

37. Schwab K. The Fourth Industrial Revolution: what it means, how to respond // World Economic Forum. Retrieved January 22, 2019, from [Electronic resource]. URL: <https://www.weforum.org/agenda/2016/01/the-fourth-industrial-revolution-what-it-means-and-how-to-respond/> (accessed: 30.04.2019).

38. Skytt-Larsen C. B. The influence of the early formation of human and social capital on inventiveness: perspectives from a Swedish case study // GeoJournal. 2018. № 83(6). P. 1181–1192.

39. Smith A. Wealth of Nations. Hertfordshire, 2012.

40. Tomoko H. Social and Cultural Development of Human // Encyclopedia of Life Support Systems. Retrieved January 22, 2019, from [Electronic resource]. URL: <http://www.eolss.net/sample-chapters/c11/e1-11-00-00.pdf> (accessed: 30.04.2019).

41. Yum M. On the distribution of wealth and employment // Review of Economic Dynamics. 2018. № 30. P. 86–105.

Рукопись поступила в редакцию 20 мая 2019 г.

УДК 17.023.1 + 165.6/.8 + 141.333

Д. А. Томильцева

АНТРОПОМОРФИЗМ – ШАГ К ТЕОРИИ ГОРИЗОНТАЛЬНОЙ ЭТИКИ?*

В то время как проблема антропоморфизма чаще всего исследуется в гносеологическом ключе, в данной статье она раскрывается в необычном ракурсе: антропоморфизм рассматривается в контексте обновления гуманизма в философии, а также связанного с ним переосмысления образа человека в этике и этологии. На примере работ Ф. де Ваала, В. В. Бибахина и Дж. Беннет показывается, как проблема антропоморфизма связана с преодолением антропоцентризма и проектом построения горизонтальной этики на основании плоской онтологии.

Ключевые слова: этика, антропоморфизм, антропоцентризм, горизонтальная этика, виталистический материализм, этология, гуманизм

Проблема антропоморфизма не часто поднимается в этическом преломлении, гораздо более привычно говорить о ней в гносеологическом ключе. Между тем такое невнимание совершенно незаслуженно, поскольку обращение к антропоморфизму позволяет проследить изменения, связанные с репрезентацией человека в этике XX–XXI вв., и, в более широком смысле, показать основные тенденции в переосмыслении гуманизма и преодолении антропоцентризма в философии и науке. В данной статье будет сделана попытка изменить сложившуюся ситуацию и показать значение проблематики антропоморфизма для построения теорий горизонтальной этики.

Меняются доминанты мысли, методологии и теории морали, но основные вопросы, обсуждаемые этикой, казалось бы, остаются неизменными. «Как поступать/выстраивать отношения -с или -к хорошо/правильно/приемлемо/

* Статья подготовлена при поддержке Совета по грантам Президента (РФ МК-1740.2019.6).

допустимо?» Эти вопросы, вызывая ожесточенные споры, формулировались и решались каждый раз немножечко иначе, в зависимости от того, как именно и кто именно их ставил. Но один момент практически никогда не вызывал сомнений: проблематизация, формулировка вопросов и поиск решений исходили и продолжают исходить от людей и в интересах людей. В рамках иерархической антропоцентристской онтологии такая позиция не вызывала никаких затруднений. Все изменилось с начатого Мартином Хайдеггером «онтологического поворота» в философии. Развитие теорий плоских онтологий [4] и более раннее «смещение» человека с центристских позиций в биологии и экологии привели к тому, что прежние иерархические этики оказались неудовлетворительными. И теперь, в то время как философы — сторонники объектно-ориентированной онтологии, виталистического материализма, спекулятивного реализма — размышляют о возможности построения новой этики на основании плоской онтологии, свободной от антропоцентризма, биологи, этологи и экологи последовательно делают попытки реконструировать миры тех или иных живых существ и сообществ, что должно позволить нам проникнуть в «чужую реальность», не соответствующую человеческим способам восприятия и смыслообразования.

