

Онтология историзма: акторно-сетевая теория и устранение субъекта*

А. В. Дьяков

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

Для цитирования: Дьяков А. В. Онтология историзма: акторно-сетевая теория и устранение субъекта // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2024. Т. 40. Вып. 2. С. 221–230. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2024.204>

Статья обращается к онтологическим основаниям акторно-сетевой теории, рассматриваемой в перспективе историзма на современном этапе его развития. Автор предлагает оригинальную версию происхождения акторно-сетевой теории, помещая ее в контекст процесса преодоления классического историзма, свойственного постмодернизму исторического релятивизма и поисков нового взгляда на исторический процесс. Статья выдвигает и аргументирует тезис о том, что рассматриваемый теоретический демарш, генетически связанный со структуриализмом предшествующих десятилетий, обладает потенциалом выведения общей со структуриализмом проблематики на онтологический уровень. Актор не обладает некоторым предсуществованием, а всецело конституируется в событии. Он существует не сам по себе, а наряду с прочими акторами, деятельность которых создает то пространство, в котором сами они конституируются. Сущность актора целиком совпадает с его существованием в пространстве событий. Автор делает вывод о том, что акторно-сетевая теория, не стремясь к возрождению трансисторических универсалий вроде субъекта истории, отказывается и от историзирования сущностей, с которыми ей приходится иметь дело. Актор не имеет личной истории и сам принципиально неисторичен, однако существует исключительно в рамках «историй», происходящих с ним. Такой теоретический демарш частично возрождает субъекта истории, а в предельной перспективе — и формы мысли, характерные для классического историзма. Тем самым в пространстве гуманитарных наук конституируется специфическая структура, задействующая формы классического историзма с присущими им фигурами и адаптирующая их к новому контексту, отвечающему современной научной конъюнктуре.

Ключевые слова: историзм, гуманитарные науки, онтология, акторно-сетевая теория, структуриализм, исторический релятивизм.

Классический историзм в XX столетии в значительной мере утратил свою актуальность, во всяком случае перестал представляться основанием новой философской перспективы, в которой можно было бы отказаться от метафизики в пользу некоторой феноменологии. Дело не в том, что гегельянство утратило привлекательность в глазах интеллектуалов, обращающихся к проблеме исторического развития, скорее, оно превратилось в идеологическую конструкцию, по-

* Статья выполнена в рамках проекта РНФ (проект № 21-18-00174 «Историзм как парадигма гуманитарных наук»).

зволющую развивать конъюнктурные программы, но в отношении корреляции со смежными науками все больше представляющуюся анахронизмом. Причиной тому были не только и, быть может, не столько внутренние процессы, происходящие в пространстве гуманитарных дисциплин, или некий внутренний предел, обозначивший исчерпанность историзма в качестве парадигмальной установки, сколько ход политической истории, породивший драматические события этого беспокойного века [1; 2].

В споре о том, насколько правомерно считать философию зданием, возводимым чистым разумом и не зависящим от столь низменных обстоятельств, как время и место жизни мыслителя, историзм представляет ту сторону, что считает эти обстоятельства решающими. Не впадая в психологизм с его стремлением объяснять всякую мысль личной историей и складом философствующего индивида, историзм вместе с тем занимает позицию своего рода теоретического антигуманизма, полагая мысль порождением не индивидуального разума, хотя бы и вписанного в исторический контекст, а самого этого контекста, так что философия оказывается не столько точкой самоосмысления истории, сколько выражением духовной ситуации времени (К. Ясперс). Конечно, это еще очень далеко от представления о тотализирующей функции дискурсивных систем, использующих индивида как механическое орудие для трансляции производимых ими высказываний. И тем не менее общую тенденцию можно усмотреть уже здесь.

