

Постмодернистская антропология: по ту сторону бессознательного

© А.С. Антипина, В.А. Нехамкин, Г.В. Черногорцева

МГТУ им. Н.Э. Баумана, Москва, 105005, Россия

Продемонстрирована специфика постмодернистской критики метафизики в отношении с фундаментальной онтологией М. Хайдеггера. Категория бессознательного рассмотрена как базовая стратегия гуманитарного знания — психологии, социально-экономической теории, лингвистики. В контексте критики теории репрезентации представлен постмодернистский анализ марксизма, фрейдизма и структурной лингвистики. Сделан вывод о возможности нетривиального обоснования специфики социально-философской предметности в рамках постмодернизма.

Ключевые слова: *постмодернизм, социальная философия, теория репрезентации, бессознательное, сакральная социология, шизоанализ*

«Антропологический сон» философии. М. Фуко определяет классическую эпистему (конфигурация знания XVII–XVIII вв.) как «эпоху Представления»: развертывание природы здесь санкционируется мышлением — бытие обнаруживается только в представлении. Сходным образом М. Хайдеггер, рассуждая о новоевропейской метафизике, описывает ее через «представленность сущего» как попытку нарисовать «картину мира»: «Картина мира, сущностно понятая, означает, таким образом, не картину, изображающую мир, а мир, понятый в смысле такой картины... Бытие сущего ищут и находят в представленности сущего» [1, с. 49]. Истолкованное таким образом бытие нуждается в «субъекте» — репрезентанте сущего. Познающий субъект есть тот, кому в силу методической правильности производимого им установления в принципе доступна «истина бытия». Переход от *cogito* к *sum* осуществляется поэтому в свете очевидности: «мир, постигнутый как образ»/«эпистема Представления» и есть сочленение того, что себе представляют, и того, что существует. Именно это Хайдеггер называет «новоевропейской метафизической уверенностью», начало которой положил Р. Декарт. Согласно Хайдеггеру, Декарт не создал антропологию, но именно он сделал ее возможной: «С истолкованием человека как субъекта Декарт создает метафизическую предпосылку для будущей антропологии всех видов и направлений» [1, с. 54]. Начатое Декартом завершил И. Кант: обоснование метафизики стало вопрошанием о человеке, т. е. антропологией.

Отныне всякое «Что я могу знать?» будет служить главному вопросу: «Что такое человек?». Эпистема Представления, некогда довольствующаяся «субъектом», учреждает «человека»: теперь он не только познает, но и служит обоснованием всякого познания, задает ему пределы и границы. Именно это Фуко называет эмпирико-критическим удвоением: «Докритический анализ того, что есть человек по своей сути, становится аналитикой того, что вообще может быть дано человеческому опыту» [2, с. 362]. Антропология отныне не только ищет истину о человеке, но и притязает на разрешение вопроса о том, что может значить истина вообще. Гуманитарные науки поэтому претендуют как на обоснование негуманитарных дисциплин, так и на разрешение проблем, ранее считавшихся философскими.

«И только одного не может антропология. Она не может преодолеть Декарта или хотя бы взбунтоваться против него: ибо как следствие может восстать против своей причины, против основы, на которой оно стоит?» [1, с. 55]. Отсюда неприятие Хайдеггером сартровского «существование предшествует сущности»: экзистенциализм не менее метафизичен, чем всякий другой «гуманизм». Перевернутый метафизический тезис так и остается метафизическим тезисом. Это верно по отношению к любому гуманитарному знанию, как его обосновывает Фуко: акцент смещается с *сogito* на способ его бытия, последний, однако, ни в коей мере не подрывает примата «Представления». «Квазитрансцендентальный путь», путь сведения человеческого сознания к его «первоусловиям» — такова, по мнению Фуко, стратегия всех гуманитарных дисциплин. Именно поэтому «бессознательное» — объяснительная модель не только психологии, но и социальной теории и лингвистики: «Проблема бессознательного... это не просто одна из внутренних проблем гуманитарных наук, на которую они случайно натываются на своих путях: это проблема, которая в конечном счете сопряжена со всем существованием» [2, с. 383]. Распроставшись с метафизическим постулатом прозрачного и самотождественного Я, гуманитарные науки поспешили представить его как зависимое от неких скрытых механизмов — будь то психологические или экономические детерминанты, — при этом всецело оставаясь в рамках мыслительной конфигурации Представления. Таким образом, пробуждение философии есть «смерть человека». «Рассеивание как новая манера быть» [3, с. 24] — именно в этом исчерпании возможна теперь философская антропология, которая, не будучи проникнута пафосом самодержавного Я, вместе с тем не растворяет человеческую идентичность в «бессознательном» ее измерении.

