

УДК 130.2

А.Н. Покровский

Харьковский национальный университет радиоэлектроники,
канд. филос. наук, доц. каф. философии

**ОНТОЛОГИЯ ПРИРОДЫ И ОНТОЛОГИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ
РЕАЛЬНОСТИ КАК ПРОЯВЛЕНИЕ СПЕЦИФИКИ
ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ И ПРОБЛЕМА
ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ**

Существование человека протекает одновременно в двух реальностях: природной и социокультурной, специфика которых отражается в базисе любого мировоззрения в соответствующих онтологиях. Взаимодействие онтологии природной реальности и онтологии социокультурной реальности является многоаспектным и в процессе исторического развития претерпело значительные изменения. Статья посвящена некоторым аспектам этого взаимодействия.

Ключевые слова: социокультурная система, социокультурная реальность, онтология природы, онтология социокультурной реальности, мировоззрение, адаптация, социальная мегамашина.

А. М. Покровський

**ОНТОЛОГИЯ ПРИРОДИ І ОНТОЛОГИЯ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ РЕАЛЬНОСТІ ЯК
ПРОЯВ СПЕЦИФІКИ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ І ПРОБЛЕМА
ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ**

Існування людини відбувається одночасно в двох реальностях: природній і соціокультурній, специфіка яких відображається в базисі будь-якого світогляду в відповідних онтологіях. Взаємодія онтології природної реальності і онтології соціокультурної реальності є багатоаспектною і в процесі історичного розвитку зазнавала значних змін. Стаття присвячена деяким аспектам цієї взаємодії.

Ключові слова: соціокультурна система, соціокультурна реальність, онтологія природи, онтологія соціокультурної реальності, світогляд, адаптація, соціальна мегамашина.

A.N. Pokrovskiy

**ONTOLOGY OF NATURE AND ONTOLOGY OF SOCIO-CULTURAL REALITY AS A
MANIFESTATION OF THE SPECIFICITY OF HUMAN BEING AND
THE PROBLEM OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY**

The existence of man proceeds simultaneously in two realities: natural and sociocultural, the specificity of which is reflected in the basis of any worldview in the corresponding ontologies. The interaction of the ontology of natural reality and the ontology of socio-cultural reality is multifaceted and underwent significant changes in the process of historical development. The article is devoted to some aspects of this interaction.

Key words: sociocultural system, sociocultural reality, ontology of nature, ontology of sociocultural reality, world-view, adaptation, social mega-machine.

Будучи изначально вырванным из естественности животного бытия, не обладая полнотой инстинктивных механизмов адаптации, конституирующих видовую «природу» и соответствующий инструментарий адаптации животного, человек вынужден постоянно преодолевать неполноту собственного существования – как в

«матеріальном» плане, технічески достраивая и перестраивая свою телесность, так и в ментальном плане, воссоздавая и пересматривая представления о мире и лежащую в их основе мировоззренческую систему. Понимание этой принципиальной неполноты, незавершённости человека и искусственности, самоконструируемости его способов существования является важнейшим достижением философской и социокультурной антропологии XX столетия. Однако данный общий генерализующий тезис порождает по сути неисчерпаемое пространство проблем разного уровня комплексности и абстрактности. Одним из ключевых является вопрос о самореферентности человеческого существования, то есть о принципиальной моделируемости представлений человека о самом себе – как на индивидуальном, так и на коллективном уровнях.

Здесь не существенно, как именно возник механизм специфически человеческого способа существования. Достаточно зафиксировать, что корни его лежат в свойственной человеку критической врождённой *неоформленности*, которая компенсируется искусственными (культурными) *формами*, осваиваемыми в процессе социального научения и развиваемыми в процессе самоактуализации во вторичных социализирующих практиках. Важно, что в основе специфически человеческого бытия всегда находится определённая система наиболее общих представлений, в которой – в той или иной степени – укоренены все частные представления. Речь здесь, очевидно, идёт о мировоззренческом основании как о необходимом фундаменте устойчивой личностной модели реальности и самого себя. Только в определенной степени проработанный мировоззренческий фундамент позволяет развернуть устойчивую картину реальности, в рамках которой только и возможна выработка действенной позиции в условиях принципиальной неопределённости любой реальной жизненной ситуации.

