

Н.Н. Ростова

ЧЕЛОВЕК НА ГРАНИЦЕ ЖИВОТНОГО МИРА

Исследуется современная интерпретация оппозиции человек–животное. Автор выделяет три стратегии, которые объединяет антиантропоцентристский пафос: анимализация человека, антропоморфизация животных, концептуализация границы между человеком и животным. В связи с первой стратегией автор рассматривает интерес современной философии к Аристотелю и Симондону, в связи со второй анализирует понятие «человеческий зоопарк», обращаясь к третьей, указывает на то, что понятие «антропологической машины» позволяет философии объявить о смерти человека.

Ключевые слова: человек; животное; антропологическая машина; человеческий зоопарк; смерть человека; идея конца человеческой исключительности; нечеловеческий другой.

Современная западная философия выработала несколько стратегий работы по проблеме человека. Первая стратегия заключается в том, чтобы преодолеть оппозицию природа–культура, вторая – в том, чтобы стереть границу между человеком и техникой, третья – в том, чтобы включить человека в сферу объектов. В рамках четвертой стратегии упраздняются отличия между человеком и животным. Все эти подходы объединяет антиантропоцентризм. Число сочувствующих идее человеческой исключительности невелико. Среди них можно назвать Фукуяму, Хабермаса и Бодрийяра. Подавляющее же большинство современных мыслителей компрометирует идею человека. Человек в таком случае лишается онтологических привилегий и мыслится как часть в составе целого (= природы, Вселенной, совокупности объектов и т.п.). Как феномен он исчезает, т.е. в философском смысле умирает.

В данной статье исследуется одна из названных стратегий, а именно современная трактовка оппозиции человек–животное; рассматриваются три вариации данной стратегии: антропоморфизация животного, в связи с чем исследуются перспективы философии Ж. Симондона в современной мысли; анимализация человека, в связи с чем разбираются интеллектуальные уловки, допущенные Слотердайком в докладе о человеческом зоопарке, и, наконец, концептуализация границы между человеком и животным, обращение к которой предполагает анализ понятия антропологической машины у Дж. Агамбена.

Антропоморфизация животных. Современная философия совершает поворот к Аристотелю. Почему? Потому что в своих трактатах «История животных» и «О частях животных», представляющих скрупулезное физиолого-анатомическое исследование, Аристотель вписывает человека в мир зверей. Человек предстает в них как тело среди прочих тел – печень, желчь, зрение, зубы, половая система, кожный покров, мочевой пузырь и почки. В современной культуре происходят два взаимосвязанных процесса – анимализация человека и гуманизация животных, а потому частые ссылки на Аристотеля неудивительны, равно как и оставление без внимания того, что Аристотель наделял человека привилегией разума.

Ряд философов сегодня выступают за права животных. Среди них известен Том Риган, написавший книгу «В защиту прав животных» [1]. Питер Сингер

и Паола Кавальери создали организацию, отстаивающую права человекоподобных обезьян, которых они называют ближайшими родственниками человека на эволюционном древе. В «Миссии» организации говорится: «С биологической точки зрения между двумя людьми может быть различие в ДНК 0,5%. Между человеком и шимпанзе это различие составляет только 1,23%» [2]. Учредители организации объединяют под общим названием «great primates» людей, шимпанзе, бонобо, горилл и орангутанов и предлагают подписать декларацию в защиту их жизни и свободы. П. Сингер в своей программной работе «Освобождение животных» квалифицирует антропоцентризм как тиранию над животными и одновременно невежество, ибо любой имеющий элементарные знания по биологии, говорит он, понимает, что отделение людей от животных ошибочно. Если животные не умеют говорить, это не значит, что они не могут страдать и переживать. Помимо языка есть «основные сигналы», которыми животные и люди пользуются для передачи своих эмоциональных состояний [3]. Логика гуманизации животных может иллюстрироваться изображениями, перетолковываемыми известным сюжет фрески Микеланджело «Сотворение Адама»: не касание рук Бога и Адама, но касание руки человека и лапы обезьяны теперь предстает перед нами. Среди активных сторонников «освобождения» обезьян от дискриминации находится Р. Докинз.

Однако речь идет не только об обезьянах, но также и о других животных, птицах и рыбах. Лесникий Питер Воллебен, привлекая научные данные и собственные наблюдения, пишет книгу «Духовный мир животных». В ней он, например, пытается доказать, что мыши сочувствуют, лошади стыдятся, а рыбы испытывают страх [4]. Питер Годфри Смит ищет у осьминогов сознание [5]. Глен Мазис преодолевает границы между человеком и животным, полагая, что у животных есть разум, чувства, мораль и способность к взаимоотношениям [6]. Тобиас Минели рассуждает о коммуникативных возможностях животных и их правах [7]. Против идеи человеческой исключительности и оппозиции человек–животное выступают Донна Харауэй [8] и Дерек Райан [9]. Майкл Мардер предлагает не останавливаться на животных и исследовать мышление растений [10].

Объединение идей этологии и объектно-ориентированной онтологии позволяет родиться на свет таким феноменам, как книга бельгийского философа В. Депре под названием «Что расскажут животные, если мы зададим правильные вопросы». «Когда вы начинаете понимать животное, – говорит Депре, – то, что оно делает, думает, почему или как это происходит, перед вами раскрывается целый мир, отличный от нашего: мы начинаем жить в других мирах – пусть на время и весьма приблизительным и умозрительным образом, но этот опыт показывает, что наш мир мог бы быть другим» [11]. Кредо Депре состоит в том, что существует множество способов существования и следует признать право за каждым из них. Ссылаясь на Латура, Депре предупреждает: «нельзя определить каждого согласно одному и тому же “способу существования”», но нужно «разрешить всем выносить решение о своем собственном способе существования» [Там же]. Необходимо реабилитировать других в их собственной истине. При этом Депре не ограничивается животными. Ее интерес распространяется и на мертвецов, следы которых мы находим в нашей жизни. Какие же вопросы животным будут правильными? «Нет простого ответа на этот вопрос, – говорит Депре, – все зависит от животного. Можно найти хороший вопрос, когда исследователь сам себя серьезно спрашивает: «Чем интересуется мое животное?», «Какие вопросы оно само себе задает?» [Там же].