Таким образом, можно утверждать, что «возврат начала философии», о котором пишет Фуко, есть «смерть человека» в смысле необходимости выйти за рамки конфигурации Представления — «мира,

постигнутого как образ», если воспользоваться терминологией Хайдеггера. «Эту задачу мы понимаем как проводимую по путеводной нити бытийного вопроса деструкцию наследованного состава античной онтологии до исходного опыта, в каком были добыты первые и с тех пор ведущие определения бытия» [4, с. 22]. Преодоление метафизики, внутри которой всякое вопрошание о человеке с неизбежностью есть «гуманизм», по мысли немецкого философа, должно вернуть человеку статус «поэтического жителя». Проживать поэтически означает быть затронутым близостью сути вещей, пребывать в кругу непотаенного, т. е. Бытия. Постмодернисты лишь отчасти согласны с Хайдеггером. Способ бытия языка, определяющий конфигурацию эпистемы, ближайшим образом влияет на статус Человека. «Вопрошание о том, что же такое язык в его бытии, — считает Фуко, — возобновляется здесь во всей его настоятельности» [2, с. 400]. Однако само «поэтическое проживание» французский философ видит иначе: «...достигая вершины всякой возможной речи, человек пребывает вовсе не в глубь себя, но, напротив, к краю того, что его ограничивает, в ту область, где рыщет смерть, где угасает мысль, где бесконечно ускользает обетованное первоначало» [2, с. 401].

Полагаем, именно разграничение хайдеггеровской и постмодернистской стратегий критики метафизики дает наиболее адекватное представление о специфике собственно постмодернизма. Первоначально как тому, что постоянно возобновляется, повтору, «возврату всегда-уже-начавшегося», феноменологической деструкции как «редукции к смыслу» будет противостоять постмодернистская деконструкция, призванная редуцировать сам «Смысл» [5].

По ту сторону «бессознательного». Далее в контексте критики теории Представления обратимся непосредственно к анализу категории бессознательного в постмодернизме. Здесь это не понятие психоаналитической теории З. Фрейда, а главная стратегия гуманитарного знания — психологии, социально-экономической теории, лингвистики. И именно марксизм, фрейдизм и структурная лингвистика станут основными объектами постмодернистской критики. Разоблачению сознания они противопоставят попытку «перешагнуть через представление». «В той области, где представление остается как бы приостановленным где-то на своем рубеже, открытым на замкнутость конечного человеческого бытия, прорисовываются три образа, посредством которых жизнь с ее функциями и ее нормами находит свое обоснование в безмолвном повторе Смерти, конфликты и правила — в обнаженной открытости Желания, а значения и системы — в языке, который является одновременно Законом» [2, с. 392, 393]. «Язык во всей своей наготе», «желание в его первоизданной неукротимости», «смерть, подавляющая всякое функционирование психики», — все

это, по мысли Фуко, выводит на тему «безумия». И именно данная проблематика — поэзия как «истребление ценности» (Ж. Бодрийяр), желание как «пространство шизофрении» (Ж. Делез), смерть как «вечные муки умирания» (М. Бланшо) — будет центральной для постмодернистской мысли.

Неосознанному будет противопоставлено «безумие», отсылающее не к глубинной области человеческой природы, а к «Иному», не к внутреннему, а к «Внешнему», которое «еще дальше, чем всякий внешний мир, и намного ближе, чем любой внутренний мир» [6, с. 129]. Отказавшись от глубины, постмодернистская мысль будет пытаться прорваться к буквальному. «Буквальное — это сокровенная тайна поэтического» [7, с. 99], — отмечает Бодрийяр. Ему вторит Бланшо: «Творение не является ни завершенным, ни незавершенным, оно есть. То, что оно говорит — исключительно только это: оно есть, и ничто более. Вне этого — оно ничто. Кто захочет, чтобы оно выражало что-нибудь еще, не найдет ничего, или обнаружит лишь, что оно ничего не выражает» [8, с. 200]. «Неспособность подойти к событию в его сингулярности и буквальности — главная причина своего рода морализаторства в исторических исследованиях» [7, с. 99], — развивает мысль Бодрийяр.

