

НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

THESIS

УДК 130.1

DOI 10.18413/2712-746X-2020-45-1-148-157

ПРОЕКТИРОВАНИЕ ЧЕЛОВЕКА: ПРЕДЕЛЫ ВОЗМОЖНОГО И НЕВОЗМОЖНОГО

HUMAN PROJECTION: THE LIMITS OF POSSIBLE AND IMPOSSIBLE

А.С. Алехнович

A.S. Alehnovich

Институт философии РАН,
Россия, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences,
12, building 1 Goncharnaya St, Moscow, 109240, Russia

E-mail: alehnovich.san@rambler.ru

Аннотация

В XXI веке антропологическая рефлексия сталкивается с проблемой онтологического разрыва между трансформацией современного человека и возможностями его самопознания соотносить мощь технологического гнозиса с условиями своего существования и проекциями сознания. Представлен экзистенциально-феноменологический анализ пределов антропологического проектирования с позиции возможного и невозможного. Автор предлагает концепты антропологической формы и антропологического содержания, которые образуют проективный круг: понимание своего бытия человеком неотделимо от самого бытия. Экзистенциалами этого круга оказываются рефлексивность, историчность, трансцендентность и трансгрессивность. Проективность человека – сложный феномен, который раскрывается на экзистенциальном и рефлексивном уровнях его существования. Первый уровень создает основу человеческой субъективности, второй – создает возможность для проектной деятельности. Сделан вывод, что в условиях радикальных трансформаций экзистенциальный способ бытийно-исторического устройства остается онтологическим проектом человеческого самопонимания.

Abstract

In the 21 century anthropological reflection faces the problem of an ontological gap between the transformation of modern man and the possibilities of his self-knowledge to correlate the power of technological gnosis with the conditions of his existence and the projections of consciousness. The article presents an existential-phenomenological analysis of the limits of anthropological design from the perspective of the possible and impossible. The author offers the concepts of anthropological shape and anthropological content, which form a projective circle: the understanding of one's being as a human being is inseparable from being itself. The existential structures of this circle are reflexivity, historicity, transcendence and transgression. Projectivity becomes a condition of human self-understanding. The human projectivity is a complex phenomenon that is revealed on the existential and reflexive levels of human existence. The first level creates the basis of human subjectivity, the second creates an opportunity for project activities. It is concluded that under the conditions of radical anthropological transformations, the existential way of the being-historical structure remains a renewable project of human self-understanding.

Ключевые слова: рефлексия, трансгрессия, проект, экзистенция, человек, трансценденция, сознание, субъект, возможное, невозможное.

Keywords: reflexion, transgression, project, existence, human, transcendence, consciousness, subject, possible, impossible.

Введение

Мир меняется ускоряющимися темпами, за которыми не успевает наше понимание себя самих. Стремительные инновации вне исторического контекста больших социокультурных проектов и вне контекста ясного образа будущего представляются результатом фрагментарных политических, социальных и маркетинговых технологий. Отсюда – ощущение затянувшегося «конца истории» и появление концептуальных пост- и трансобразований для артикуляции парадигмальных изменений в понимании условий существования человека и культуры (постистория, постфилософия, постгуманизм, постчеловек, трансчеловек и др.).

В условиях смысловой неустойчивости и поглощения техносциальными проектами жизненного мира человека мы сталкиваемся с антропологическими и технологическими вызовами современности, связанными с проектами трансформации человека в качественно новые функциональные состояния. Биологическая и социальная жизнь все более приближается к бытию в качестве проекта, который ставит свои собственные задачи.

Проектная практика стала осознаваться как особая деятельность, направленная на переустройство человеческого существования в соответствии с возможным и желаемым образом бытия [Резник, 2016]. Проективное отношение к реальности уже сложилось в проектную культуру [Генисаретский, 2016]. Однако, чем выше уровень планирования и управления в проектировании, чем больше масштаб планируемых изменений, тем выше риск неосознавания человеком эффектов проектируемых состояний, открывающих постчеловеческую реальность.