Неслучаен в такой логике интерес к Ж. Симондону.

Интерес к Симондону. Героем современной философии становится малоизвестный до последнего времени французский философ Жильбер Симондон, работавший в середине XX в. (1924–1989). В 1990-х гг. во Франции была организована конференция «Вокруг Жильбера Симондона», с начала 2000-х стали активно публиковаться его произведения, в 2016 г. на русском языке вышла его книга «Два урока о животном и человеке». Сегодня вспоминают о том, что он был учеником Мерло-Понти, и на него несколько раз сослались Делез и даже Бодрийяр. С чем связан интерес к Симондону? Очевидно с тем, что его философия может быть использована как дополнительный аргумент для упразднения границ между человеком и животным, а также между человеком и техникой.

Симондон выделяет две линии интерпретаций отношений между человеком и животным. Одна идет от Сократа, вторая – от Аристотеля. Сократ, пишет он, «ответственный» за дуализм, ибо он противопоставил инстинкт интеллекту, растительное и животное начала человеку [12. С. 63]. Сократ «закладывает основы гуманизма, то есть учения, согласно которому человек – это реальность, не сравнимая ни с чем другим в природе» [Там же]. Сократ сожалеет, что в молодости изучал природные явления, как физиологи и Анаксагор, вместо того чтобы следовать надписи на храме Аполлона в Дельфах: «Познай самого себя».

Если Сократ родоначальник антропологии, то Аристотель – «отец биологии». Биология Аристотеля включает психологию таким образом, что характерные человеческие способности к рассуждению, размышлению, свободному выбору оказываются сопоставимыми с процессами, в которые вовлечены жи-

вотные и растения, ибо и те и другие служат жизни. Психические функции, как и прочие, трактуются как жизненные функции. «Иными словами, – пишет Симондон, – человек размышляет, и, размышляя, прибегая к разуму, к *logistikon*, к *bouleutikon* и к *proaireris*, он делает то же, что и растение, у которого определенным образом распускаются листья и созревают семена. Стало быть, существует непрерывность, неизменность жизни, связывающая один вид с другим» [12. С. 81]. Признаки, характерные для различных видов, уникальны, но функции, которым они служат, тождественны (например, рост и размножение). Другими словами, на функциональном уровне способности видов оказываются эквивалентными.

К линии Сократа примыкают Платон, софисты, стоики, христиане, Декарт. К линии Аристотеля – досократики, философы эпохи Возрождения, Франциск Ассизский, Джордано Бруно. Но Декарт в своем списке выделяется особым образом, ибо он был первым, кто объявил, что животное не связано с инстинктом. Животное – это автомат, и его поведение не инстинктивное, а механическое. Дилемма человек–животное сменяется у него на дилемму человек–машина.

Симондон предлагает диалектическую схему понимания отношений человек–животное в истории. Тезисом выступают система Аристотеля и «древние мыслители», не противопоставлявшие человека и животное. Антитезисом – дуализм и его апофеоз у Декарта, когда животное оказалось «контрастным фоном человека», «не-человеком», «контратипом идеального человека». Синтезом – научные достижения, распространившие представления о животном на человека. Симондон пишет: «В результате коренного поворота, который произошел при испытании теории практикой, сформировавшееся представление о животном оказывается настолько обобщенным и универсальным, что распространяется даже на оценку человеческого поведения... все, что справедливо для животного, справедливо и в отношении человека» [12. С. 93–94]. Биология стала судить о человеке не божественной мерой, а животной.

Симпатизируя науке, поверившей теории практикой, Симондон завершает свои «уроки» баснями Лафонтена, которые называет «отправной точкой этологии» [Там же. С. 116]. В баснях звери искусно воюют, притворяются мертвыми перед охотниками, строят плотины и сравниваются с менее умными дикарями. Читая басни, Симондон уверяется в том, что у животных есть способности к рассуждениям, есть сознание и даже культура. Например, в басне «Две крысы, яйцо и лиса», – пишет он, – «говорится о способности животных прогнозировать и в какой-то мере рассуждать логически» [Там же. С. 122]. Стоит прочесть эту басню, текст которой Симондон не приводит. Две крысы нашли яйцо, но как его дотащить до норы и от лисы еще спастись? Они придумывают план. Одна крыса ложится навзничь и обхватывает яйцо лапами, а вторая тащит ее за хвост к норе. Вряд ли крысы на самом деле так поступают, но Симондон здесь увидел предвосхищение этологической мысли. Животные могут поступать иначе, используя то, что Шелер называет практическим интеллектом. Но практический интел-

лект не то же, что разум человека. Сознанием Симондон наделяет сову, которая в другой басне «Мыши сова» придумала отловить мышей, оторвать им лапы, чтобы не убежали, запастись кормом, чтобы они становились упитанными, и тем самым подготовить себе сытую зиму. А культурой Симондон уже без ссылок на Лафонтена называет различные привычки охотиться у львов, обитающих в разных местах. Литература, надо думать, имеет столь же далекое отношение к этологии, как строительство бобрами плотин, – к сознанию. Второе противопоставление здесь наиболее важно, ибо инстинкт не то же, что сознание, вычисление не то же, что мышление. В основе инстинкта лежит природный порядок, в основе сознания – хаос субъективности.