«Западная мысль не терпит и, по сути, никогда не терпела пустоты значения, не-места и не-ценности. Ей необходимы топика и экономика» [9, с. 381]. Попыткой выйти за рамки данной мыслительной конфигурации во многом определяется специфика постмодернистской мысли: сон, существующий не ради его расшифровки, текст без подтекста, внешнее, лишенное внутреннего, — сблизиться с буквальностью оказывается весьма непросто.

Одним из первых, кто бросил вызов «топике и экономике», был Жорж Батай. «Человечество преследует две цели, из коих одна, негативная — сохранить жизнь (избежать смерти), а другая, позитивная — увеличить ее интенсивность» [10, с. 57]. Условием человеческой жизни, в отличие от жизни животного, является полагание границ, человек есть существо, соблюдающее запреты, отмечает Батай. Однако суверенным человеческое бытие станет лишь тогда, когда запрет будет нарушен: «...Самовластность в той мере, в какой человечество к ней стремится, требует от нас, чтобы мы оказались выше сущности, ее составляющей. Это означает, что высшее общение происходит при одном условии: совершение зла, т. е. нарушение запрета» [10, с. 144]. Нарушение запрета есть принесение в жертву самого «смысла», его трансгрессия, по выражению Ж. Деррида. Оно поэтому «бессмысленно» и не подлежит истолкованию в категориях цели и полезности — самовластность есть бесполезность: «...то, что суверенно, не служит по определению. Тогда как обычный дискурс должен

дать ответ на вопрос, поставленный дискурсивной мыслью относительно смысла, которым должна обладать каждая вещь в плане полезности» [11, с. 282]. И далее: «Большая книга Фрэзера, в которой говорится о самых бессильных и — по всей видимости — о наименее благоприятных для счастья формах суверенности, чаще всего стремится свести смысл ритуального акта к тем же целям, которые определяют работу в полях, стремится превратить жертвоприношение в аграрный миф» [11, с. 282]. Против подобного рода редуций — попыток истолкования «социального» в терминах «экономического» — будет выступать Батай. Вместо того чтобы сводить социальные факты к обмену услугами, к рациональным решениям проблем индивидуального выживания, Батай рассматривает коллективное как пространство осуществления бесполезной траты. Таков замысел Коллежа Социологии, основанного Батаем, Лейрисом и Кайуа в 1937 г. и за время своего недолгого существования успевшего наделать в интеллектуальных кругах Франции немало шума. Отдавая заслуженную дань уважения Э. Дюркгейму и заявляя, что опыты Коллежа Социологии должны располагаться исключительно в плоскости научной объективности, основатели Коллежа вместе с тем создавали именно *сакральную социологию*, а не *социологию сакрального* (данный акцент представляется существенным). Для М. Вебера, равно как и для Дюркгейма, речь шла о расколдовании мира. Проект Коллежа, напротив, являет собой попятное движение — от логоса к мифу, от профанного к сакральному. Последнее уже не будет рассматриваться в качестве некоего пережитка, свидетельствующего о примитивности той или иной социальной структуры; в нем будут видеть конститутивный принцип человеческой экзистенции. Вот что говорит сам Батай на первом заседании Коллежа: «...Сакральная социология для нас не просто часть социологии, с которой есть риск ее перепутать. Сакральная социология может рассматриваться как исследование не только религиозных институтов, но и всей совокупности общественных движений, предполагающих феномен причастия. Именно с этой точки зрения сакральная социология рассматривает такие свои объекты, как власть и армия, и руководствуется представлением, что все человеческие виды деятельности — наука, искусство, техника — имеют значение, объединяющее людей, предполагающее их активное причастие» [12, с. 34].

«Активное причастие», о котором пишет Батай, при этом не будет активностью в смысле выполнения некой работы по производству совместности. «Коллеж отказывается примкнуть к фактическим сообществам. Сообщества избранных, которые он им противопоставляет, сообщества существ, которых сближает избранность, можно определить как сообщества ценностей. Каких ценностей? Ценностей

сообщества как такового» [12, с. 44]. Такая «ценность» не ищет оправдания и не оправдывает, а потому является, скорее, не-ценностью (деконструирует «ценность», если воспользоваться терминологией Деррида). Ценности как «полезности» (экономическое измерение социального, «фактическое сообщество») Батай противопоставит «бесполезность» самой Ценности («сообщество избранных» сакральной социологии): «...то, что суверенно, не служит по определению». Условие всякого «общества» — бесконечная продуктивность, постоянное воспроизводство ценностей, условие «сообщества» — отсутствие какой-либо продуктивности, которое делает его «суверенным».

