квазиестественным закономерностям, а гуманитарное — не абстрактный процесс. Тогда вопрос о разделенности социального и гуманитарного и, в более широком смысле, об обособленности процессов гуманизации философии и гуманитаризации общественных наук превращается в анахронизм. Выработка новой (общей) системной методологии — актуальная задача, стоящая перед современной философией и науками об обществе.

Рукопись поступила в редакцию 21 июня 2018 г.

УДК 101.2 + 165.74

Т. Х. Керимов

ОБНОВЛЕНИЕ ГУМАНИЗМА: ЕГО ВОЗМОЖНОСТИ И ГРАНИЦЫ

В современной философии мы наблюдаем радикальный поворот в обновлении гуманизма, связанный с изменением контекста и исходных установок рефлексии о человеке. Контекст постановки проблемы человека смещается от противопоставления гуманизма и не-гуманизма (антигуманизма, постгуманизма, трансгуманизма) в сторону самого способа философского обоснования образа человека. Помимо альтернативы между гуманизмом и не-гуманизмом открываются иные возможности конструирования образа человека. В статье рассматриваются эволюция и этапы обновления гуманизма в философии XX — начала XXI в. Этот процесс связывается с деконструкцией философского обоснования образа человека, непосредственным коррелятом которой выступает безосновная социальность.

Ключевые слова: образ человека, гуманизм, современная философия, апории, безосновная социальность.

В современной философии наблюдается критический и конструктивный подход к вопросу о «человеке» и обновлению гуманизма. Подобный подход породил целый ряд принципиально независимых, но вместе с тем поразительно одновременных инициатив, которые приводят к новому освоению образа человека и в которых гуманизм заново изобретается и регенерируется. Эти новые образы человека принимают разнородные, а иногда и взаимно антагонистические формы, но их объединяет принципиальный отказ от предположений, разделяемых гуманизмом и антигуманизмом (и постгуманизмом) XX в. Этот подход достаточно ясно показывает определенную направленность трансформации образов человека, скрытые за ними теоретические и методологические мотивы, взаимосвязи этих мотивов с основными тенденциями развития современной философии.

В рамках очерченной проблемы основной задачей статьи является выявление и описание предпосылок и направленности обновления гуманизма в философии конца XX — начала XXI в. В решении этой задачи выделяются три вопроса, которые и предопределили структуру статьи. Первый вопрос касается эволюции и различных этапов обновления гуманизма в философии XX в. Во второй части

статьи обновление гуманизма связывается с деконструкцией философского обоснования образа человека. В третьей части показаны границы философского обоснования образа человека и социальности, а также ориентиры неметафизического «гуманизма».

По ту сторону гуманизма и антигуманизма

Обновление гуманизма в философии XX в. осуществлялось благодаря двойной критике субъекта как вершины философии субъективности и онтологического проекта метафизики. С одной стороны, трансформация образа человека свидетельствует о критике и преодолении нововременной концепции субъекта, которая гарантировала человеку исключительно привилегированное положение в качестве априорного условия возможности всякого опыта и, следовательно, всего того, что есть и может быть. С другой стороны, поскольку гуманизм сконфигурирован как один из решающих аспектов метафизики, то обновление гуманизма с необходимостью предполагает преодоление онтологического проекта метафизики. Но это преодоление не может означать возвращение к традиционным гуманистическим идеям человека. Скорее речь идет о повторении тех возможностей мысли, которые, однажды проявившись, не были актуализированы. То есть решение вопроса о человеке подразумевает выход к той избыточности (не-человеческому), которая с самого начала превосходит его и в которой он обретает свою собственную человечность.

В философии XX в. можно выделить несколько этапов обновления гуманизма.

Прежде всего, это этап, отмеченный «дебатами о гуманизме» между экзистенциалистской версией гуманизма Ж. П. Сартра и неметафизическим антигуманизмом М. Хайдеггера [9, 671–710]. «Экзистенциализм — это гуманизм» в точности выражает главный принцип обновленного гуманизма XX в., который предполагает три необходимых требования: во-первых, существование есть основание (отрицание) бытия; во-вторых, существование — это исключительно человеческое существование; в-третьих, человеческое существование есть свобода. Человеческое существование, которое Сартр называет «для-себя» в противоположность полностью положительному бытию, «в-себе», — это «абсолютное событие», сингулярное исключение в бытии, абсолютная точка зрения и точка отсчета для любых интерпретаций существования. Но тем не менее «для-себя» не является абсолютом в традиционном философском смысле воплощения трансцендентального абсолютизма. «Для-себя» — это конечный абсолют, укорененный в человеческом сознании.

