

УДК 14

DOI: 10.37482/2687-1505-V298

*МАРТИН Эллен, PhD, научный сотрудник  
Лондонского университета (Лондон, Великобритания). Автор 15 научных публикаций\**

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9489-9931>

## **АНТИАНТРОПОЛОГИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ**

Актуальность исследования обусловлена тем, что оно позволяет более глубоко понять специфику современного европейского дискурса о человеке, который характеризуется отказом от целостности человеческого субъекта, его денатурализацией, критикой антропоцентризма и тенденцией онтологического уравнивания индивида и материальных объектов. Истоки и причины антиантропологизма связаны с кризисом европейского гуманизма и попытками преодолеть этот кризис через иное представление о человеке. Через призму философских взглядов М. Хайдеггера, А. Кожева, Ж. Батая, Л. Альтюссера, М. Фуко, а также других философов показаны основные этапы развития антиантропологизма в европейской философской мысли: антифундаменталистский, антигуманистический, структуралистский и теоретический антигуманизм, онтологическая антропология. Одной из задач данной работы является ретроспективный анализ сюжетов в дискурсе о человеке в XX–XXI веках. Рассматривается антифундаментализм в философии М. Хайдеггера, который растворяет антропологию в онтологии. Показано, что в структурной антропологии К. Леви-Стросса проблема бессознательных процессов прокладывает путь к антиантропологии. Уделяется внимание вопросу о влиянии на философскую антропологию философии М. Фуко, которого интересует не сам человеческий субъект, а дискурсивные структуры. Французский мыслитель замещает антропологию эпистемологией. В статье раскрывается суть онтологического поворота, рассматриваются главные идеи онтологической антропологии и концепция мультинатурализма. Ставится акцент на том, что онтологическая антропология не только поднимает этические вопросы, но и ориентирована на переформатирование традиционного понимания мира и социума. Автор подчеркивает несостоятельность антиантропологических направлений, нацеленных на поиск пространства гармоничного сосуществования за пределами человечества, постулирующих идею отказа от традиционного понимания человека. В перспективе такой кардинальной перемены неизбежно встает вопрос о новой аксиологической модели ценностных ориентаций, который невозможно разрешить без обращения к дискурсу о человеке.

**Ключевые слова:** антиантропологизм, представления о человеке, антифундаментализм, антигуманизм, мультинатурализм, онтологическая антропология, новый материализм, современная западная философия.

---

\*Адрес: Senate House, Malet St, London, WC1E 7HU, United Kingdom; e-mail: [Ellenmrtn@googlemail.com](mailto:Ellenmrtn@googlemail.com)

Для цитирования: Мартин Э. Антиантропологизм в современной западной философии // Вестн. Сев. (Арктич.) федер. ун-та. Сер.: Гуманит. и соц. науки. 2023. Т. 23, № 5. С. 104–113. DOI: 10.37482/2687-1505-V298

Повышенный интерес к проблеме природы человека наблюдается в западной философской литературе 1920–1950 годов. В 1954 году теолог Пол Пфейц отмечает кризис и революцию в западной культуре и самопознании человека, которые вызвали интерес к антропологии как в философских, так и в богословских кругах: «Современный человек стал проблемой для самого себя, во всем мире люди с новым рвением исследуют природу человека. ...Во всех сферах жизни можно обнаружить нравственную катастрофу, политическое смятение, духовно-нравственный кризис, ментальное расстройство и растущее беспокойство, переходящее в уверенность, что за последние несколько десятилетий человек неправильно истолковывал свою собственную природу, чтобы трагически и катастрофически использовать свои силы и технику» [1, с. 19].

#### **Антифундаментализм в философии М. Хайдеггера**

После ужасов и потрясений Первой мировой войны в философии активно развивается идея того, что человек больше не может заполнить пустоту, образовавшуюся из-за «смерти Бога» (Ф. Ницше), не умаляя при этом достоинства человеческого субъекта.

В своей основе антифундаменталистская тематика 1920–1950-х годов противостоит традиционному пониманию человека, на котором базировалась вся европейская интеллектуальная культура. В этот период предпринимаются значительные попытки фатально подорвать антропоцентризм и дискредитировать идею человека как образа и подобия Божия, которая отождествлялась с традицией Средневековья, а позднее Ренессанса. Большое влияние на развитие антифундаментализма как идейной платформы для последующего становления антиантропологизма оказали философские воззрения М. Хайдеггера.