По сути, мировоззренческая фундированность картины реальности обеспечивает человеческое бытие «общим планом», который восполняет неполноту представления налично схватываемой реальности. Онтический план непосредственно в восприятии даётся человеку разрозненно, элементарно, эпизодически, локально, то есть *внеконтекстно*. Мировоззренческая система позволяет восполнить эту принципиальную фрагментарность восприятия до определённой целостности, системно организованной предметности, *представленности*, то есть контекстуальной понятности. Таким образом, мировоззренческая система при всей её субъективности объективно является необходимым условием устойчивого существования человека. Эта объективная необходимость картины реальности, которая, однако, всегда будет оставаться субъективным конструктом, составляет суть диалектического положения человека в мире.

Текущее, локальное, фиксируемое здесь и сейчас наличное существование открывается для осмысленного прочтения его процессуальности, преэминентности только при наличии механизмов устойчивого мировоззренческого *представления*, которое снимает неопределённости, но исключительно в рамках системно организованной *онтологии*, задающей универсальную точку отсчёта и систему ориентиров, алгоритмы выявления и интерпретации феноменов, контекстуального их осмысления и интеграции в общий смысловой план, что, в свою очередь, воспроизводит и дополняет существующую мировоззренческую систему. Онтологические установки позволяют осуществлять относительно устойчивое позиционирование субъекта в принципиальной релятивности онтической данности, задаёт предельные границы наличного, возможного и должного. Онтологическая система ориентирования фундирует любые оценки, на основе которых происходит фиксация состояния среды и выбор возможных стратегий взаимодействия. Это касается и морального суждения, которое возможно только и исключительно в рамках редукции частной ситуации к максимально абстрактной общей модели. И если онтологическая система сама по себе и не задаёт собственно морального правила, она служит необходимым условием определения онтической диспозиции, задающей масштаб и пределы его применения.

Этот далеко не всегда очевидный аспект прикладного взаимодействия онтологии и этики рельефно проявляется в наличии принципиальной разграниченности классов объектов, на которые распространяются или не распространяются моральные суждения или их частные производные. То есть, обобщая, можно утверждать, что любая действительная человеческая, то есть самоактуализирующая активность фундируется в системе онтологических представлений, которые создают привязку онтических феноменов к определённым онтологическим классам, наделяющим их специфическими предметными значениями, на основании которых только и может вырабатываться стратегия возможных оценок или отношений. В философской онтологии это множество категориальных разграничителей является традиционной проблемой. Но очевидно, что онтологический фундамент мировоззрения столь же необходимо содержит эти разграничители, фиксирующие разницу между, например, живым и неживым, наличным (действительным) и потенциальным (возможным), но не в виде аналитических теоретических построений, а в имплицитных умолчаниях *рутинизмов* (алгоритмов) повседневности, где умозрительные философские онтологии уступают место стереотипам культурной традиции, которые порождаются отнюдь не строгостью рационального анализа¹, а самоорганизацией комплексных, многопоколенных социальных синергий.

Эта мировоззренческая теоретически не разработанная, но лежащая в основе любой реальной жизненной практики онтология, в которой фундируются все «здоровомысленные» экспликации и дедукции любой культуры, является первичной формой организации онтической осмысленности, абстрактная умозрительная рефлексия которой в пределе порождает философское мышление. При этом философская абстракция, направленная на самые общие принципы построения и закономерности бытия вообще, достигает успеха ровно в той степени, в которой игнорирует частности, то есть именно то, что составляет непосредственный субстрат бытия-в-мире, тут-бытия. Однако бытийная мировоззренческая онтология, насколько бы она ни была функцией переживания реальности, какой бы непосредственно жизненной она ни была в своём генезисе, всё же и прежде всего является *логосом*, то есть определённым *представлением* реальности в мышлении, в каких бы конкретных формах это мышление не было организовано. Различия проявляются в непосредственном наполнении онтологической структуры, и различия эти могут быть принципиальными, вплоть до полного несовпадения базовых аксиоматик. Эти содержательные несовпадения и отличают различные мировоззренческие системы и вытекающие из них генерализации и структурные представления о реальности. Но структурно и функционально онтологии должны быть подобны, ведь, при всей своей различности, направлены они на решение одних и тех же системных задач.