Возникает вопрос, являются ли такие постконцепции событием самой человеческой реальности? Иными словами, являются ли эти попытки завершения человека новым способом рефлексировать переставшего понимать себя человека? Исходя из такой перспективы видения, мы будем анализировать два взаимосвязанных аспекта антропологического проектирования.

1) Перед тем, как переходить к трансформационным концепциям человека, имплицитно включающим концептуальные допущения о человеческой природе, необходимо постоянно прояснять, что именно трансформируется в человеке (рефлексивный аспект проектирования).

2) Современные обсуждения самопроектирования упускают из вида то, что изменения человека являются содержанием трансформационного процесса, который раскрывает онтологическое становление человеческой субъективности через постоянное соотношение с пределами возможного и невозможного (исторический аспект проектирования).

Теоретической и методологической основой для анализа стал экзистенциально-феноменологический подход, присутствующий в работах М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра и современных исследователей. Такой анализ направлен не на поиски сущности, гарантирующей устойчивость существования в потоке трансформаций, но на раскрытие онтопроектного круга становящейся субъективности человека. Кроме того, для выявления экзистенциальных условий проективности и включения их в наше исследование применились философские дискурсы археологии М. Фуко и гетерологии Ж. Батая.

Рефлексивность предела возможного и невозможного

Взаимопроникающее влияние природы и культуры до Нового времени не осознавалось как возможность какого-либо проектирующего технологичного преобразования



«естественного» в «искусственное» состояние [Дескола, 2012]. Человек оставался частью единого космического универсума людей, зверей и вещей, божественного и социального порядков мира, в котором он не мыслил себя ничем иным, кроме человеческого существа. Опыты транса, медитации, экстаза, аскезы и другие духовные практики преобразующей работы со своими мыслями, чувствами и телесностью были направлены на соединение с запредельным миром и гармонизацию существования в телеологически заданных формах человеческой природы, понимание которой носило устойчивый характер, не подлежащий радикальным трансформациям.

Технологическая рациональность Модерна включила человека как субъекта и объекта в изобретательскую трансформационную работу над самим собой. Наступила эпоха антропологических проектов (И. Кант, «Антропология с прагматической точки зрения»), неразрывно связанных с социально-утопическим проектированием нормативных обществ в соответствии с рациональными принципами Просвещения и знаниями эмпирических наук. Современность впервые открывает положение человека как проекта для самого себя, включая рефлексивную критику отношения к самому себе, своему времени и своей субъективности [Хабермас, 2003]. Человек в буквальном смысле осознает себя экстремальным существом, которое стремится изменить себя и преодолеть свои неразумные ограничения.

По словам М. Фуко, современность «не освобождает человека в его собственной сути, она понуждает к выработке самого себя» [Фуко, 2002, с. 348]. Одним из следствий Просвещения является появление особого рода критической «установки на современность», которая проблематизирует отношение к своему настоящему, способы исторического бытия и конституирование себя как автономного субъекта [там же, с. 348]. Фуко рассматривает эпоху Просвещения как начало дискурса о человеке, который, с одной стороны, определяется новым способом конфигурировать объекты в эмпирических науках («язык», «жизнь», «труд»), а с другой стороны, обосновывается трансцендентальным априоризмом кантовской критической философии. Для антропологической рефлексии человек – это такая трансцендентально-эмпирическая действительность, в которой эмпирическое содержание (конечное живое тело) обуславливается историческими априорными формами культуры и всегда уже присутствует в самоудалении (временном разрыве) от собственного источника [Фуко, 1994]. Впрочем, такому способу мыслить человека и помещать его в оптику современной науки приходит конец во второй половине XX века. Структурализм, системный анализ и когнитивные науки не оставляют места для антропологического трансцендентализма.

Тем самым культура Модерна вместе с открытием критической установки человека к себе и своей историчности включает в себя как возможное проектирование нового человека и общества, так и критику этих проектов, претендующих быть радикальными и универсальными программами. Проект становится способом человеческого самопонимания и выстраивания самоидентичности в процессе социальной и персональной модернизации [Веряскина, 2015].