В своей классической работе «Бытие и время» он вводит в философский оборот понятие *Dasein*, критикуя доминирующую позицию человека как актора, наблюдателя и

интерпретатора мира. Данное понятие означает присутствие или существование здесь. С помощью него Хайдеггер отвергает фундаментальную проблематику, присущую немецкому идеализму, а также картезианскую мысль о «Я» как абсолютном и независимом субъекте, рассматривающем мир. Хайдеггер не только ставит индивида в позицию «всегда присутствующего» (*Dasein*), разделяющего фундаментальные структуры своего присутствия с другими существами, он также постулирует идею полноты субъективного опыта, разделяемого в бытии с другими таким способом, что это подрывает классическую западноевропейскую философию субъекта. По мысли Хайдеггера, акцент должен делаться на культуру, язык, историю и социум как условия, а не следствия человеческой деятельности, желания и воли субъекта. Язык, история и социум представляются как территории, на которых находится человек и на которые он реагирует. Как отмечает С. Геруланос, у Хайдеггера не человек обладает *Dasein*, а *Dasein* делает возможным обращение к проблеме человека [2, с. 17]. Немецкий философ бросает вызов антропологии, психологии и биологии, объявляя их «неспособными дать однозначный и онтологически адекватный ответ, к какому Бытию принадлежат сущности, которыми мы являемся» [3, с. 75].

Хайдеггер выстраивает бытие, где нет вечного трансцендентного мира: нет Бога, нет злых духов, пытаясь объяснить суть *Dasein*, сопряженную с человеческими страхами и заботами. Конечность человека – одно из ключевых понятий его концепции.

Антиантропологизм заключается в том, что для философа проблема бытия важнее, чем вопрос о человеке.

Антифундаменталистская тематика, разработанная Хайдеггером, получает дальнейшее развитие во взглядах, приобретая характер негативной философской антропологии. В такой философии концепт человека представляется с точки зрения того, чем он не является.

### Негативная философская антропология А. Кожева и Ж. Батая

В работе «Атеизм» Кожев, используя хайдеггеровскую концепцию *Dasein*, рассуждает о «данности человека и мира, которые взаимодействуют только внутри однородного пространственно-временного структурного целого» [4, с. 38]. В обстановке кризисного состояния новоевропейского гуманизма философ разрабатывает теорию о «конечности человека» как концепцию преодоления традиционного для европейской культуры представления о субъекте.

Данная тема играет важную роль в философской антропологии Кожева, поскольку осознание своей смертности и дает возможность стать человеком. Человечество отличается от природы своим особым онтологическим самоотношением. Бытие индивида обусловлено его радикально временным характером, пониманием своего бытия во времени.

По аналогии с философией Ницше, у Кожева человек изначально не пребывает в мире, поскольку этому существу (человекоподобному) необходимо преодолеть свою животную природу. Движущими силами в процессе становления являются *desire* (желание), свобода и негативность. Желание – это потребность сделать что-то более высоким, неприродным, которое должно победить животный страх смерти: «Человеческое желание должно победить стремление к самосохранению. Иными словами, человечность в человеке “раскрывается” только тогда, когда он рискует своей животной (animal) жизнью ради своего Человеческого желания» [5, с. 7]. Негативность – это свободное отрицание своей животной природы. Это желание человечности становится причиной борьбы не на жизнь, а на смерть. По Кожеву, сущность человека – это бытие для себя. Для становления человеку необходимо обладать «автономным сознанием», для которого сущностная реальность – это бытие-для-себя. Есть другое, «зависимое сознание», для которого сущностной реальностью является животная жизнь, т. е. данное бытие для иного сущего [5, с. 16]. Такую антропогенную ситуацию Кожев

иллюстрирует при помощи образов господина и раба. Автономное сознание – это господин, а зависимое – раб. Иными словами, раб как антропологический образ – это поверженный противник, который не дошел до конца, рискуя жизнью, кто не принял принципа господина: победить или умереть. Раб – это тот, кто привязан к животной жизни и просто существует в мире вещей. Отказываясь бороться за нечто неприродное, «чистый престиж», он не поднимается выше уровня животного. Он принял жизнь, подаренную ему другим. Следовательно, он зависит от других [5, с. 7, 18].

На наш взгляд, человек по Кожеву – это иной аксиологический тип, антипод человека эпохи гуманизма. Если у Ницше есть либо недочеловек, либо сверхчеловек, то у Кожева – господин или раб. Человек, с точки зрения философа, отрицает сам себя, он поставлен в ничто самому себе.