Эта классическая версия историзма действительно была порождением определенного мироощущения, а не отвлеченной кабинетной конструкцией. Ведь своей опорой она имела уверенность в существовании интеллигидельных законов исторического прогресса и, соответственно, определенной цели этого всемирно-исторического движения. Этот телеологизм, в свою очередь, имплицитно предполагал наличие субъекта истории, понимаемого предельно абстрактно или, напротив, конкретизируемого в исторической событийности. Глядя из сегодняшнего дня, мы, конечно же, ясно видим наивность взгляда историцистов XIX столетия, для которых философия была чем-то вроде декларации субъекта истории, однако мы вполне можем согласиться с ними в том, что всякая мысль существует не как результат умственных усилий какой-то мыслящей вещи, но в непосредственной связи с духом, интересами и языком той эпохи, к которой она принадлежит. Впрочем, будь все так просто, смена парадигм произошла бы еще в том же веке и не потребовала ломки устойчивых представлений. Устойчивость же эта достигалась как раз благодаря тому, что историзм был отражением господствующей идеологической доктрины своего времени и вместе с тем служил одним из главных моментов его легитимации в интеллектуальном пространстве.

Теоретическое ниспровержение классической модели историзма, сложившейся в XIX столетии, имело своей целью серию идеологических конструкций, на этой модели основанных и легитимирующих определенные политические программы. Поэтому речь здесь почти никогда не шла о лобовой критике некоторой теории; эта критика почти всегда принимала характер полемики, развивающейся в пространстве гуманитарных наук так же, как и в пространстве общественных дискуссий. Исторический релятивизм, так же как и сам классический историзм, был порождением не конкретной философской школы, а определенного настроения, завладевшего гуманитарными науками. Как это часто бывает в истории философии,

основные категории и конструкты историзма подверглись нападению извне, хотя говорить о прямой интервенции из политического регистра в гуманитарные науки едва ли возможно, настолько тесно сами они были связаны с политическим.

Как уже было сказано, субъект истории был центральной фигурой для классического историзма, и не удивительно, что именно на него в первую очередь обрушилась критика со стороны того широкого и не вмещающегося в рамки конкретной научной дисциплины движения, которое привело к формированию доктринального комплекса, известного сегодня как исторический релятивизм. Этот демарш явно обнаруживал перевод критики из теоретического в политический регистр, причем такой перевод был вполне осознанным и сулил значительную тактическую победу: удалив субъекта истории из теоретического пространства, можно было конструировать на расчищенном месте новые дискурсивные комплексы. Дело в том, что субъект истории задним числом легитимировал весь дискурс классического историзма; устранив его, можно было этот дискурс беспрепятственно деконструировать. Таким образом, эта критика носила радикальный характер и позволила достичь результатов, которые можно свести к следующим определяющим моментам: во-первых, упразднение телеологической истории, а в отдаленной перспективе и вовсе отказ от линейной картины исторического процесса; во-вторых, устранение трансисторических универсалий, служивших основанием для исторических нарративов, претендующих на выявление постоянно действующих законов истории; в-третьих, подрыв метафизики, задним числом оправдывающей идеологические комплексы, основанные на определенной картине исторического развития.

Идейное пространство, в котором развивалась критика классического историзма и его оснований, можно весьма схематично описать следующим образом. Если историзм в его классическом виде и обладал неким онтологическим основанием, позволяющим ему уверенно утверждаться в пространстве гуманитарных наук, то таким основанием была метафизика субъекта, после Гегеля основательно связанного с историей [3; 4]. Субъект истории, с одной стороны, имел местом приписки «феноменологию духа» — грандиозный философский метанарратив, обнаруживающий все черты сходства с теологией, с другой же — генетически и генеалогически восходил к картезианскому субъекту, утверждавшемуся в регистре гносеологии и лишь оттуда переведенному в сферу онтологии. Этот последний демарш был столь сомнительным, что возникла целая философская традиция, связываемая с именем Канта и полагающая, что этому субъекту место скорее в области прагматической антропологии (которую как раз и следовало создать, прописав там субъекта), тогда как от связи с онтологией его можно освободить, да и самую онтологию признать делом не философов, но математиков. Другими словами, построение философской онтологии объявлялось делом непосильным (все попытки такого рода не выдерживали кантовской *критики*), тогда как гносеология, рамки которой определялись этой *критикой*, должна была разрешить проблему совмещения субъекта мышления с субъектом прагматической деятельности. Поэтому гегельянский возврат к метафизике субъекта осуществлялся благодаря еще одному переводу этой фигуры, на сей раз в регистр истории. Все это оставляло уязвимыми несколько моментов, совпадающих с точками перевода. На них и была направлена критика исторического релятивизма.