От наблюдения за ростом технологической рациональности мы подходим к рефлексии исторических пределов становления человеческого бытия в условиях непредсказуемости трансформаций, выходящих за доступные ценностно-смысловые горизонты человеческого мира. Каким образом мы можем мыслить антропологические пределы в контексте проективных нарративов современности? С чем в существе человека соотносятся происходящие изменения? Рефлексивно-практическое отношение к проектируемой идентичности человеческого опыта может затеряться на дорефлексивном уровне его субъективности. Под идентичностью мы понимаем не только количественное единство организма и качественное единство личности (план сущего), но и экзистенциальное единство человеческого существования, которое способно себя понимать (план бытия). Объяснение идентичности не сводится к той или иной модели, но понимание себя человеком неотделимо от его способа бытия [Jackson, Piette, 2015]

Критический компонент исторических и антропологических знаний артикулирует герменевтику «рефлексивного круга познания и бытия» [Смит, 2014, с. 107] – от самоинтерпретации к самоидентификации и наоборот. Данный круг обусловлен предположением, что в рефлексивном самопознании познающий субъект имеет непосредственный доступ к самому себе: «рефлектирующий о себе самом субъект еще до рефлексии знает о себе то, что он идентичен с предметом рефлексии» [Рябушкина, 2011, с. 137]. Представляется, что это не проблема порочного круга, но условие нашего самопонимания, в соответствии с которым человек познает в качестве себя не самого себя, а дорефлексивный набросок (проект) субъекта, замещающего самого познающего в качестве познаваемого [там же]. Самость уже всегда открыта для самой себя до всякой рефлексии и понимает себя из непосредственной обращенности (*re-flexio*) к разомкнутому миру [Хайдеггер, 2001]. Поэтому экзистенциальное устройство человеческого бытия-в-мире имеет «онтологическую структуру круга» [Хайдеггер, 2013, с. 153].

Следовательно, идентификация человека выступает из дорефлексивного процесса проектирования (набрасывания), а рефлексивные практики воплощают антропологический сдвиг к новым тематизациям человека из дорефлексивных структур проективной интерпретации. Иными словами, науки о человеке в качестве своих исходных предпосылок фундированы в нетематизируемый круг проектирования, рефлексии и идентификации.

Такой антропологической предпосылкой становится просветительская идея о человеке как самодеятельном существе (Гердер, Кант, Фихте, Гегель), вышедшим из природы, чтобы свободно создавать самого себя в согласии с принципами разума и морали. Под воздействием естественных наук развивается натуралистическая линия последующих размышлений, включая сюжет о продолжающемся эволюционном процессе (Ч. Дарвин), идею человека как «неустановившегося» (Ф. Ницше) или «недостаточного» животного (А. Гелен). Эта идея приводит к появлению в XX веке концепции антропоэзиса – культурного производства человеком самого себя, или самосозидания человека посредством культуры [Смит, 2014]. В отличие от понятия антропогенеза, локализованного в дискурсе естественных наук, концепт антропоэзиса отсылает к наукам о человеке и культуре, задействующим методологию рефлексивной теории познания.

В таком случае что остается от человека как субъекта экзистенции? Экзистенция субъекта (конкретное существование) может быть понята не как логическое *до* (*sub-jectum*), но как историческое *после*: не субъект экзистенции, но экзистенция субъекта [Nancy, 1991], неустранимое вот-бытие присутствия, встроенное в свою ситуацию (языка, дискурса, истории). В этом становится ясным путь, проложенный критикой (редукция, деструкция, деконструкция) классической метафизики субъекта у К. Маркса, Ф. Ницше, З. Фрейда, М. Хайдеггера, Ж. Батая, М. Фуко, Ж. Дерриды, которые, казалось, пытались исчерпать все «мыслимые» возможности экзистенции, всю полноту экзистенции как предоставленную своим возможностям. Этими философами предлагались иные конфигурации человеческой субъектности, воспроизводящие функцию субъекта в новых понятийных построениях в качестве альтернативы субстанциональному способу бытия субъекта и сознания.