У Ж. Батая также прослеживается слияние антифундаменталистского реализма и негативной антропологии. В его философии субъект лишается своего отношения к «Я». В своих произведениях французский мыслитель подчеркивает «переживание амбивалентного разрыва, в котором затвердевшая субъективность выходит за свои пределы» [6, с. 99]. Важным элементом в антиантропологических нарративах является идея трансгрессии как силы преодоления. У Батая она заключается в стремлении преодолеть бинарные оппозиции и привести к единству человеческое и природное, жизнь и ее конец. Подавление человеком своей биологической, или животной, природы философ интерпретирует как отрицание им самого себя [7, с. 85]. Становление человека, по Батаю, происходит через отрицание. Это отрицание универсальных табу по отношению к смерти и репродуктивности [8, с. 50]. Противостояние с тем, что запрещено, производит внутреннее переживание. У Батая запрещенные табу – это насилие над природой, а человеческая позиция является отказом от подобного насилия [8, с. 61]. Таким образом, запреты – это отрицание природы, переживаемое нашим сознанием. Без этих запретов «человечество не достигло бы

ясного и отчетливого сознания... на котором наука основана» [8, с. 38].

Для Батая человечность знаменуется стремлением к автономности, которое, однако, не может увенчаться успехом. Ни один ответ не дает возможности автономии – «у негатива больше нет выхода» [9, с. 125].

Трансгрессия – это нарушение сакральности запретов. Их преодоление открывает в человеке естественную природу, выводит его из социума, ибо то, что принадлежит к ней, относится к разряду антисоциального. Отвержение человеком проявлений низменных, природных инстинктов, естественно-биологического поведения связано у Батая с проведением границ, определением миров. Социум ставит границы, отделяя человека от дочеловеческого существования, от чистой тотальности. Акт трансгрессии преодолевает эти границы, в результате человек становится всем в своей тотальности, когда растворяются грани между человеческим и нечеловеческим, природным и человеческим. Тема преодоления фундаментальной дихотомии «человек–природа» найдет свое продолжение у современных новых материалистов.

### **Структурная антропология в философии К. Леви-Стросса. Проблема бессознательного**

К. Леви-Стросс, имя которого ассоциируется со структурализмом, смещает интерес философии с человека как целостного существа на проблему бессознательного как имманентной характеристики человеческого мышления. Особой сферой интереса философа было «наличие структурного сходства между мифами разных культур» [10, с. 209]. Он проанализировал характерные черты различных версий мифов и классифицировал их по группам. Согласно Леви-Строссу, структура разума дикарей была аналогична разуму современного цивилизованного человека. Его интересовал не человеческий субъект, а универсальная модель разума. В своей структурной антропологии мыслитель стремился обосновать анализ систем родства, мифов, выявленных в бессознательных структурах, лежащих за пределами эмпирического наблюдения. С помощью этого подхода он пы-

тался показать «не как люди думают в мифах, но как мифы действуют в умах людей, которые этого даже не осознают» [11, с. 12] и, тем самым, «растворить человека в крупных конститутивных структурах над-индивидуальных конструкций» [12, с. 247].

Структурализм как метод переходит в антиантропологический подход, согласно которому субъект аннулируется. Рассуждения Леви-Стросса о бессознательном напоминают анализ структуры психики З. Фрейда. Однако если второй основывался на предпосылке конститутивного субъекта, который может взять на себя некоторый контроль над процессом, то важной предпосылкой для антропологии первого является бессознательное. Леви-Стросс утверждает, что бессознательная деятельность психики важнее сознательной для понимания социальных явлений и что бессознательное состоит из совокупности форм, наложенных на психологическое и физическое содержание.

Открытие бессознательного переформатирует гуманитарные и социальные науки. А это означает еще один этап в превращении философской антропологии в антиантропологию: «...конечная цель гуманитарных наук состоит не в том, чтобы создать, а в том, чтобы растворить человека. Выдающаяся природа антропологии состоит в том, что она представляет собой первый этап в процедуре, в которой участвуют другие» [12, с. 247].

Философская антропология сталкивается с тем, что она теперь имеет дело не с человеческим субъектом, а с бессознательным.

### **Теоретический антигуманизм Л. Альтюссера**

Отказ от идеи человека (субъекта) и борьба с гуманизмом очевидны в философских воззрениях Л. Альтюссера, который ввел в философский оборот термин «теоретический антигуманизм». Мыслитель подвергает критике идеологию гуманизма, наивную антропологию. В трудах Альтюссера, который был неомарксистом, индивидуумы представлены как своего рода «поддержки» в различных структурах, определяемых капиталом [13, с. 112].