Можно предложить и другое описание этого процесса, которое окажется столь же релевантным, а по сути станет необходимым дополнением уже предложенного. Речь идет о гуманитарных науках, которые складываются в смежном пространстве, порой накладывающемся на пространство метафизики, а порой далеко отстоящем от этого последнего. Метафизическому субъекту не находится места в гуманитарных науках, но если бы удалось отождествить или хотя бы совместить его с фигурой человека из плоти и крови, что намеревался сделать уже Декарт, то можно было бы контрабандой протащить его сюда. Антропология, причем не школьная, а, как блестяще выразился Кант, прагматическая, выглядит при своем рождении чуть ли не революцией, хотя потом М. Фуко справедливо скажет, что, едва очнувшись от метафизического сна, философия погрузилась в сон антропологический [5–8]. Антропология начиналась с (анти-)коперниканского поворота, провозглашенного Кантом, ибо человек был ее альфой и омегой. Отправляясь от фигуры человека, подлинно, эмпирически, прагматически существующего человека, а не *cogito*, она обещала вырасти в науку, свободную от предрассудков и пресуппозиций и вместе с тем глубоко философскую по сути. Другими словами, обеспечить философию тем уровнем, который позволит ей стать в ряд строгих наук, избавившись раз и навсегда от метафизики в дурном смысле.

При этом генеалогия антропологии не имела никакого значения; существенно было лишь то, что ее предмет имел не конструктивный, а всецело эмпирический характер. При этом, конечно же, самый замысел философской антропологии в значительной мере был наследием метафизики, которая не замедлила заявить о себе. Ведь она лишь по созвучию была связана с той антропологией, что родилась из недр натуральной истории и рассматривала человека в качестве одного из биологических видов наряду с прочими и не отводила ему привилегированного места в своей перспективе. Философская антропология, напротив, только и могла возникнуть благодаря кантовской перспективе, где человек помещался в самом центре этой картины мира и всегда принимался во внимание в качестве ее конституирующего элемента. При этом исключительность человеческого существования, которая должна была стать той точкой, из которой только и могла развиваться всякая философия и которая даже делала возможной новую онтологию — по этому пути, как мы знаем, двинется М. Хайдеггер и огромная армия его последователей [9–11], — изначально определялась нормативным требованием кантовской критики во всякое суждение включать поправку на того, кто это суждение выносит.

Этот поворот был, возможно, не столько доктринальным ходом, сколько новой расстановкой сил. Утвердившаяся в последние полвека терминология — картография, диспозитив, альянс — фиксирует внимание исследователей на стратегии той борьбы, что ведется в интеллектуальном пространстве, тогда как идеи, высказываемые теми или иными авторами, представляются более или менее постоянными набором суждений, транслируемых в зависимости от этой расстановки сил. Такое положение дел в теоретическом регистре указывает на два существенных для современного состояния философии момента: во-первых, отказ от классического историзма, который полностью вытесняется историческим релятивизмом, а во-вторых, тенденцию к устранению человека в качестве суверенного субъекта мышления. Этот антропологический поворот, развиваемый в регистре онтологии, имеет своей перспективой устранение человека из пространства теории. Дерри-

деанская деконструкция как раз и является фиксацией этого обращения *критики* против самой себя [12–14].