В наиболее общем виде различия мировоззренческих онтологий проявляются в представлениях о сущности и демаркации двойственной природы человеческого бытия. Сама по себе эта двойственность в той или иной форме фиксируется в любой культурной традиции и в любой мировоззренческой системе, но фиксация эта происходит в различных формах и имеет принципиальное значение для

¹ Тяготение непосредственно к «жизни», «переживанию», выросшее из неклассической философии, стало важной характерной тенденцией в социогуманитарных исследованиях XX века. Значение этого обращения к «жизненному миру» для сближения абстрактных дисциплин с реалиями повседневной жизни очевидно. Но не менее очевидны и специфические сопутствующие издержки, связанные с попытками полного «погружения» в жизненный поток, что приводит к размытию предметного поля, утере строгости и объективности исследования. Доходит до полного отрицания самой возможности объективности социогуманитарного знания. Однако такая постановка вопроса затрагивает проблему научности предлагаемых подходов. Поиск баланса между необходимой строгостью объективных научных абстракций и той живой реальностью, которая в них фиксируется, безусловно, является сложнейшей задачей современного социогуманитарного знания.

организованной социальной практики, для общего обоснования которой, собственно, и вырабатываются соответствующие онтологические элементы мировоззрения. В этом же моменте проявляется и специфическое отличие мировоззренческих онтологий от аналитической философской онтологической традиции. В рамках классических философских онтологических подходов первостепенное значение имеет генерализация, поиск единства в кажущихся различиях, сама логика их построения подразумевает рассмотрение бытия как континуума. Иначе дело обстоит в мировоззренческих онтологиях, которые необходимо отталкиваются от фиксации краеугольного различия *природы* как фона и специфически «человеческой» реальности как непосредственного пространства развёртывания собственно бытия *человека*. Именно это различие является принципиальным в организации социальной реальности, определяя, собственно, что «реально» (в социальном смысле), а что является лишь фоном такой реальности.

Уже на самых ранних стадиях развития человека задачи адаптации к условиям среды существования, актуальные для всех живых существ, дополняются сугубо человеческим комплексом задач интеграции индивида в коллектив². Только специфика человеческого бытия обуславливает преимущественно искусственный характер форм его коллективности, из чего проистекает разделённость – рефлекслируемая в той или иной степени – жизненного мира человека на природную и сугубо человеческую реальности, каждая из которых требует специфических подходов к решению проблем адаптации. Разница в механизмах решения этих двух адаптационных задач должна быть отражена и в соответствующих мировоззренческих представлениях. Отсюда наличие в онтологическом фундаменте мировоззрения любой устойчивой социокультурной системы в той или иной степени чёткого онтологического различия онтически заданной инаковости природной и социальной реальностей – первой и второй природы.

Очевидно, что представления о природе, о реальности первого порядка не могут исчерпывающе описать реальность социального пространства. И особенности природной (первой) и социальной (второй) реальностей необходимо проявляются не только в стратегиях, используемых для адаптации к ним (в частных случаях эти стратегии могут совпадать), но прежде всего в общих моделях, репрезентующих их в ментальном плане социального субъекта. Речь идёт о наиболее общих представлениях о сущности, основных особенностях и качествах, законах построения и функционирования природной и социокультурной реальностей. Попытки постичь социокультурную реальность в её специфических особенностях неизбежно должны были привести к формированию соответствующей онтологической системы, не сводимой к онтологии природной реальности, так как две эти реальности обладают очевидными качественными особенностями. Как следствие, в рамках любого типа мировоззрения можно обнаружить элементы двух этих онтологических систем³.

² Данная особенность присуща сугубо человеческому существованию и не проявляется у животных, даже тех, которые ведут коллективный образ жизни, так как животная коллективность обусловлена их инстинктивной природой. По всей видимости, для животного индивида его «коллектив» является лишь передним планом среды существования, посредством которого оно осуществляет свою инстинктивную стратегию выживания; либо животное может рассматриваться как функция своей группы.

³ Вся история западной философии, в этом контексте, может рассматриваться как ряд попыток упразднить это принципиальное различие – от античных натурфилософских генерализаций и концепций подобия (микро- и макрокосм) до неопозитивистских поисков универсального описания феноменальной реальности без учёта её специфики и роли познающего субъекта. Менялись подходы, пересматривались приоритеты, но лишь этика по-прежнему сохраняла понимание принципиальной инаковости сугубо человеческой проблематики. Только в XIX столетии окончательно утверждается (хотя и не во всех философских направлениях) понимание этого необходимого различия.