В его философии истинными субъектами являются «отношения между производствами» [13, с. 180]. История для Альтюссера – это «процесс без субъекта или целей», где данные обстоятельства, в которых люди выступают как субъекты под детерминирующим воздействием общественных отношений, и являются продуктом классовой борьбы.

#### **Проблема понимания человека в философии М. Фуко. «Смерть субъекта»**

М. Фуко систематически подвергает сомнению антропологические универсалии, будь то биологические, ментальные или социальные особенности человека. Он недвусмысленно заявляет, что сама «задача» философской мысли состоит в том, чтобы пробудить нас от догматического сна антропологии, «порога, за которым современная философия может начать мыслить» [14, с. 340].

Французский философ утверждает, что, сущность человеческой субъективности лежала в основе анализа всего, что может быть дано нашему опыту от И. Канта до сегодняшнего дня, однако человек, который выступает в качестве основы и меры всех вещей, есть тот, от которого мы уходим. Известно пророчество Фуко относительно гуманизма, согласно которому «человек будет стерт, как лицо, нарисованное на песке на берегу моря» [14, с. 442].

Фуко обращает внимание на становление человека, задействованного в различных отношениях. Он показывает, как новый «человек» формируется на пересечении исторических условий и отношения к власти. Философа интересует не сам человеческий субъект, а способы и пути, благодаря которым происходит его становление.

Фуко показывает, что решающую роль в истории играют не индивиды, а «дискурсивные структуры», говорящие через них. Французский мыслитель замещает антропологию эпистемологией. Это наиболее очевидно в «Археологии гуманитарных наук», в которой он развивает идею отказа от человеческого субъекта как главного объекта аналитического исследования.

«Смерть субъекта» – это конец гуманистического дискурса о человеке.

Фуко характеризует гуманизм как «тему или набор тем, которые повторялись в европейской

истории с привязкой к определенному набору ценностных суждений» [15, с. 44]. Он обращается к христианскому, романтическому, марксистскому и национал-социалистическому гуманизму, указывая, что они «опираются на определенные представления о человеке, заимствованные из религии, науки или политики» [15, с. 44].

В рамках теории дискурса французский философ освещает понятие человеческого субъекта, который не растворяется, как у Леви-Стросса, а умирает. Со «смертью субъекта (человека)» времен гуманизма приходит другое понимание человека.

#### **Поворот к нечеловеческому миру.**

##### **Новый материализм**

Со времен философии постмодернизма категория человека подвергается постоянной концептуальной атаке, которая сделала его следствием истории, языка и политики, а не их причиной. М. Фуко, Ж. Деррида, Ж.Ф. Лиотар, Ж. Делез и др., следуя идее Ницше, призвали смерть субъекта, нечеловеческие силы, призраки, одушевленные материи для подрыва человечности как априорного качества, данного свыше.

XXI век ознаменовался всплеском философского интереса к материальному, нечеловеческому миру, к объектам и объект-объектным отношениям без субъекта. Акцент ставится на превосходстве нечеловеческого мира, подчеркивается роль материальных объектов, якобы претендующих на роль субъекта. Б. Латур в акторно-сетевой системе устанавливает симметрию между человеческими и нечеловеческими «актантами» при формировании сетей [16].

Спекулятивный реализм (СР) – философский проект, объединяющий несколько направлений в рамках нового материализма, стремится вытеснить человека из центра анализа, отделить реальность от человеческого чувственного опыта. Например, объект-ориентированная онтология (Г. Харман), одно из направлений СР, постулирует идею радикальной независимости объектов от доступа к ним человеческого субъекта [17, с. 10–11]. В вопросе о доступе к реальности у представителей СР существуют

расхождения. Несмотря на разногласия разных направлений внутри СР, общим для них является освобожденный от человеческого отношения взгляд на окружающую среду.

К. Мейясу развил теорию корреляционизма, согласно которой «возможно иметь доступ только к корреляции между мышлением и бытием, но никогда к чему-то одному из них в отдельности» [18, с. 5]. Философ утверждал, что реальность – это то, что можно представить в виде математических объектов. Мейясу сделал попытку вернуть Абсолют как метафизическую точку опоры. Он отказался от субъективности в пользу математизированного Абсолюта.