Одной из таких стратегий выступает смена бытийно-смысловой перспективы дискурса о субъекте с трансценденции (тождества), задающей гомогенную модальность смыслов, на трансгрессию (различие), открывающую состояние бытийно-смысловой неопределенности и непредсказуемости пространства полимодальных смыслов и значений, что воспроизводит переход мышления от классической к неклассической парадигме философии и науки [Фаритов, 2016].

Однако, на наш взгляд, трансценденция и трансгрессия не две сменяющиеся эпистемы мышления, но два структурно развернутых уровня проектирующего сознания в



процессе своего исторического становления – рефлексивный и экзистенциальный. Понятие трансценденции в данной работе используется не для эпистемологической характеристики дискурса (стратегии познания), а для выявления онтологической особенности человеческого бытия-в-мире, характеризующей фундаментальную структуру intersubjectивности жизненного мира. Тем не менее поиски обусловленного и обуславливающего в рефлексивном круге проектирования требует своего дальнейшего анализа. Трансценденция и трансгрессия формируют экзистенциальную структуру проективности, открытой событию мира и субъективности. Экзистенциальное отношение проективности к возможному мы отделяем от онтического отношения проектности к преднамеренному, обусловленному деятельностью рефлексии. Поэтому проблему самобытия мы будем рассматривать на двух уровнях сознания – рефлексивном (проектном) и экзистенциальном (проективном).

Рефлексивное сознание осуществляет себя как тождество бытия и мышления, понимающее себя сознание, удостоверяющее себя в своем основании. По своей структуре и направленности оно является проектом самообоснования разума в рефлексивных формах, сложившихся в новоевропейской метафизике (эмпирическая, логическая, трансцендентальная, абсолютная рефлексия) [Савчук, 2012]. *Экзистенциальное сознание* проявляет себя в несовпадении с самим собой, как понимающее себя бытие и проект самобытия из перспективы инаковости к себе и миру.

Проект, основанный на научном производстве картин мира, организует совместный опыт людей в преобразующую деятельность, имеющую цель и пределы в будущем (в пределах конечного разума). Аккумуляция деятельности во времени становится возможной благодаря установлению принципа детерминизма в естествознании, когда предыдущее с необходимостью определяет и гарантирует то, что должно произойти, связывая поток сущего в каузальные связи. Проективная деятельность, необходимая для бытия представляющего свой мир субъекта, затребовала идентифицирующее устройство тождества (того же самого), сохраняющего единство основания в изменениях и различиях текучести жизни (план рефлексивного сознания). Таким основанием уже не выступает античная категория Единого или христианское понятие Бога, но таким основанием стал утверждаться принцип разума.

Трансгрессия обращается к оборотной стороне установления пределов и границ. Ее суть в невозможном переходе (отрицании) предела должного и возможного, раскрывающего опыт человеческой конечности через лиминальные состояния смерти, экстаза, эроса, игры и жизненной траты [Батай, 2006]. По своей цели трансгрессия является опытом невозможного, поскольку ей не к чему трансцендировать, и в этом смысле она целиком имманентна. В своем внутреннем опыте трансгрессия суверенна и безразлична к осуществлению трансцендирования, разворачивания в мирогоризонте смысловой явленности границ и пределов.

Трансгрессия размыкает возможный опыт существования невозможности предела путем трансформации тела и сознания, имеющих экстатически-горизонтную структуру бытия-в-мире, иначе говоря, всегда уже-понимания себя из наброска мира. Отрицая пределы языка, мышления, социальности, трансгрессия вновь и вновь оказывается перед новым пределом в горизонте непреодолимого. Выражаясь оксюмороном, присутствие невозможного возможно в пространстве воображаемого, пульсирующего между проектом и спонтанностью, означенным и непосредственным, самоограничением и самоотрицанием [Дорофеев, 2007].

