

УДК 141:3

doi: 10.26907/2541-7738.2019.5-6.198-209

## СОЦИАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ ОБРАЗА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ

*Н.А. Терещенко, Т.М. Шатунова*

*Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, 420008, Россия*

### Аннотация

Современная онтология позиционирует себя как гетерология и занимает последовательную оппозицию по отношению к классической философии, получившей название онто-теологии. Гетерология представляет собой онтологию отсутствия основания, что вытекает из логики различания в отличие от логики тождества и проблематизации метафизической составляющей онтологии. Одним из способов построения философии отсутствия основания является рассмотрение образа человека в философии как безосновного феномена. Авторы статьи предлагают обратную оптику рассмотрения проблемы и выдвигают тезис о том, что логика отсутствия основания, а также понимания образа человека как выражения безосновности, является следствием процесса фрагментации идеи человека в философии как результата забвения и игнорирования социальной сущности человека и сведения представлений о нем к феномену «голой жизни».

**Ключевые слова:** онтология, гетерология, образ человека, безосновность, биополитика, «голая жизнь», решение, основание

Так исторически и культурологически сложилось, что постмодернистская ситуация ввела в практику любого интеллектуального предприятия мотив самообоснования. Любое произведение искусства становится разговором о природе искусства, научное открытие – разговором о контексте открытия, философский жест – разговором о природе философии как таковой. Фактически так было всегда, но никогда этот ракурс самообоснования и самоописания не выводился на первый план.

В этих условиях любой вопрос в пространстве философии может стать вопросом о самой философии. А так как сама философия начиналась с вопросов бытия, то вопрос о том, что есть философия, всегда оборачивался проблемами онтологии. Вопрос онтологии возникает на каждом серьезном повороте истории философии, там, где мы сталкиваемся с вновь-рождением философской мысли. И неважно, как будет определять себя или определяться этот поворот, он будет онтологическим: «В настоящее время онтология становится центральной и решающей проблемой – как философии, так и социальных наук» [1, с. 5]. Философия сегодня демонстрирует явный запрос на онтологию. Этот запрос породил множество версий анализа онтологии, ее критики, вариантов преодоления. Все они часто сходятся на одном тезисе: онтология как онтология основания сегодня

уступает место некоторому дискурсу, исходящему из принципа бесосновности, дискурсу, который можно назвать онтологией после онтологии, онтологией без онтологии, или гетерологией (см. [2; 3]).

Дело в том, что сам онтологический поворот, самоназванием определив свой пафос, так и не решил поставленной задачи пересмотра проблемы бытия в преодолении гносеологической парадигмы. Он лишь оптически увеличил некоторый перекокс внутренних отношений, которые сегодня принято называть «проблемой доступа к бытию» в противовес самой проблеме бытия, которая якобы должна рассматриваться через признание права, возможности «быть бытия». Оставим пока этот вопрос на полях, хотя нельзя не отметить: то, что мы говорим о преодолении риторики доступа к бытию в пользу некоторого рождающегося дискурса бытия самого бытия, то есть языком философии, уже означает, что мы получили форму доступа. Как допуск к области секретности. Значит, мы все равно находимся в отношениях доступа, как бы ни скрывали это за риторикой.

Современная ситуация в философии должна бы называться пост-пост-современной. Постмодерн изживает себя как переходная эпоха. Мы видим, как начинают проявляться новые попытки сформировать философскую повестку дня. Попытки как осознанные, отрефлектированные, так и интуитивные, исходящие из определенного мироощущения. Их двойственность позволяет нам попытаться понять характер философствования в точке схождения концов и начал – радикального начала после радикального обнуления принципа эволюционного развития самой философии. Есть некоторые общие моменты, назвать которые необходимо, несмотря на их, как иногда кажется, неоспоримый характер. Это примат индивидуальности-единичности, уход от идеи закономерности или хотя бы законосообразности, признание негативного характера любых явлений существующего, которые всегда принимают характер симулякров. Можно перечислять далее, но можно и остановиться.

Примат индивидуальности-единичности, понимаемый иногда достаточно однозначно, сделал сегодня популярным в социальной теории и в философии понятие сингулярности. Откуда пришло понятие – рассуждать сложно. Но чаще всего речь идет о том, что именно в философии оно наделено тем смыслом, который заключен в самом слове, – смыслом единичности. Однако понятие сингулярности все же имеет и иные смыслы: физический, математический, технологический. Они как раз к единичности не тяготеют, но нам представляется, что неплохо держать эти понятия на периферии наших рассуждений. Во всех этих понятиях есть некоторый общий смысл: сингулярность – процесс, в котором фиксация ситуативного состояния почти невозможна, границы размываются. Это точка, в которой процессы перестают подчиняться некоторым законам (то есть мы не можем их описать в системе законов). Как ситуация большого взрыва. Или сотворения мира. Когда в одном – всё.