Наряду с гуманизацией животного философия идет по пути анимализации человека, редукции его к животному, чем отличается новый натурализм и так называемая темная онтология. Как говорится в манифесте последней, люди – особый тип животных среди других животных, и не являются кульминацией Бытия или «существования». Когнитивные способности людей имеют биологические корни [13]. Логика анимализации человека позволяет философии рассуждать о человеческих зоопарках.

Человеческий зоопарк. Формула «человеческий зоопарк» звучит как оксюморон, провокация. Но только лишь для тех, кто находится в плену оппозиции человека и животного. Слотердаик не относится к ним. Человека он квалифицирует как животное, которое прибегает к «культивированию» с целью очеловечивания. Человек – это не то, что есть, но результат производства. Этот результат поддерживается правилами, а потому человеческое общество есть не что иное, как человеческие зоопарки.

Человек, по словам Слотерайка, «биологически открыт» [14], а потому о нем становится позволительно писать в терминах селекции, культивирования, производства, антроподицеи (определения человека), антропотехник, антропогенетической революции и гоминизации. «Что такое гуманизм?» – задается вопросом Слотердаик, отвечая на «Письмо о гуманизме» Хайдеггера. «Кредо гуманизма, – отвечает он, – составляет убеждение, что люди – это «животные под влиянием» и что вследствие этого необходимо найти для них правильный способ влияния» [Там же]. Какой способ правильный? Текст. Гуманизм – это способ очеловечивания животного через текст. Что значит очеловечивание, гуманизация негуманизированного? Слотердаик сочетает в идее человека два процесса – обуздание бестиального и установление «телекоммуникационной» связи.

Что значит обуздание бестиального? «Античный гуманизм, – пишет Слотердаик, – можно понять, только если рассмотреть его как солидарность в медиаконфликте – то есть как противодействие со стороны книг амфитеатрам и как оппозицию между очеловечивающей, делающей терпимым и более сознательным философской литературой и расчеловечивающим, в нетерпении вспыхивающим сенсационным и опьяняющим всасыванием в стадионы. То, что образованные римляне называли *humanitas*, было бы

немыслимо без требования воздержания от массовой культуры в театрах жестокости. Если и следовало гуманисту однажды самому оказаться в ревущей толпе, то лишь затем, чтобы установить, что и он тоже человек и может поэтому быть инфицирован бестиализацией. Он возвращается из театра домой, стыдится своего невольного участия в инфицирующих сенсациях и согласен признать, что ничто человеческое ему не чуждо. Но тем самым утверждается, что человечность состоит в том, чтобы для развития собственной природы выбрать обуздывающие средства и отказаться от раскрепощающих. Смысл этого выбора средств заключается в том, чтобы вытеснить из себя собственную потенциальную животную натуру (*Bestialitat*) и установить дистанцию между собой и лишаящими человеческого образа эскалациями ревущей в театрах своры» [14].

Человек носит в себе «дикость», жажду крови и зрелищ. Это его «животная натура», то, соприкосновением с чем подтверждает в нем принадлежность человечеству. Животность указывает на человека. Гуманизм противопоставляет раскрепощающим силам сдерживающие силы классической литературы, которые создают союз кротких. Но озверение – не то же, что животность. Усмирение – не то же, что гоминизация. В понятия бестиализации и озверения Слотердаик изначально заложил антибиологический, собственно антропологический смысл. Человек в отличие от животного – зверь, ибо его агрессия сопряжена не с утверждением конечных границ собственной территории обитания, а с утверждением бесконечных желаний своего безграничного «я». Амфитеатры – это не дикий лес. Здесь реализуется не инстинкт, но энергии хаоса субъективности, не связанные целями. Человек жаждет зрелищ, потому что в своей свободе он не знает, к чему себя приурочить. Животное не может быть «более сознательным» и «менее сознательным», «опьяненным» и «терпимым». Бывают дрессированные животные. Но никогда – экстатические. И именно такая «звериность» указывает на человека. Напрасно Слотердаик решает вслед за рефлексией над античным гуманизмом написать историю просвета у Хайдеггера. Хайдеггер противопоставил человека и животного, сделав их онтологически не сопоставимыми. А Слотердаику это не нравится, и ему ничего иного не остается, как заявить о том, что Хайдеггер «написал далеко недостаточно» [14] про историю появления просвета, ибо, по словам Слотердайка, онтологически этот просвет не первичен. Дело не в том, что вслед за этим заявлением Слотердаик будет утверждать «родовые исторические корни» у человека, фантазировать об «авантюре гоминизации», когда человек вследствие своей «животной незрелости» выпал из окружающей среды и попал в «мир» грезить о «подъеме биологического происхождения до акта вхождения-в-мир», о том, как «в долгом периоде до-человеческо-человеческой истории из живородящего млекопитающего человек стал видом преждевременно-рожденных существ», называть просвет «событием на границе естественной и культурной истории» и пр. Дело не в том, что это не имеет никакого отношения к Хайдеггеру, которого Слотердаик обвиняет в «анти-

виталистском и анти-биологическом аффекте», а в том, что Слотердайк подменил антропологическое биологическим, «бестиальное», «дикое» и «звериное» – животным. А потому у него не остается оснований называть культуру зоопарком.

Слотердайк пишет о воздействии литературы, о «битве за человека, которая осуществляется как борьба между бестиализирующими и обуздывающими тенденциями», но вместе с тем называет их «двумя формирующими силами» и указывает на милитаризм и кровавые игры как на «европоформирующие модели», доставшиеся Европе от римлян. Если это две силы, значит, литература не то, что создает «зоопарк», но то, что с необходимостью должно быть уравновешено своей противоположностью. С другой стороны, стадионы и милитаризм – это не проявления «дикости», но форма по отношению к ним, если угодно, обуздание, овладение ими. Тогда следует признать, что самодостаточность формы не нуждается в иных формах, например в литературе.