В первом случае некоторые исследователи, например философы Джейн Беннет и Стивен Шавиро, выдвигают позицию антропоморфизма в качестве единственного когнитивно-эстетического основания, формирующего этику как «отношения -с» или «отношение -к», альтернативную человекоцентристской позиции. Во втором же форма «ухода от человеческого» в биологии и этологии родилась из учения Якоба фон Иксюля об умвельте [9], она строится на иных методологических основаниях, находя одно из наиболее ярких своих выражений в биосемиотике [8]. Предельно упрощая, обе эти позиции расчеловечивания можно выразить следующим образом: «наша собственная форма — единственный способ выстроить отношения с иным-равнозначным» vs «чтобы адекватно относиться к иному, нужно исходить из его собственной реальности, а не из своей».

В то же время любое неантропоморфное описание неизбежно осуществляется при помощи антропоморфных средств, — парадокс, из которого нам вряд ли удастся в ближайшее время выйти. И действительно, как можно уйти от центрации человека, «очеловечивая» объекты? Как можно описывать чужую реальность, используя для этого язык, всецело приспособленный к нашей?

В XX в. проблема антропоморфизма поднималась не раз [13]. Антропоморфизм использовали в качестве аргумента, доказывающего невозможность объективного знания (убрать человека из научного описания невозможно уже по той простой причине, что сам наш язык антропоморфичен). С ним пытались бороться, например, посредством языка формул. Другая сторона проблемы заключается в том, что если в числе равноправно и полноценно действующих (наделяемых статусом агентности) и существующих (наделяемых статусом объектности) помимо людей признаются и другие сущие, причем не только одушевленные — животные или растения, но и неодушевленные — вещи, идеи, пучки отношений [11], то решение вопросов «как поступать/выстроить отношения -с или -к?» исключительно с человеческой точки зрения и только в интересах людей оказывается более неполным

и однобоким. Ведь в этом случае не учитывается и не принимается во внимание все многообразие действий и способов существовать, так же вовлеченных в возникновение и развитие ситуации этического.

Между тем в самом переходе к отказу от антропоцентризма в этике, в движении к депривилегизации и расширению числа равноправных моральных субъектов можно выделить некоторую морально-политическую преемственность. Во-первых, открытие границ собственно человеческого мира: сословия, полы, религии, этносы, расы, гендеры и, наконец, признание (по крайней мере декларативное) равноправия и равнозначности всех людей. Следующей вехой (было бы не совсем корректно говорить «ступенью» и представлять описываемую здесь преемственность линейно, поскольку некоторые из этих процессов шли параллельно друг другу) стало признание особого статуса животных — домашних животных, животных, обитающих в дикой природе, борьба с различными видами специцизма и, в более общем виде, под влиянием экологии, отказ человеку в центральной позиции и как биологическому виду, и как главнейшему моральному агенту. Наконец, развитие техники, цифровых коммуникаций, разработка искусственного интеллекта привели к необходимости «считаться» не просто с живым, находящимся рядом с людьми, но и с создаваемым ими, то есть с тем, что учится и действовать, и мыслить, по крайней мере пока, аналогичным человеку образом. Последнюю веху в определенной степени можно было бы назвать новой формой антропоморфизма.

Если мы посмотрим на это движение под другим углом, например вслед за виталистическими материалистами, то увидим, что речь в нем шла не только об установлении тождества «они такие же, как мы», но и о занятии мыслительных позиций по отношению к исключительности: 1) не стоит думать, что мужчины «исключительнее» женщин; 2) не стоит думать, что человек «исключительнее» других живых существ; 3) не стоит думать, что «зримо-живое» «исключительнее» неживого [2, 153]. Онтологический поворот в философии позволил появиться той проблематике, о которой мы сейчас говорим: если мир более не иерархичен, то какие у нас есть средства для создания новой, «плоской» этики, без опасности ухода в релятивизм или возврата к человекоцентристскому моральному предписанию? И какова взаимосвязь между «новыми» антропоморфизмом и гуманизмом?

Здесь стоит сделать небольшое уточнение: формулируя подобные вопросы, мы должны принять во внимание, что антропоморфизм предстает перед нами одновременно в двух аспектах — и как один из инструментов познания, и как собственно этический способ построения отношений -с или -к. Кроме того, не всегда оказывается ясным, что является подлинным антропоморфизмом: отождествление, аналогия, метафоризация... Такая неопределенность приводит либо к утверждению антропоцентризма, соответственно и борьба с ним становится борьбой с антропоморфизмом, либо к представлению об иллюзорности антропоморфизма, либо к пониманию его как способа приблизиться к иному: «Смысл в том, что определенная доля антропоморфизма необходима, чтобы избежать антропоцентризма. Я приписываю чувства градинам именно для того, чтобы уйти от пагубного дуализма, который требовал бы, чтобы чувства были у одних лишь людей (или, самое

большее, у людей и некоторых животных)» [14, 146]. Для того чтобы эти аспекты стали более наглядны, мы рассмотрим их на нескольких примерах.