Человек, выделившись из бытия, не может поставить себя вне бытия, но он может изменить свое отношение с бытием, «отступая по другую сторону ничто» [4, 61]. Ничто привносится в мир благодаря человеческому отрицанию, которое ставит человека «вне досягаемости» [Там же] бытия. Именно эта способность «вне досягаемости» конституирует человека в его отношении к миру, над которым ему удастся доминировать, лишая его качества внешнего и интегрируя его в сферу своей собственной имманентности. Другое имя «вне досягаемости» — это свобода.

Экзистенциализм — это гуманизм, «поскольку мы напоминаем человеку, что нет другого законодателя, кроме него самого, в заброшенности он будет решать свою судьбу; поскольку мы показываем, что реализовать себя по-человечески человек может не путем погружения в самого себя, но в поиске цели вовне, которой может быть освобождение или еще какое-нибудь конкретное самоосуществление» [3, 337].

Обращение к Сартру как к философскому основателю обновленного гуманизма, в котором ничто не ограничивает ценностей человеческой реальности, тем не менее наталкивается на некоторые трудности, поскольку тот остается заложником метафизического способа построения. Гуманизм с необходимостью предполагает метафизическую человеческую сущность: «всякий гуманизм или основан на определенной метафизике, или сам себя делает основой для таковой. Всякое определение человеческого существа, заранее предполагающее, будь то сознательно или бессознательно, истолкование сущего в обход вопроса об истине бытия, метафизично» [6, 197].

Фундаментальный тезис Хайдеггера состоит в том, что сущность человека не является чем-то человеческим. Но это не означает, что сущность человека заключена в не-человеческом или сверхчеловеческом. В конце концов, *сущность* человека является сущностью *человека*, тем, что принадлежит собственно человеку, но таким образом, что благодаря ей он оказывается чем-то или кем-то большим, чем просто человеком. Как только ставится вопрос о человеке, вопрос этот спрашивает о чем-то другом, чем, собственно, о человеке. И именно благодаря этой избыточности, исходной открытости к не-человеческой инаковости, которую Хайдеггер называет эк-зистенцией, человек является человеком. Используемое здесь Хайдеггером понятие сущности относится не к вневременной и внеисторической области, которая определяла бы человека в его самотождественности, а к времени как экстатически-горизонтному временению. Это, в свою очередь, позволяет идентифицировать историю человека как историю отношения человека к его собственной сущности. Тем самым важно отметить, что даже если человек есть то, что или кто он есть на основе сущности, которая превышает его, он также становится тем, кем он является, благодаря повторению этой сущности. И это повторение своей сущности, эта открытость к тому, что всегда и с самого начала открывается в нем, является историческим в строгом смысле этого слова.

На самом общем уровне история человека разворачивается как возможность этого повторения, установления с миром, со своей собственной сущностью и сущностью других отношения присвоения. Таким образом, сущность человека есть открытость к истине бытия, экзистенция или — в отличие от метафизически понятой *existentia* — эк-зистенция. Человек как эк-зистенция обозначает прежде всего определенный способ отношения к миру, открытое стояние в мире. Человек — это не субъект и не объект, не суб-станция и не об-станция. Открытое стояние в мире означает, что человек выставлен к тому, что превышает его, он не просто здесь, а всегда там — не в другом или потустороннем мире, а на границе возможности мира: в одно и то же время абсолютно имманентный миру и постоянно трансцендирующий мир на границе его чистой возможности.