Таким образом, в рамках СР пространство и время наделяются объектными свойствами и отношениями без субъекта. Заметим, что объекты и их свойства в реальности существуют и различаются только благодаря присутствию человека. Если субъект исключается, то встает вопрос о том, кто осознает присутствие объектов.

Другие современные представители нового материализма переосмысливают человечество с точки зрения практического, феноменологического взаимодействия с средой, подчеркивая особые возможности микромира, специфические способности материи. Феминистские исследования постгуманистических авторов посвящены тому, как материя якобы становится «живой» и обретает значение [19–22]. Эта дестабилизация антропоцентрического мировоззрения подрывает важность того, что рассматривается исключительно как человеческие качества, такие как целеполагание и воображение. Новые материалисты постулируют антропоморфизм, т. е. наделение нечеловеческого мира человеческими свойствами. В рамках данного направления оспаривается представление о природе с точки зрения человеческих интересов и в человеческой интерпретации. Культура и природа не должны рассматриваться как различные сферы, поскольку обе они материально влияют на постоянно меняющийся мир [16; 20, с. 3; 22, с. 181; 23].

В дискуссионном пространстве антиантропологических направлений развивается концепт «нечеловеческого», который встречается у

Ж. Делеза. Нечеловеческое у него связано с идеей замены онтологии субъекта онтологией субъективности. В концепции субъективности Делеза выделяются следующие принципы: онтологический (онтология становления), психоаналитический, согласно которому сознание рассматривается как одна из частей телесного производства, и эстетический. Субъект, по мнению мыслителя, не имеет предшествующего образца и не является стабильным, он всегда находится в процессе становления. Делез определил становление как аффект, который представляет собой изменение состояния объекта и его возможностей. Это изменение может быть физическим, психологическим или социальным. Аффекты бестелесны, не имеют основы, но они создают онтологические процессы, которые Делез и П.-Ф. Гваттари определили как ризому – нестерженной мир, предлагающий бесконечные возможности для конфигураций. «Ризома непрерывно устанавливает связи между семиотическими цепями, организациями, обстоятельствами <...> Семиотическая цепочка подобно сгущающемуся клубню, создающему разнообразные действия» [24, с. 7]. Ризома – это концепция радикального понимания онтологических процессов как динамических видоизменяющихся сборок.

Следует отметить, что источником аффекта является человек, но Делез этого не говорит. В его онтологии становления все обладает аффективностью, включая тела, объекты, мысли, концепции и социальные образования. Все тела, предметы и мысли определяются не формой, субстанцией или субъективностью, а просто их способностью воздействовать. Способности не являются врожденными, а возникают в результате взаимодействия одного тела или вещи с другими. Делез и Гваттари рассматривают эти взаимодействия как ассамбляжи (сборки). Таким образом, философия Делеза поднимает вопрос о нечеловеческом источнике становления человеческой субъективности.

Представители нового материализма, опираясь на идеи Делеза и Гваттари, объединяют материальность, аффект и витализм. Материалистическое признание аффективных способностей

материи открывает для них возможность исследовать то, как человеческий и нечеловеческий миры взаимодействуют и переплетаются. Вместо того, чтобы рассматривать вещь, тело как данность с определенными атрибутами, нам предлагается переформатировать наше мышление и признать, что возможности материи всегда зависят от контекста [25, с. 9–11]. Человеческое становление происходит в различных контекстах как следствие материальных, человеческих и нечеловеческих взаимодействий.

В своих попытках переформатировать традиционное мышление новые материалисты зачастую просто приписывают человеческие ценности, жизненную силу нечеловеческому миру, что никак не может быть убедительным.

#### **Онтологический поворот в антропологии Э.В. де Кастру**

Бразильский энограф Э.В. де Кастру делает попытку обновить или, вернее, оживить дискурс о человеке с помощью онтологического поворота в антропологии. Онтологический поворот – это эпистемологический инструмент, метод, с помощью которого его сторонники представляют онтологическую антропологию, открывающую иные миры или онтологическую множественность.

Согласно де Кастру, человечность изначально не является априорным качеством, ценным даром от Бога. Она понимается как способность вообразить себя каким-либо телом, включая нечеловеческое. Человечность может быть наложена на любое тело, в т. ч. и на животное.