Первый принадлежит этологу Франсу де Ваалю. Он интересен для нас тем, что представляет антропоморфизм не в философском, а в естественно-научном ключе. В нем наглядно показывается, какие проблемы и противоречия встречаются там, где ведется борьба за объективное знание и против человеческой исключительности (как биологического вида). Одновременно, как мы можем заметить, речь идет об избирательном антропоморфизме, в котором оспаривается приведенная нами выше позиция Стивена Шавиро.

«С моей точки зрения, антропоморфизм представляет собой проблему, только если сравнение выглядит натяжкой, как в случае с видами, далекими от человека по происхождению» [5, 44]¹. То есть речь идет о том, что антропоморфические аналогии не всегда могут привести к получению достоверного результата, но не потому, что сама по себе познавательная стратегия оказывается изначально ложной, а потому, что она не учитывает реальных причин, вследствие которых поведение конкретного биологического вида кажется нам схожим с человеческим. С другой стороны, нельзя исключать и ту возможность, в которой правильное понимание причин будет способствовать формированию «правильной аналогии»: «...Я придумал слово антропоотрицание... которое по определению отрицает наличие в животном черт, характерных для человека, и наоборот. Антропоморфизм и антропоотрицание противоположны по смыслу: чем ближе к нам другой вид, тем больше антропоморфизм поможет нашему пониманию этого вида и тем выше опасность антропоотрицания. Напротив, чем дальше от нас другой вид, тем выше риск, что антропоморфизм обнаружит сомнительные общие черты, возникшие по совершенно различным причинам» [Там же, 45–46].

Нетрудно заметить, что такой антропоморфизм оказывается не- или даже антиантропоцентричным, поскольку его цель состоит не в том, чтобы наделить животных человеческими чертами или доказать обратное, но в том, чтобы признать равнозначность одних и тех же поведенческих моделей и у животных, и у человека, тем самым лишая последнего статуса исключительности и уникальности. В конечном счете такой подход позволяет выработать неметафизический взгляд на человеческие идеи: «...Антропоморфизм потерял бы всякий смысл, если бы только наклеивал на поведение животных человеческие этикетки. Американский биолог и герпетолог Гордон Бургхардт призвал к критическому антропоморфизму, в котором мы бы использовали человеческую интуицию и знание естественной истории животных, чтобы сформулировать задачи исследования... Так, когда мы говорим, что животные “планируют” будущее или “мирятся” после ссоры, — эти понятия обозначают идеи, которые можно проверить» [Там же, 47].

Если мы попытаемся представить, какая этическая идея заключена в представленном видении, то вновь вернемся к тому, о чем уже упоминали в данной статье:

¹ «Так, когда мы говорим, что у муравьев есть “королева”, “солдаты” и “рабы”, — это всего лишь антропоморфные упрощения. Мы вкладываем в это не больше смысла, чем в женские имена, которые даем ураганам, или в проклятия, адресованные компьютеру, как будто он обладает свободой воли» [5, 46].

этика деантропоцентрируется [6], раскалывается на множество равноценных «этик», уместных тому или иному умweltу или биологическому роду и т. д. Это означает, что этика вообще и отдельные моральные предписания в частности более не делают «человека человеком», но лишь подчеркивают его неуникальность.

Как мы уже отмечали выше, становление этологии и биосемиотики стало возможным благодаря исследованиям Я. фон Иксюля. Его труды если и не оказали непосредственного влияния на начавшиеся в первой четверти XX в. процессы обновления гуманизма и разработки теоретического антигуманизма в философии, были знакомы некоторым философам, в частности, М. Хайдеггеру [12]. Возможно, по этой причине между современным этологическим видением и проектом переосмысления места, роли и сущности человека, начатом мыслителем, можно усмотреть некоторое сходство. Благодаря новому неметафизическому взгляду человек оказался лишенным вневременной и самотождественной сущности [7, 18], выставленным «на границе возможности мира» [Там же]. Теперь, перефразируя социолога Бруно Латура [10, 13–15], мы можем сказать, что собственно человеческое объяснение этического «потому что человеческое» утратило свое универсальное и самоочевидное значение. Но неужели человек вследствие такого нового понимания лишился своей человечности, а значит, всего возвышающего или собственно этического?