Хайдеггеровское понятие гуманизма и его преодоления сконфигурировано как один из аспектов онтологического проекта метафизики. Более того, в определенной степени гуманизм является синонимом метафизики, поскольку только в перспективе, представленной метафизикой как онтологией, человек возводится в достоинство высшего сущего в значении истинного или действительного сущего и заявляет о себе как о силе основания. Нет никакого гуманизма без метафизики, в которой человеку отведена центральная или исключительная роль основания (причины, Абсолюта). С другой стороны, метафизика может существовать как таковая только в той мере, в какой ее «гуманистическая» природа (что означает метафизическую редукцию всего сущего к человеческой реальности) остается скрытой. Когда редукционистская природа метафизики становится очевидной, как это происходит у Ницше (в понятии бытия как воли к власти), метафизика подходит к своему концу, а вместе с ней и гуманизм.

Второй этап обновления гуманизма связан с господством структурализма и постструктурализма (Л. Альтюссер, М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Делёз). В соответствии с некоторыми наиболее характерными формами данных направлений критика идеи субъекта и обновление гуманизма — как экзистенциалистские Сартра, так и неметафизические Хайдеггера — проходили на весьма упрощенных основаниях, поскольку отход от традиционного гуманизма остается все еще мыслью о человеке (или человеческом): последний не смещается, более того, не исчезает. Вопрос и истина бытия оказываются неотделимыми от мысли о собственном и свойственном человеке, от того, что Ж. Деррида называет «неким магнитным притяжением» [1, 154]. Антигуманизм Хайдеггера — это критика не просто человеческого бытия, а особого его понимания. Как объясняет Деррида, «мысль о бытии, мысль истины бытия, во имя которой Хайдеггер отстраняется от гуманизма и метафизики, остается мыслью человека и о человеке. В вопросе бытия, как он ставится в метафизике, человек и имя человека не смещаются. И еще в меньшей степени исчезают. Речь идет, напротив, о некоторой переоценке или некотором пересчете сущности и достоинства человека» [Там же, 159].

Парадигматическим для этого этапа является тезис о том, что Бог и человек неразрывно связаны друг с другом и что «смерть Бога» означает исчезновение человека. В этой перспективе нужно признать, что истинная субстанция кризиса гуманизма — это смерть Бога: «...через филологическую критику, через биологизм особого рода Ницше достиг той точки, где человек и Бог сопринадлежны друг другу, где смерть Бога синонимична исчезновению человека и где грядущее пришествие сверхчеловека означает прежде всего неминувность смерти человека. Тем самым Ницше, предрекая нам это будущее одновременно и как исход, и как цель, отмечает тот порог, за которым только и способна начать мыслить современная философия» [5, 437].

В философии конца XX — начала XXI в. мы наблюдаем радикально новый поворот в обновлении гуманизма. Радикальность нынешнего этапа связана прежде всего с изменением контекста и исходных установок рефлексии о человеке. Важным стимулом обновления гуманизма на данном этапе оказались онтологические идеи, преодолевающие онтологический проект философии и намечающие

контуры «онтологии после онтоотеологии» (Дж. Агамбен, А. Бадью, Ж. Делёз, Ж. Л. Нанси, Дж. Сёрль и др.). Существенным усилением этого стимула становятся концепции «не-философии» (Ф. Ларюэль), «спекулятивного реализма» (К. Мейясу), «нового реализма» (М. Феррарис), «объектно-ориентированной онтологии» (Г. Харман), преодолевающие конструктивизм и постмодернизм, подчеркивающие онтологическую нередуцируемость реальности к философским способам обоснования. Более того, контекст рефлексии о человеке изменился не только в философии, но и исходя из требований социально-гуманитарных наук. Ибо нужно признать, что актуальный вопрос об онтологическом статусе социальных практик невозможно решить без выяснения их человеческой составляющей. Отныне речь идет не о гуманизме или антигуманизме (или постгуманизме), о метафизическом или неметафизическом, а о самом способе философского обоснования образа человека (и соответственно гуманизма) и его последствиях для гуманитарных наук и социальной практики.

Апории философского обоснования образа человека

В конце XX в. образ человека стоит в тени двойного исчезновения Бога и человека. Современная философия не озабочена вопросами гуманизма или антигуманизма или «смерти человека». Она считает антигуманизм и провозглашаемый им «конец человека» недостаточно радикальным ответом на кризис классической философии, поскольку антигуманизм второй половины XX в. по-прежнему разделяет фундаментальные предположения оспариваемого им гуманизма.