Адаптація первобитного человека к среде обитания основывалась на во многом искусственно сконструированных технологиях изготовления и применения орудий и моделях коллективного поведения. При этом развитая техника выживания позволила человеку выработать весьма эффективные стратегии эксплуатации окружающей среды и сделать выживание в природной среде относительно рутинным процессом, «механизировав» многие из его аспектов как в прямом инструментальном, так и переносном управленческом смысле. Причём уже на самых ранних стадиях механизмы социальные, необходимые для общей координации коллективных действий, по своей сложности, очевидно, превзошли техники непосредственного взаимодействия с окружающей средой. Этот фактор стал решающим в дальнейшем развитии вида: сложность внутрисоциальных отношений и порождаемых ими проблем оказалась несоизмеримо выше, нежели проблемы выживания в природной среде.

Усложнение поведенческих стратегий необходимо нуждалось в соответствующем наращивании сложности социокультурной системы. Социокультурная система функционально компенсировала человеку недостаточность (с точки зрения выживания) врождённых биологических качеств и поведенческих алгоритмов, став новым небологическим механизмом фиксации и межпоколенной трансляции надындивидуального опыта, обеспечив формирование собственно социальной реальности как результата кооперации индивидуальных усилий в коллективных действиях и устойчивого механизма репрезентации опыта. Так человеческое бытие приобрело уникальное надприродное измерение сугубо человеческой духовной активности, новый план развёртывания собственных потенций. Развитие и усложнение используемых человеком механизмов адаптации привело к принципиальному возрастанию значимости социокультурной составляющей человеческого существования.

Процесс исторического развёртывания социокультурной реальности неизбежно сопровождался развитием форм отражения, описания и репрезентации не столько природной, сколько самой этой социокультурной действительности, усложнение которой обусловило формирование целостных мировоззренческих комплексов, призванных упорядочивать и замыкать в единый контур наличные на данном этапе общественного развития представления о жизненном мире как пространстве коллективного бытия человека. Эти представления усложнялись вместе с наращиванием комплексной сложности задействуемых операционных средств и основанных на их применении практик. Но важно отметить, что такое усложнение представлений было обусловлено не только непосредственной нуждой в осмыслении предпринимаемых действий, но так же и прежде всего необходимостью воспроизводства общей системной связности всей совокупности выработанных представлений о жизненном мире. То есть картина мира сама по себе стала нуждаться в восполнении собственной связности, когда понимание всех её аспектов в непосредственной данности становилось всё более затруднительным по причине всё большей дифференциации индивидов, будь то возрастание специализаций и, как следствие, специфичности приобретаемого частного опыта, или объективные возрастные ограничения, которые усложняют процесс понимания, но не делают его менее необходимым.

Процесс рутинизации адаптационных стратегий и алгоритмов путём закрепления их в культурной традиции привёл к росту значимости неприродного социокультурного плана. Человек всё более автономизировался от окружающего природного мира, замыкался в социокультурном пространстве – принципиально новой реальности, возникшей как продукт его собственной коллективной активности. Техносфера же как проекция социокультурного пространства на природный мир стала универсальным посредующим поясом. Эти не доступные интеллектуальному

схватыванию, но поддающиеся только непосредственному освоению в процессе научения социальные технологии создавали *социальную машину*. Включаясь в слаженное коллективное взаимодействие, человек должен был переживать определённый мистический транс, вызванный сопричастностью синергии коллектива, совокупный результат деятельности которого превосходил любые индивидуальные возможности, а недоступность для понимания его архитектуры и происхождения формировали первичный уровень мистического мышления, подразумевающего наличие в реальности некоего незримого для чувств и разума, но действенного плана. Именно эта непостижимая коллективность фиксировалась в первобытных мистериях обрядов посвящения и ритуалов перехода в доступных функциональных социокультурных формах и, очевидно, в соответствующих онтологических представлениях.

