулись в последние годы широкие дискуссии о том, универсальны ли фракталы. По этому вопросу сложились две

противоположные группы ученых. Первую группу составляют новаторы, радикалы, поддерживающие идею о том, что фракталы универсальны. Вторую группу представляют консерваторы, которые высказываются о необязательности фракталов в области природы, есть природные объекты, которые не содержат фракталов. Но если учесть, что атрибутом материи является движение, а фрактал присутствует там, где обязательно есть движение, то сторонников первой точки зрения значительно больше (Пригожин И.Р., Буданов В.Г.).

К принципам синергетического развития относятся:

– *гомеостатичность*

Гомеостаз – способность сложной диссипативной системы какое-то время поддерживать собственную стабильность, которая является условием следования данной системы к некоей цели. Отсюда делается вывод, что любая сложная система телеологична, целесообразна. Более того, данная цель (аттрактор в синергетике) как бы посылает системе сигналы, позволяющие ей развиваться определенно. У аттрактора есть свой бассейн, в рамках которого данное управление осуществляется. Причем, существуя только в диссипативных системах, аттракторы в конце концов описывают окончательное их поведение, более простое, чем поведение системы в переходный хаотический период. Кибернетика, синергетика, системный анализ используют данный механизм.

– *иерархичность*

Окружающий нас мир пребывает в состоянии иерархичности, то есть между его базовыми структурами существуют различия с относительной длиной в шаг. Эта структура названа «лестницей Вайскопфа» по имени американского физика Виктора Вайскопфа (например, существует «лестница» от кварков до живых организмов). Другими словами, вышестоящие уровни сменяются нижестоящими и наоборот. При этом то, что для высшего уровня является признаком хаоса, строительным «кирпичиком», для низшего характеризуется порядком. Космос (порядок) одной структуры амбивалентно представляет собой хаос (беспорядок) для последующей. Например, беспорядочные электроны создают пребывающие в порядке атомы, беспорядочные атомы – устойчивые молекулы, разнообразные действия людей создают Космос социума и т.д. Подобная диалектика связей и отношений присутствует как в материальной иерархии, так и нематериальной. Об этом высказывались и классические ученые и философы, правда, в гиперболизированной форме.

Объединяясь в единую структуру, отдельные элементы как бы отдают ей часть себя, и это, аккумулируясь, представляется как производное от общей структуры, трансформируясь в коллективные переменные и создавая на последующем иерархическом уровне параметры порядка – сущность и цель поведения (в синергетике это аттракторы). Возникает принцип подчинения, при котором измененная модель порядка определяет поведение низших элементов. В этом и суть процесса самоорганизации.

–нелинейность

Линейность, редукционизм – это известные идеалы классической науки, устремленной к тому, чтобы «выстроить в шеренгу» окружающий многообразный мир, задать однонаправленный вектор его развития, с тем, чтобы иметь замечательную возможность вычислить максимально будущие параметры развития. Линейное мышление вынуждено ограничивать мир в системе координат «начало-конец». С одной стороны, человек заявляет о бесконечности мира, но, с другой, непроизвольно считает, что бесконечность тоже когда-то начинается и заканчивается. Нам трудно даже представить себе бесконечность. Поэтому, когда в эпоху европейского Ренессанса Джордано Бруно высказался о бесконечности Вселенной, англичанин Кеплер заявил, что его охватывает ужас при мысли, что человечество блуждает в бесконечности, и нет центра, к которому оно могло бы примкнуть. В этом смысле человеку априори нужен «дом бытия» как опора, «колышек», вбиваемый им для нерассеянного существования.

На уровне нелинейной системы происходит нарушение суперпозиции, предпосылки не равны результату, целое не является суммой частей, связей между элементами системы становится больше, чем самих элементов системы. Принцип линейности применим только в своей области применимости. Любой объект имеет собственные границы целостности. И когда эта граница разрушается, наступают эффекты нелинейности.

Переход от гомеостатического состояния одного порядка к другому гомеостатическому состоянию осуществляется на стадии их общей границы, на которой присутствует полная нелинейность. Причем эта граница плотнее, чем шире область гомеостаза, а потому требуются большие усилия для ее преодоления.

Но не стоит понимать нелинейное мышление в качестве модной метафоры, как синоним оригинальности, креативности и порой гламурности. Опасен и воинственный настрой против линейного мышления. Нелинейным мышлением синергетика понимает новый подход к сложным, развивающимся, открытым, диссипативным системам, к коим в первую очередь относятся объекты социального исследования, особенно в кризисных периодах развития социума.

– незамкнутость (открытость)

Это «прокрустово ложе» всех классических научных систем, пытающихся втиснуть природные и социальные объекты в замкнутые, изолированные пространства, этим самым их идеализируя, грубо пренебрегая множеством и разнообразием связей, в которых эти объекты реально существуют. Конечно, состояние замкнутости существуют в любых системах, но оно очень недолговечное, причем подобное состояние тем меньше, тем краткосрочней, чем более открыта данная исследуемая система. Изучение подобных систем требует такого условия, чтобы время описания ее было существенно меньше времени ее стабильности. Другими словами, изучение

системных объектов зависит от масштабов и задач исследования. В любом диалектическом или синергетическом подходе существует момент метафизики.

–неустойчивость

Этот принцип в классической методологии считался дефектом, несовершенством системы. Но с точки зрения постнеклассической когнитивной методологии любая система, будучи открытой, рано или поздно к точке своего выбора. Это происходит, когда в системе увеличиваются отклонения от основной траектории развития под действием множества связей, в которых она существует. О такой системе говорят, что она неустойчива (частично или полностью).

–динамическая иерархичность (эмерджентность)

На данном этапе становления новой системы происходит горизонтальное изменение качества системы, когда изменяющиеся параметры мегауровня приводят к неустойчивому, бифуркационному состоянию макроуровня и ее изменению. Взаимодействие макро и мегауровня описать трудно без описания микроуровня. И эта проблема стала решаться только во второй половине XIX века. Выяснилось, что только при описании трех уровней систем возможно понять изменяющиеся ее параметры. Так, в бифуркационных точках переменные макроуровня растворяются в хаосе микроуровня, и из их взаимодействия рождается новый макроуровень. Точкой бифуркации будет граница прошлого и будущего, к которой подошла эпоха изменений микроуровня, осуществляющая эволюционный выбор макроуровня.

Таким образом, постнеклассическая наука исключает традиционное онтологическое философствование через признание субстанции и субъекта. На смену ему современная физика мыслит понятием «событийность», признавая взаимнообратимость субстанции и свойств. А значит, в противовес метафизическому полаганию сущности квакнтовая физика полагает события. Там, где метафизическое постоянство, теперь мыслится эволюция, конец субстанционализма. В этом смысле современная наука элиминирует преодолевает и завершает метафизику.