Обновление образа человека не является гуманистическим и антигуманистическим, более того, вряд ли его можно назвать постгуманистическим. Парадоксальным образом постгуманизм демонстрирует свою зависимость в отношении традиционного образа человека (классического гуманизма), от которого он наследует представление о человеке. Даже если допустить, что постгуманизм означает всего лишь выход за пределы традиционных образов человека, то он все еще остается зависимым от гуманизма, поскольку исходные основания, принципы и содержание последнего оказываются неизменными. Однако в удивительной зависимости от того, что он оспаривает, постгуманизм воспроизводит самую банальную — метафизическую — иллюзию классического гуманизма. Но справедливости ради надо отметить, что даже этот традиционный образ человека всегда уже подразумевал человека несамостоятельного, постоянно преодолевающего себя, так что было бы исторически необоснованным приписывать постгуманизму идею самопреодоления человека.

В философии конца XX — начала XXI в. контекст постановки проблемы человека смещается от противопоставления метафизического гуманизма и неметафизического анти-гуманизма в сторону самого способа философского обоснования образа человека. То есть помимо альтернативы между гуманизмом и не-гуманизмом (антигуманизмом, постгуманизмом, трансгуманизмом) открываются иные возможности освоения человека; более того, для обозначения этих возможностей нет никаких оснований продолжать пользоваться такими

понятиями, как «человек», «гуманизм», «антигуманизм» или «постгуманизм». Собственно, выявлению того, что составляет консистенцию этих возможностей, будет посвящена остальная часть статьи.

Способность философии описывать и объяснять человеческую социальность с необходимостью связана с конкретными образами человеческой природы, которые она конструирует и из которых она исходит. Эта способность основана на том, что философия сама дает себе право построить такие образы человека и обосновать их в рамках философской системы. То есть для того, чтобы описать и объяснить человеческую социальность, философия конструирует фундаментальный образ человека, из которого она исходит, а затем обеспечивает себя философскими основаниями, которые позволят ей обосновать такой образ человека. Каждый раз образ человека и объяснение социальности обосновываются в философском основании, которое философия устанавливает и закрепляет сама для себя. Таким образом, социальность, образ человека и философское основание этого образа образуют взаимосвязанное и взаимозависимое целое. Во многих отношениях философия может пониматься как серия различных образов человека и социальности и их обоснований.

Приведем два примера с целью вычленив механизм и лучше очертить пределы этого философского полагания основания, описания и объяснения человеческой природы и социальности. Так, например, для Юма симпатия выступает основанием философского понимания социальности. Симпатия и ее отношение к социальности — это не какой-то результат чисто философского теоретизирования, она имеет эмпирическое доказательство, поскольку является фактом переживания. Способность сочувствовать другим и вступать в самые разнообразные отношения с ними является одной из фундаментальных характеристик человека, которая обуславливает все другие образцы его поведения: «Самое замечательное из всех качеств человеческой природы как само по себе, так и по своим следствиям — это присущая нам склонность симпатизировать другим людям и воспринимать посредством сообщения их наклонности и чувства» [8, 367]. Итак, человеческая природа и фундаментальная ее характеристика, симпатия, фундируют человеческую социальность. Обосновывается эта природа эмпирическим методом и теорией идей и впечатлений, в которой этот метод, в свою очередь, находит свое основание.

У К. Маркса мы наблюдаем другой образ человека и социальности. Для Маркса предметно-практическая деятельность людей выступает решающим основанием философского понимания общественных отношений. То, что человек есть продукт собственной практической деятельности и сущность человека представляет собой совокупность общественных отношений, является фундаментальной характеристикой человека, лежащей в основе всех других его свойств [7, 60]. Итак, взгляд Маркса на человеческую природу фундирует его понимание человеческой социальности, и оба находят свое основание в диалектическом методе и теории исторического материализма, в которой этот метод обосновывается.