Антропологический предел бытия по своей форме остается универсальной постоянной (трансценденции), отвечающей на универсальную переменную трансгрессии (имманенции). Универсальность в данном случае понимается не как всеобщее и необходимое условие познания, но в смысле фундаментального отношения к своему историческому

бытию. Постоянство формы обусловлено постоянством конститутивного формообразования: раскрытие и принятие мира требует преобразования своего существования из события невозможного, которое не вытекает из прошлого. Трансценденция учреждает абсолютность предела для бытийной определенности сообщества и возможности быть вместе из раскрытости выражению иного. Трансгрессия размыкает границы в безграничной самоявленности опыта, образуя перспективу инаковости (постоянства формообразования) там, где трансценденция отталкивается от иного к постоянству формы существования в мире. Иными словами, трансцендирование (бытие-к-пределу) выражается в трансгрессии (бытие-на-пределе), которая является испытанием опыта конечности своего существования и невозможности выйти за его пределы [Каштанова, 2016, с. 75].

За дискуссиями об изменении человеческой идентичности под влиянием нового образа жизни упускается из виду экзистенциальный характер бытия. Это означает, что трансценденция и трансгрессия, образуя экзистенциальную структуру проективности (экзистенциальное сознание), открывают возможность для самопроектирования (рефлексивное сознание) в историческом становлении антропоэзиса (поэтика бытия). Такой способ субъективности мы называем антропологической формой (проект самобытия), раскрывающейся в способе своего понимания, который мы называем антропологическим содержанием (проект самопонимания). В содержании антропологической формы выявляются экзистенциалы самопонимания: историчность, рефлексивность, трансцендентность и трансгрессивность. Иными словами, понимание бытия неотделимо от самого бытия: самобытие конституирует самопонимание, а самопонимание человека раскрывает его бытие.

Историчность предела возможного и невозможного

Является ли современный человек субъектом проекта или проект сам является тотальным квазисубъектом современной культуры и общества? Этот вопрос получает смысл, если гипотетическую невозможность рассматривать как предел возможного для человека будущего. Конец самоотрицания («круговорота самости») означает, что человеческая реальность преодолет принцип собственного ничто по ту сторону мира и совпадет с собой как со своей недостающей бытийной возможностью [Сартр, 2009]. Что будет с сознанием, которое перестанет отличаться от того, действующим отрицанием чего оно являлось, а именно вещной наличности, будь то органическое (естественное) или кибернетическое (искусственное) существо? Иными словами, невозможный предел человека мыслится как такая возможность, которая отрицает все возможности, тем самым останавливая историчность существования через самоупряднение проекта (проект негативности).

Невозможное – это событие абсолютно иного, негативность, лишенная содержания, которую человек заполняет определенными образами своего воображения. Событие, возникающее из ниоткуда, не имеющее место в настоящем и не выводимое из прошлого, создает в человеческой реальности разрывы со своей возможностью, определяя безосновность его бытия-в-мире. Способность открываться событию и быть готовым к встрече с непредвиденным для человека является условием его трансформации. Событие возникает из ничто, как из своей собственной невозможности, не выводимой из никакой возможности и не обусловленной ею.

По словам А.В. Кожева, «человеку никогда не пережить жизни: его истина (Wahrheit) уходит вместе с ним, когда прекращается его животное существование. Но только отрицая это существование, он живет по-человечески». Человек как конечное и историческое существо отрицает в себе налично-данную реальность, его бытие определяется возможностью «быть чем-то большим и чем-то иным, нежели просто живое существо» [Кожев, 2003, с. 60]. Для Кожева конец истории означал отсутствие негативности и погружение человеческого в удовлетворение реальностью настоящего (природное настоящее удовлетво-



ренных желаний), а вместе с этим и действующего человеческого отрицания, уничтожения наличного настоящего исходя из проекта будущего. Человек существует в качестве проекта собственного отрицания (неантисипации по Сартру). Отметим, что человек не проектирует свое будущее, но отрицает свое настоящее, осуществляя действия исходя из будущего посредством осуществленного прошлого, поэтому было бы вернее говорить о том, что человеческий проект существует дискурсивно (*projet discursif*) между настоящим и будущим в качестве смысла отрицаемого бытия [Там же, с. 682]. Таким образом, для Кожева реальность будущего заключается в отрицании настоящего, в котором человеку нет места по характеру его негативности.