Онтологический поворот в антропологии, предложенный де Кастру, зиждется на идее, что существует одна человечность, одна культура, но много миров. Иными словами, это множественная онтология. К такой концепции де Кастру приходит на основе своих исследований в регионе Амазонки, где он разработал теорию перспективизма, который относится к повторяющимся характеристикам, встречающимся в мифологии и космологии американских индейцев. Мысль де Кастру состоит в том, чтобы перейти от мира туземцев как объекта наблюдения к попытке взглянуть на мир (включая нечеловеческие компоненты) с точки зрения коренных народов.

По аналогии с Мейясу, де Кастру пытается найти доступ к пре-исторической реальности, т. е. реальности, предшествующей любой жизни на Земле. Если первый стремится получить доступ к пре-историческому миру через разрыв субъект-объектных отношений, обращаясь к объективности математических наблюдений за качествами физических объектов, то второй делает подобное в антропологии, обращаясь к практике шаманского галлюциногенного транса: «Шаманизм – это способ действия, влекущий за собой способ познания или, вернее, некий идеал познания. <...> Американоиндейский шаманизм можно определить как разрешение определенным лицам преодолевать телесные барьеры между видами, принимать экзоспецифическую форму субъективной перспективы, управлять отношениями между видами и людьми» [26, с. 60]. Де Кастру характеризует разделение между западным культурным релятивизмом и шаманизмом как мультинатурализм: «Если западный релятивизм имеет своей политикой мультикультурализм, то шаманизм имеет мультинатурализм как свою космическую политику» [26, с. 60].

Мультинатурализм определяется как противоположность западной онтологии единства мира и множественной субъективности.

Итак, если онтологическое обоснование мультикультурализма основано на предположении о единой природе, которая допускает множество культур и мировоззрений, то онтологическая антропология разрушает эту картину, придавая онтологический статус другому как представителю иной природы. Вместо мультикультурализма предлагается мультинатурализм как мультиприродное мировоззрение, согласно которому существует единство духа и разнообразие тел. В рамках этого подхода человек как личность больше не связан только с людьми, но является частью нечеловеческой, в т. ч. и животной природы, потому что нечеловеческие существа наделяются человечностью.

Мультинатурализм предполагает, что мы имеем одну культуру, но живем в разных мирах, которые включают нечеловеческое (животное) восприятие наряду с человеческим. Де Кастру разрешает проблему несоизмеримости челове-

ческого и нечеловеческого, помещая человека и животное в одно жизненное пространство. Животное живет в пространстве. Человек живет во времени, благодаря сознанию. Он, как субъект, создает свое жизненное пространство во времени. Животное действует в соответствии с собственной природой, со своими животными инстинктами, благодаря которым оно выживает. Человек руководствуется не инстинктом, а сознанием.

Существенной особенностью онтологического поворота является то, что он смещает традиционную парадигму социокультурного анализа и понятие культуры к онтологии. Пересматриваются не только идеи и парадигмы, но и весь мир, наше традиционное понимание мира и социума, отношения между людьми.

#### Заключение

Объявив о смерти Бога, Ницше отверг любую форму фиксированной истины и морали. Отказ от метафизики определил судьбу всей западной философии, которая отрелась от эссенциалистского понимания субъекта, взяв курс на критику антропоцентризма. Следуя выводу Фуко о смерти субъекта, Ж. Деррида провозгласил конец человека, продолжая деконструкцию западной метафизики, делая попытку преодолеть антропоцентрическую перспективу гуманизма, предлагая текстуальный способ понимания мира [27].

Дискурс о гуманизме, который питал историю европейской мысли от античности до экзистенциализма прошлого века, исчерпал себя и зашел в тупик.

По мнению новых материалистов, категория человеческого оказалась не в состоянии адекватно реагировать на экологические вызовы, много-

образии человеческих и нечеловеческих форм жизни. Человек как бы «устарел» в качестве предмета гуманитарных наук. Дискурсивное пространство западной философии заполняется фантазиями о киборгах, символизирующих преодоление грани между человеком и техникой [28]. Теоретики постгуманизма считают, что постчеловеческий субъект будет представлять собой конвергенцию биологического и технологического [29]. Для антиантропологических направлений характерна тенденция преодоления ключевых дихотомий антропологического дискурса, таких как «человеческое–нечеловеческое», «человек–природа», что подрывает основы антропологической мысли. В рамках нового материализма постулируется идея, что нечеловеческие сущности якобы обладают агентурной способностью, отвергается принцип иерархии между людьми и нечеловеческими существами и тем самым пересматривается этика взаимоотношений в мире.