Возникшая в результате сложная совокупность взаимно вложенных отношений и процессов сформировала – уже на ранних стадиях развития вида – специфически человеческую проблематику, осмысление которой составляет первичную суть любой рефлексивной мысли. По сути, объективность природной реальности (первой природы) дополнилась вторичной объективностью *социальной машины*, представленной имплицитно обуславливающими любое социальное действие, но не фиксируемыми непосредственно факторами, которые, вслед за Э. Дюркгеймом, можно назвать «социальными фактами». Человеческое мышление не могло не отобразить в доступных формах этот план человеческого бытия, значение которого возрастало по мере усложнения как культурных форм деятельности, так и мышления, задействованного в них.

Специфика второй природы именно своей *не-данностью*, но *не-обходимостью* обусловила формирование соответствующей онтологии, не сводимой к онтологии природы. Фиксируемые в этой онтологии в виде самых глубинных умолчаний скрытые свойства и отношения, действительно характерные для социальной реальности, но непосредственно не выразимые вплоть до конца XIX столетия, обусловили формирование и развитие соответствующих алгоритмов мышления и восприятия, которые обеспечивали возможность представления непредставимого, обращения с ним, коммуникации по поводу него.

Формирование устойчивых обратных связей между базовыми «очевидностями» онтологии социальной реальности и устойчивых форм их задействования, то есть собственно мышления, сформировало базу первого развитого мировоззрения, которое традиционно описывается как мифологическое. И уже в его рамках может быть легко выявлена специфическая проблема соотношения онтологии природы и онтологии социальной реальности, которые представляют подвижные структуры, граница между которыми может смещаться весьма динамично и интенсивно. Так, уже на первых стадиях развития мифологического мировоззрения онтология, описывавшая социальную реальность, послужила базой для выработки сложного комплекса представлений, которые успешно описывали скрытые механизмы работы общественной системы, объектом которых являлся сам человек. Эта незримая, но неизбежная зависимость наличной действительности от действительности не-наличной на долгое время стала универсальной моделью описания реальности, произошла экспансия представлений, изначально порождённых в рамках социальной онтологии, в онтологию природы. Хотя и обратные процессы имели место быть, но представляется, что они имели принципиально вторичный характер.

Общая схема подразумевала понимание природной реальности на основе интуиций социальной онтологии как изначально более сложной и выступавшей полем непосредственной вовлечённости человека. Это происходило при дедуктивном переносе на конкретные фрагменты вещественного мира некоторых общих свойств объектов социальной реальности, важнейшей характерной чертой которых является спонтанность. Здесь примерами могут служить первобытные анимистические

представления или современные формы фетишизма. Однако такие переносы должны были приводить к принципиальной релятивизации границ онтологий материального мира и социального пространства, особенно при вовлечении индивида в социальные практики, которые в той или иной степени нивелировали уже специфику социокультурного пространства, которые становились неизбежными по мере развития социокультурной системы. Например, практики, сопряжённые со значительной социокультурной дистанцией акторов, с частой сменой социальных позиций, с необходимостью абстрагироваться от непосредственной вовлечённости в силу чрезмерной эмоциональной нагруженности.

Общим обязательным условием таких практик – как в прошлом, так и в наше время – является *отчуждение* – и прежде всего человека от его социальной вовлечённости, когда отношения начинают носить опосредованный характер, когда исчезает первичная связь между функцией и её пониманием, то есть когда принудительность социальной реальности перестаёт быть самоочевидной, и для восполнения её полноты требуются заместительные практики и/или представления. Причём если изначально социальная онтология задавала трактовки природных феноменов, то со временем процесс приобретает двунаправленный характер: либо природный объект символически наделяется неприродным представлением или переносится в социокультурное пространство и становится предметом этической озабоченности, либо элемент социокультурной реальности *объективируется* в процессе символического овеществления путём отчуждения от собственной социокультурной природы.

Это отчуждение социальных форм от собственной социальной природы имеет принципиальное значение для всего процесса развития социокультурной системы, запуская механизмы деформации социальной онтологии и обратного переноса свойств и качеств природного мира на сугубо социальные явления и процессы. Отчуждение выступает здесь как ключевой фактор фундаментального процесса виртуализации социокультурной реальности, при котором сущность социального бытия подменяется абстрактными формами его презентации, а процедуры абстрагирования выступают своеобразным гносеологическим аналогом онтологической категории отчуждения: объект мышления должен быть сначала объективирован как онтологическая определённость, что, в свою очередь, лишает его уникальности, извлекает его из неопределённости жизненной ситуации, то есть отчуждает его от собственной природы.