В современном мире историчность человека подвергается сомнению, поскольку человек, переставая отрицать в себе животное существование, начинает производить нечеловеческое, не совпадающее со своим источником. Субъект, лишенный очевидности своего существования, останавливает отрицание путем конверсии человеческой недостаточности в технологическое удовлетворение желания и выпадения из истории. С другой стороны, к концу истории относятся ощущение утраты эсхатологического ожидания будущего как конечной цели, а значит осмысленности исторического движения, и смена ориентации на программирование стереотипов поведения, автоматизирующих бесконечное повторение желания и его удовлетворения [Ямпольский, 2007]. Считаем, что конец историчности не означает конца существования, но приносит неизвестное ранее состояние исторического времени, в котором проектирование будущего замыкается в настоящем. Будущее остается постоянным настоящим без возможности события.

Рассуждения о трансформации человека и ее последствиях утаивают способ его бытийно-исторического устройства, который можно признать онтологической константой человеческого самопонимания и самобытия. Проективность становится условием человеческого самопонимания: человек познает в качестве себя не самого себя, а дорефлексивный набросок, опережающий познающего в качестве рефлексивного познаваемого. Из самотождественности, без участия в своем существовании, человек не может понять свое бытие, поскольку в тождестве нет события различения, из которого существующий подвержен своему существованию. Иными словами, только изменяясь, можно понимать самого себя в историчности своего становящегося бытия.

Заключение

Человеческая реальность включает в себя два аспекта проективности: рефлексивность и историчность бытия. Аспект рефлексивности разворачивается на двух уровнях сознания: экзистенциальном (проективном) и рефлексивном (проектном). На экзистенциальном уровне проективность – это экстатически-набрасывающий способ человеческого самопонимания, известный со времен архаических сообществ, на рефлексивном – целерациональная деятельность по преобразованию условий (но не способа) своего существования, характерная для эпохи Модерна.

Самопонимание и самосозидание человека являются частями рефлексивного круга антропопозиса, источником которого выступает проективное устройство человеческого существования. По способу своего бытия человек устанавливает пределы, чтобы их преодолевать в постоянном проектировании (набрасывании) к ускользающему горизонту исторического жизненного мира, меняя смысловую конфигурацию в своем самопонимании. Механизмом такого самопреодоления выступает трансгрессия, невозможный переход за пределы возможного мышления о самом себе. С другой стороны, механизм трансценденции фундаментальным образом обуславливает способность человека самоопределяться в отношении к своим границам.

Следовательно, мы можем говорить не о «природе» человека, но об *антропологической форме*, описывающей самобытие человека в мире, и об *антропологическом со-держании*, раскрывающем феномен понимающего себя исторического бытия человека. Содержание и форма человеческого бытия образуют проективный круг: понимание своего бытия человеком неотделимо от самого бытия. Самобытие раскрывается в самопонимании, а самопонимание человека осуществляется в его бытии. Конститутивными экзистенциалами этого круга являются *рефлексивность, историчность, трансцендентность и трансгрессивность*.

В условиях радикальных трансформационных проектов человека представляется возможным утверждать, что экзистенциальный способ человеческого бытия остается условием (но не сущностью) человеческого самопонимания. Экзистенциальный проект не дает ответа, чем является человеческая «природа», но сохраняет открытым вопрос о субъекте человеческой жизни, который может удерживать себя в исторических формах своего понимания, стремясь к пределу самоинтерпретации.