Завершая рассмотрение концепции Батая, необходимо ответить еще на один вопрос: в какой мере «антимарксистская идея», как говорил о Коллеге Социологии Кайуа, была связана с психоанализом Фрейда. Влияние, безусловно, имело место: и Батай, и Кайуа, и Лейтрис часто ссылались на Фрейда, использовали его терминологию и полученные им результаты в своих собственных теоретических построениях. Батай будет часто цитировать знаменитое положение из книги «Готем и Табу»: «...общество строится на совершенном сообществе преступления». Оппозиция влечения — отвращение, их амбивалентность, которую воспринял Батай, также позаимствована у Фрейда: «Все позволяет думать, что люди первых времен были объединены отвращением и общим страхом, непреодолимым ужасом, направленным на то, что первоначально было аттрактивным ядром их союза» [13, с. 86]. Человеческая социальность для Батая, так же как и для Фрейда, укоренена в аффектах, однако батаевская «трансгрессия» вовсе не является высвобождением неких вытесненных энергий. У Фрейда и символические практики, и опыт искусства — все поддается объяснению и оправданию, все сопряжено с неким потаенным смыслом, который в конце концов всегда может быть обнаружен. Батай психоаналитическому истолкованию в категориях вытеснения предпочтет «чистую негативность» Гегеля. «Миф, связанный с ритуалом, поначалу отличался бессильной красотой поэзии, но выстроенный вокруг жертвоприношения дискурс соскользнул к вульгарному заинтересованному толкованию» [11, с. 282]. Толкование Фрейда всегда «заинтересовано»: оно всегда предполагает наличие некоего шифра, который надлежит разгадать; оно всегда стремится обнаружить «смысл» и не может смириться с его отсутствием. «Манифестация смысла» есть «утрата суверенности» — на фундаментальном уровне философия Батая и психоанализ Фрейда расходятся.

«...О поэзии (художественном творчестве), символическом, антропологии (первобытных обществах) ни Фрейд, ни Маркс не смогли сказать ничего, кроме как редуционистски сводя эти области один — к способу производства, другой — к вытеснению и кастрации...

Нужно безжалостно анализировать их (психоанализ и марксизм. — А.А.), исходя из того, что им недоступно. Эти их границы являются сегодня стратегическими пунктами любого революционного анализа» [9, с. 385], — Бодрийяр, во многом наследующий эвристическую стратегию Батая, более чем категоричен. «Революционность» его анализа в следующем: противопоставить порядку «экономического», только в рамках которого оправданы, по его мнению, теоретические построения Фрейда, Маркса и структурных лингвистов, порядок «символического». Ни Маркс, ни Фрейд, ни Соссюр, по мнению философа, так и не смогли в своих научных изысканиях выйти за рамки «экономики», возведенной в ранг принципа реальности. Экономическое всегда имеет характер повторно-накопительный. Символическое — всегда обратимо, это разрешение накопления и повторения. «Обратимость», «амбивалентность», «реверсивность» — в этих категориях Бодрийяр говорит о «символическом». «Символическое», по мнению философа, подрывает принцип ценности, ибо дуальность противостоит оппозиции; оно есть «иное Знака», так как уничтожает лежащее в его основе разделение означающего и означаемого. «По ту сторону всевозможных топик и экономик (либидинальных и политических), центром притяжения которых всегда служит производство (материальное или эротическое) в контексте ценности, существует и схема такого социального отношения, которое строится на истреблении ценности» [9, с. 43]. Именно с этих позиций Бодрийяр будет рассуждать о поэзии. В стихотворении, по мнению философа, ничего не раскрывается, не выражается, нет никакого означаемого, закрывающего собой цикл. Поэзия стремится не к производству смыслов, а к «исчерпывающему потреблению»; все должно обменяться непосредственно в работе текста — означающие должны взаимоуничтожиться. По этой причине он считает неубедительными построения структурных лингвистов, занятых разысканием порождающих формул, якобы присутствующих в поэтическом тексте в скрытом состоянии. Чрезвычайно далек Бодрийяр и от того, чтобы видеть в поэзии свидетельства перипетий личной жизни автора, поэтому все попытки психоаналитиков говорить о поэзии в терминах высвобождения фантазмов он также отвергает. Максимум, что может дать анализ лингвистов, — это утверждения о многообразии смысловых возможностей стихотворения, все, на что способен Фрейд, — это сублимация и эдипов комплекс.