Гуманизм Слотердайка – эдакий розовый гуманизм. Союз кротких, не знающих друг о друге друзей, любящих одни и те же письма. Не тот гуманизм, приводящий к катастрофам, который обличает, например, Хайдеггер, не та звериность, которая, вопреки Слотердайку, не обуздана, но узаконена. Как говорит Лосев, у титанизма есть оборотная сторона. И эту оборотную сторону Слотердайк вывел за пределы гуманизма.

Что же подразумевается под телекоммуникационной связью в процессе очеловечивания? Можно, говорит Слотердайк, «свести лежащий в основе всех видов гуманизма общий фантазм к модели литературного общества, причастные к которому посредством канонического чтения обнаруживают свою общую любовь к вдохновляющим отправителям. В сердцевине понимаемого таким образом гуманизма мы обнаруживаем фантазию секты или клуба – мечту о судьбоносной солидарности тех, кто избран для чтения» [14]. Гуманизм – это связь посредством литературы, телекоммуникация посредством письма. Каноны для чтения делают читателей сообщниками, союзниками. Через канон передается не информация, а человечность. И в той мере, в какой люди участвуют в принятии и передаче канона, они являются людьми. Слотердайк – не морализатор, он не говорит о содержании канона. Важно не содержание, но сам факт сообщения из рук в руки. Слотердайк мог бы быть антропологом, указав на то, что удерживание канона – это удерживание человеком себя при одном и том же, непрестанное ограничение себя в своем хаосе. Но Слотердайк – социолог, ибо ему важен факт солидарности, «социальный синтез», удерживание «политических и экономических макроструктур» [Там же]. Каноны чтения для него делают людей друзьями, приобретающими небιологическую связь. Посредством все тех же сочинений, как пишет Слотердайк, люди становятся единомышленным союзом друзей. Гуманисты – это те, кто любят читать и имеют привилегию устанавливать авторов, «которые воспринимались как отправители общественно-учреждающих сочинений» [Там же]. Так образуются целые нации. «По своей

сущности гражданский гуманизм был не чем иным, как полномочием навязать молодежи классиков и утвердить универсальное значение национальной литературы. Тем самым гражданские нации сами были до определенной степени литературными и почтовыми продуктами» [14]. Канон учреждает общество, а не человека. Телекоммуникация длит человечность как социальность.

Для Слотердайка община существует только как социальная община, а социальная община – только как логоцентричная община. Канон он не может помыслить никак иначе, кроме как свод философско-литературных текстов. Но смыслам всегда можно противопоставить обеспеченные смыслы, слову – символ, обществу – мистирию, литературному канону – канон священных текстов, канону как таковому – ритуал. И во втором случае солидарность имеет более прочные основания, чем в первом. В этом смысл деградации культа к культуре, в которой, как выражается Флоренский, все становится призрачным и неочевидным. Стадионы куда ближе идее солидарности, нежели литература, которая приглашает нас в камерное пространство нашей субъективности, оставляя наедине с собой. Слотердайк прав: бытие Хайдеггера – не основа для общественного канона. По выражению Слотердайка, если наделить не классиков, а бытие статусом автора, то после этого можно будет только записывать бормотание и молчать, и единственное, что может тогда спасти единство, так это объявление самого Хайдеггера сверхавтором. Можно было бы это выразить иначе. Бытие – не Бог, данный в культе, но частное предощущение человеком чего-то большего, чем он сам. Вот эти приватность и умозрительность не позволяют говорить о «мы». Но философия Хайдеггера – это лишь обнаружение пределов западной литературы и философии, т.е. явление того же рода. Локальная субъективность и абстракция столь же характерны для философии и литературы, сколь и для опытов Хайдеггера. И им можно противопоставить только культ, обеспечивающий тотальный, конкретно данный смысл один на всех.

Слотердайк указывает на недостаточность языка для гуманизма, но в ином смысле. Не только, говорит он, язык, но дом, одомашнивание послужили становлению человека. Человек – это «животное, формирующее себя в свое собственное домашнее животное», результат бессознательной автодоместикации [15]. Именно в этом стыке, на этих границах нужно искать исток человека. Слотердайк пишет: «Человек и домашние животные – история этого чудовищного совокупления еще не представлена соответствующим образом, а философы и подавно не желают признать по сегодняшний день, что в центре этой истории они должны искать себя. Лишь в немногих местах сорван покров философского молчания о доме, человеке и животном как биополитическом комплексе». Дом рождает досуг, а досуг – философию. Прогулки философов – «производные домашнего быта» [14]. Что такое философия? Это дискурс о заботе и культивировании человека. «Политик» Платона – это рабочий разговор селекционеров, разговор о содержании зоопарка. «Начиная с

Politikos и Politeia, – пишет Слотердайк, – в мире ведутся разговоры о человеческом сообществе как о зоологическом парке, который является в то же время и тематическим парком; содержание людей в парках или городах предстает с этих пор как зоополитическая задача. То, что презентуется как размышления о политике, является в действительности фундаментальной рефлексией над правилами функционирования человеческих зоопарков. Если и имеется заслуживающее того, чтобы быть выраженным в философских размышлениях, достоинство человека, то, прежде всего вследствие того, что человек в политических тематических парках не только содержится, но и сам себя в них содержит» [14]. Но если люди – это те, кто сами себя содержат и обуздывают, слово «зоопарк» может здесь возникнуть лишь как провокация. В политике Слотердайк жаждет увидеть больше, чем политику. Но в ней нет больше того, что она есть. Он пропускает самую главную тайну: как то, что есть, начинает вдруг желать того, чтобы не быть тем, что оно есть. Как становится возможно то, что человек начинает сам себя обуздывать. Как бессознательная, на его взгляд, культивация приводит к появлению сознания. Слотердайк ограничивается банальным пересказом идеи Ницше о человеке как несовершенном животном.