Современная социокультурная система находится в состоянии, во многом, как представляется, схожем с тем, в котором она находилась на заре своего формирования, пройдя символический круг от первичного символического интуитивного схватывания собственно социальной реальности к полному отчуждению социальных форм, в которых презентуется и осмысливается социальная реальность, от их собственно социального содержания. Виртуализация социокультурной реальности ярче всего проявляется в соответствующей виртуализации социальной онтологии, лежащей в основе актуальных мировоззренческих систем. С одной стороны, можно наблюдать интенсивную экспансию представлений сциентистски и инструменталистски ориентированной объективистской онтологии природы в само ядро социальной онтологии. Этот процесс имеет глубокие корни не только в специфической гносеологии, выработанной на протяжении нескольких последних веков и доказавшей свою познавательную эффективность применительно к природе, но и в специфике техногенной социокультурной мегамашины, масштаб интеграции которой уже достигает мировых масштабов. Критический анализ этих изменений. С другой стороны, происходит окончательный распад первичной социальности, который наметился ещё в первобытную эпоху и необходимо сопровождает развитие социальной системы, основанной на объективации социальных отношений и персонализации

личности. Указанные тенденции ведут к стиранию грани между онтологиями природы и общества и к вырождению социокультурной реальности в объективно презентуемое пространство, тождественное пространству природной среды, что, очевидно, объективирует и все его феномены, лишая социокультурные формы их собственного социального содержания, отражающего суть бытия человека как коллективного существа. При стирании принципиальных различий природной и социальной онтологий субъективное переживание тут-бытия не соизмеримо с объективным бытием социальной мегамашины. Онтология мегамашины как отчуждённой рутинизированной социальности не подразумевает артикуляцию самой социальности, что делает крайне актуальной проблему всестороннего изучения социокультурной природы человека как специфической реальности на основе соответствующих онтологических позиций, отражающих принципиальную социокультурную сущность человеческого бытия.

УДК 111.11:364.2:364.61

Н.М. Дашенкова

Харківський національний університет радіоелектроніки,
канд. філос. наук, доц. каф. філософії

СОЦІАЛЬНІ ОСНОВИ СУБ'ЄКТИВНОСТІ: ПРЕКАРНІСТЬ ЯК ОНТОЛОГІЧНА ХАРАКТЕРИСТИКА

Невизначеність, відсутність впевненості в завтрашньому дні, невизнаність є онтологічними характеристиками положення людини в сучасному світі. Вразливість та нестабільність, які обумовлені соціальними процесами, складають сутність поняття прекарності (Д. Батлер). Суттєвою рисою прекарності є її соціальний стан. Принципова соціальність людини передбачає значущу роль зовнішньої підтримки для забезпечення життя. Недосконалість, незавершеність, онтологічна крихкість людини починається з її тіла. Сконцентрована в соціальному тілі індивіда прекарність є своєрідним татуванням, яке влада наносить на індивіда, задаючи рамки його існування. Розуміння прекарності життя людини в світі через конститутивну соціальність її тіла ставить під сумнів поняття ідентичності. Особистісні пошуки ідентичності приречені на невдачу насамперед тому, що не індивід відповідає за власне існування. Прекарність має характер універсальності, вона виправдовує необхідність визнання права іншого на життя, тому вона є тим моральним принципом, який може задати основу спільного існування.

Ключові слова: прекарність, прекарітет, соціальне тіло, ідентичність.

Н.Н. Дашенкова

СОЦИАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ СУБЪЕКТИВНОСТИ: ПРЕКАРНОСТЬ КАК ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Неопределенность, отсутствие уверенности в завтрашнем дне, непризнанность являются онтологическими характеристиками положения человека в современном мире. Уязвимость и нестабильность, обусловленные социальными процессами, составляют сущность понятия прекарности (Д. Батлер). Существенной чертой прекарности является ее социальный статус. Принципиальная социальность человека предусматривает значительную роль внешней поддержки для обеспечения жизни. Несовершенство, незавершенность, онтологическая хрупкость человека прежде всего запечатлена на его теле. Сконцентрированная в социальном теле индивида прекарность есть своеобразной татуировкой, которую власть наносит на индивида, задавая рамки его существования.