Столь же несостоятельны, по мнению французского философа, попытки говорить о «бессознательном» и «экономике» применительно к архаичным обществам. Точнее было бы достаточно отметить только «экономику», ведь «бессознательное» всецело подпадает под юрисдикцию «экономического». Инстанция психики и бессознательного

появляется лишь в результате вытеснения того, что в первобытных обществах «коллективно разыгрывается». Поэтому ритуал не есть фантазм, а миф отличен от бессознательного. В это сложно поверить современному человеку, как и в то, что возможна иная, нежели «экономическая», организация социума. «Рынок» как реальность, «рынок» как идеология — теперь он диктует свои правила. Все должно быть наделено ценой и измерено по шкале приносимой пользы. Отныне все поставлено на карту продуктивности, смерть поэтому изгнана из нашей жизни. Однако, «пытаться сделать так, чтобы была одна только жизнь, — значит делать так, что остается одна смерть» [9, с. 277]. То же происходит с добром: «Став обособленной от Зла силой, Добро имеет уже только очень отдаленное отношение к нравственности. Но когда оно начинает растрчивать себя в перформансе счастья, нравственного в этом Добре больше нет вообще» [7, с. 189]. Идеология счастья ко многому обязывает: все должно быть исправлено и возмещено. Отсюда и бесконечные пересмотры истории, и призывы к всеобщему покаянию. «Последняя по времени акция данного ревизионистского иступления — предложение заклеить рабство и торговлю чернокожими рабами, и именно как преступление против человечности. Не знаю, что может быть более абсурдным, чем этот призыв исправить прошлое в связи с более высоким уровнем западного гуманитарного сознания, то есть снова, в лучших традициях колониализма, действовать в соответствии с нашими собственными представлениями о том, каким должно быть положение вещей. Имперализм раскаяния — дальше, как говорится, некуда!» [7, с. 194]. Зло (как и смерть) не может быть предметом сделки, посему его нужно «инвестировать» в несчастье, заработав на этом неплохие дивиденды. Приравняв трагедию к причинению ущерба, его достаточно лишь возместить — и совесть чиста.

«Сегодня мы находимся на той стадии нашей эволюции, на которой ничто не избежит исправления: все прошлое окажется реабилитированным, отполированным до прозрачности, а что касается будущего, то с ним дело обстоит еще лучше и хуже — все станет генетически модифицированным во имя биологического и демократического совершенства человеческого рода» [7, с. 190]. Перспектива всеобщего спасения и универсального искупления не слишком вдохновляла Бодрийяра.

Мыслителю, считал Бодрийяр, нельзя поддаваться искушению диалектизации мира. Его мысль всецело следовала принципу «символического» — не обмениваясь ни на «реальность», на даже на «истину». Но именно такая мысль позволила Бодрийяру ограничить претензии гуманитарных дисциплин на универсальное обоснование человеческой экзистенции. «Марксизм и психоанализ находятся в кризисе. Следует не подпирать их один другим, а столкнуть лбами

эти два кризиса...» [9, с. 386]. В конце концов, заключает Бодрийяр, это всего лишь два поля критики.

Схожего мнения придерживался Делез. Его работа «Анти-Эдип», написанная совместно с Ф. Гваттари, по свидетельству самих авторов, решительно порывала с фрейдомарксизмом. «Археологической концепции» психоанализа Делез противопоставит свою картографию: «движения углубления» уступают место «боковым движениям скольжения» — бессознательное относится уже не к «личностям и объектам», а к «маршрутам и становлениям». Лишенное глубины, бессознательное всецело выводится за рамки семейно-личностных переживаний: «...Бессознательное не бредит о папе-маме, оно бредит о расах, о племенах, о континентах, об истории и географии, всегда остается в социальном поле» [6, с. 188]. Нет Субъекта, есть «очаги частичной субъективации», или «желающие машины», как будут утверждать философы. «Эдипову наваждению» Фрейда они противопоставят свою «политическую программу»: бессознательное как пространство «театра» уступит место «шизофрении» как универсуму машинного производства желаний.