Антропотехники могут быть разными. Гуманисты исходили из одной модели, Ницше открыл возможность выбора и конкуренции способов «культивирования». Слотердайк вслед за Ницше объявляет о требовании новых времен избирать современные способы «селекции». Языка в эпоху масс-медиа недостаточно для установления «телекоммуникационной связи между жителями современного массового общества» [14]. Слотердайк не диктатор и не догматик. Он не дает рецептов, но лишь открывает возможность их принципиальной множественности: «Достаточно отдать себе отчет в том, – говорит он, – что ближайшие долгие временные отрезки будут для человечества периодами родово-политического решения. Они покажут, удалось ли человечеству или его основным культурным фракциям снова найти по меньшей мере эффективные способы самообуздания... Приведет ли долгосрочное развитие и к генетической реформе родовых признаков – продвинется ли будущая антропотехнология до эксплицитного планирования признаков; сможет ли человечество в своем родовом развитии осуществить переход от фатализма рождения к рождению на основе выбора и к пренатальной селекции – это вопросы, в которых перед нами, как всегда туманно и расплывчато, начинает проявляться эволюционный горизонт» [Там же]. Позже, комментируя перспективы геномной инженерии в книге «Солнце и смерть», Слотердайк откроет дорогу «гомеотехнике». Отношение к технике, говорит он, зависит от отношения к Творцу. Если Творец полагается как благой создатель, желания и возможности которого совпадают, техника должна быть отвергнута. Если же, напротив, мы исходим из идеи несовершенного Творца, тогда мы открываем дорогу законным преобразованиям. Сегодня разыгрывается сюжет из поздней Античности, когда человечество начинает испытывать недове-

рие к Творцу. Но техника, основанная на принципах механики, соответствует геометрии и противостоит природе. Сейчас, верит Слотердайк, настало время иной техники, не противоестественной и господствующей, но подражающей природе – время гомеотехники. Гомеотехника кооперируется с природой, а не отрицает ее. «Быть может, то, что я называю здесь гомеотехникой, – говорит Слотердайк, – есть не что иное, что предвещала каббала, выдвигая свои фантазии. Как известно, она представляла собой попытку прояснить скриптуальные процедуры бога и подражать им. Каббалисты были первыми, кто уяснил для себя, что бог – отнюдь не гуманист, а информатик. Он пишет не тексты, а коды. Таким образом, если бы кто-то мог писать так, как бог, он придал бы концепту письма такое значение, какое не умел придавать ему ни один пишущий из людей. Генетики и информатики по-другому пишут. И в этом смысле тоже началась постгуманистическая эра» [16. С. 200].

В этой же работе Слотердайк четко дистанцируется от биологизма в рассуждениях о человеке, назвав его сутью чрезмерность. Человек чрезмерен, и биологически эту чрезмерность объяснить и описать нельзя. «Жизнь в основе своей есть избыточная реакция, экспедиция в нечто, не соразмерное обстоятельствам, оргия своеволия. Человек – это раг excellence существо, склонное к избыточной реакции, к сверхреакции. Искусство, мысль, женитьба и даже прямохождение – все это сверхреакции [Там же. С. 43]. Отсюда возникает проповедь сдержанности. Слотердайку нравится говорить в математических терминах гипербол и преувеличения, ибо, как он замечает, это позволяет редуцировать трансценденцию.

Слотердайк от гуманизма прилагает в постгуманистическую эру. На место господина-человека он ставит скриптора, переписывающего коды бога. Но коды бога невозможно переписывать, если бога нет. Бога нет, но есть природа, и переписывать – не то же, что творить вслед за творцом, который признан несовершенным. Открытым горизонтом гуманизма оказывается постгуманизм.

Антропологическая машина. Человек как зияние. Современные биотехнологии, проекты по выращиванию органов, репродуктивные эксперименты с генетическим материалом человека, когда, например, эмбрион оказывается производным от трех родителей, ставят под вопрос идентичность человека и вместе с тем межвидовые границы. Использование генетического материала животных совместно с генетическим материалом человека – не биоэтическая проблема, но прежде всего антропологическая. Чтобы определить дозволенное и недозволенное, сначала необходимо ответить на фундаментальный вопрос: что такое человек? Если, например, в дореволюционной России этот вопрос имел незыблемый ответ: человек есть Образ и Подobie Божие, а потому никакое вмешательство в дело Творца невозможно, то в 20-е гг. в Советском Союзе отказ от этого ответа позволил проводить эксперименты по скрещиванию человека и обезьяны. «Собачье сердце» Булгакова – это не фантазмагория, но художественное документирование духа времени [17]. Сегодня отсутствует удовлетвори-

тельный ответ на вопрос: что есть человек? Этим спешат воспользоваться современные художники. Опыты биоарта заканчиваются созданием гибридов. В 2003 г. Э. Кац представил публике «человекорастение» под названием «Эдуния». С помощью биотехнологов он вживил в петунию собственную ДНК и получил новый цветок с характерными красными жилками, напоминающими кровеносные сосуды. Этот и подобные эксперименты, по мнению художника, демонстрируют относительность границ между видами, которые являются всего лишь культурными конструктами. Биоарт работает в парадигме постантропоцентризма. Комментарии в отношении биоарта предсказуемы, как говорит, например, исследовательница М. Бакке: «Антропоцентризм во многих кругах уже считается не просто неоправданным, но даже высокомерным и анахроничным. Тем не менее мы находимся только в самом начале пути, ведущего нас в мир неизвестного, не-человеческого другого» [18. С. 232]. Опыты гибридизации вдохновляют и русскоязычных авторов. Например, одна из книг 2017 г. о гибридах и химерах в современном мире начинается так: «Я не верю, что человек создан по образу и подобию божьему, что он – вершина развития или обладает каким-то прирожденным достоинством только по факту принадлежности к виду *Homo sapiens*. Человек – это животное, которое, по сравнению с остальным животным миром, обладает высшими интеллектуальными способностями, являющимися продуктом эволюции» [19. С. 8].