Возникает справедливый вопрос: способна ли современная наука мыслить то внешнее, куда она выдвигается? Научный позитивизм отвечает на него утвердительно, иронизируя над философией, утверждая, что потерпев фиаско, философы вынужденно занялись анализом языка. Однако, по словам Керимова, «научный позитивизм насквозь пропитан метафизикой: провозглашается конец философии просто для того, чтобы навязывать наукам те же метафизические предпосылки» [2, с. 246], еще более догматические. Речь идет о том, что отвергая метафизику, позитивисты уповают на некие предзаданные законы, существующие в мире природы и социума, данность которых решительно отвергла постнеклассическая наука. Разумеется, речь идет не о позитивистском понимании научного мышления.

Постнеклассическая наука, преодолевая метафизику с присущей ей онто-теологической репрезентацией бытия, нуждается в новой онтологии, в обновленной философской концепции природы, фундирующей процессы

различия, становления, событийности. Причем именно постнеклассическая наука создает возможность мыслить различие, которое она сама мыслить не в состоянии. Современная картина мира (научная и социальная), таким образом, диктует острую необходимость нового взаимоотношения философии и науки, при котором меняется облик самой философии и науки.

Ретроспективно аутентичная сущность философии всегда была метафизической. Метафизичность, теологичность философского знания проявлялась и в случае, когда философия законодательно возвышалась над науками в классический период, и в случае трансформации философской рефлексии в философию науки в неклассический период. Во втором случае «она все еще является метафизикой, но понятой в буквальном смысле, приходящей после науки о природе, которую она только предполагает и относительно которой она не имеет никакого законодательства» [2, с. 247]. В обоих случаях философия всегда была вписана в метафизику сущности и субстанции. Возможна ли другая философия? Каково ее отношение к науке в новых условиях научного и социального прогресса? Какова сущность современной науки?

Вполне очевидно, что все позитивистские попытки нивелировать философию перед науками заранее бесплодны. Философия эксплицитно и имплицитно связана с наукой «молочными узами», но не редуцируема к ней, так как абсолютно другая. Философия извлекает из наук существо наук, то, что присутствует между фактами, что ускользает от самих научных фактов. Философию интересует онтология наук. Философия – всегда сама онтология (и не только наук).

В этом смысле полинная философия не научна в техническом смысле. Более того, по убеждению Хайдеггера, если философия стремится к научности, значит, она отказывается от самого мышления. Безусловно, философия имеет отношение к науке как событию, понимаемому самой наукой позитивно. Философия не выступает против наук, но она против философии науки, проясняющей научные открытия, методологию. Философия по отношению к наукам должна ее мыслить. Сама наука может быть преобразована в философию науки. Другими словами, не философия должна быть трансформирована в философию науки, а наука может перейти в философию науки. Наука – это то, что заставляет мыслить. Другими словами, обнаруживается имплицитный горизонт пересечения постнеклассической философии и науки, обусловленный их гетерогенным характером.

Философия, собственно, берет начало с различения сущего и бытия. Причем бытие должно мыслиться не в классическом смысле как существенность, сущность, сверхсущее, а как событийность, как различие. Только через различие проявляется нечто. Гетерологическое мышление состоит не в способности различения преданных автономных бытия и сущности, а в способности мышления изнутри различия, через становление, элиминируя истину в последней инстанции. Мыслить – это мыслить не тождественность, а

различия. Это имеет важное значение. Бытие это не эссенциалистские связи, а событийность в плане постфундаментализма, без основания.

Наука – это результат классического метафизического мышления полагать сущее как сверх-сущее. Однако современная наука не находит в философии основание и вынуждена элиминировать философию подобного метафизического основания. Природный мир отвергает наличие какого-либо имманентного ему основания, как то Творец или трансцендентальная субъективность как «дурную бесконечность». Получается, что именно внутри науки проблематизируется метафизическая позиция, способствующая рождению принципиально новой онтологии, онтологии не-основания, онтологии различия.

Таким образом, развитие современной науки приводит к изменению философского дискурса, трансформирую онтологию в онто-генезис или гетеро-генезис, исходящего из кризиса основания. Философия имеет собственный объект мышления, неактуальный. Актуальное – объект научного мышления. Объект философского мышления – необъективируемое, ускользающее от метафизической репрезентации, благодаря чему и мыслит философия. Именно в пространстве немислимого философия граничит с современной наукой. Это есть пространство различия. Это выход за границы онтико-онтологического различия. Мышление осуществляется как в пределах сущего, так и за его пределами. Эта запредельность обозначает то, что не дотягивает до существенности.

Бытие в качестве становящегося события не репрезентируется в связи с собственной избыточностью, отказывая от претензий на тождественность классической философии как метафизики. Современная наука, напротив, утверждает избыточность бытия как становления, открывая когнитивную гетерологическую возможность. Это значит, что наука подобно искусству полагает бытие как событие. Подобная, новая онтология возникает из дискурсивного мышления. Философия акцентирует внимание не столько на фактах, сколько на событийности фактов.

Устанавливается новое взаимоотношение современной науки и философии. Вернее, это взаимоотношение переоценивается. Это уже не традиционное отношение между философией как фундаментальной и наукой как региональной, внеположенной, к которой применяется система общих категорий. Принцип различия нужно понимать не в трансцендентально смысле.

Современная, постнеклассическая философия и наука пересматривают классическое, метафизическое различие трансцендентального и эмпирического, утверждая гетерологию. Смысл трансценденции трансформируется от обозначения трансцендентальной субъективности к условиям существования самой действительности. Трансцендентальное уже не является главным условием осуществления субъективного опыта. В гетерологии трансцендентальное – это условия действительного процесса установления сущего. Другими словами, трансцендентальное не запредельно наличному, а

аутентичный план реальности. Это исключает теологический характер отношения философия – наука.

Бытие – это процесс становления сущего, чему когерентна философия не-основания. Неоснование – условие возможности любого акта, условие становления акторов. Философия имманентна становлению. Она теперь не занимается поиском первоначал или первопринципов. Она теперь не занимается исследованием отношений соответствия и тождества.

Таким образом, на основе вышеизложенного мы приходим к выводу о новом соотношении философии и науки, при котором происходит фундаментальное изменение характера и природы самой философии, идущей вразрез картезианству и традиционной философии науки. Философия теперь не может быть метафизикой науки, проясняя научные понятия, так как исключаются все основания вне реальности. И если философия продолжает выделять трансцендентальный горизонт реального, то этот горизонт имманентен реальному процессу становления действительности, выходя за ее пределы. Но эта запредельность не является трансценденцией, так как присутствует в самом процессе развертывания реальности. Новая семантика смысла бытия знаменует преодоление метафизики сущности и субстанции.