Список литературы

1. Батай Ж. 2006. «Проклятая часть»: Сакральная социология. Пер. с фр. М., Ладомир, 742 с. (Bataille G. La Part Maudite. Paris, Minuit. 1999. 232 p.)
2. Веряскина В.П. 2015. Трансформация человека в обществе модерна. М., ИФ РАН, 223 с.
3. Генисаретский О.И. 2016. Философия проектности: Из истории проектной культуры второй половины XX века. М., URSS; ЛЕНАНД, 400 с.
4. Дескола Ф. 2012. По ту сторону природы и культуры. Пер. с фр. М., Новое литературное обозрение. 584 с. (Descola P. Par-delà nature et culture. Paris, Gallimard. 2005. 623 p.)
5. Дорофеев Д.Ю. 2007. Суверенная и гетерогенная спонтанность. СПб.: Изд-во СПбГУ. 672 с.
6. Каштанова С.М. 2016. Трансгрессия как социально-философское понятие: дис. ... канд. философских наук: 09.00.11. СПб. 203 с.
7. Кожев А.В. 2003. Введение в чтение Гегеля. Пер. с фр. СПб.: Наука. 792 с. (Kojève A. Introduction a la lecture de Hegel. Paris, Gallimard, 1947. 714 p.)
8. Резник Ю.М. 2016. Феноменология человека: бытие возможного. М.: Канон+. 632 с.
9. Рябушкина Т.М. 2011. Круг рефлексии: в поисках выхода. Философские науки. № 4: 128–142.
10. Савчук В.В. 2012. Топологическая рефлексия. М., Канон+, 2012. 416 с.
11. Сартр Ж.-П. 2009. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. Пер. с фр. М., АСТ. 925 с. (Sartre J.-P. L'être et le néant: Essay d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943)
12. Смит Р. 2014. Быть человеком: историческое знание и сотворение человеческой природы. Пер. с англ. М., Канон+. 368 с. (Smith R. Being human: historical knowledge and the creation of human nature. New York, 2007. 288 p.)
13. Фаритов В.Т. 2016. Трансгрессия и трансценденция как онтологические перспективы дискурса: дис. ... док. философских наук. Ульяновск. 317 с.
14. Фуко М. 1994. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Пер. с фр. СПб., А-сэд. 408 с. (Foucault M. Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. Paris, Gallimard, 1966. 400 p.)
15. Фуко М. 2002. Что такое Просвещение? В кн.: Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Пер. с фр. М., Праксис. С. 335–360. (Foucault M. Qu'est-ce que les Lumières? Dits et Ecrits, T. IV. Paris, 1984. Pp. 562-578).
16. Хабермас Ю. 2003. Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. М., Весь Мир. 416 с. (Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag. 1985. 450 p.)



17. Хайдеггер М. 2001. Основные проблемы феноменологии. Пер. с нем. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 446 с. (Heidegger M. Grundprobleme der Phanomenologie. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag. 1976. 273 p.)
18. Хайдеггер М. 2013. Бытие и время. Пер. с нем. М.: Академический проект. 460 с. (Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, Max Niemeyer Verlag. 1967. 450 p.)
19. Ямпольский М. Настоящее как разрыв. Заметки об истории и памяти. НЛЮ, 2007. № 83. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2007/83/ia6.html> (Дата обращения: 28.12.2018).
20. Jackson M., Piette A 2015. What is Existential Anthropology? New-York: Berghahn Books, 254 p.
21. Who Comes After the Subject? Ed. by E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy. New York: Routledge, 1991. 258 p.