Это может показаться странным, но именно так можно рассматривать четыре условия философии по А. Бадью: неразделимость, неразложимость [4, р. 33–35]. Что получится? Наука? Поэзия? Этика? Политическая акция? Всё одно. И нельзя предугадать, что станет законом. Закон возникает на втором шаге творения. Так начиналась философия Парменида, когда учение о бытии

и учение о познании были неразделимы. Истинный путь познания – вот к чему призывает философ. Он, этот путь, предполагает понимание того, что бытие есть, небытия нет. Это теоретический вывод, а не констатация того, что в дождь гимназий промокает.

Итак, там, где обнаруживается точка начала, мы вступаем в пространство онтологии. Значит, в ситуации изживаемости постмодерна вхождение, выступление в пространство онтологии неизбежно. И здесь завершатся все возможные повороты: онтологический, гносеологический, антропологический, лингвистический, герменевтический. Поэтому – всё в одном. Но разбежавшийся предмет мысли и практики со сложившимися жесткими границами областей бытия хочет одновременно противоположных вещей. Во-первых, онтологии каждой сложившейся области мысли-действия (отсюда жажда онтологии всего – физики, химии, биологии и т. д.). Во-вторых, нежелания качественного различия, что выражается в педалировании принципа со-бытия, совместности и бескачественности отдельности, так как качество слишком требовательно. Оно требует определённости, будучи само определённым и определенным.

Отсюда – страсти по онтологии как онтологии, популярность термина «региональная онтология», деконструкция принципа основания, полагание абсолютной бесосновности бытия. Оговоримся: любая философская конструкция непременно имеет причины (или условия своего возникновения) в реальном, а значит, правомерна. И идея бесосновности бытия тоже неслучайно рождается на поверхности философского дискурса. Однако именно в силу неслучайности появления в складках реального она не может быть единственной. Поэтому наша задача – посмотреть, какие условия в своем сплетении дали именно этот эффект – эффект бесосновного бытия как со-бытия.

Один из путей объяснения этой бесосновности предлагает Т.Х. Керимов, выводя бесосновность из самого принципа философствования, которое, как он полагает, выстраивается из создаваемого самой философией образа человека, являющегося бесосновным. В свою очередь, само решение вопроса о природе человека задает принципы философствования в целом: «...Философия начинается с определенного решения относительно природы человека и социальности, затем конструирует дискурсивную систему, призванную оправдать это решение. Каждый раз философия сама для себя устанавливает основание, с помощью которого она обосновывает образ человека, на который она полагается в построении модели социальности» [5, с. 11]. Одно замечание. Автор говорит о построении некоей новой онтологии в области социальной теории, которая необходима для решения вопроса о статусе социальных практик. Но нам представляется, что мы имеем основания для экстраполяции этих рассуждений на более широкую область, включающую и так называемые региональные онтологии. Однако мы не будем приписывать автору наши собственные допущения. Просто проведем мысленный эксперимент.

Итак, Т.Х. Керимов полагает, что произвольность философского решения о природе человека не может быть сглажена допущением влияния исторических обстоятельств на это самое решение, настаивая на том, что «решение относительно исторических обстоятельств, или истории, или времени, которое лежит в основании любого понимания истории, является философским, так что

решение относительно реального оказывается в конечном счете произвольным. ...Почему бы не допустить, что это произвольное решение исторически обусловлено? Но как раз историческая обусловленность произвольности решения относительно реального и делает циркулярность философской мысли порочной. В противном случае нам надо было бы предположить одну-единственную реальность, которая вполне укладывается в одну-единственную философскую систему» [5, с. 11].

Оговоримся сразу: наши рассуждения имеют не больше прав на существование, чем рассуждения автора процитированной работы. Более того, она блестяща, и не привлекла бы нашего внимания, если бы позиция автора не была бы нам во многом близка. Но согласиться с рядом его выводов нам не представляется возможным.