По словам М. Хайдеггера, именно философия держит путь к бытию сущего, понимаемого не в традиционно-метафизическом смысле как «сущность», а как его событийность [2, с. 247]. Значит, задача в том, чтобы мыслить это событие бытия как различие. Смысл бытия – в различии, в становлении. Различие – исток, начало бытия. Мыслить – значит, мыслить изнутри, из различия, из процесса становления.

Бытие формирует сущее, которое не есть, а становится. Условие становления – не-основание. Поэтому философия становится имманентной. Она теперь заточена не на поиск первоначала, первопринципов. Философия нацелена на выявление условий не возможного, а действительного, исключая тождество и соответствие между условием и тем, что обусловлено.

Таким образом, философия и наука устанавливают новое соотношение, когерентно трансформируя собственную природу с гомогенной на гетерогенную. Философия дистанцируется от метафизики картезианства и философии науки. Она (философия) теперь не фундирует научную практику и не занимается ее прояснением.

Философия заявляет, что основания вне действительности не существует, ни трансцендентного, ни трансцендентального. Все происходит имманентно действительности, через различие действительности, гетерогенно.

Резюмируя вышеизложенное, стоит заключить, что гетерологическая парадигма представляет собой решающий поворот от метафизики сущности и субстанции к идее не-основания и различия. Поэтому гетерология порывает с онто-теологическим проектом философии, занимающимся поиском абсолютного основания как сверх-основания, предзадающего бытие. Гетерология конституирует отсутствие любой предзаданной сущности, рефлексивирует над событийностью, тем самым легимирует принцип

неопределенности становления и познания. Теперь семантика бытия определяется концептом различия. Концепт различия разворачивается в плоскости бытия и сущего и описывает из взаимоотношения. Это отношения становления через различия. Гетерология, таким образом, является собой онтологию не-фундаментальности, которая утверждает становление как единственную и единую модальность бытия.

Гетерология – это новая онтология. Гетерология объявляет все попытки редуцирования мира к единому принципу, субстанциональному началу иллюзией человеческого познания.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Современная социальная тектоника не вписывается в классические метафизические конструкции, в социальную архитектонику, несмотря на рефлексивные устремления человеческих иллюзий к ладу, венчающему все мировые процессы. Вопреки собственным творческим претензиям, мы, тем не менее, находимся в плену идеализма, репрезентируя окружающий мир линейным и упорядоченным, одномерным, антропным, определяемым тотальным, абсолютным основанием. Именно этим грезил классическая философия, красноречиво объявляя себя метафизикой.

Однако развернувшиеся мировые процессы неотвратимо элиминируют классические онто-теологические постулаты, обнаруживая, что «до сих пор философия сшивала не там, где разорвано, лечила не там, где нарушено, искала не там, где потеряно» [20, с. 32]. Метафизика обнажила принципиальную неспособность к пониманию фрактальной сущности природы и человека, что крайне необходимо для условий современной турбулентной социальности.

Метафизика априори обречена на нивелирование собственно онтологической проблематики, что обусловило ее закономерное замещение гносеологией, эпистемологией в эпоху Нового времени, предавшее забвению онтологический вопрос. Пытаясь выяснить возможности и границы когнитивного разума, философию увлек тайный мир субъекта в качестве краеугольного камня мироздания, справедливо наделенного творческой энергией. При этом онтологическая сущность объекта такой энтелехии была напрочь лишена. Отсюда и вышло, что «понятие бытия есть самое ясное, поскольку универсальнейшее и пустейшее» [2, с. 88], хотя уже Аристотель понимал необходимость дальнейшего прояснения понятия бытия, что сущее (бытие) бытийствует в разных значениях, сущее зависит от времени, оно конкретно. Сущее (бытие) всегда присутствует.

Именно этот стагиритовский постулат, по мнению авторов работы, побудил М.Хайдеггера заявить о необходимости новой постановки вопроса о смысле бытия. М.Хайдеггер совершил знаменитый онто-антропологический поворот от онто-теологии к онтологии, от объекта к субъекту, преодолевающий классическую метафизику, оказавшуюся способной обозначить лишь контуры социальной жизни, контуры человека. В итоге мы имеем два фундаментальных образца в исследовании общественной жизни: онтологический и гетерологический. *Онтологический образец* исследует социум, подводя его к абсолютному, трансцендентному основанию. *Гетерологический образец*, напротив, исследует социальную жизнь изнутри, вне тождества с абсолютным, через различия.

В рамках онтологического подхода сформировались классическая и неклассическая социальные парадигмы, которые, на первый взгляд, эксплицитно пребывают в эпистемологическом диссонансе, обусловленном различием методологических установок.

Классическая социальная парадигма в тесной корреляции с научной закрепила метафизическую традицию, зародившуюся в античности, когда фундировалась идея о сверхсущем как абсолютном трансцендентном основании мирового порядка. Таким основанием выступали Космос, Эйдосы, Субстанция, Абсолютная Идея. Метафизика укреплялась по мере все большей нейтрализации физики, переходя в плоскость онто-теологии. Не изменил подобному онто-теологическому интенциональному алгоритму и «разрушитель метафизики» О.Конт, который, казалось бы, концептуально отвергал любой вариант трансцендентализма, но, как ни странно, признавал идею социального Космоса (Порядка) в качестве незримого трансцендентального основания общества.

Однако в результате неожиданных научных открытий на рубеже XIX-XX веков, повлекших кризис классической науки, наряду с возникновением философии науки, качественно иным видением картины социальной жизни как неустойчивой и вариативной возникла неклассическая социальная парадигма, акцентирующая внимание на творческой деятельности общественно-исторического субъекта, новаторски субъективно конструирующего социальную реальность. Социальная реальность представилась как зависимая от собственного наблюдателя, как множественная, многовариантная и разномерная.

Согласно диссертационному исследованию, несмотря на контрарное понимание субъект-объектной дихотомии, классический и неклассические дискурсы сводимы к общей методологической тенденции – различие понимается в отношении к тождеству. Оба дискурса идентичны, так как принадлежат к одному общему типу рациональности – классическому. Они одинаково понимают различие не-онтологически, привязывая его к установленному человеком трансцендентному или трансцендентальному тождеству как абсолютному основанию в когнитивном процессе. Такое не-онтологическое различие «никогда не объясняет «между», в которое вводится различие» [2, с. 5].