Бессознательное как «фабрика», шизофреник как «универсальный производитель желаний» — «машинность» здесь нужно понимать не как механичность, а как процессуальность: дело не в том, что желания превращают человека в машину, важно понять, как осуществляется процесс субъективации. «Трансцендентным упражнениям», как назовет Делез вопросы типа «Что это значит?», французские философы предпочтут «конструктивизм бессознательного» — «Как это работает?». «Экспрессизму» психоанализа Фрейда они противопоставят «продуктивность» своего психоанализа. Таким образом, шизоанализ подобен литературе: это процесс, а не цель, производство, а не выражение. «Только то имеет смысл, а также цель, интенцию, что производится не так, как оно функционирует. Напротив, желающие машины ничего не представляют, ничего не означают, ничего не хотят сказать, они в точности то, что из них делается, что делается с ними, что они делают в самих себе» [14, с. 455]. И именно этим «желания» отличны от «интересов». «Интересы», или, как их еще называют, «общественное производство» и «производство желаний», сосуществуют, но различаются режимами работы, находясь в постоянной взаимной конфронтации. «...Желание по своей сущности является революционным, и никакое общество не может вынести позицию истинного желания без того, чтобы его структуры эксплуатации, порабощения и иерархии не были разбиты» [14, с. 186]. В то время как общество основано на обмене, желание его игнорирует: «оно знает только дар и кражу». Режиму общественных отношений, выстраиваемых по меркам экономической сферы обращения, противостоит система жестокости, которая «куда ближе по своему устройству

к машинам желания, чем капиталистическая аксиоматика... желание еще не поймано в ловушку, потоки еще не потеряли своей многозначности, а простое представляемое в представлении еще не заняло место представителя» [14, с. 292].

«Представленное», еще не ставшее «представляющим», — это слова, по мнению авторов, свидетельствуют в пользу общности подходов Делеза и Бодрийера к проблеме бессознательного. Последнее перестает быть фрейдовским «театром», т. е. выводится из режима репрезентации, выходя тем самым за рамки компетентности психоанализа и становясь предметом шизоанализа. «Фиаско Фрейда связано с превращением бессознательного в представление, которое уже не производит, а верит: в кастрацию, Эдипа и пр.» [14, с. 157].

Сходным образом рассуждал Бодрийер: реверсивность «символического» подрывала принцип репрезентации, тем самым исключая саму возможность «вытеснения» и упраздняя бессознательное во фрейдовском смысле.

Проведенный анализ позволяет говорить о единстве проблематизации, намеченной в работах всех рассмотренных в статье философов. Главное свидетельство тому — сам характер выдвигаемых ими оппозиций: «Традиционное сообщество» и «сообщество избранных» у Батая, «экономическое» и «символическое» у Бодрийера, «социальные машины» и «машины желания» у Делеза. Речь, разумеется, не идет о том, чтобы отождествить, например, батаевскую «трангрессию» и делезовские «машины желания». Равным образом задача не состоит в представлении единства Батая, Бодрийера и Делеза исходя из того, что все они якобы обвиняли Фрейда в «безнравственности» его психоаналитической теории или критиковали Маркса за его подчеркнутое невнимание к «духовным сторонам жизни общества». Подобного рода разоблачения не были свойственны постмодернистской мысли.

Машины желания, которые «ничего не хотят», сообщества, становящиеся «суверенными», лишь переставая служить чему-либо, «символическое», подрывающее всякую «ценность», — все это, по мнению авторов статьи, отсылает к критике бессознательного в том смысле, в котором говорил о нем Фуко. Бессознательное, утверждал он, будь оно индивидуальным или коллективным, есть прежде всего теория репрезентации. Критика бессознательного — это не критика экономического или сексуального детерминизма, а борьба с онтологией классической метафизики.

«Ибо только желание живет жизнью без цели». Или: «То, что суверенно, не служит по определению». Все это не просто свидетельство революционного задора Делеза и Батая, это определенная стратегия философского анализа, стратегия, которую Деррада обозначил как «редукцию смысла» и в рамках которой во многом и самоопреде-

ляется постмодернистская мысль. Именно такая стратегия делает постмодернистскую философию «социальной» в том смысле, что не предваряет ее некой всегда уже наличествующей онтологией.

Экономика, призванная, по замыслу социологов, покончить с метафизикой, всецело осталась верна ее онтологии: заменив абстрактную «сущность» конкретной «полезностью», социология не избавилась от самого принципа метафизической «ценности», по-прежнему измеряя человеческое поведение целерациональностью и связывая социальность с преимуществами «социального контракта».