Кажущаяся парадоксальность этой ситуации вполне объяснима с точки зрения истории этого диспозитива, которую мы попытались в самом общем виде очертить. Антропология призвана устранить те самые основания, на которые она имплицитно опирается. Ее происхождение из духа метафизики, как выразился бы Ницше, можно замаскировать, но невозможно устранить. При этом всякая критика антропологии в рамках философии также неизбежно находит себе опору все в том же метафизическом начале, а потому и сама, в свою очередь, оказывается уязвима для критической атаки. Такое положение дел зафиксировал еще Ж. Бодрийяр в своей провокационной работе «Забудь Фуко» [15; 16], заявив, что фукольдианская критика является отражением тех самых стратегий, которые она должна была ниспровергнуть. А Деррида предложил превратить это оборачивание критики против самой себя методическим приемом, позволяющим развивать перманентную критику.

Другая принципиальная возможность заключалась в том, чтобы выйти за рамки философского дискурса с его внутренними ограничениями и тенденцией к воспроизводству одних и тех же конструктов. Отказ от фигуры человека как раз позволял развивать дискурс иного типа, не ограниченный необходимостью центрироваться на этой категории. Впрочем, человек вовсе не устраняется из теоретического пространства напрочь, но лишь понижается в статусе. Перестав быть привилегированной фигурой, он становится одним из акторов наряду с прочими и может характеризоваться только через свои отношения с ними и положение в общем поле. Такая обновленная версия структурализма обладает как достоинствами, так и недостатками, а радикальной выглядит лишь в том отношении, что открыто заявляет об отказе отводить человеку привилегированное место в системе мироздания.

Акторно-сетевая теория Б. Латура представляет собой сильную версию этой позиции, однако возможны и сколь угодно слабые версии [17]. Не существует ни суверенного субъекта, ни привилегированного объекта знания; в реальности действуют только акторы, которые существуют не в себе и не сами по себе, а только в отношениях с другими акторами. Ту или иную значимость они приобретают лишь благодаря вступлению в альянсы, что позволяет им задействовать совокупные силы множества акторов. Тем не менее это не превращает их в постоянно действующие привилегированные сущности, но лишь ситуативно позволяет им занять ту или иную позицию. «Никакая вещь сама по себе не бывает сводима или несводима к другой... Поскольку вещь как таковая не является сводимой или несводимой к какой-то другой, есть лишь испытания (сил)...» [18, с. 220].

Не обязательно принимать акторно-сетевую теорию как окончательную критику историзма с присущей ему метафизикой субъекта. Достаточно того, что она дает нам аналитический инструмент, позволяющий увидеть механику тех трансформаций, которые привели к замене этой старой формы историзма более близкой к нам хронологически программой исторического релятивизма, ставшего краеугольным камнем постмодернистской критики. Основным механизмом этих трансформаций и одновременно более или менее сознательно скрываемым деконструктивистским приемом стал перевод. Латур дает этому приему несколько определений, центральное из которых звучит так: «Перевод — это всегда по определению недоразумение, когда находятся общие интересы у разнонаправленных сил» [18, с. 109]. Проще го-

воря, перевод заключается в том, чтобы заставить оппонента говорить на своем языке, заодно продиктовав ему свои правила и заставив принять свои интересы. А приняв их, помочь эти интересы отстоять, хотя бы вопреки собственным первоначальным намерениям. И наконец, это своего рода языковая игра, в которой любое высказывание оппонента заменяется суждением типа «в действительности вы говорите вот что» [18, с. 42]. Благодаря такому демаршу ваш противник станет говорить ровно то, что вам нужно, и свидетельствовать против себя самого. Его можно даже привлечь на свою сторону, сделав участником своего альянса, ибо он больше не является суверенным субъектом собственного дискурса.