Положительный ответ на данный вопрос был бы неверен. Во-первых, на примере, рассмотренном выше, мы уже показали, что децентрирующий антропоморфизм отнюдь не означает потери человеком себя, но скорее позволяет расширить границы самопонимания. Во-вторых, хайдеггеровский теоретический антигуманизм (как и порождаемое им обновленное понимание гуманизма) может быть представлен и в ином, человекоцентристском ракурсе [7, 19], где антропоморфические аналогии служат ключом, открывающим доступ к имманентной этике. Подобное прочтение, например, мы находим у философа Владимира Вениаминовича Бибикина.

В. В. Бибикин говорит об антропоморфизме в антропоцентристском ключе. В его представлении антропоморфизм оказывается той мыслительной операцией, посредством которой человек возвращается к самому себе, обнаруживает свой собственный этос². «Истина не обязательно то, до чего нужно дознаваться. Раньше “подноготной” истины — то, что все есть так, как оно есть. <...> Раньше, чем начать деятельность самообеспечения, человек был способен к отрешенной свободе — к тому, чтобы допустить в своем присутствии и своим присутствием всем вещам быть как они есть. Он был местом вещей, уместным среди вещей. Он осуществляется, когда возвращается к тому, чем был с самого начала. Он уходит от навязывания своего образа миру не переходом на машинную фиксацию данности с помощью датчиков, а восстановлением своего существа, которое не форма» [1]. Вместе с тем такой антропоморфизм оказывается «иллюзорным», поскольку направлен на самого (познающего) человека. Он вовсе не наделяет человеческой формой любых других сущих, но лишь задает «человеческий» ракурс для их

² Подобное видение возвращает нас к хайдеггеровскому пониманию этоса как онтоса в «Письме о гуманизме».

постижения: «В знание познаваемое не входит иначе как узнанным, приведенным в образ доступного нам знания, т. е. очеловеченным, как в восприятии быка все будет обычным. <...> В приписывании прообразу человеческого образа, если это знающее незнание (*docta ignorantia*), нет антропоморфизма, потому что отношение между отображением и прообразом — это отношение не смазанного подражательного символа, а символа в строгом изначальном смысле указания на другое, с которым символизируемое только и может составить целое. <...> Отображение воссоздает в прообразе *то самое*: не похожее и не отличное от себя, а свою истину; видит себя другого в смысле истинного, каким себя в себе не знает и никогда не могло бы узнать, не посмотрев на то другое, в чем узнает себя мыслящего» [1].

Как ни странно, но в этой части позиция В. В. Бибикина несколько сближается с представлениями Дж. Беннет, которые, впрочем, в большей степени направлены не на обретение собственного этоса, а на децентрацию человека и построение горизонтальной этики ассамбляжей, как ее еще можно назвать, призванной решать проблемы сосуществования, например, экологические. Так, исследовательница говорит: «Если я существую не как человеческий субъект, перед которым разворачивается мир природных и культурных объектов, но как один из конативных актантов, роящихся и соперничающих друг с другом, то максима бережливости окажется чересчур простой» [2, 155]. И далее продолжает Дж. Беннет в своей литании виталистического материализма: «Я верю, что было бы ошибкой отрицать витальность нечеловеческих тел, сил и форм, и я верю, что осторожная антропоморфизация поможет нам обнаружить эту витальность, даже если последняя и сопротивляется как полному переводу, так и всестороннему пониманию. Я верю, что встречи с живой материей могут усмирить мои фантазии о человеческом господстве, позволят мне увидеть общую всем нам материальность, раскроют передо мной более щедро распределенную агентность и позволят пересобрать мое Я и его интересы» [Там же, 155–156].