Бросив вызов «экономическому», постмодернистская мысль отстаивала право философии (а не только социологии) разрабатывать социальную проблематику. Таким образом, постмодернистская философия позволила увидеть специфическую социально-философскую предметность, отличную как от «чистой» философии, так и от социальной теории.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Хайдеггер М. Время картины мира. *Работы и размышления разных лет*. Москва, Гнозис, 1993, с. 41–62.
- [2] Фуко М. *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. Санкт-Петербург, А-сад, 1994, 408 с.
- [3] Бланшо М. *Мишель Фуко, каким я его себе представляю*. Санкт-Петербург, Machina, 2002, 96 с.
- [4] Хайдеггер М. *Бытие и время*. Санкт-Петербург, Наука, 2006, 452 с.
- [5] Иванов А.С. Социально-антропологическая проблематика в философии постмодернизма. *Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки*, 2016, № 3.
DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-54-63
- [6] Делез Ж. *Переговоры*. Санкт-Петербург, Наука, 2004, 238 с.
- [7] Бодрийяр Ж. *Пароли. От фрагмента к фрагменту*. Екатеринбург, У-Фактория, 2006, 199 с.
- [8] Бланшо М. *Пространство литературы*. Москва, Логос, 2002, 288 с.
- [9] Бодрийяр Ж. *Символический обмен и смерть*. Москва, Добросвет, 2000, 389 с.
- [10] Батай Ж. *Литература и зло*. Москва, Издательство Московского университета, 1994, 168 с.
- [11] Батай Ж. Гегель, смерть и жертвоприношение. *Философ-вне-себя. Жорж Батай*. Санкт-Петербург, Издательство Олега Абышко, 2002, с. 267–284.
- [12] Текст Жоржа Батая от 20 ноября 1937 г. *Коллеж Социологии 1937–1939. Тексты Ж. Батая, Р. Кайуа, Ж. Дютуи, Р. Гаусталла, П. Клоссовски, А. Кожева, М. Лейриса, А. Левицкого, Г. Майера, Ж. Полана, Д. де Ружмона, Ж. Валя и др.* Санкт-Петербург, Наука, 2004, с. 34–48.
- [13] Текст Жоржа Батая от 22 января 1988 г. *Коллеж Социологии 1937–1939. Тексты Ж. Батая, Р. Кайуа, Ж. Дютуи, Р. Гаусталла, П. Клоссовски, А. Кожева, М. Лейриса, А. Левицкого, Г. Майера, Ж. Полана, Д. де Ружмона, Ж. Валя и др.* Санкт-Петербург, Наука, 2004, с. 86–99.
- [14] Делез Ж., Гваттари Ф. *Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип*. Екатеринбург, У-Фактория, 2007, 672 с.

Статья поступила в редакцию 04.12.2021

Ссылку на эту статью просим оформлять следующим образом:

Антипина А.С., Нехамкин В.А., Черногорцева Г.В. Постмодернистская антропология: по ту сторону бессознательного. *Гуманитарный вестник*, 2022, вып. 1.

<http://dx.doi.org/10.18698/2306-8477-2022-1-759>

Антипина Анна Сергеевна — канд. филос. наук, доцент кафедры «Философия» МГТУ им. Н.Э. Баумана. e-mail: ivanovasgn@bmstu.ru

Нехамкин Валерий Аркадьевич — д-р филос. наук, профессор кафедры «Философия» МГТУ им. Н.Э. Баумана. e-mail: van@bmstu.ru

Черногорцева Галина Владимировна — канд. филос. наук, доцент кафедры «Философия» МГТУ им. Н.Э. Баумана. e-mail: chernogortseva@bmstu.ru

Postmodern anthropology: beyond the unconscious

© A.S. Antipina, V.A. Nekhamkin, G.V. Chernogortseva

Bauman Moscow State Technical University, Moscow, 105005, Russia

The paper reveals the specifics of the postmodern criticism of metaphysics in relation to M. Heidegger's fundamental ontology. The category of the unconscious is considered as a basic strategy of humanitarian knowledge — psychology, socio-economic theory, linguistics. The study gives a postmodern analysis of Marxism, Freudianism, and structural linguistics in the context of criticism of the theory of representation. Findings of research show that it is possible to non-trivially substantiate the specifics of socio-philosophical objectivity within the framework of postmodernism.

Keywords: *postmodernism, social philosophy, theory of representation, the unconscious, sacred sociology, schizoanalysis*