Любые философские направления так или иначе основаны на человеческой тематике. Антиантропологические направления в современной западной философии представляют собой попытки найти некое пространство за пределами человечества, но при этом отказаться от дискурса о человеке. Эти попытки проявляются в виде спекулятивных теорий о возможности гармоничного сосуществования за пределами человеческих ценностей. В перспективе такой кардинальной перемены неизбежно встает вопрос о совершенно новой аксиологической модели ценностных ориентаций. Этот фундаментальный вопрос невозможно разрешить без обращения к дискурсу о человеке.

#### Список литературы

1. Pfuetze P.E. *Self, Society, Existence: Human Nature and Dialogue in the Thought of George Herbert Mead and Martin Buber*. N. Y.: Harper & Bros, 1961. 400 p.
2. Geroulanos S. *An Atheism That Is Not Humanist Emerges in French Thought*. Stanford: Stanford University Press, 2010. 448 p.
3. Heidegger M. *Being and Time*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 2001. 592 p.
4. Kojève A. *Atheism*. N. Y.: Columbia University Press, 2021. 248 p.
5. Kojève A. *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*. London: Basic Books Inc, 1980. 303 p.
6. Habermas J. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Cambridge: MIT Press, 1987. 225 p.
7. Bataille G. *Erotism, Death and Sensuality*. San Francisco: City Lights Books, 1986. 297 p.

8. Bataille G. *Eroticism*. London: Penguin, 2001. 320 p.
9. Bataille G. *Guilty*. N. Y.: The Lapis Press, 1988. 161 p.
10. Tyson L. *Critical Theory Today: A User-Friendly Guide*. N. Y.: Routledge, 2006. 465 p.
11. Lévi-Strauss C. *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology*. London: Pimlico, 1969. 384 p.
12. Lévi-Strauss C. *The Savage Mind*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1966. 312 p.
13. Althusser L., Balibar E. *Reading Capital*. London: Verso, 1970. 439 p.
14. Foucault M. *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences*. London: Vintage Routledge, 2001. 448 p.
15. Foucault M. *What Is Enlightenment? // The Foucault Reader / ed. by P. Rabinow*. N. Y.: Pantheon Books, 1984. P. 32–50.
16. Latour B. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. London: Oxford University Press, 2005. 301 p.
17. Harman G. *The Quadruple Object*. Winchester: Zero Books, 2011. 157 p.
18. Meillassoux Q. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. London: Continuum, 2009. 156 p.
19. Barad K. Posthumanist Performativity: Towards an Understanding of How Matter Comes to Matter Signs // *J. Women Cult. Soc.* 2003. Vol. 28, № 3. P. 801–831. DOI: [10.1086/345321](https://doi.org/10.1086/345321)
20. Bennett J. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press, 2010. 200 p.
21. Braidotti R. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013. 180 p.
22. Barad K. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press, 2007. 544 p.
23. Haraway D.J. *Manifestly Haraway*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016. 356 p.
24. Deleuze G., Guattari F. *A Thousand of Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. London: Athlone Press, 1988. 629 p.
25. DeLanda M. *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. London: Continuum, 2006. 148 p.
26. de Castro E.V. *Cannibal Metaphysics for a Post-Structural Anthropology*. Minneapolis: Univocal Publishing, 2014. 234 p.
27. Haraway D. *A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s // Social. Rev.* 1985. № 80. P. 65–108.
28. Derrida J. *The Ends of Man // Margins of Philosophy*. Chicago: University Press, 1972. P. 111–136.
29. Braidotti R. *Posthuman Knowledge*. Cambridge: Polity Press, 2019. 210 p.

## References

1. Pfuetez P.E. *Self, Society, Existence: Human Nature and Dialogue in the Thought of George Herbert Mead and Martin Buber*. New York, 1961. 400 p.
2. Geroulanos S. *An Atheism That Is Not Humanist Emerges in French Thought*. Stanford, 2010. 448 p.
3. Heidegger M. *Being and Time*. Oxford, 2001. 592 p.
4. Kojève A. *Atheism*. New York, 2021. 248 p.
5. Kojève A. *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*. London, 1980. 303 p.
6. Habermas J. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Cambridge, 1987. 225 p.
7. Bataille G. *Eroticism, Death and Sensuality*. San Francisco, 1986. 297 p.
8. Bataille G. *Eroticism*. London, 2001. 320 p.
9. Bataille G. *Guilty*. New York, 1988. 161 p.
10. Tyson L. *Critical Theory Today: A User-Friendly Guide*. New York, 2006. 465 p.
11. Lévi-Strauss C. *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology*. London, 1969. 384 p.
12. Lévi-Strauss C. *The Savage Mind*. London, 1966. 312 p.
13. Althusser L., Balibar E. *Reading Capital*. London, 1970. 439 p.
14. Foucault M. *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences*. London, 2001. 448 p.
15. Foucault M. *What Is Enlightenment? Rabinow P. (ed.). The Foucault Reader*. New York, 1984, pp. 32–50.
16. Latour B. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. London, 2005. 301 p.
17. Harman G. *The Quadruple Object*. Winchester, 2011. 157 p.
18. Meillassoux Q. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. London, 2009. 156 p.
19. Barad K. Posthumanist Performativity: Towards an Understanding of How Matter Comes to Matter Signs. *J. Women Cult. Soc.*, 2003, vol. 28, no. 3, pp. 801–831. DOI: [10.1086/345321](https://doi.org/10.1086/345321)
20. Bennett J. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham, 2010. 200 p.