Чтобы подчеркнуть эту взаимозависимость философского понимания человека и социальности, а также основание этого понимания, которое философия устанавливает и закрепляет для себя, следует отметить, что философия строит

систему мысли, которая призвана дать тотальный образ человека и условий его существования. В определенном смысле философия отождествляет себя с тотализацией. Она полагает себя как средство, благодаря которому мир познается, репрезентируется, обосновывается и т. д. Она синтезирует мир в систему понятий или дискурсивных операций на основе законодательных решений относительно природы реальности, что неизбежно ведет к циркулярности мысли. В «Словаре не-философии» Ф. Ларюэль пишет: «Философское решение представляет собой трансценденцию, которая верит — наивным и галлюцинаторным образом — в возможность унитарного дискурса о Реальности. Это авторитарное требование выражается в самополагании...» [10, 40]. Эта философская вера в философию, которую Ларюэль называет «принципом достаточной философии», фиксируется весьма примечательной формулой: «Все может стать предметом философии». Философия убеждена, что с помощью своего понятийного аппарата, синтаксиса, решения и полагания она способна построить единую картину мира, «теорию всего»: «философия — это не только набор категорий и объектов, синтаксиса и опыта, операций решения и полагания: благодаря интенциональности, или отношению к реальному, которое она стремится описать или даже конституировать, или к себе как реальному, философия оживляется верой в себя как в абсолютную реальность» [11, 17]. С одной стороны, философия полагает реальное, а с другой — репрезентацию этого реального в понятиях или категориях и далее конструирует или обосновывает их тождество, или единство, в дискурсивной системе философских истин и оснований. То есть в контексте нашего обсуждения философия начинается с определенного решения относительно природы человека и социальности, затем конструирует дискурсивную систему, которая призвана оправдать это решение.

Что же касается возможного возражения, что первоначальное решение философии относительно природы человека — это решение не произвольное, а продиктованное реальными историческими обстоятельствами, то оно никоим образом не устраняет циркулярность философской мысли. Дело в 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. Можно было бы дальше возразить: 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.

Если бы мы захотели выйти за пределы этого порочного круга философской мысли и поставить под вопрос основание, на котором философия законодательно закрепляет свою дискурсивную систему, тогда необходимо было бы подвергнуть сомнению и философский образ человеческого бытия и социальности. Тотальность философской системы мысли показывает, что без философского основания обоснование образа человека и человеческой социальности невозможно. Без возможности законодательно утверждать свою собственную и всеобщую власть

философия не способна оправдать образ человека и не в состоянии предложить модель человеческой социальности. Следовательно, необходимо не просто подвергнуть критике способность философии обосновать собственные основания и предложить образ человека и социальности, но связать эту критику философского самообоснования с обновленным представлением о человеке и социальности. Для того чтобы обнажить это обновленное представление о человеке и социальности, нужно внимательнее присмотреться к акту самообоснования философии. Именно этот момент самоопределения и самообоснования философии оказывается для нее неразрешимым.

Самообоснование философии и бесосновная социальность

Итак, еще раз подчеркнем, что самообоснование философии осуществляется в инстанции неразрешимости, или апории, которая не позволяет ей закрыться в тот самый момент, когда она пытается предоставить себе собственное основание. Если философия сама для себя устанавливает свои собственные основания и, следовательно, основания тотализации мира, тогда именно этот момент самообоснования ускользает от основания и субстанции в самом акте самообоснования. Если самообоснование философии означает, что философия сама для себя устанавливает основания, тогда самообоснование философии бесосновно, поскольку нет основания, согласно которому философия устанавливает свое собственное основание. Но если бесосновно самообоснование философии, тогда бесосновны и философские образы человека и социальности. Этот вопрос о неразрешимости самообоснования философии и ее определения человека и социальности в силу своего содержания имеет решающее значение для современной философии.

Если философия устанавливает свои собственные основания, тогда она свободна в акте обоснования собственных оснований в том смысле, что она не ограничена миром природы или социальности и действительно, в определенном смысле, ничем не ограничена. Поэтому, когда философия сталкивается с отсутствием собственного основания, она в то же самое время сталкивается также со своей безграничностью в качестве отсутствия этого основания. Но то, что философия сталкивается со своей бесосновностью, совершенно не означает ее отрицание или отмену в пользу других, более фундаментальных, дискурсов или принципов. То, что философия сталкивается с отсутствием собственного основания, является в то же время открытием самого условия ее автономии, то есть отсутствия основания или любой другой инстанции в качестве условия ее возможности.