References

1. Batay Zh. 2006. «Proklyataya chast'»: Sakral'naya sotsiologiya [The Cursed Part: Sacred Sociology]. Moscow, Ladomir, 742 p. (Bataille G. 1999. La Part Maudite. Paris, Minuit, 232 p.)
2. Veryaskina V.P. 2015. Transformaciya cheloveka v obshchestve moderna [Human Transformation in Modern Society] М., ИФ РАН, 223 p.
3. Genisaretskij O.I. 2016. Filosofiya proektnosti: Iz istorii proektnoj kultury vtoroj poloviny XX veka. [Project philosophy: From the history of project culture of the second half of the twentieth century] М., URSS; LENAND, 400 p.
4. Deskola F. 2012. Po tu storonu prirody i kul'tury [Beyond nature and culture]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 584 p. (Descola P. 2005. Par-delà nature et culture. Paris, Gallimard, 623 p.)
5. Dorofeev D.Yu. Suverennaya i geterogennaya spontannost [Sovereign and heterogeneous spontaneity] SPb.: Izd-vo SPbGU, 2007. 672 p.
6. Kashtanova S.M. 2016. Transgressiya kak socialno-filosofskoe ponyatie [Transgression as a socio-philosophical concept] Dis. ... cand. philosophical sciences: 09.00.11. SPb. 203 p.
7. Kozhev A.V. 2003. Vvedenie v chtenie Gegelya [Introduction to Hegel's Reading]. St. Petersburg, Nauka, 792 p. (Kojève A. 1947. Introduction a la lecture de Hegel. Paris, Gallimard, 714 p.)
8. Reznik Yu.M. 2016. Fenomenologiya cheloveka: bytie vozmozhnogo [Phenomenology of human: being possible] М., Kanon+. 632 p.
9. Ryabushkina T.M. 2011. Krug refleksii: v poiskah vyhoda [Circle of reflection: in search of a way out] Filosofskie nauki. № 4: 128–142.
10. Savchuk V.V. 2012. Topologicheskaya refleksiya [Topological reflection] М., Kanon+. 416 p.
11. Sartr Zh. -P. 2009. Bytie i nichto: Opyt fenomenologicheskoy ontologii [Being and Nothing: An Experience of Phenomenological Ontology]. Moscow, AST, 925 p. (Sartre J.-P. 1943. L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard)
12. Smit R. 2014. Byt' chelovekom: istoricheskoe znanie i sotvorenie chelovecheskoy prirody [Being human: historical knowledge and the creation of human nature]. Moscow, Kanon+, 368 p. (Smith R. 2007. Being human: historical knowledge and the creation of human nature. New York, 288 p.)
13. Faritov V.T. 2016. Transgressiya i transcendenciya kak ontologicheskie perspektivy diskursa [Transgression and transcendence as ontological perspectives of discourse] Dis. ... doc philosophical sciences. Ulyanovsk. 317 p.
14. Fuko M. 1994. Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk [Words and things. Archeology of the Humanities]. St. Petersburg, A-cad, 408 p. (Foucault M. Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. Paris, Gallimard, 1966. 400 p.)
15. Fuko M. 2002. Chto takoe Prosveshchenie? [What is Enlightenment?] V kn.: Intellektualy i vlast': Izbrannye politicheskie stat'i, vystupleniya i interv'yu [Intellectuals and Power: Selected Political Articles, Speeches, and Interviews]. Moscow, Praksis: 335–360. (Foucault M. 1984. Qu'est-ce que les Lumières? Dits et Ecrits, T. IV. Paris, Pp. 562–578.)
16. Khabermas Yu. 2003. Filosofskiy diskurs o modern [Philosophical Discourse on Modern]. Moscow, Ves' Mir, 416 p. (Habermas J. 1985. Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 450 p.)

17. Khaydegger M. 2013. Bytie i vremya [Being and time]. Moscow, Akademicheskii proekt, 460 p. (Heidegger M. 1967. Sein und Zeit. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 450 p.)
18. Khaydegger M. 2013. Bytie i vremya [Being and time]. Moscow, Akademicheskii proekt, 460 p. (Heidegger M. 1967. Sein und Zeit. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 450 p.)
19. Yampolskij M. Nastoyashchee kak razryv. Zametki ob istorii i pamyati [Present as a gap. Notes on the history and memory] NLO, 2007. № 83. Available at: <http://magazines.russ.ru/nlo/2007/83/ia6.html> (accessed 28 December 2018).
20. Jackson M., Piette A. What is Existential Anthropology? New-York: Berghahn Books, 2015. 254 p.
21. Who Comes After the Subject? Ed. by E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy. New York: Routledge, 1991. 258 p.

Ссылка для цитирования статьи

For citation

Алехнович А.С. 2020. Проектирование человека: пределы возможного и невозможного. НОМОТНЕТІКА: Філософія. Соціологія. Право. 45 (1): 148–157.

DOI 10.18413/2712-746X-2020-45-1-148-157

Alehnovich A.S. 2020. Human projection: the limits of possible and impossible. NOMOTNETIKA: Philosophy. Sociology. Law series. 45 (1): 148–157 (in Russian).

DOI 10.18413/2712-746X-2020-45-1-148-157