21. Braidotti R. *The Posthuman*. Cambridge, 2013. 180 p.
22. Barad K. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, 2007. 544 p.
23. Haraway D.J. *Manifestly Haraway*. Minneapolis, 2016. 356 p.
24. Deleuze G., Guattari F. *A Thousand of Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. London, 1988. 629 p.
25. DeLanda M. *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. London, 2006. 148 p.
26. de Castro E.V. *Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology*. Minneapolis, 2014. 234 p.
27. Haraway D. A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s. *Social. Rev.*, 1985, no. 80, pp. 65–108.
28. Derrida J. The Ends of Man. *Margins of Philosophy*. Chicago, 1972, pp. 111–136.
29. Braidotti R. *Posthuman Knowledge*. Cambridge, 2019. 210 p.

DOI: 10.37482/2687-1505-V298

**Ellen Martin**

University of London;

Senate House, Malet St, London, WC1E 7HU, United Kingdom;

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9489-9931> e-mail: [Ellenmrtn@googlemail.com](mailto:Ellenmrtn@googlemail.com)

## ANTI-ANTHROPOLOGISM IN CONTEMPORARY WESTERN PHILOSOPHY

This research is relevant since it allows us to understand more deeply the specifics of contemporary European discourse about the human being, which is characterized by denaturalization and rejection of wholeness of a human subject, criticism of anthropocentrism and the tendency towards an ontological equation of the human being and material objects. The origins and causes of anti-anthropologism are associated with the crisis of European humanism and attempts to overcome this crisis through a different idea of a human being. Based on the analysis of the philosophical views of M. Heidegger, A. Kojève, G. Bataille, L. Althusser, M. Foucault and some other thinkers, the author shows the main stages of the development of anti-anthropologism in European philosophy: anti-fundamentalism, anti-humanism, structuralist and theoretical anti-humanism, and ontological anthropology. One of the objectives of this paper is to perform a retrospective analysis of the discourse about the human being in the 20th and 21st centuries. The article considers anti-fundamentalism in the philosophy of M. Heidegger, who dissolves anthropology in ontology. The author demonstrates that in the structural anthropology of C. Lévi-Strauss the problem of unconscious processes paves the way for anti-anthropology. Attention is paid to the influence on philosophical anthropology of the philosophy of M. Foucault, whose interests lie not in the human subject, but in discourse structures. He replaces anthropology with epistemology. The article reveals the essence of the ontological turn in anthropology and discusses the key ideas of ontological anthropology and the concept of multinaturalism. It is emphasized that ontological anthropology not only raises ethical issues, but also aims to reformat our traditional understanding of the world and society. The author stresses the inadequacy of the anti-anthropological trends aimed at discovering a place of harmonious coexistence beyond humanity and postulating the idea of abandoning the traditional understanding of a human being. With the prospects of such a fundamental change, the question inevitably arises of a new axiological model of value orientations, which cannot be resolved without turning to the discourse about the human being.

**Keywords:** *anti-anthropologism, ideas of a human being, anti-fundamentalism, anti-humanism, multinaturalism, ontological anthropology, new materialism, contemporary Western philosophy.*

Поступила 23.02.2023  
Принята 12.09.2023  
Опубликована 30.10.2023

Received 23 February 2023  
Accepted 12 September 2023  
Published 30 October 2023

**For citation:** Martin E. Anti-Anthropologism in Contemporary Western Philosophy. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Ser.: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*, 2023, vol. 23, no. 5, pp. 104–113. DOI: 10.37482/2687-1505-V298