Начнем с конца. Наличие разных философских систем свидетельствует о бесосновности образа человека, который конституирует разные модели социальности и полагает разные обоснования социальных практик. Сама произвольность этих философских решений есть показатель бесосновности не только мысли, но и самого бытия, которое проявляет себя только как ситуативное со-бытие форм различания. Признание этой бесосновности, как полагает автор, делает принципиально невозможным сегодня решение относительно образа человека, что автоматически лишает реальное возможности быть укорененным в основании, сообщая этому реальному тоже форму бесосновности. «Если философия бесосновна в акте обоснования, тогда бесосновно и то, что она обосновывает. В отсутствие каких-либо оснований существование обнажается как бесосновность, случайность, свобода» [5, с. 12]. В этих обстоятельствах бытие как со-бытие, полагающее некую со-в-местность, неизбежно влечет за собой расширение понятия социального, которое не ограничивается «только человеческим... включает в себя любую сингулярность вне зависимости от того, воспринимается она как человеческая или нечеловеческая, органическая или неорганическая, живая или неживая» [5, с. 13]. Вот она, сингулярность, о которой мы говорили. Но автор говорит о восприятии, следовательно, опять доступ, хотя автор ставит акцент на другом – на размывании границ понимания социального, выходе за пределы собственно человеческого, так как невозможно сформировать сам образ человеческого. Еще раз повторим: этот взгляд, безусловно, верно отражает некоторые тенденции движения философской мысли, но только некоторые. Иначе (обратимся к той же цитате): «...Нам надо было бы предположить одну-единственную реальность, которая вполне укладывается в одну-единственную философскую систему» [5, с. 11]. Но так как это невозможно, значит, возможен и другой подход.

Прежде всего, позволим себе не согласиться с тем, что произвольность философского решения об образе человека автоматически делает произвольным и бесосновным само полагание социального и социальных практик. Решение уже есть некоторое основание, хотя бы потому что не каждый человек, в том числе не каждый философствующий субъект, на это решение может решиться (простите за каламбур). И значит, основанием становится сам факт решимости, который и позволяет принимать дальнейшие решения о социальном и о практиках, о любой области деятельности. Кроме того, произвольность и бесосновность не одно и то же. Если произвольность есть атрибуция актора (это если

кого-то смущает понятие субъектности), то обоснованность есть атрибуция обстоятельств, то есть это два взаимонаправленных вектора. Хотя бы поэтому в результате сложения двух векторов мы получим нечто третье, что уже не будет тождественно слагаемым и хотя бы в силу этого будет обладать своей мерой объективности.

Тогда возникает вопрос: на что кроме своей воли (или произвола) будет опираться актер (субъект) при принятии решения? Конечно, этих решений может быть много, как много будет и аспектов реальности, которые будут отражены в таком решении. И всё же.

Далеко не секрет, что философия не просто определяет и легитимирует определенные образы человека своей эпохи. Эти образы создаются той или иной эпохой, а далеко не только силами философии. Более того, философия схватывает мир, уже схваченный в мысли, роившейся в пространстве той культурной доминанты, которая определяется характером культуры и в то же время определяет его. Иначе говоря, образ человека, например, гомеровской Античности уже создан мифом, и лишь затем подвергается рефлексии в мифологии и в философии. И кстати, образ мифологического героя Античности не очень похож, например, на образы героев Рамаяны, хотя в основе своей и те и другие имеют миф. Однако сходство архетипов мифологической эпохи, явленное в мифологии самых разных народов, говорит как раз о том, что это единство есть.

Есть и другой момент, который заставляет нас смущаться категоричностью выводов. Мы начали рассматривать триаду «образ человека – социальность – социальные практики» с точки «образ человека». Но, предположим: если это замкнутый круг, самоосновная фигура, то возможно, что точкой отсчета будет другой момент – социальность или практики. И тогда в контекст связи с исторической реальностью изначально, на первом шаге, попадет именно эта фигура. И именно она будет определять все дальнейшее суждение. Хотя это только лишь предположение.

Однако исторический контекст также подвижен. И подвижность его (не содержательная, а структурная) начинает давать о себе знать особенно ярко со сменой представления об истории как о единой реальности или едином процессе, зацентрированном на определенный тип социальности и субъектности. В конечном итоге мы опять выйдем на образ человека, который и станет с помощью философии легитимировать социальные практики как типичные формы человеческой активности. Круг замкнется, да, но точка разъёма, как видно, может быть разной.

Итак, образ человека в философии не обоснован. Аргумент о единственной реальности, которая дала бы одну философию, не срабатывает, поскольку реальность не только едина, но в той же мере и множественна. Можно сказать, что реальностей много. Но можно сказать и по-другому: реальность одна, просто она полифонична, разнообразна.

Множественная, полифоничная реальность, помноженная на историчность, порождает и множественные образы культурных героев. Они-то и рефлектируются философией, естественно создавая условия для формирования разных ее направлений.