Эти два социально-философских дискурса одинаково *онто-теологичны*, так как постулируют поиск единства социальной жизни, смысла ее. Возможно, классическая парадигма могла себе это позволить вследствие гомогенности традиционного общества. Современная картина социальности уже другая, эксплицитно гетерогенная. Континуальная трансформация современности, противоречивое многообразие культурных феноменов, децентрация социальной жизни свидетельствуют об обратном. Исходя из признания абсолютного основания, классическая и неклассическая парадигмы контрарны постнеклассической, фундирующей «принцип неоснования»: «...все должно иметь возможность не быть и/или быть иным без всякого основания» [22, с. 23-25]. И это не антифундаментализм, а *постфундаментализм*, постулирующий не отсутствие основания, а множественность бытия, случайный характер основания.

Постнеклассическая социальная парадигма возникла в процессе рефлексии над предыдущими социальными парадигмами, когнитивно-категориальный аппарат и методология исследования которых обнаружили неспособность репрезентировать сложные реалии современной социальности, в которой место человека выглядит по-новому.

Характеризуя в целом социум XXI века, мы твердо заявляем о его высочайшем уровне гетерогенности, усиливающейся под влиянием:

- высокого уровня различия как структурного фактора;
- эксплицитной нелинейности социального развития;
- децентрации социальных процессов;
- децентрации сознания человека;
- увеличения степени опосредованности социального.

Гетерогенность усиливается:

- высокой динамикой и мощью научного и социального прогресса;
- увеличивающейся степенью либерализации общества;
- усложнением пролиферации общества;
- активизацией самоорганизующихся процессов социальной жизни;
- усилением и усложнением субъективного фактора социального развития;
- усилением степени иррационализации общественных процессов и т.д.
- нарастающей активностью процессов социальной пролиферации.

Ключевые факторы гетерогенного социума – различие, разнообразие на исторически высоком уровне, множественность сингулярностей, децентрированность, неопределенность. Фактор неопределенности социального развития и познания все более возрастает и обостряется. Принцип неопределенности в когнитивном пространстве социума ставит проблему поиска новейших, постнеклассических парадигм для условий другой социальности.

Принцип неопределенности познания впервые был выведен в начале прошлого столетия учеными-естествоиспытателями, но приобрел далеко идущие последствия, став главным предметом не только научных, но и философских размышлений. Принцип неопределенности в познании, о котором заявило современное естествознание, а вслед за ним и обществознание, свидетельствует о том, что науки XX-XXI веков коснулись более глубинных уровней бытия в сравнении с классической эпистемологией.

В диссертационном исследовании исследуются современные социальные и научно-философские предпосылки возникновения проблемы неопределенности в познании. Исследуются причины возрастания фактора неопределенности в современном социальном познании. Новизну работе придает тот факт, что принципы неопределенности и даже неразрешимости в современном социальном познании присутствуют не как его случайный, а как закономерный существенный атрибут. Принцип неопределенности в социальном познании является важнейшей характеристикой социального познания, в котором главным объектом и субъектом являются человек и

общество как сложные, нелинейные, неравновесные, открытые, диссипативные, фрактальные системы, полифоническая сущность которых эксплицитна в условиях современности.

Общество, несомненно, «отягощает» фактор субъективности, так как носитель социальных процессов (человек) наделен усложненным цивилизацией внутренним духовно – психическим устройством. Социальная жизнь особенно отмечена факторами непредсказуемости и внезапности. Мощная динамика ускорения, напряжения и усложнения современной социальности, многообразное разветвление социальных связей, их крайняя нестабильность, полицентрация легитимируют принцип неопределенности в исследовании современных социальных процессов. Именно в этом своеобразии и эвристичности современного социально-философского дискурса.

В диссертационном исследовании производится обоснование гетерологического концепта постнеклассической парадигмы социального познания в ситуации социальной «турбулентности», высокого эвристического эпистемологического потенциала социальной гетерологии в контексте принципа неопределенности социального познания.

Научную новизну диссертационному исследованию придает факт того, что автор впервые обосновывает социальную гетерологию в качестве постнеклассической исследовательской парадигмы, в когнитивном социальном пространстве легитимирующей принцип неопределенности. Это необходимо для исследования сложных, опосредованных современных социальных процессов, самоорганизующихся в развитии. Социальная гетерология в контексте принципа неопределенности отвергает редукционизм классических когнитивных установок для поиска единого, системообразующего принципа общественного устройства в децентрированном, фрактальном социальном пространстве.

При этом исключена постмодернистская «инфляция истины». Убежденная позиция автора в том, что в условиях неопределенности, хаоса в современной социальной жизни, конституируя принцип неопределенности социального познания можно уверенно заявлять о высокоэффективном эпистемологическом потенциале социальной гетерологии как постнеклассической исследовательской социальной парадигме.

В целях обоснования гетерологического концепта современных социальных концепций были проанализированы известные концепции выдающихся современных западных мыслителей, включая постмодернистские, свидетельствующие о принципиальном переходе от онтических конструкций классической философии к собственно онтологическим. Это концепции А.Тулена, З.Баумана, Ж.Делез, А.Ф.Гваттари, Р.Рорти, Ж.Бодрийяра, Ф.Джеймисона, Ги-Э. Дебора, Ж.-Л.Нанси, Дж. Р. Серля, Б.Латура, М.Деланда, М.-Де Серто.

Гетерологический концепт постнеклассических социальных парадигм отвергает онтологию как онто-теологию, связанную с поиском вездесущего единого основания (внешнего или внутреннего) социальной жизни, представляя

ее гомогенной. Но мир давно секуляризирован, утверждая гетерологический подход, предлагающий изучение общества изнутри, с точки зрения различия, сингулярностей, множественности, гетерогенности, со-бытийности, следуя логике саморазвития, выявляя его тенденции. Именно в гетерологическом ключе работают методы синергетики, ризоморфности, фрактальности. Бытие человека – событийно.

В соответствии с гетерологическим релятивизмом, событие всегда является сингулярным и уникальным. Основание события – процесс становления, бытие. Бытие в качестве основания сущего не обладает сущим (как полагалось в метафизических конструкциях), а принадлежит ему. Бытие человека всегда сингулярно. Оно не есть тождество. Оно всегда есть различие. Бытие – это со-бытие в совместности бытия.

Поэтому постнеклассическая философия – это философия становления как различия. Это иное понимание бытия, отвергающее привязку к единому абсолютному основанию. Поэтому гетерология как онтология – это, безусловно, учение о различии.