В антропологии формулируется идея о самопознании человека через обозначение собственных границ. Как, например, полагает антрополог М. Радковская-Волькович, мы можем понять себя в отношении к роботам и киборгам, установить идентичность в сопоставлении с искусственным другим. Однако философия идет дальше. Идея заключается не в том, чтобы наделить животное человеческими качествами или, наоборот, редуцировать человека к животному, равно как и не в том, чтобы устанавливать соотношения человека и не-человека, человека и животного, а в том, чтобы в этой процедуре сопоставления распознать акт учреждения человека, вне которого его нет. Философия интересуется не человеком, а границей между человеком и животным, которая его создает. Как выражается Деррида, на которого ссылаются данные авторы, загадка зеркала, вопреки Лакану, – это не загадка человека, а загадка животного, которое глядит на человека из отражения [20]. Помыслить границу между человеком и животным решился Дж. Агамбен.

Только отношения между человеком и животным, по его мысли, позволяют ответить на вопрос «Что есть человек?». «Определение границы между человеком и животным, – пишет Агамбен, – является не одним среди многих вопросов, о которых спорят философы и теологи, ученые и политики, но, скорее, основополагающей метафизико-политической операцией, посредством коей только и возможно определить то, что называется “человеком”» [21. С. 31]. Агамбен не ставит вопрос о человеке самом по себе, этот кантовский подход для него немислим, ибо человека, по его мнению, нет, он эфемерен. Человек есть временный эффект, производимый

антропологической машиной, устанавливающей различия между человеком и животным. «Что такое человек, – пишет Агамбен, – если он всегда является местом – и в то же время результатом – непрерывных разделений и цезур?» [21. С. 26]. Агамбена волнует не то, что человек делает из себя сам, но то, что он есть в составе целого, системы (биологии, метафизики, бытия и т.п.), задаваемой антропологической машиной. Поскольку человека самого по себе нет, постольку нужно исследовать процедуры разделения, описывать то, как работает машина. Вот, например, метафизика. Это не безобидная академическая дисциплина, но фундаментальная операция, которая делит мир на «мета» и «физику». Агамбен наблюдает действие антропологической машины в философии, науке, теологии, политике и объявляет о том, что настало время ее остановить, так как она работает вхолостую, прикрывая пустоту.

Поскольку Агамбен мыслит человека через антропогенез, становление человеческого из животного, постольку он обвиняет антропологические машины в том, что они не могут справиться с вопросом о «переходнике» между человеком и животным. Аномалии в таксономии Линнея тому пример. Линней определил место человека в своей системе, не выделив у него специфический признак, а присвоив ему императив «познай самого себя», который в последующих изданиях трансформировался в определение человека как *homo sapiens*. Или же, например, язык у биологов, который служит мостом между человеком и животным. Отличительным признаком человека он оказывается только тогда, когда мы уже заранее положили человека и отличили его на доязыковой стадии. Но проблема заключается не в том, что подобная нечистая концептуализация в очередной раз подтверждает эфемерность человека, невозможность зафиксировать его как феномен, а в том, что Агамбен заранее поместил человека в систему классификаций, в которых изначально содержится ответ на вопрос о человеке. Внутри целого он неминуемо будет существом производным, не отличимым от породившей его системы.

Раз машины работают вхолостую, грязно и необучительно, к тому же всякое различие эксплуатирует политика, концлагерь – это тоже пример установления различий человеческого и нечеловеческого, нужно прекратить их производство. Остановить работу антропологической машины – значит избавиться от взаимозависимых категорий человека и животного, заглянуть «по ту сторону бытия», в блаженную зону неведения неких существ относительно их собственной природы. Отключение господствующей антропологической машины, по словам Агамбена, означает не создание новой более совершенной машины, но «выставление напоказ центральной пустоты, зияния, которое – в человеке – отделяет человека от животного, т.е. означает: поставить себя под угрозу в этой пустоте; означает “приостановку приостановки”, шаббат как животного, так и человека» [21. С. 108–109]. В этом третьем состоянии не будет ни людей, определяемых рациональностью и замыслами преодолеть свою животность, ни животных, определяемых через нехватку и обделенность миром. Новая жизнь – это безмятежная «зона не-познания», за пределами познания и не-познания.

Агамбена интересуют феномены зверчеловека в культуре и философии, которые предвещают этот блаженный конец истории. Примеры он находит не только в религии и искусстве, но также у Батая и Кожева. Оставляя для особого рассмотрения избирательные и поверхностные интерпретации Агамбеном философии Батая и Кожева, отметим лишь то, что феномены «человекоживотных» в культуре вовсе не означают родство и взаимозависимость человека и животного. Напротив, в этих парадоксальных феноменах проступает уникальность человека, его способность к превращениям. Как говорит Канетти, описывающий мистериальные сообщества, «дар превращения, которым обладает человек, возрастающая текучесть его природы и были тем, что его беспокоило и заставляло стремиться к твердым и неизменным границам... В этой связи уместно вспомнить каменные хозяйства австралийцев. Все деяния и переживания, все блуждания и судьбы предков включены у них в ландшафт и обрели черты неизменности и законченности... Эта сосредоточенность на постоянстве камня – нечто такое, что отнюдь не чуждо и нам, – выражает, как мне кажется, то же самое глубокое желание, ту же самую необходимость, которая породила все формы запрета превращения» [22. С. 501]. «Человекоживотные», например египетские боги, – это не знаки преодоления различий между человеком и животным, но, напротив, это объективированная способность человека к превращениям, следы попыток себя зафиксировать, самообуздать собственную хаотическую природу.