Как видим, не всё так однозначно. Но что же за пределами философской спекуляции, в исторической реальности, в культурном контексте могло породить

этот образ (идею) обосновности образа? Обратимся опять к идее четырех оснований философии А. Бадью. Четыре основания – четыре сферы практики. Их единство не синтетично, а синкретично, это не соединение разделенного, а новая неразделенность и неразложимость. Неслучайно эти моменты в истории философии обнаруживают себя в точках перехода: старое уже не работает, новое не сложилось. Это некоторое новообразование, дающее новый побег мысли. И здесь еще нет законов, неясны направления движения, но точно не работают старые принципы. Это такая философская космологическая сингулярность. Однако в этом движении прорастет некоторый синтез всех четырех оснований. И пока их будет четыре, философия будет существовать. Стул стоит на четырех ножках устойчиво именно потому, что их четыре, и есть точка приложения сил, которая является объективным результатом суммы моментов, и именно она держит стул, а не каждая его ножка в отдельности. Постмодернистская деконструкция и критика была симптомом того, что старые, современные принципы развертывания реальности (скажем прямо, законы) не действуют не только в реальном мире, но и в теоретических конструкциях. Поэтому человек как предмет философствования умирает, по словам М. Фуко, в начале XX в. И образ его (вот оно! – *Н.Т., Т.Ш.*) стирается, как следы на песке [6, с. 402–404].

Итак, *умирает человек и стирается образ его*. А в философии всё больший интерес вызывает парадокс оборачиваемости политического и вопрос о возможности/невозможности сопряжения политического и этического. При этом из политического изымается властное как его прерогатива, власть теперь рассматривается как атрибуция мира как такового (с чем невозможно и не нужно спорить), политическое, с одной стороны, уходит в индивидуальное, (политика теперь строится вокруг персонажа, человека), с другой – теряет свою социально-политическую конкретизацию.

М. Фуко вводит в теорию и в практику XX в. термин «биополитика», который и маркирует эту ситуацию [7]. Не будем сейчас углубляться в анализ данного концепта, это не предмет нашего разговора. Скажем только одно: с точки зрения биополитики (если мы примем как должное, что такая позиция не просто существует, а является господствующей в практике современных политических элит) человек представляет собой не что иное, как ресурс развертывания определенных программ реализации этими элитами своих планов, и в этом смысле практически не отличается от всех других типов ресурсов. Конечно, чтобы управлять этим ресурсом, его необходимо унифицировать в подходе к нему самому. Исходя из этого, человека, действительно, лучше всего рассматривать как биологическую единицу, а еще лучше – как механизм, машину. Ведь с точки зрения биологии, как и механики, в нас гораздо больше общего и типизируемого, чем с точки зрения социологии и культуры. И, отринув эти культурологические сложности, можно выработать отношение к человеческому ресурсу как просто к природному материалу, с которым можно не церемониться. В философском смысле этот процесс можно определить в логике Дж. Агамбена, полагавшего существование некоего гуманистического разрыва между самим человеком и биологической жизнью его тела [8]. При наличии этого разрыва человек рассматривается как совокупность органов, которые можно пересадить, продать, изъять, можно поменять пол, скорректировать возраст, вторгнуться в генные

цепочки и т. д. При этом возникает философское отторжение понятия «организм», под которым фактически понимается жесткая организация/структура, о чем пишут, например, Ж. Делез и Ф. Гваттари [9]. Ведь человека как Единого не существует. При этом сама биологическая жизнь не есть животная жизнь, это абстракция жизни. Ведь жизнь «как таковая» это и есть абстракция. И в этом плане нужно понимать, что она уже социализирована, так как является результатом процессов абстрагирования. Но это уже другой разговор.

Конечно, этот процесс не был стремительным и взрывоподобным. Он является естественным продолжением развития капиталистического способа производства, при котором единый универсальный эквивалент – деньги – создает условия для выравнивания всех товарных форм, присутствующих на рынке: и сюртука, и молотка, и человека. Как точно заметила М. Бурик, «на восходящей стадии развития капитализм устами Декарта постулировал, что “телом движет не мысль, а другое тело”, манифестируя (добавим: легитимируя. – *Н.Т., Т.Ш.*) тем самым подчиненность тела логике вещей. Именно логике ВЕЩЕЙ подчинено тело индивида в процессе производства вещей при капитализме. В этом производстве индивид сам приравнивается к вещам через деньги, приравниваясь на рынке труда к другим вещам» [10].