Будущее мира многовероятно, открыто, но, тем не менее, не произвольно, не случайно. Общественная структура гетерархична, усложнена опосредованностью связей, но упорядочена через множество. Единого алгоритма развития она не имеет, но содержит в себе тенденцию развития через плюральный набор потенциальных возможностей, не исключая собственные, аутентичные, на чем акцентирует внимание постнеклассическая гетерологическая парадигма.

Анализ и обоснование гетерологического концепта постнеклассической парадигмы был бы односторонним без экстраполяции к научной картине мира. Социальное познание всегда отличалось от научного особой сложностью субъекта и объекта познания, коими являются человек и общество. Тем не менее эти два вида познания всегда тесно коррелировали между собой, меняя статус доминанта. Нами выявлено, что в связке социальное - научное познание первый элемент оказался более подвижным, более демонстративным. Именно в социальном познании раньше, чем в естественно-научном, произошла трансформация классических установок на неклассические и постнеклассические: «вначале социально-гуманитарные науки предлагают многие новаторские эпистемологические и методологические подходы, которые затем включаются в общефилософскую эпистемологию» [21, с.231].

Постнеклассическая наука также отвергает «онто-теологический проект метафизики, субстантивистски-эссенциалистскую картину мира» [2, с. 227]. Вообще, наука XX-XXI веков не только отвергает трактовку природного мира как гомогенного, абсолютного, неизменного, ригидного, но, самое главное, легитимирует гетерологический горизонт природы, немислимый наукой. О необходимости гетерологического измерения научного знания свидетельствуют синергетика, теория суперструн, диссипативные системы, эволюционная биология, представляющие собой постнеклассическую науку.

Мир сегодняшнего дня под сокрушительным натиском человеческой деятельности не только значительно расширен и углублен в пространстве, кардинально ускорен во времени, но и, как следствие, является мощным катализатором выброса всех своих эксплицитных и имплицитных свойств и сил, тем самым приобретая совершенно новый облик. Новизна современной социальной жизни продиктована рядом важных факторов, как то новейшие научные достижения, вызвавшие высокий уровень цивилизационного развития, обретение различных видов человеческих свобод, обостривших антропологическую проблематику и, думается, «выпустивших джина из бутылки», в то время как традиционные общества, напротив, являясь центристскими, «его» как раз сдерживали. Вырисовывается принципиально новая картина мира, подвергающая значительным сомнениям и даже в основных своих положениях пересматривающая традиционную классическую.

Основные результаты исследования, обладающие научной новизной заключаются в следующем:

- 1) выявлено соотношение классической и неклассической социальных парадигм с целью определения их метафизической сущности;
- 2) определены предпосылки возникновения постнеклассической социальной парадигмы;
- 3) обоснован принцип неопределенности социального познания;
- 4) проведен концептуальный анализ социальной гетерологии в контексте принципа неопределенности социального познания;
- 5) обозначен постмодернистский нигилизм тотальности;
- 6) рассмотрен онтологический (гетерологический) сдвиг в способах концептуализации социального в социальных концепциях западных мыслителей;
- 7) обоснован гетерологический подход к бытию как со-бытию;
- 8) обоснована необходимость поворота от онтологии к гетерологии;
- 9) выявлен гетерологический горизонт современного научного и философского дискурсов.

В целом, в диссертации поставлен ряд задач для обоснования необходимости гетерологического сдвига в современном социально-философском и научном дискурсе.

Проблема диссертационного исследования помимо научно-теоретического характера имеет важное практическое значение. Реалии современного социума требуют изменения парадигмы социального познания, с тем, чтобы находить гуманные, ориентированные на человека теории и тактики в политической, экономической, военной, социальной и других областях общественной жизни в ситуациях крайней нестабильности развития, когда незначительные действия людей могут привести к кризисным социальным следствиям.

Автор убежден, что только при гетерологическом измерении новой социальности возможно адекватное понимание противоречивых социальных процессов современной жизни не только в когнитивных интересах, но, в

первую очередь, в практических, для выработки гуманной социальной политики. Постнеклассическая гетерологическая социальная парадигма необходима для того, чтобы приблизиться к пониманию сложной динамики современных социальных процессов и вывести корректные варианты человекомерных стратегий будущего.

Практическое значение поднимаемой проблемы обнаруживается в идеологии тоталитаризма, проектах «утопической социальной инженерии», стремящейся преобразовать общество в соответствии с определенным планом. «Утопическая инженерия, основывающаяся на приоритете государства над личностью, по мнению Поппера, ведет к страшным последствиям – к нивелированию самого человека, личности, отрицанию его сущностных прав» [132]. Следует заметить, что в своей знаменитой работе «Открытое общество и его враги» К. Поппер развенчивает социальные идеи Платона, Гегеля и Маркса, находившихся в плену онто-теологических воззрений.

Именно это подчеркивает Ж.М. Абдильдин, указывая на актуальность концепции Джона Стюрта Милля в настоящее время: «Государство, пытающееся снизить ценность индивидов, чтобы сделать из них послушные инструменты своих проектов (даже в лучших целях), очень скоро придет к выводу, что нельзя осуществить великие цели маленькими людьми, и совершенный механизм, которому все принесено в жертву, ни для чего больше не годится именно в силу отсутствия витального духа, подавленного для ускорения движений самого механизма» [132, с. 96-97].

Таким образом, по нашему убеждению, переход от гомогенного к гетерологическому концепту современного социального исследования позволит приблизиться к пониманию значения и смысла цивилизационных сдвигов и обусловленных ими социальных разломов, в которых оказался постнеклассический человек. Необходимо трансформировать социальную философию в гуманитарную в подлинном смысле этого слова.

Данные диссертационного исследования могут быть использованы при разработке лекционных курсов по актуальным проблемам современной социальной философии, социальной футуристики, социального управления в условиях неопределенности.