Поэтому, когда философия подходит к пределу собственной возможности, обнаруживая тем самым бесосновность своего самообоснования или самоопределения, она неизбежно сталкивается с бесосновностью, случайностью того, что она обосновывает, то есть существования. Иначе говоря, если философия бесосновна в акте обоснования, тогда бесосновно и то, что она обосновывает. В отсутствие каких-либо оснований существование обнажается как бесосновность, случайность, свобода. На этом пределе способность философии устанавливать себе основания прерывается. При этом также и приостанавливается ее способность определять

образ человека и, следовательно, объяснить человеческую социальность, полагаясь на этот образ. На самом деле, если образ человека всегда был предопределен философскими основаниями, тогда мыслить на пределе философской дискурсивности и в отсутствие любого философского основания означает мыслить в отсутствие всякого образа или модели социального, что не исключает возможность иного определения социального в еще более «фундаментальных» понятиях. И именно в этот момент опыта бесосновности и случайности существования возникает другое понимание человека и социальности — социальности бесосновной, анархичной. То есть мысль о фундаментальной онтологической относительности и социальности возникает как непосредственный коррелят опыта бесосновности существования, неукорененного в какой-либо субстанции, или общей сущности, на основе которой люди могли бы вступать в отношения друг с другом. Опыт онтологической бесосновности и случайности и обнажение исходной социальности существования предопределены первоначальным решением философии относительно природы реального, которое и подводит философию к пределу ее самообоснования. Тем не менее следует дальше проработать эту связь между онтологической бесосновностью и исходной социальностью.

Это обсуждение мы начали с утверждения, что философия объясняет человеческую социальность на основе конкретных образов человека, которые она предлагает, исходя из своей способности как философии, законодательно определить и обосновать образ человека в целом и как такового. Теперь понятно, что мысль об исходной социальности становится не только возможной, но и неизбежной из-за того, что приостанавливается законодательная власть философии и она оказывается выставленной к отсутствию собственного основания. Тем не менее возникает вопрос: каким образом эта мысль об исходной онтологической относительности и социальности далее связывается с человеческими отношениями и человеческой социальностью? Важное уточнение состоит в том, что философия, выставленная к отсутствию собственного основания, не может дать никакого образа человеческой природы. Если вместе с прерыванием законодательной власти философии приостанавливается ее способность определять образ человека и социальности, тогда то, с чем мы остаемся, это сингулярное существование, множество «некто», исключаящее какую-либо общую идею об общечеловеческой сущности, субстанции или природе человека, или общепринятом образе человека как такового. Более того, не только человеческое, постчеловеческое, транс- или сверхчеловеческое или античеловеческое, но и никакая другая форма репрезентации не в состоянии исчерпать это бесосновное множество сингулярностей. Как заметил Ж. Л. Нанси, «...любой ответ типа “человек — это то-то и то-то, и он должен быть таким-то и таким-то”, то есть любой ответ, претендующий быть неким *гуманизмом*, устарел. Нет больше гуманизма, чтобы с его помощью дать ответ, нет ни в одном из способов размышления, до сих пор претендовавших на то, чтобы быть гуманизмом (теология, историзм, марксизм, экзистенциализм, персонализм и т. д.). Но, возможно, на этот вопрос никакого другого ответа не существует. Я хочу сказать, что если я спрашиваю: “что есть человек?”, я задаю вопрос о сущности, а значит, я разыскиваю некий гуманизм. Следовательно, когда

Фуко писал о том, что “человек”, по всей вероятности, исчезнет, он имел в виду такую “сущность”» [2, 152].

Человека нельзя мыслить без сущности, основания, отделить от собственности, благодаря которой он и очеловечивается. И в то же время какая-то «человечность» человека мыслима без сущности и основания, поскольку сегодня очевидно, что никакие сущность, свойство или собственность, никакой гуманизм не в состоянии описать человека как такового. Если человек включает в себя это «без» сущности, то его несамодостаточность или даже лишенность его этого недостатка проходит между позитивным и негативным, ограничивая притязания онтологического или любого другого систематического вопрошания «что есть человек?». Это «без» сущности конституирует не-субъективируемый (не-феноменологизируемый, не-экзистенциальный и в целом не-антропологический) способ бытия сингулярного существа. Речь идет о «без» столь радикальном, что оно требует возникновения некой изначальной человечности, отвергающей свойственность, собственность, гуманизм любого толка.