Предложенная Латуром теория обладает огромным потенциалом в том, что касается ревизии истории и исторического дискурса. Латур в своей книге о Пастере предложил наглядный и весьма заманчивый в своей простоте опыт пересмотра исторического события: Наполеон в своей русской кампании 1812 г. потерпел поражение не от Александра I или Кутузова, но от альянса, в котором участвовали русская армия, московские пожары, морозная зима, вши в складках французских шинелей и возбудитель брюшного тифа. Л. Пастер имел в современной ему Франции столь сокрушительный успех, поскольку вступил в альянс с гигиеническим движением и полчищами микроорганизмов, от лица которых он выступал перед благодарным человечеством. Фигура независимого деятеля, силой своего гения вершащего великие дела, заменяется фигурой безликого актора, сила и индивидуальность которого являются результатом сложения сил большого количества других акторов, ни в чем от него не отличающихся, но в силу тех или иных обстоятельств представляющихся наблюдателю более или менее случайными, выталкивающих его на вершину и делающих его своим эпонимом.

Сам Латур при объяснении своей позиции склонен ссылаться на Л. Н. Толстого и его критику образа Наполеона в эпопее «Война и мир». Эта отсылка обеспечивает ему наглядность и убедительность, поскольку он заключает альянс со столь сильным актором, венчающим целое идейное направление [19]. Однако для нас, быть может, куда важнее сопоставление концепции Латура с ранним творчеством Р. Барта, позволяющее ясно увидеть не только происхождение этого взгляда на историю, но и характер той формы историзма, с которой мы имеем дело. Барт в духе того времени утверждал, что автор как суверенный творец, от природы наделенный особыми способностями, есть изобретение эпохи промышленного капитализма, нуждавшейся в фиксации торгового знака с закрепленными за ним коммерческими правами. Нет автора без продаж и без авторских отчислений. Кроме того, сам автор является более или менее подвижной точкой, в которой сходятся силовые линии различных дискурсов и где смешиваются различные дискурсивные комплексы. Таким образом, за понятием автора не стоит никакой суверенный субъект, напротив, фигура эта подчиненная, выполняющая служебную функцию по отношению к дискурсивным системам, в общем, как выразился Барт, скриптор.

Критический демарш Латура носит куда более радикальный характер: никто и ничто не существует (и даже, в буддийском стиле, не существует) сам по себе, не составляет ни субстанции, ни сущности, а всецело зависит от отношений между такими же акторами, также лишенными собственной сущности, которую можно

было бы вывести в качестве их сухого остатка посредством какой-либо редукции. В этом заключается принцип «несводимости», сформулированный Латуром. Несколько курьезно, но весьма наглядно его замечание об «индейских именах»: «Греческое имя не может заставить забыть об опытах, поскольку это имя-действие, наподобие имен индейцев. Только вместо “Тот-Кто-Борется-с-Рысью” у нас оказывается “То-Что-Отделяет-Крахмал”. У объекта нет других черт, кроме этих опытов. А это доказывает, что достаточно изменить их, чтобы определить нового актора» [18, с. 128]. Поскольку человек перестал быть субъектом, его место — среди этих объектов, которые существуют уже не как прустовские имена стран, но только как имена-действия, и выступают на авансцену лишь в тот момент, когда их окликают по имени. Вместо привычной структуралистам топографии — регистрация пульсаций,

Латур распространяет такое представление на всех без исключения акторов, что вполне логично, и, в сущности, остается на структуралистских позициях. Сам он не пытается скрывать своей генетической связи со структурализмом 1960-х годов и выступает, быть может, еще более последовательным структуралистом [20]. Структурализм 1960-х был радикальным отказом от метафизики; здесь устранялись как субъект, так и вопрос об онтологическом статусе реальности. Впоследствии, впрочем, стало ясно, что и то и другое удалось не устранить, но на время замаскировать, а метафизические категории обнаружили большую живучесть. Можно сказать, что акторно-сетевая теория представляет такой извод структуралистской мысли, где онтологические вопросы не объявляются несущественными или окончательно разрешенными, хотя их прежняя постановка, само собой, неуместна [21; 22].