Диссертационное исследование содержит авторское видение современного общества, особенностей проявления принципа неопределенности социального развития и социального познания, возможностей целенаправленного влияния на него, исходя из социально-гетерологического когнитивного концепта.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

- 1 Мамардашвили М.К. Введение в философию из книги «Философские чтения». – СПб.: Азбука-классика, 2002. – 832 с.
- 2 Керимов Т.Х. Бытие и различие: генеалогия и гетерология. –М.: Академический проспект, 2011. – 256 с.
- 3 Хайдеггер М. Онто-теологическое строение метафизики:тождество и различие. – М.: Логос, 1997. – 64 с.
- 4 Zhussupova, B.Zh. Cognitive angle of «another sociality» // Bulletin of the Karaganda university.– 2018. – Vol. 4. – P. 128-133.
- 5 Керимов Т.Х. Социальная гетерология: перспективы трактовки толерантности // Социальная гетерология ипроблема толерантности:матер.круглого стола. – Екатеринбург: УрГУ, 2003. – С.8-15.
- 6 Керимов Т.Х. Социальная гетерология. – Екатеринбург: Наука, 1999. – 160 с.
- 7 ПлатоноваС.И. Постнеклассическая исследовательская программа и социология // Вестник Вятского государственного университета. – 2010.–№1(4). – С. 69-73.
- 8 Zhussupova V.Zh. Epistemological dissonance: from classic to non-classic // Bulletin of the Karaganda university. – 2019. –Vol. 1. – P. 93-98.
- 9 Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998. – 329 с.
- 10 Жусупова Б.Ж. Мультипарадигмальность как фактор постнеклассического дискурса // Культура. Цивилизация. Постмодерн: сб. науч. тр. – Караганда: Изд-во КарГУ, 2018. – Вып. 10. – С.62-70.
- 11 Дюркгейм Э. Социология и теория познания // В кн.: История психологии:10-е-30-е гг.Период открытого кризиса. – Изд. 2-е. – М.: МГУ, 1992. – 364 с.
- 12 Поппер К. Логика и рост научного знания. – М.: Прогресс, 1983. – 391 с.
- 13 Гитт В. Творил ли Бог через эволюцию? – Штутгарт: CLV, 1993. – 157 с.
- 14 Степин В.С. Типы научной рациональности и синергетическая парадигма // Сложность. Разум. Постнеклассика. – 2013. – №4.– С. 45-59.
- 15 Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: введение в феноменологическую философию. – СПб: Владимир Даль, 2004. – 400 с.
- 16 Платонова С.И. Феноменологическая социальная теория в контексте неклассической парадигмы социального исследования // Известия высших учебных заведений. – 2011. – №4(20). – С. 42-49.
- 17 Бергер П.Л. Приглашение в социологию: гуманистическая перспектива. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 168 с.
- 18 Бергер П.,Лукман Т. Социальное конструирование реальности:трактат по социологии знания. –М.:Медиум, 1995. – 323 с.

- 19 Моторина Л.Е. Фундаментальная онтология Мартина Хайдеггера // Вестник Вятского государственного университета. – 2007. – №3(18). – С. 19-26.
- 20 Кемеров В.Е. Введение в социальную философию. – М.: Аспект-пресс, 1996. – 215 с.
- 21 Платонова С.И. Парадигмальный характер социального знания: дис. ...док.филос.наук: 09.00.11. – М., 2014. – 271 с.
- 22 Лепский В.Е. Аналитика сборки субъектов развития. – М.: Когито-центр, 2016. – 130 с.
- 23 Жусупова Б.Ж. Эпистемологический «диссонанс» классического и неклассического социально-философского дискурсов: методол. контекст // Адам элемеі: философский и общественно-гуманитарный журнал. – 2019. – №1(79). – С. 63-74.
- 24 Керимов Т.Х. Неразрешимости. – М.: Академический Проект, 2007. – 215 с.
- 25 Керимов Т.Х. Онтология как онто-теология и ориентиры ее преодоления // Известия Иркутского государственного университета. – 2015. – Т.14. – С. 106-113.
- 26 Керимов Т.Х. Преодоление метафизики: предпосылки и ориентиры // Интеллект. Инновации. Инвестиции. – 2016. – №10. – С. 23-25.
- 27 Жусупова Б.Ж. Постнеклассика: от теории к дискурсу (социально-философский аспект) // Мир глазами молодежи: направления, достижения и проблемы: сб. матер. республ. студен. науч.-практ. конф. – Алматы, 2019. – С.281-286.
- 28 Достоевский Ф.М. Преступление и наказание. – М.: Художественная литература, 1990. – 543 с.
- 29 Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. – Минск: Изд-во И. Логинов, 2004. – 272 с.
- 30 Попов В.В., Музыка О.А., Разуваева М.И., Уколов А.О. Особенности постнеклассической интерпретации мира // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. – 2016. – №9-2. – С. 305-308.
- 31 Жусупова Б.Ж. Дискурсивность в способах концептуализации социального // Синергия науки и практики в контексте инновационных прорывов в развитии экономики и общества: национальный и международный аспекты: сб. науч. ст. по итогам междунар. науч.-практ. конф. – СПб., 2019. – С. 199-201.
- 32 Грицанов А.А. Постмодернизм: новейший философский словарь. – Минск, 2007. – 816 с.
- 33 Барт Р. Избранные работы: семиотика, поэтика. – М.: Прогресс, 1989. – 616 с.
- 34 Голенков С.И. Понятие субъективации Мишеля Фуко // Вестник Самарской гуманитарной академии. – 2007. – №1. – С.54-66.
- 35 Палатников Д.Е. Социальная синергетика как новая парадигма в социально-философском познании // Фундаментальные исследования. – 2009. – №1. – С. 89-90.

- 36 Толстой Л.Н. Собрание сочинений: в 12 т. – М., 1975. – Т.11. – 485 с.
- 37 Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество: опыт социального прогнозирования. – М.: Academia, 2004. – 788 с.
- 38 Фоменко В. Синергетика и процессы развития социальных систем // http://www.elektron2000.com/fomenko_0014.html. 10.10.2019.
- 39 Zhussupova V. Zh. From the mirages of social cognition // Вестник Карагандинского университета. – 2018. – №3. – С.113-117.
- 40 Керимов Т.Х., Бурбулис Ю.В. Ирредукционизм как основной методологический принцип современной социальной онтологии // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. – 2015. – №11-1. – С.26-28.
- 41 Жусупова Б.Ж. Неопределенность социального познания, возведенная в принцип // Эл-Фараби: журнал социо-гуманитарных исследований. – 2019. – №2(66). – С.15-25.
- 42 Пилюгина Е.В. Состояние постмодерна: сингулярность бытия, транспарентность сознания и панмифологизация реальности // Гуманитарный научный журнал. – 2014. – №1. – С. 30-37.
- 43 Ищенко Н.И. Мартин Хайдеггер: к вопросу о трансценденции // Науч. ежегодник Ин-та философии и права Урал.отд-ния Рос. акад. наук. – 2018. – Т.18, вып. 3. – С. 27-46.
- 44 Бронзино Н.Ю. Концепция симулякра Жана Бодрийара: методология «алеаторного» мышления и трансформация субъекта в обществе потребления // Вестник РУДН. – 2011. – №1. – С. 11-22.
- 45 Фливерберг Б. Хабермас и Фуко – теоретики гражданского общества // Социологические исследования. – 2000. – №2. – С. 127-136.
- 46 Жусупова Б.Ж. Гетерогенность реальности // Культура. Цивилизация. Постмодерн: сб. науч. тр.– Караганда: Изд-во КарГУ, 2019. – Вып. 11. – С.65-74.
- 47 Гесиод. Теогония (о происхождении Богов) // <http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1425407001.06.08.2020>.
- 48 Элиаде М. Трактат по истории религий // file:///D:/%D0%94% D0%BE% D0%BA% D0%B8/Downloads/traktat_po_istorii_religiy.pdf. 06.08.2020.
- 49 ЦзинД.Д. Книга пути и благодати // http://www.plam.ru/philos/dao_dye_czin_perevod_jan_hin_shuna/p21.php. 06.08.2020.
- 50 Тибетская Книга Мёртвых // <https://esoterics.wikireading.ru/>. 07.08.2020.
- 51 Аристотель. Собрание сочинений: в 4т. – М.: Мысль, 1978. – Т. 2. – 687 с.
- 52 Лосский В.Н. Догматическое богословие. – М: Изд-во Московской патриархии, 1972. – 183 с.
- 53 Кузанский Н. Об ученом незнании. Глава 3 // <https://fil.wikireading.ru/79040.07.08.2020>.
- 54 Кант И. Собрание сочинений: в 6 т. – М.: Мысль, 1964. – Т.3. – 799с.
- 55 Бергсон А. Творческая эволюция. – Минск: Харвест, 1999. – 1408 с.
- 56 Смолуховский М. О понятии случайности и о происхождении законов вероятности в физике // УФН. – 2020. – №8. – С. 329-349.