REFERENCES

- [1] Heidegger M. *Off the Beaten Track*. Cambridge University Press, 2002, 304 p. [In Russ.: Heidegger M. *Vremya kartiny mira. Raboty i razmyshleniya raznykh let*. Moscow, Gnozis Publ., 1993, pp. 41–62].
- [2] Foucault M. *The Order of Things: Archaeology of the Human Sciences*. Vintage, 1994, 416 p. [In Russ.: Foucault M. *Slova i veschi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk*. St. Petersburg, A-cad Publ., 1994, 408 p.].
- [3] Foucault M., Blanchot M. *The Thought from Outside. Maurice Blanchot: Michel Foucault as I Imagine Him*. Zone Books, 1989, 109 p. [In Russ.: Blanchot M. *Michel Foucault, kakim ya ego sebe predstavlyayu*. St. Petersburg, Machina Publ., 2002, 96 p.].
- [4] Heidegger M. *Being and Time*. State University of New York Press, 2010, 512 p. [In Russ.: Heidegger M. *Bytie i vremya*. St. Petersburg, Nauka Publ., 2006, 452 p.].
- [5] Ivanova A.S. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Filosofskie nauki — Bulletin MSRU. Series: Philosophy*, 2016, no. 3, pp. 54–63. DOI: 10.18384/2310-7227-2016-3-54-63
- [6] Deleuze G. *Negotiations, 1972–1990*. Columbia University Press, 1997, 221 p. [In Russ.: Deleuze G. *Peregovory*. St. Petersburg, Nauka Publ., 2004, 238 p.].
- [7] Baudrillard J. *Passwords*. Verso, 2nd ed., 2011, 112 p. [In Russ.: Baudrillard J. *Paroli. Ot fragmenta k fragmentu*. Ekaterinburg, U-Faktoriya Publ., 2006, 199 p.].
- [8] Blanchot M. *The Space of Literature*. University of Nebraska Press, 1989, 289 p. [In Russ.: Blanchot M. *Prostranstvo literatury*. Moscow, Logos Publ., 2002, 288 p.].
- [9] Baudrillard J. *Symbolic Exchange and Death*. Sage Publ., 1993, 254 p. [In Russ.: Baudrillard J. *Simvolicheskiy obmen i smerty*. Moscow, Dobrosvet Publ., 2000, 389 p.].
- [10] Bataille G. *Literature and Evil*. Marion Boyars Publ., 1st ed., 2001, 208 p. [In Russ.: Bataille G. *Literatura i zlo*. Moscow, MSU Publ., 1994, 168 p.].
- [11] Bataille G. *Hegel, Death and Sacrifice*. Yale French Studies, no. 78, *On Bataille*, 1990, pp. 9–28, Yale University Press [In Russ.: Bataille G. *Hegel, smert i zhertvoprinoshenie. Filosof-vne-sebya*. G. Bataille. St. Petersburg, Izd. Olega Abyshko Publ., 2002, pp. 267–284].
- [12] Hollier D., Wing B., Bataille G., Caillois R., Leiris M., Duthuit G., Guastalla R.M., Klossowski P., et al. *The College of Sociology (1937–39)*. Theory and History of

- Literature, vol. 41, 460 p. [In Russ.: Tekst G. Bataille ot 20 noyabrya 1937 g. Kollezh Sotsiologii 1937–1939. Teksty J. Bataille, R. Caillois, G. Duthuit, R. Guastalla, P. Klossowski, A. Kojève, M. Leiris, A. Levitsky, G. Mayer, J. Paulan, D. de Rougemont, J. Wahl i dr. St. Petersburg, Nauka, 2004, pp. 34–48].
- [13] Hollier D., Wing B., Bataille G., Caillois R., Leiris M., Duthuit G., Guastalla R.M., Klossowski P., et al. *The College of Sociology (1937–39)*. Theory and History of Literature, vol. 41, 460 p. [In Russ.: Tekst G. Bataille ot 22 yanvarya 1988 g. Kollezh Sotsiologii 1937–1939. Teksty J. Bataille, R. Caillois, G. Duthuit, R. Guastalla, P. Klossowski, A. Kojève, M. Leiris, A. Levitsky, G. Mayer, J. Paulan, D. de Rougemont, J. Wahl i dr. St. Petersburg, Nauka, 2004, pp. 86–99].
- [14] Deleuze G., Guattari F. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Penguin Classics, 2009, 432 p. [In Russ.: Deleuze G., Guattari F. Kapitalizm i shizofreniya. Anti-Edip. Ekaterinburg, U-Faktoriya Publ., 2007, 672 p.].

Antipina A.S., Cand. Sc. (Philos.), Assoc. Professor, Department of Philosophy, Bauman Moscow State Technical University. e-mail: ivanovasgn@bmstu.ru

Nekhamkin V.A., Dr. Sc. (Philos.), Professor, Department of Philosophy, Bauman Moscow State Technical University. e-mail: van@bmstu.ru

Chernogortseva G.V., Cand. Sc. (Philos.), Assoc. Professor, Department of Philosophy, Bauman Moscow State Technical University. e-mail: chernogortseva@bmstu.ru