Иными словами, этому процессу более чем три века. Разворачивается он не в теории, но, безусловно, не без интеллектуальной поддержки философии, причем не социальной, не идеологически заточенной. Р. Декарт – святая святых философии – гносеология с онтологическим привкусом. Точнее – то самое неразложимое их единство. Значит, десакрализация человека идет в самом сердце философии и приводит к обнажению процессов элементаризации. Человек как атом, как микрокосм уступает место элементаризованному, массовидному, дивидизированному – чему? Возможно, здесь действительно нет разницы между человеком, кошкой, бабуином, домами, тектоническими породами, так любимыми сегодня в социальной теории, предлагающей разные концепции радикализации принципа социального. И не только в теории, а и в практике, которая становится теоретичной и является полем совершения операций абстракции. Об этом, кстати, марксово понятие реальной абстракции: не теория есть абстракция с жизни, а сама жизнь задает абстрактные формы, гипертрофирующие некоторые качества человека в ущерб другим. Сам человек, точнее – пролетарий (хотя не только он, просто в пролетарии этот процесс виднее), становится реальной абстракцией, по К. Марксу. Поэтому неслучайно многие тайны капиталистического общества обнаруживаются через анализ понятий «пролетариат» и «пролетаризация» (см. [11, 12]). Об этом же и метафора «голой жизни» Дж. Агамбена, говорящего, что существо «голой жизни» можно убить, но нельзя принести в жертву. Естественно, его убийство и убийством-то не является, оно есть манипуляция с вещью. В жертву же можно принести только священное, а фрагмент ресурса святостью сам по себе не обладает, пока его этой святостью не наделают, выведя его тем самым за пределы «голой жизни» [8].

Однако не слишком ли мы далеко вышли за рамки темы нашего разговора, удалились от со-бытия бытия? Да и что же мы можем диагностировать с помощью понятия «пролетаризация»? Но мы решили все же выйти за рамки философской спекуляции, но не в область примеров и очевидностей, а в сферу

фактичностью, которые сегодня и выставляют себя в качестве реальных абстракций. Понятием пролетаризации маркированы процессы обобществления форм существования. Речь идет не об общественной собственности и уж тем более не о коммунизме. Речь идет о формах всеобщей связи и зависимости, о тотальности тех же властных отношений, оборачиваемых и взрывающих все конкретные формы зависимости и власти. Пролетариат – это не сумма пролетариев, индивидов. Это не  $1+1+1+1$ . «Это категория не натурального ряда, а чистой социальной материи. Говоря традиционным марксистским языком, пролетариат есть общественное отношение, материя общественной самодеятельности», – пишет В.Ю. Юринов. И чуть ранее: «Пролетариат как философская категория – это всегда *единое множество*, но не совокупность. Множество, состоящее из множества, как сказали бы синергетики. Пролетариат не разложим на атомы, в этом смысле он простая (всеобщая!) субстанция, чистая социальность, общественная материя, развитая и представленная теоретику самим бытием капитализма» [12 с. 189].

А бытие капитализма являет себя нам как безусловная принудительная совместность, неразделимость, если хотите, то самое со-бытие, только без эстетико-художественного теоретического флера. Как чистая вынужденность, объективная и неоспоримая. Это и есть разложение (разрушение) современного миропорядка «до основания». Это и есть некое состояние, которое можно маркировать понятием сингулярности. Точка смещения всех границ, неопределенности и прекращения действия всех законов. В этой точке индивид теряет всякую свою человеческую определенность, становясь выражением чистой философской негативности.

Как ни странно, но в союзники марксистски ориентированным теоретикам призовем Ж.-Л. Нанси, размышляющего о совершенно иных вещах. Он говорит о формах со-общества как о желаемом, о том, что может случиться [13, р. 184–189], как будто игнорируя неприглядную форму того же со-общества, которая кроется в пролетаризации и так непривлекательна в сегодняшней пролетарскости (ни один процесс не отражает теоретического пассажа в непосредственности). «Сообщество есть связь отношений к себе, проходящих через другого и умножающихся до бесконечности в другом, в его качестве другого. Чтобы помыслить это, нужно, конечно, вырваться из капсулы индивида: однако индивид сегодня страдает тем больше, чем больше он выдвинут на первый план. Он возвеличен в успехе, власти и деньгах, он страдает от одиночества, от лишения смысла. Речь не об облегчении участи индивида, но о его преодолении, “aufheben” в “бытии-сообща” (être-en-commun), которое само не является коллективным сверхиндивидом» [14]. Итак, бытие-сообща само не является априори коллективным, оно есть выставление себя индивидом в некоторый предел, каждый раз заново, каждый раз впервые. Но оно есть необходимое вырывание индивида из границ, о-граниченности индивидуности. Это выступание индивидуности в со-общность, со-бытие, как это ни парадоксально, очень похоже (что не значит одно и то же) на приведенное нами формулирование принципа пролетаризации. Множество, состоящее из множеств, которые не являются какими-то определенными основаниями индивидуностей, в которых сам процесс выставления может быть неосознанным для самого индивида. Не-определенность, без-основность, бес-качест-



венность, доходящие до бес-человечности, ибо сам принцип человечности находится в горизонте неопределенности.

Так, может быть, мы пришли к тому же выводу, что и наш автор, говорящий, что расширение понятия социального, которое не ограничивается «только человеческим... включает в себя любую сингулярность вне зависимости от того, воспринимается она как человеческая или нечеловеческая, органическая или неорганическая, живая или неживая»? [5, с. 13].