57 Bertrand M. Fundamental ontological structure: an argument against pluralism // *Philosophical Studies*. – 2017. – Vol. 174, Issue 5. – P.1277-1297.

58 Жусупова Б.Ж.

Социальная гетерология в контексте принципа неопределенности социального познания // *Вестник Новосибирского государственного педагогического университета*. – 2018. – Т. 8(4). – С. 75-93.

59 Laurence J., Schmid K., Hewstone M. Ethnic Diversity, Inter-group Attitudes and Countervailing Pathways of Positive and Negative Inter-group Contact: An Analysis Across Workplaces and Neighbourhoods // *Social Indicators Research*. – 2018. – Vol. 136, Issue 2. – P.719-749.

60 Lazar S. In dubious battle: uncertainty and the ethics of killing // *Philosophical Studies*. – 2018. – Vol. 175, Issue 4. – P. 859-883.

61 Керимов Т.Х. Апории ответственности // Историческая ответственность: от мифов прошлого к стратегиям будущего: сб. науч. ст. междунар. науч. конф. – Екатеринбург: Деловая книга, 2016. – С. 25-31.

62 Журавлева С.М., Иванов А.В. Соблазны современного гуманитарного знания // Омские научные чтения: тез. докл. всерос. науч.-практ. конф. – Омск: Изд-во ОмГУ, 2017. – С. 801-803.

63 Барт Р. Смерть автора // В кн.: Избранные работы: семиотика. поэтика. – М.: Прогресс, 1994. – 615 с.

64 Фуко М. Археология знания. – Киев: Ника-Центр, 1996. – 208 с.

65 Деррида Ж. О грамматологии / пер. с фр. – М.: AdMarginem, 2000. – 512 с.

66 Dawes G.W. Identifying Pseudoscience: A Social Process Criterion // *Journal for General Philosophy of Science*. – 2017. – Vol. 48. – P. 1-16.

67 Mäki U., MacLeod M. Interdisciplinarity in action: philosophy of science perspectives // *European Journal for Philosophy of Science*. – 2016. – Vol. 6, Issue 3. – P. 323-326.

68 Hvidtfeldt R. Interdisciplinarity as Hybrid Modeling // *Journal for General Philosophy of Science*. – 2017. – Vol. 48, Issue 1. – P. 35-57.

69 Mäki U. Philosophy of interdisciplinarity. What? Why? How? // *European Journal for Philosophy of Science*. – 2016. – Vol. 6, Issue 3. – P. 327-342.

70 Степин В.С. Историко-научные реконструкции: плюрализм и кумулятивная преемственность в развитии научного знания // *Вопросы философии*. – 2016. – № 6. – С. 5-15.

71 Платонова С.И. Эпистемологические особенности современного социально-гуманитарного знания // *Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке*. – 2017. – Т. 6, № 3 А. – С. 131-142.

72 Девятко И.Ф. Метатеоретизирование или философия социальных наук? // *Социологические исследования*. – 2017. – № 12. – С. 3-9.

73 Лапин Н.И. Антропосоциокультурный эволюционизм – метатеоретический принцип изучения сообществ людей // *Социологические исследования*. – 2018. – № 3. – С. 3-14.

74 Зброжек Е.А. Онтология разрыва как ключ к пониманию философии С.Жижека // Вестник ВГУ. – 2012. – №2. – С. 115-120.

75 Ковалец М.С. Принцип необходимости контингентности в философии Квентина Мейясу // Гилея: научный вестник. – 2015. – №101. – С. 222-225.

76 Игнатъев В.И. Социальная теория в контактной зоне методов естествознания: информационно-резонансный подход к интерпретации социальной реальности // Социологические исследования. – 2017. – №3. – С. 3-13.

77 Пилюгина Е.В. Феноменология ризомы. Ризоморфные среды // Научно-методический электронный журнал «Концепт». – 2013. – Т.3. – С.3101-3105.

78 Griffith A.M. Social construction: big-Ggrounding, small-grealization // Philosophical Studies. – 2018. – Vol. 175, Issue 1. – P. 241-260.

79 Жусупова Б.Ж. Гетерологическая парадигма социального познания, Актуальные проблемы мировой философии, развитие человека, его сознания, нравственности // Матер.3-ймеждунар. науч.-теорет. конф.– Астана: Изд-во ЕНУ им.Л.Н. Гумилева, 2018. – Т. 1. – С.189-193.

80 Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники:ежегодник 1984-1985. – М., 1986. – С.80-160.

81 Демидова Е.В. Отсутствие Другого в философии поступка М.М.Бахтина // Этическая мысль. – 2014. – №4. – С.271-288.

82 Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры. – М.: Изд-во политической литературы, 1991. – 413 с.

83 Kerimov T., Kerimov Kh. The Evanescent Thing: Heidegger and Ozy // KronoScope. – 2014. – Vol. 14, Issue 2. – P. 195-210.

84 Деланда М. Новая онтология для социальных наук // Логос. – 2017. – Т.27, №3(118). – С.35-56.

85 Пикеринг Э. Новые онтологии // Логос. – 2017. – Т. 27, №3(118). – С. 153-172.