Нечеловеческий другой. Современная философия устремилась к идее нечеловеческого другого. Нечеловеческим другим может выступать кто угодно и

что угодно, за исключением человека. Новое понятие друговости освободилось от корреляции с человеком, внутренне опустошившись. Философия зовет за собой культуру, манифестируя о наступлении новой постантропоцентрической эры. Мы живем в революционное время, но что кроется в основании этой революции? Любовь к животным порождает лишь любовь к животным, а не ненависть к человеку. Бережное отношение к природе утверждает экологическое сознание, а не отказ от сознания вовсе. Вниманию к так называемым первобытным народам, для которых не чуждо одушевление мира, заставляя доискиваться до оснований собственной культуры, а не разрушать ее. Утверждение важной роли другого приводит к идее его приятия, а не дискредитации. Нечеловеческий другой – это анти-теза другого. Нечеловеческий другой освобождает от проблемы другого, служит его незатратной заменой. Логика этого освобождения представлена в произведении Андрея Платонова 20-х гг. «Антисексус». Антисексус – это машина для полового удовлетворения, вариация нечеловеческого другого, которая, по словам автора, освобождает человека от зависимостей пола. Антисексус – это антидругой. Душевная и физиологическая судьба человека, по словам автора, отныне находится в руках самого человека. Но проблема заключается не просто в том, что современная философия избавляется от темы другого, а в том, что она исключает из своего рассмотрения феномен человека. Человек устал быть человеком. Быть человеком после смерти Бога оказалось трудно. Не осилив мысль о самом себе, человек решил делегировать способность мышления миру.

ЛИТЕРАТУРА

1. Риган Т. В защиту прав животных. Киев : Киевский эколого-культурный центр, 2004. 104 с.
2. GAP Project. URL: <http://www.projeto-gap.org.br/en/mission-and-vision/>
3. Сингер П. Освобождение животных. Киев : Киевский эколого-культурный центр, 2002. 136 с.
4. Воллебен П. Духовный мир животных. Минск : Попурри, 2018. 240 с.
5. Godfrey-Smith P. Other minds: The octopus, the sea, and the deep origins of consciousness. New York : Farrar, Straus and Giroux, 2016. 255 p.
6. Mazis G. Humans, Animals, Machines: Blurring Boundaries. Albany; N.Y : SUNY Press, 2008. 274 p.
7. Menely T. The Animal Claim: Sensibility and the Creaturely Voice. Chicago : University of Chicago Press, 2015. 267 p.
8. Haraway D.J. When species meet. Minneapolis : University of Minnesota Press, 2008. 421 p.
9. Ryan D. Animal Theory. Edinburgh : Edinburgh University Press Ltd, 2015. 168 p.
10. Marder M. Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life. New York : Columbia University Press, 2013. 248 p.
11. «Людам удобно считать, что животные существуют в жесткой иерархии» : интервью с философом Венсиан Демпре. URL: <https://theoryandpractice.ru/posts/16078-lyudyam-udobno-schitat-cto-zhivotnye-sushchestvuyut-v-zhestkoy-ierarkhii-intervyu-s-filosofom-vensian-depre>
12. Симондон Ж. Два урока о животном и человеке. М. : Грюндириссе, 2016. 140 с.
13. Брайнт Л. Аксиомы темной онтологии. URL: <https://evolkov.net/ontobook/axioms/dark.ontology.axioms.Bryant.L.html>
14. Слотердайк П. Правила для человеческого зоопарка. URL: <http://www.nietzsche.ru/influence/philosophie/sloterdijk/>
15. Философ – возмутитель умов утверждает, что человек и машина станут единым целым. Интервью с Петером Слотердайком. Беседовал Натан Гарделс 20.11.2015. URL: <http://gefter.ru/archive/16682>
16. Слотердайк П., Хайнрихс Г.-Ю. Солнце и смерть. Диалогические исследования. СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2015. 608 с.
17. Шишкин О. Красный Франкенштейн: Секретные эксперименты Кремля. М. : Альпина нон-фикшн, 2012. 320 с.
18. Bakke M. Między nami zwierzętami. O emocjonalnych związkach między ludźmi i innymi zwierzętami // Teksty Drugie. 2007. Nr 1–2 (103–104). S. 222–234.
19. Кожевникова М. Гибриды и химеры человека и животного: от мифологии к биотехнологии. М. : ИФРАН, 2017. 151 с.
20. Derrida J. «And Say the Animal Responded?» / Trans. Daniel W. Smith and Michael A. Greco, Zoontologies: The Question of the Animal. Minneapolis : University of Minnesota Press, 2003.
21. Агамбен Дж. Открытое: Человек и животное. М. : РГГУ, 2012. 112 с.
22. Канетти Э. Превращение // Проблема человека в западной философии. М. : Прогресс, 1988. С. 483–503.

Статья представлена научной редакцией «Философия» 3 июля 2019 г.

The Human at the Border of the Animal World

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal, 2019, 446, 68–75.

DOI: 10.17223/15617793/446/9

Natalya N. Rostova, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: nnrostova@yandex.ru

Keywords: human; animal; anthropological machine; human zoo; death of person; idea of end of human exclusiveness; inhuman another.