Однако представляется, что такое расширение несколько произвольно (как, впрочем, любое философское решение), хотя и очень популярно. Любимые сегодня теоретиками бабуины, планктон, кошки, деревья, дома, которые также должны описываться в понятиях связи, а значит, (кульбит!) социальности, перемещаются из произведения в произведение, из текста в текст. Тезис о невозможности принятия решения об образе человека, что делает невозможным дальнейшие решения о социальности и онтологическом основании социальных практик, становится свидетельством невозможности принятия самого решения средствами философии. По большому счету, это признание не конечности, предельности онтологии как онтотеологии, а признание смерти философии, неспособной поставить на кон свое отношение к себе в горизонте своей, философии, смерти.

В работе «Социальная физика» М.К. Мамардашвили писал, что по сути дела надо очень осторожно обращаться с марксистским тезисом о том, что общественное бытие определяет общественное сознание. Как полагает философ, это нельзя рассматривать буквально, ибо «дело в том, что общественное бытие не есть предмет общественного сознания» [15, с. 147]. Объясняется это до удивления просто: общественное бытие существует сразу в двух измерениях – как наличное и как метафизическое (мета-наличное). Общественное сознание же как сознанное бытие в силу этого имеет отношение к будущему.

Нам представляется, что онтологические страсти, кипящие сегодня в философии, как, впрочем, и страсти по Реальному, терзавшие философию XX в., отчасти спровоцированы тем, что основание (или основания), так же как и Реальное, философия продолжает понимать в горизонте утраты, потерянного Рая. А эти основания, вероятнее всего, впереди. И мы о них точно еще пока ничего не знаем. Это основание, которое выступит к нам в горизонте решения. И это будет решение не только об образе человека, но и о самом человеке – решение о бытии бытия этого человека. Это решение и будет основанием. И вряд ли стоит бояться его произвольности и необоснованности в прошлом и настоящем. Оно от этого не перестанет быть основанием.

### Литература

1. Бурбулис Ю.В., Керимов Т.Х., Красавин И.В., Логинов А.В. и др. Современная социальная философия: – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2015. – 156 с.
2. Керимов Т.Х. Бытие и различие: генеалогия и гетерология. – М.: Акад. проект, 2011. – 256 с.
3. Керимов Т.Х. Гетерология, однозначность бытия и имманентность философии // Пунктуации: складки времени: Сб. науч. ст. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2013. – С. 70–86.
4. Badiou A. Manifesto for Philosophy. – Albany; N. Y.: SUNY Press, 1999. – 181 p.

5. Керимов Т.Х. Апории философского обоснования образа человека // Гуманизация современной философии и гуманитаризация общественных наук: Материалы науч. конф. (17–18 мая 2018 г.) / Под ред. В.Е. Кемерова, Д.А. Томильцевой. – Екатеринбург: Деловая книга, 2018. – С. 9–13.
6. Foucault M. The Order of Things. – N. Y.: Pantheon, 1970. – 404 p.
7. Foucault M. The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979. – N. Y.: Palgrave Macmillan, 2008, – 385 p.
8. Agamben G. What is a Dispositive? – 2005. – 1/8. – URL: <https://doctissimo.pro/agamben-what-is-a-dispositive-42>, свободный.
9. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.
10. Бурик М. Особенности производства фрагментарных индивидов и кризис рациональности в виртуализированном мире // Forum.msk.ru. – 2015. – 16 марта. – URL: <https://forum-msk.org/material/economic/10742788.html>, свободный.
11. Секацкий А.К. Миссия пролетариата. – СПб.: Лимбус Пресс, 2016. – 496 с.
12. Юринов В.Ю. «Пролетариат есть фактическое разложение этого миропорядка»: опыт комментирования цитаты К. Маркса изнутри марксистской традиции // Призраки Маркса: между будущим и грядущим (к 200-летию со дня рождения Карла Маркса): VI Садыковские чтения: Материалы Междунар. науч.-образов. конф. (Казань, 16–17 нояб. 2018 г.) – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2019. – С. 183–191.
13. Nancy J.-L. Being Singular Plural. – Stanford: Stanford Univ. Press, 2000. – 207 p.
14. Нанси Ж.-Л., Магун А., Тимофеева О. The Вопрос общего и ответственность за универсальное // Газеты. – № 9: Что общего между нами. – URL: [https://chtodelat.org/ag\\_4/nr\\_9\\_9\\_3/%D0%B6%D0%B0%D0%BD-%D0%BB%D1%8E%D0%BA-%D0%BD%D0%B0%D0%BD%D1%81%D0%B8-%D0%B0%D1%80%D1%82%D0%B5%D0%BC-%D0%BC%D0%B0%D0%B3%D1%83%D0%BD-%D0%BE%D0%BA%D1%81%D0%B0%D0%BD%D0%B0-%D1%82%D0%B8%D0%BC%D0%BE/?lang=ru](https://chtodelat.org/ag_4/nr_9_9_3/%D0%B6%D0%B0%D0%BD-%D0%BB%D1%8E%D0%BA-%D0%BD%D0%B0%D0%BD%D1%81%D0%B8-%D0%B0%D1%80%D1%82%D0%B5%D0%BC-%D0%BC%D0%B0%D0%B3%D1%83%D0%BD-%D0%BE%D0%BA%D1%81%D0%B0%D0%BD%D0%B0-%D1%82%D0%B8%D0%BC%D0%BE/?lang=ru), свободный.
15. Мамардашвили М.К. Социальная физика // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. – М.: Лабиринт, 1996. – С. 140–154.