Во-первых, здесь непосредственно ставится вопрос о статусе актора в качестве исторического деятеля, определенным образом проявляющего себя в горизонте событий, а не свободного субъекта, вольного совершать или не совершать какие-либо поступки. Индивидуальность такого актора как раз и конституируется его действиями. Ближайшим аналогом является определение веществ в химии через их способность вступать в те или иные реакции. Латур говорит даже о принятых в науке «индейских именах» вроде «тот-кто-не-испугался-медведя»: до встречи с медведем нет ни этого имени, ни свойства, ни, собственно, их носителя. Таким образом, актер не обладает некоторым пред-существованием, а всецело конституируется в событии. Во-вторых, актер существует не сам по себе, а наряду с прочими актерами, деятельность которых создает то пространство, в котором сами они конституируются. Не существует какой-то исторической сцены (наподобие гомеровской хоры), на которую вступят актеры, разыгрывающие свою пьесу; исторической сцены нет до тех пор, пока не начнутся события. «Реальность — не вещь среди прочих, но градиент сопротивлений» [18, с. 220]. Здесь невозможно сказать, что актер движим желанием, что его побуждает к действию диалектическая необходимость или гегелевская негативность, поскольку ничто не сводится к чему-либо иному, другими словами, у актора нет никакого предсуществования, а его сущность целиком совпадает с его существованием в пространстве событий [23].

Как мы уже сказали, такое направление мысли не является чем-то радикально новым, но скорее закономерно обобщает и продолжает интеллектуальный опыт десятилетий, проходивших под знаком постмодернизма. Интересует нас здесь то

значение, которое оно имеет для понимания сегодняшнего положения дел с историзмом. Исторический релятивизм оказывается недостаточным для подобных теорий, с одной стороны, потому что несет в себе реликтовый историзм классического типа, с другой — потому что акторно-сетевая теория, не стремясь к возрождению трансисторических универсалий вроде субъекта истории, отказывается и от историзирования сущностей, с которыми ей приходится иметь дело. Актор не имеет личной истории и сам принципиально неисторичен, однако существует исключительно в рамках «историй», происходящих с ним, хотя бы эти истории и принимали форму анекдота, а не метанарратива. Не мелькает ли в междискурсивных зазорах старый субъект истории (хотя бы ненадолго, как сказал бы Деррида)? Быть может, если додумать мысль до конца (что в философии случается не так уж часто), мы обнаружим, что формы мысли, характерные для классического историзма, все еще с нами.