86 Подопригора А.В. Генератор реальности: Информация и механизмы самоорганизации // Научный ежегодник института философии и права Уральского отделения Российской Академии наук. – 2016. – Т.16, №4. – С. 17-32.

87 Красавин И. Гетерархия множества // Философско-литературный журнал Логос. – 2017. – Т.27, №3(118). – С. 173-198.

88 Эпштейн М. К философии возраста: фрактальность жизни и периодическая таблица возрастов // Звезда. – 2006. – №4. – С. 200-211.

89 Лиотар Ж. Состояние постмодерна. – СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.

90 Гринь М.В. Постмодернизм как социокультурная ситуация: глобальное и национальное измерения // Вестник Калмыцкого университета. – 2016. – №4. – С.142-149.

91 Михайлова О. Закат постмодернизма: инфляция истины, красоты и добра добра // <https://hvylya.net/analytics/zakat-postmodernizma>. 17.12.2020.

- 92 Постмодернизм: философский словарь // <http://www.philosophydic.ru/postmodernizm>. 12.08.2020.
- 93 Колумбаев Б.И. Избранные труды. – Караганда: Изд-во КарГУ, 2011. – Т.2. – 187 с.
- 94 Нуржанов Б.Г. Бытие как текст // В кн.: Историко-философский ежегодник. – М.: Наука, 1992. – 390 с.
- 95 ТуренА. Возвращение человека действующего: очерк социологии. – М.: Научный мир, 1998. – 204 с.
- 96 Бауман З. Индивидуализированное общество / пер с англ. – М.: Логос, 2005. – 390 с.
- 97 Бауман З. Текущая современность. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.
- 98 Балацкий Е.А. «Текущая современность» Зигмунда Баумана // https://kapital-rus.ru/articles/article/tekuchaya_sovremennost_zigmunta. 21.12.2019.
- 99 Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: капитализм и шизофрения. – М.: Астрель, 2010. – 895 с.
- 100 Делёз Ж. Логика смысла / пер. с фр. – М.: Академический проект, 2011. – 472 с.
- 101 Ричард Рорти: Философия и зеркало природы. Гуманитарный портал // <https://gtmarket.ru/laboratory/basis/5141/5149>. 11.06.2020.
- 102 Кашин В.В., Мусин Д.З. Р. Рорти: Критика философии как репрезентации // Вестник ОГУ. – 2022. – №7(143). – С. 94-99.
- 103 Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М.: Добросвет, 2000. – 258 с.
- 104 Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция // <https://exsistencia.livejournal.com/9404.html>. 11.06.2020.
- 105 Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту. Гуманитарный портал // <https://gtmarket.ru/laboratory/basis/3453/3462>. 14.08.2020.
- 106 Бодрийяр Ж., Сиоран Э. Матрица апокалипсиса // https://andrewrosdolsky.blogspot.com/2015/11/blog-post_28.html. 11.06.2020.
- 107 Ритцер Дж. Современные социологические теории. – Изд. 5-е. – СПб.: Питер, 2002. – 688 с.
- 108 Дебор Г.-Э. Общество спектакля. – М.: Логос, 2000. – 184 с.
- 109 Пилюгина Е.В. Состояние постмодерна: сингулярность бытия, транспарентность сознания, и панмифологизация реальности // <https://cyberleninka.ru/article/n/sostoyanie-postmoderna-singulyarnost>. 11.06.2020.
- 110 Медведев В.А. Методологический анализ когнитивной модели Дж.Серля // <http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/4367/2/sf-05-18.pdf>. 11.06.2020.
- 111 Керимов Т.Х. Современная социальная философия: учебное пособие для вузов. – Екатеринбург: Изд-во Урал.ун-та, 2015. – 156 с.
- 112 Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / пер. с англ. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 384 с.
- 113 Латур Б. Наука в действии: следуя за учеными и инженерами внутри сообщества. – СПб.: Изд-во Европ.ун-та в С.-Петербурге, 2013. – 414 с.

- 114 Степанов М.А. Поэтика изобретения. Рецензия на книгу Мишеля де Серто «Изобретение современности» // Международный журнал исследования культуры. – 2013. – №3(12). – С.157-160
- 115 Мамардашвили М. Классический и неклассический идеалы рациональности. –СПб.: Азбука,2010. – 288 с.
- 116 Хайдеггер М. Бытие и время / пер. снем.– Харьков: Фолио, 2003. – 227 с.
- 117 Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. – М.: Культурная революция, 2005. – 880 с.
- 118 Жусупова Б.Ж. Фрактальность. Турбулентность. Социальность // Global science and innovations: mater. of the internat. scient. conf.– Gdansk, 2019. – P. 406-410.
- 119 Рорти Р. Философия и Зеркало Природы. Гуманитарный портал // <https://gtmarket.ru/laboratory/basis/5141>. 14.08.2020.
- 120 Гермашова В.А. Понятие «виртуальная реальность» в философском знании // Наука. Инновации. Технологии. – 2009. – №5. – С. 215-221.
- 121 Делез Ж. Различие и повторение // <http://www.bim-bad.ru/docs/deleuze1.pdf>. 14.08.2020.
- 122 Делез Ж. Ницше и философия. – М.: Ад Маргинем, 2003. – 392 с.
- 123 Аристотель. Сочинения: в 4 т. / вступ. ст. и примеч. З.Н. Микеладзе. – М.: Мысль, 1978. – Т. 2. – 685 с.
- 124 Жусупова Б.Ж. Гетерологическая матрица со-бытия // Эл-Фараби: журнал социо-гуманитарных исследований. – 2019. –№4(68). – С.3-12.
- 125 Хайдеггер М. Время и бытие // <http://www.odinblago.ru>14.08.2020.
- 126 Жусупова Б.Ж. О сингулярности социального бытия // Вестник КазНУ. – 2019. – Т. 70, №4. – С. 15-26.
- 127 Хайдеггер М. Введение в метафизику / пер.с нем. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1997. – 302 с.
- 128 Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – М.: Мысль, 1974. – Т. 1. – 452 с.
- 129 Деррида Ж. Шпоры: стили Ницше / пер.с фр. // Философские науки. 1991. – №3. – С. 114-128.
- 130 Жусупова Б.Ж. Гетерологический горизонт когерентного пространства философии и науки // «GYLYM JÁNE BILIM - 2020»:сб.матер.15-й междунар.науч. конф. студентов и молодых ученых. – Нур-Султан: ЕНУ им. Л.Н.Гумилева, 2020. – С. 4572-4575.
- 131 Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. – М.: Прогресс, 1986. – 432с.
- 132 Абдильдин Ж.М., Абдильдина Р.Ж. Логика теории современной демократии и проблемы ее реализации. – Астана: Фолиант, 2014. – 344 с.