Поступила в редакцию  
14.05.19

---

**Терешенко Наталья Анатольевна**, доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии

Казанский (Приволжский) федеральный университет  
ул. Кремлёвская, д.18, г. Казань, 420008, Россия  
E-mail: [tereshenko\\_tata@mail.ru](mailto:tereshenko_tata@mail.ru)

**Шатунова Татьяна Михайловна**, доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии

Казанский (Приволжский) федеральный университет  
ул. Кремлёвская, д.18, г. Казань, 420008, Россия  
E-mail: [shatunovat@mail.ru](mailto:shatunovat@mail.ru)

**Social Bases of a Human Image in Philosophy***N.A. Tereshchenko* \*, *T.M. Shatunova* \*\**Kazan Federal University, Kazan, 420008 Russia*E-mail: \**tereshenko\_tata@mail.ru*, \*\**shatunovat@mail.ru*

Received May 14, 2019

**Abstract**

The paper analyzes philosophical ontology, one of the most important directions of heterology, claiming the absence of a single basis of being, world, human, and philosophy. One of the modi of baseless philosophy is considering the image of a human as a baseless phenomenon.

We suggested an inverse optics for consideration of the problem and put forward the thesis that baseless logic, as well as understanding of the human image as an expression of baselessness, is a consequence of the process of fragmentation of the human idea in philosophy due to the oblivion and disregard of the social essence of a human and the reduction of ideas about them to the phenomenon of “naked life”.

The study is relevant, because it is necessary to develop an adequate attitude of the society to all risks of creating a baseless human image, which is perceived as the object of biopolitical views and corresponding practices (manipulations), as a simple biological resource.

A number of arguments were provided in favor of the dependence of the philosophical image of a human on the social and historical reality, which is shown not only as unitary, but also as plural, polyphonic. This reality, accordingly, generates multiple images of cultural heroes, which (images) are reflected by different philosophical systems.

The modern (contemporary) processes of proletarianization and development of “proletarskost” as a form of fragmentation of an individual turning it from the social atom into something unclear with a lack of quality were given as an illustration for detection of real bases of the baseless image of a human. A human becomes the simplest and elementary form of the social matter with no essential social specificity. In this context, the very principle of humanity is questioned, and any form of living and non-living is perceived as a social one.

As a result of the study, it was concluded that the problem of the totally baseless image of a human testifies to the limitation (death) of philosophy itself. The most important finding is the fact that a basis of the philosophical image of a human should be searched not in the distant past or even in the present, but in the future. This is the basis that comes to us as a solution. And it seems as a solution not only concerning the image of a human, but also regarding their being. Such a solution can be considered the basis for creating image of a human being.

The obtained results are important both for the development of philosophical theory of humans and society and for practical opposition to the attempts to manipulate a human as a natural biological material.

**Keywords:** ontology, heterology, human image, baseless, biopolitics, “naked life”, solution, foundation

**References**

1. Burbulis Yu.V., Kerimov T.Kh., Krasavin I.V., Loginov A.V. *Sovremennaya sotsial'naya filologiya* [Contemporary Social Linguistics]. Yekaterinburg, Izd. Ural. Univ., 2015. 156 p. (In Russian)
2. Kerimov T.Kh. *Bytie i razlichie: genealogiya i geterologiya* [Being and Difference: Genealogy and Heterology]. Moscow, Akad. Proekt, 2011. 256 p. (In Russian)
3. Kerimov T.Kh. Heterology, the uniqueness of being and the immanence of philosophy. In: *Punktatsii: skladki vremeni* [Punctuation: Folds of Time]. Yekaterinburg, Izd. Ural. Univ., 2013, pp. 70–86. (In Russian)
4. Badiou A. *Manifesto for Philosophy*. Albany, N. Y., SUNY Press, 1999. 181 p.