Литература

1. Paddock, Th. E. (2006), Rethinking Friedrich Meinecke's Historicism, *Rethinking History*, vol. 10, no. 1, pp. 95–108.
2. Reynolds, A. (1999), What is Historicism? *International Studies in the Philosophy of Science*, vol. 13, no. 3, pp. 275–288.
3. Dudley, W. (2009), *Hegel and History*, Albany: SUNY Press.
4. Laurentiis, A. de (2005), *Subjects in the Ancient and Modern World. On Hegel's Theory of Subjectivity*, London: Palgrave-Macmillan.
5. Фуко, М. (1994), *Слова и вещи*, пер. Визгин, В. П. и Автономова, Н. С., СПб.: А-Сад.
6. Sforzini, A. (2020) Foucault and the History of Anthropology: Man before the “Death of Man”, *Theory, Culture & Society*, November, pp. 1–20.
7. Sardinha, D. (2012), Le Kant de Foucault, une lecture téléologique de l'antropologie, *Kant Studien*, vol. 103, no. 3, pp. 361–369.
8. Vaccarino Bremner, S.F. (2020) Anthropology as critique: Foucault, Kant and the metacritical tradition, *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 28, no. 2, pp. 336–358.
9. Wentzer, Th. S. (2017), Rethinking Transcendence: Heidegger, Plessner and the Problem of Anthropology, *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 25, no. 3, pp. 348–362.
10. Михайлов, И. А. (2021), Онтология и антропология в философии Хайдеггера, *Социология*, № 6, с. 211–221.
11. Пиренок, Ф. И. (2019), Философские истоки нечеловеческой антропологии, *Вопросы философии и психологии*, № 6 (1), с. 8–13.
12. Walker, C. (1999), Derrida & Deconstruction, *Journal of Religion & Physical Research*, vol. 22, no. 1, pp. 22–26.
13. Aryal, Y. and Cisney, V.W (eds) (2016), *Between Foucault and Derrida*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
14. Gaston, S. (2019), *Jacques Derrida and the Challenge of History*, Lanham: Rowman & Littlefield.
15. Бодрийяр, Ж. (2000), *Забывать Фуко*, пер. Калугин, Д., СПб.: Владимир Даль.
16. Sax, B. (2009), Remember Foucault, Remember Baudrillard, *European Legacy*, vol. 14, no. 2, pp. 197–203.
17. Harman, G. (2016), Demodernizing the Humanities with Latour, *Neq Literary History*, vol. 47, no. 2/3, pp. 249–274.
18. Латур, Б. (2015), *Пастер: Война и мир микробов, с приложением «Несводимого»*, пер. Дьяков, А. В., СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге.
19. Желтова, Е. Л. (2017), Лев Толстой в социологии науки Бруно Латура, *Вопросы философии*, № 5, с. 80–88.
20. Pyyhtinen, O. and Tamminen, S. (2011), We have never been only human: Foucault and Latour on the question of the anthropos, *Anthropological Theory*, vol. 11, no. 2, pp. 135–152.

21. Schrijvers, J. (2022), Passing Time: Bruno Latour's Challenge to Philosophy, *Human Studies*, vol. 45, no. 1, pp. 29–45.
22. Фатенков, А. Н. (2019), Онтология Бруно Латура как технологизированное берклианство, *Философские науки*, т. 62, № 9, с. 68–87.
23. Kochan J. (2010), Latour's Heidegger, *Social Studies of Science*, vol. 40, no. 4, pp. 579–598.

Статья поступила в редакцию 13 февраля 2023 г.;
рекомендована к печати 26 апреля 2024 г.

Контактная информация:

Дьяков Александр Владимирович — д-р филос. наук, проф.; a.diakov@spbu.ru

Ontology of Historicism: The Actor-Network Theory and the Elimination of the Subject*

A. V. Dyakov

St. Petersburg State University,
7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

For citation: Dyakov A. V. Ontology of Historicism: The Actor-Network Theory and the Elimination of the Subject. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2024, vol. 40, issue 2, pp. 221–230. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2024.204> (In Russian)

The article refers to the ontological foundations of the actor-network theory, considered from the perspective of historicism at the present stage of its development. The author offers an original version of the origin of the actor-network theory, placing it in the context of the process of overcoming classical historicism, historical relativism inherent in Postmodernism and searching for a new perspective on the historical process. The article puts forward and argues the thesis that the theoretical *demarche* under consideration, genetically related to the Structuralism of previous decades, has the potential to bring the problems common with Structuralism to the ontological level. The actor does not have some pre-existence, but is wholly constituted in the event. It does not exist on its own, but along with other actors whose activity creates the space in which they themselves are constituted. The essence of an actor entirely coincides with its existence in the space of events. The author concludes that the actor-network theory, not striving for the revival of trans-historical universals like the subject of history, also refuses to historicize the entities with which it has to deal. The actor has no personal history and is himself fundamentally unhistorical, but exists only within the framework of the 'stories' that happen to him. Such a theoretical *demarche* partially revives the subject of history, and in the ultimate perspective, the forms of thought characteristic of classical historicism. Thus, a specific structure is constituted in the space of the humanities, using the forms of classical historicism with their inherent figures and adapting them to a new context that meets the modern scientific situation.

Keywords: historicism, humanities, ontology, actor-network theory, Structuralism, historical relativism.