Что означает «осторожная антропоморфизация»? В этом прочтении этос более не связан с возвращением к своей собственной, сингулярной уместности, но локализуется в некоторой совместности — кризисе, событии, сборке, пучке отношений, аффектах. В рамках новых требований и нового мышления этика становится большей, нежели моральное предписание, она превосходит мир человеческих идей и правил по той простой причине, что более ими не ограничивается и, главное, она более не гуманна, то есть не отождествляется с человеческой сущностью. Этот смелый, даже радикальный концептуальный шаг коррелирует с апорией о философском обосновании человека: если философия безосновна, то у мысли о человеке тоже нет единого основания [7, 25].

Но как быть с антропоцентризмом? Разве удастся когда-нибудь в самом деле от него отойти, не превращая апории философии и постулаты новой этики в максимы, лишь прикрывающие привычный способ мышления? Иен Богост, предлагая свою концепцию «чужой феноменологии», замечает по этому поводу: «Есть существенная разница между принятием истинности человеческих описаний объектных восприятий и признанием того, что мы, будучи людьми, не можем не предлагать антропоморфные метафоры для единичных операций объектных

восприятий, в особенности потому, что в наши намерения зачастую входит трансляция этих описаний другим людям» [3, 87]. Схожим образом дела обстоят и с этикой. Если она, с одной стороны, более не отождествляется с человеческой сущностью, то тем не менее продолжает быть человеческой в той мере, в какой людям требуется выстраивать отношения друг с другом и с другими сущими. Оставаясь приближенной к человеку, она в то же самое время выходит из-под его непосредственного ведения, сохраняя за нами лишь небольшой кусочек того, что «касается именно нас».

Представленные в рамках данной статьи аспекты антропоморфизма не являются исчерпывающими. Нам удалось осветить лишь несколько наиболее значимых моментов, показывающих концептуальную траекторию современной этики и проект обновления гуманизма. Важная трансформация, которую само понимание антропоморфизма претерпело в связи с движением по данной траектории, заключается в том, что если до обновления гуманизма форма очеловечивания была тесно связана с господствующим в науке и философии образом человека, тем самым оказываясь авторитарной и универсальной, то в настоящее время представить такую жесткую привязку попросту невозможно. И если, во всяком случае пока, на проблему этики мы можем смотреть только глазами человека и исходя из позиции человека, то в рамках нового, или осторожного, или критического, или иного подобного антропоморфизма это видение не превращается в насильственное навязывание миру своего образа, втиснуться в который он беспрекословно обязан. Так начинается переход к горизонтальной этике.

1. *Бибихин В. В.* Язык философии [Электронный ресурс]. URL: http://bibikhin.ru/yazik_filosofii#b146 (дата обращения: 01.07.2019).

2. *Беннет Дж.* Пульсирующая материя: Политическая экология вещей. Пермь, 2018.

3. *Богост И.* Чужая феноменология, или Каково быть вещью? Пермь, 2019.

4. *Бурбулис Ю. В.* «Онтологический поворот» в современной социальной теории: теоретико-методологические предпосылки // Изв. Урал. федер. ун-та. Сер. 3 : Общественные науки. 2015. № 4(146). С. 53–65.

5. *Вааль Ф. де* Достаточно ли мы умны, чтобы судить об уме животных? М., 2019.

6. *Вааль Ф. де* Истоки морали: В поисках человеческого у приматов. М., 2014.

7. *Керимов Т. Х.* Обновление гуманизма: его возможности и границы // Изв. Урал. федер. ун-та. Сер. 3 : Общественные науки. 2018. № 3(179). С. 16–26.

8. *Князева Е. Н.* Биосемиотика: истоки междисциплинарного направления // Вопр. философии. 2015. № 5. С. 86–98.

9. *Князева Е. Н.* Понятие “umwelt” Якоба фон Иксюля и его значимость для современной эпистемологии // Вопр. философии. 2015. № 5. С. 30–44.

10. *Латур Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М., 2014.

11. *Серр М.* Теория квазиобъектов [Электронный ресурс]. URL: <https://syg.ma/@alieksandr-14/mishiel-sierr-o-kvazi-obiectakh> (дата обращения: 01.07.2019).

12. *Сафрански Р.* Хайдеггер: германский мастер и его время. М., 2005.

13. *Титова Т. А.* Антропоморфизм как форма познания мира // Учен. зап. Казан. ун-та. Сер. Гуманитарные науки. 2010. № 1. С. 172–179.

14. *Шавиро С.* Вселенная вещей // Логос. 2017. № 3. С. 127–152.

Рукопись поступила в редакцию 15 июля 2019 г.