In the article, the interpretation of the modern philosophy of the opposition “human–animal” is investigated. The author allocates three strategies: animalization of the human, anthropomorphization of animals, conceptualization of the border between the human and the animal. In connection with the first strategy, the author considers the modern philosophy’s interest in Aristotle and in Simondon. In connection with the second strategy, the author analyzes Sloterdijk’s concept of the “human zoo”. In connection with the third strategy, the author investigates Agamben’s concept of the “anthropological machine”. The author draws conclusions that the attention of modern thinkers to Aristotle is connected with the fact that he equaled the human and the animal at the functional level in his treatises *History of Animals* and *Parts of Animal*. The interest in Simondon, a philosopher of the middle of the 20th century, is connected with the fact that his philosophy can be used as an additional argument for the abolition of borders between the human and the animal, and also between the human and the machine. The author of the article shows that Sloterdijk’s concept of the “human zoo” contains some intellectual tricks. Firstly, Sloterdijk uses the concepts “animal” and “bestial” as synonyms and thus gives the concept “bestial” anthropological, but not zoological sense. Therefore, the phrase “human zoo” can be justified only as a provocation. Secondly, Sloterdijk interprets humanity in social but not in anthropological terms. The author of the article shows that Agamben’s concept of the “anthropological machine” allows philosophy to declare the death of the human. The human is an ephemeral being. There is no human as a phenomenon. The human is a temporary effect by the anthropological machine that establishes distinctions between the human and the animal. However, this conclusion is superfluous because Agamben initially does not raise the question of the human as such and thinks of the human as of a derivative of a certain whole. All the studied strategies have a common anti-anthropocentric pathos, which is generally characteristic for modern philosophy. Modern philosophy sympathizes with the idea of the end of human exclusiveness. According to this idea, the human is deprived of ontological privileges. Removal of borders between the human and the animal is among similar processes in modern intellectual culture – abolition of borders between the human and the nature, the human and the technology, the human and the set of objects. It is natural that new concepts of the inhuman other and anthropology without the human emerge in modern philosophy and anthropology.

REFERENCES

1. Regan, T. (2004) *V zashchitu prav zhivotnykh* [In Defense of Animal Rights]. Kiev: Kievskiy ekologo-kul'turnyy tsentr.
2. *GAP Project*. [Online] Available from: <http://www.projeto.org.br/en/mission-and-vision/>.
3. Singer, P. (2002) *Osvobozhdenie zhivotnykh* [Release of Animals]. Kiev: Kievskiy ekologo-kul'turnyy tsentr.
4. Wohlleben, P. (2018) *Dukhovnyy mir zhivotnykh* [The Spiritual World of Animals]. Minsk: Popurri.
5. Godfrey-Smith, P. (2016) *Other Minds: The Octopus, the Sea, and the Deep Origins of Consciousness*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
6. Mazis, G. (2008) *Humans, Animals, Machines: Blurring Boundaries*. Albany: New York: SUNY Press.
7. Menely, T. (2015) *The Animal Claim: Sensibility and the Creaturely Voice*. Chicago: University of Chicago Press.
8. Haraway, D.J. (2008) *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
9. Ryan, D. (2015) *Animal Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.
10. Marder, M. (2013) *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*. New York: Columbia University Press.
11. Despret, V. (2017) “Lyudyam udobno schitat’, chto zhivotnye sushchestvuyut v zhestkoy ierarkhii”: interv’y u s filosofom Vensian Depre [“It Is Convenient for People to Believe That Animals Exist in a Rigid Hierarchy”: an Interview with the Philosopher Vinciane Despret]. *Theory&Practice*. [Online] Available from: <https://theoryandpractice.ru/posts/16078-lyudyam-udobno-schitat-cto-zhivotnye-sushchestvuyut-v-zhestkoy-ierarkhii-intervyu-s-filosofom-vensian-depre>.
12. Simondon, G. (2016) *Dva uroka o zhivotnom i cheloveke* [Two Lessons about the Animal and Human]. Moscow: Gryundrisse.
13. Bryant, L. (2013) *Aksiomy temnoy ontologii* [Axioms of Dark Ontology]. [Online] Available from: <https://evolkov.net/ontobook/axioms/dark.ontology.axioms.Bryant.L.html>.
14. Sloterdijk, P. (2002) *Pravila dlya chelovecheskogo zooparka* [Rules for the Human Zoo]. Translated from German by T. Tyagunova. [Online] Available from: <http://www.nietzsche.ru/influence/philosophie/sloterdijk/>.
15. Sloterdijk, P. (2015) *Filosof – vozmutil’ umov utverzhdaet, chto chelovek i mashina stanut edinyim tselym*. Interv’y u s Peterom Sloterdijkom [Philosopher, the Disturber of Minds, Claims That Man and Machine Will Become One. Interview with Peter Sloterdijk]. Translated from German. *Gefter*. [Online] Available from: <http://gefter.ru/archive/16682>.
16. Sloterdijk, P. & Heinrichs, H.-J. (2015) *Solntse i smert’. Dialogicheskie issledovaniya* [The Sun and Death. A Dialogue Research]. Translated from German. St. Petersburg: Izdatel’stvo Ivana Limbakha.
17. Shishkin, O. (2012) *Krasnyy Frankenshteyn: Sekretnye eksperimenty Kremlya* [Red Frankenstein: Secret Experiments of the Kremlin]. Moscow: Al’pina non-fikshn.
18. Bakke, M. (2007) *Miedzy nami zwierzetami. O emocjonalnych zwiqzkach miedzy ludzmi i innymi zwierzetami. Teksty Drugie*. 1–2 (103–104). pp. 222–234.
19. Kozhevnikova, M. (2017) *Gibridy i khimery cheloveka i zhivotnogo: ot mifologii k biotekhnologii* [Hybrids and Chimeras of Humans and Animals: from Mythology to Biotechnology]. Moscow: Institute of Philosophy RAS.
20. Derrida, J. (2003) “And Say the Animal Responded?” Translated from French by D. W. Smith and M. A. Greco. In: Wolfe, C. (ed.) *Zoontologies: The Question of the Animal*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
21. Agamben, G. (2012) *Otkrytoe: Chelovek i zhivotnoe* [The Open: Man and Animal]. Moscow: Russian State University for the Humanities.
22. Kanetti, E. (1988) *Prevrashchenie* [Transformation]. In: Popov, Yu.N. & Gurevich, P.S. (eds) *Problema cheloveka v zapadnoy filosofii* [The Problem of Human in Western Philosophy]. Moscow: Progress. pp. 483–503.

Received: 03 July 2019