References

1. Paddock, Th. E. (2006), Rethinking Friedrich Meinecke's Historicism, *Rethinking History*. vol. 10, no. 1, pp. 95–108.

* The article was prepared with the support of a grant from the Russian Science Foundation no. 21-18-00174 "Historicism as a paradigm of the humanities".

2. Reynolds, A. (1999), What is Historicism?, *International Studies in the Philosophy of Science*, vol. 13, no. 3, pp. 275–288.
3. Dudley, W. (2009), *Hegel and History*, Albany: SUNY Press.
4. Laurentiis, de. A. (2005), *Subjects in the Ancient and Modern World. On Hegel's Theory of Subjectivity*, London: Palgrave-Macmillan.
5. Foucault, M. (1994), *Words and Things*, transl. by Vizgin, V.P. and Avtonomova, N.S., St Petersburg: A-Cad Publ. (In Russian)
6. Sforzini, A. (2020), Foucault and the History of Anthropology: Man before the “Death of Man”, *Theory, Culture & Society*, November, pp. 1–20.
7. Sardinha, D. (2012), Le Kant de Foucault, une lecture téléologique de l'anthropologie, *Kant Studien*, vol. 103, no. 3, pp. 361–369.
8. Vaccarino Bremner, S. F. (2020), Anthropology as critique: Foucault, Kant and the metacritical tradition, *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 28, no. 2, pp. 336–358.
9. Wentzer, Th. S. (2017), Rethinking Transcendence: Heidegger, Plessner and the Problem of Anthropology, *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 25, no. 3, pp. 348–362.
10. Mihajlov, I. A. (2021), Otology and anthropology in the philosophy of Martin Heidegger, *Sotsiologija*, no. 6, pp. 211–221. (In Russian)
11. Girenok, F.I. (2019), The philosophical origins of non-human anthropology, *Voprosy filosofii i psikhologii*, no. 6 (1), pp. 8–13. (In Russian)
12. Walker, C. (1999), Derrida & Deconstruction, *Journal of Religion & Physical Research*, vol. 22, no. 1, pp. 22–26.
13. Aryal Y., Cisney V.W. (ed.) (2016), *Between Foucault and Derrida*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
14. Gaston, S. (2019), *Jacques Derrida and the Challenge of History*, Lanham: Rowman & Littlefield.
15. Baudrillard, J. (2000), *Forget Foucault*, transl. by Kalugin, D., St Petersburg: Vladimir Dal' Publ. (In Russian)
16. Sax, B. (2009), Remember Foucault, Remember Baudrillard, *European Legacy*, vol. 14, no. 2, pp. 197–203.
17. Harman, G. (2016), Demodernizing the Humanities with Latour, *Neq Literary History*, vol. 47, no. 2/3, pp. 249–274.
18. Latour, B. (2015), *Pasteur: War and Peace of Microbes*, transl. by Dyakov, A. V., St Petersburg: EUSP Press. (In Russian)
19. Zheltova, E. L. (2017), Leo Tolstoy in the Bruno Latour's sociology of Science, *Voprosy filosofii*, no. 5, pp. 80–88. (In Russian)
20. Pyyhtinen, O. and Tamminen, S. (2011), We have never been only human: Foucault and Latour on the question of the anthropos, *Anthropological Theory*, vol. 11, no. 2, pp. 135–152.
21. Schrijvers, J. (2022), Passing Time: Bruno Latour's Challenge to Philosophy, *Human Studies*, vol. 45, no. 1, pp. 29–45.
22. Fatenkov, A. N. (2019), Ontology of Bruno Latour as the technologizes Berkeleyism, *Filosofskie nauki*, vol. 62, no. 9, pp. 68–87. (In Russian)
23. Kochan, J. (2010), Latour's Heidegger, *Social Studies of Science*, vol. 40, no. 4, pp. 579–598.

Received: February 13, 2023

Accepted: April 26, 2024

Author's information:

Alexandr V. Dyakov — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; a.diakov@spbu.ru