Апория философского обоснования образа человека и социальности достаточно ясно показывает сама по себе, что никакая форма репрезентации не в состоянии кодировать бесосновное множество сингулярностей. Строго говоря, множество «некто», сингулярности исключают какой-либо образ человеческой природы или сущности, образ Человека как такового. Отсутствие какого-либо образа или сущности человека можно приписать сингулярности в качестве ее предиката, что указывает только на множество сингулярных бесосновных существований и их относительность. Более того, эта исходная социальность не ограничена только человеческим, она включает в себя любую сингулярность вне зависимости от того, воспринимается она как человеческая или нечеловеческая, органическая или неорганическая, живая или неживая. Сингулярности — это не просто люди и не только вещи, а все, что существует: камни, кошки, книги, мысли, города и т. д.

Эта исходная онтологическая социальность исключает любой фиксированный предел, поэтому она не может служить основанием какой-либо политики или этики. Более того, любая такая политика или этика должна исходить из радикального отсутствия образа человека и никоим образом не ограничивать себя темой или областью человеческого. Если онтологическая социальность предъявляет какие-то политические или этические требования, то это требования к сингулярности и во имя сингулярности и отношений между сингулярностями — «человеческими» или нечеловеческими, органическими или неорганическими, живыми или неживыми. Онтологическая социальность — это не просто мир человеческой конечности или смысла, а бесосновная социальность, пределы или критерии принадлежности которой не могут быть философски обоснованы или каким-то другим способом предписаны.

Апория философского обоснования образа человека и социальности достаточно ясно показывает сама по себе, что никакая форма репрезентации не способна кодировать бесосновное множество сингулярностей. Мыслить в отсутствие всякого образа человека означает, что никакое описание не в состоянии исчерпать

множество нередуцируемых друг к другу модусов существования человека. Но одно дело — умножать описания человека и совсем другое — согласовать их без повторного введения такого же ограниченного, перспективного описания, правда, претендующего на универсальность. Современная философия бросает вызов гегемонии какого-то одного описания человека, но не исключает целостности каждого такого описания. Это связано с тем, что, хотя каждый модус человеческого существования является самодостаточным, ни один из них не является исчерпывающим. Другими словами, ни один из них не говорит все, что можно сказать о чем-либо вообще.

Это не означает, что такой вещи, как человек, не существует или что человек «как таковой» выходит за пределы всякого описания и мы обречены приближаться к нему только через фидеистическую мистику. Нет необходимости утверждать, что есть что-то «за» или «по ту сторону» разных описаний, чтобы оправдать необходимость их умножения. Но множественность описаний ставит перед нами вопрос о путях взаимодействия и взаимопонимания несоизмеримых и нередуцируемых друг к другу модусов существования и их описаний. Именно этот вызов прежде всего будет определять успех или неуспех обновления гуманизма до тех пор, пока оно продолжает конструировать новые образы человека.

-
1. *Деррида Ж.* Поля философии. М., 2012.
 2. *Нанси Ж.-Л.* Сегодня // *Ad Marginem*'93: Ежегодник Лаборатории постклассических исследований ИФ РАН. М., 1994. С. 148–164.
 3. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм // *Сумерки богов*. М., 1989. С. 319–344.
 4. *Сартр Ж.-П.* Бытие и Ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2004.
 5. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977.
 6. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Время и Бытие*. М., 1993.
 7. *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии М., 1981.
 8. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе // *Соч.* : в 2 т. Т. 1. М., 1996.
 9. *Baldwin T.* The Humanism Debate // *The Oxford Handbook of Continental Philosophy*. Oxford, 2007.
 10. *Laruelle F.* Dictionnaire de la non-philosophie. P., 1998.
 11. *Laruelle F.* Philosophie et non-philosophie. Mardaga, 1989.

Рукопись поступила в редакцию 14 июня 2018 г.