5. Kerimov T.Kh. Aporia of the philosophical substantiation of the image of a human. *Gumanizatsiya sovremennoi filosofii i gumanitarizatsiya obshchestvennykh nauk: Materialy nauch. konf. (17–18 maya 2018 g.)* [Modern Philosophy Humanization and Social Sciences Humanization: Proc. Sci. Conf. (May 17–18, 2018)]. Kemerov V.E., Tomil'tseva D.A. (Eds.). Yekaterinburg, Delovaya Kniga, 2018, pp. 9–13. (In Russian)
6. Foucault M. *The Order of Things*. New York, Pantheon, 1970. 404 p.
7. Foucault M. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979*. New York, Palgrave Macmillan, 2008. 385 p.
8. Agamben G. What is a dispositive? 2005, 1/8. Available at: <https://doctissimo.pro/agamben-what-is-a-dispositive-42>.
9. Deleuze G., Guattari F. *Anti-Edip: Kapitalizm i shizofreniya* [Anti-Edipus: Capitalism and Schizophrenia]. Yekaterinburg, U-Faktoriya, 2007. 672 p. (In Russian)
10. Burik M. Production of fragmented individuals and the crisis of rationality in a virtualized world. *Forum.msk.ru*, 2015, March 16. Available at: <https://forum-msk.org/material/economic/10742788.html>. (In Russian)
11. Sekatskii A.K. *Missiya proletariata* [Mission of the Proletariat]. St. Petersburg, Limbus Press, 2016. 496 p. (In Russian)
12. Yurinov V.Yu. “The proletariat is the actual decomposition of this world order”: Commenting on a quote from K. Marx within the Marxist tradition. *Prizraki Marksa: mezhdubudushchim i gryadushchim (k 200-letiyu so dnya rozhdeniya Karla Marksa): VI Sadykovskiyechteniya: Materialy Mezhdunar. nauch.-obrazov. konf. (Kazan', 16–17 noyabrya 2018 g.)* [Ghosts of Marx: Between the Near and Distant Future (On the 200th Birth Anniversary of Karl Marx): VI Sadykov's Lectures: Proc. Int. Sci.-Educ. Conf. (Kazan, Nov. 16–17, 2018)]. Kazan, Izd. Kazan. Univ., 2019, pp. 183–191. (In Russian)
13. Nancy J.-L. *Being Singular Plural*. Stanford, Stanford Univ. Press, 2000. 207 p.
14. Nansi Zh.-L., Magun A., Timofeeva O. The problem of the general and responsibility for the universal. *Gazety*, no. 9. Available at: [https://chtodelat.org/ar\\_4/nr\\_9\\_9\\_9\\_3/%D0%B6%D0%B0%D0%BD-%D0%BB%D1%8E%D0%BA-%D0%BD%D0%B0%D0%BD%D1%81%D0%B8-%D0%B0%D1%80%D1%82%D0%B5%D0%BC-%D0%BC%D0%B0%D0%B3%D1%83%D0%BD-%D0%BE%D0%BA%D1%81%D0%B0%D0%BD%D0%B0-%D1%82%D0%B8%D0%BC%D0%BE/?lang=ru](https://chtodelat.org/ar_4/nr_9_9_9_3/%D0%B6%D0%B0%D0%BD-%D0%BB%D1%8E%D0%BA-%D0%BD%D0%B0%D0%BD%D1%81%D0%B8-%D0%B0%D1%80%D1%82%D0%B5%D0%BC-%D0%BC%D0%B0%D0%B3%D1%83%D0%BD-%D0%BE%D0%BA%D1%81%D0%B0%D0%BD%D0%B0-%D1%82%D0%B8%D0%BC%D0%BE/?lang=ru). (In Russian)
15. Mamardashvili M.K. Social physics. In: Mamardashvili M.K. *Neobkhodimost' sebya* [The Need for Yourself]. Moscow, Labirint, 1996, pp. 140–154. (In Russian)

⟨ **Для цитирования:** Терещенко Н.А., Шатунова Т.М. Социальные основания образа человека в философии // Учен. зап. Казан. ун-та. Сер. Гуманит. науки. – 2019. – Т. 161, кн. 5–6. – С. 198–209. – doi: 10.26907/2541-7738.2019.5-6.198-209. ⟩

⟨ **For citation:** Tereshchenko N.A., Shatunova T.M. Social bases of a human image in philosophy. *Uchenye Zapiski Kazanskogo Universiteta. Seriya Gumanitarnye Nauki*, 2019, vol. 161, no. 5–6, pp. 198–209. doi: 10.26907/2541-7738.2019.5-6.198-209. (In Russian) ⟩