

Билалов Мустафа Исаевич – Дагестанский государственный университет, Республика Дагестан, Махачкала, 367025, ул. М. Гаджиева, д. 43-а.

Доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии и теории познания Дагестанского государственного университета.
mibil@mail.ru

Bilalov Mustafa I. – Dagestan State University, 43-a, M. Hajiyevev str., Makhachkala, 367025, Republic of Dagestan, Russian Federation.

DSc in Philosophy, Professor, head of the Department of ontology and theory of knowledge of Dagestan State University.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-1-206-208

Э. КОН. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. 344 с.

Начало XXI в. отмечено последовательным выходом книг, объединенных общей идеей – антиантропологизмом. Авторы этих книг позиционируют свои труды не только как проекты новой онтологии и новой феноменологии, но что еще более примечательно – как проекты новой антропологии. Интеллектуальным мейнстримом становится такое направление, как нечеловеческая антропология. При желании сегодня говорить о человеке приходится специально оговариваться, что речь пойдет именно о «человеческой» антропологии. Выражение «нечеловеческая антропология» перестает быть оксюмором одновременно с тем, как выражение «человеческая антропология» прекращает считаться тавтологией и начинает квалифицироваться как философский бунт.

Одним из последних трудов, написанных в русле нечеловеческой антропологии и переведенных на русский язык, является книга американского антрополога, практикующего полевые исследования в Амазонии, профессора университета Макгилл в Монреале Эдуардо Кона. Кон не представляет собой новатора, он идет по дороге, протоптанной его коллегами. После Дескола, де Кастру, Шеффера говорить об антропологии по ту сторону человека не является вызовом. Кон и сам ссылается на своих коллег, подхватывая их призыв к деколонизации мышления, критике идеи человеческой исключительности и дуалистического подхода в антропологии, но в качестве аргументативной базы выбирает другой материал. Если для Дескола это Леви-Стросс, для де Кастру – Делез, для Шеффера – представители эволюционной биологии, то для Кона – это Пирс.

Основным для Кона оказывается тезис о провинциализации языка. «Нужно, – пишет он, – в корне пересмотреть, что мы понимаем под репрезентацией. Для этого нам нужно сначала провинциализировать язык... чтобы увидеть, что мышление вовсе не обязательно ограничивается языком, символами или человеком. Антропология по ту сторону человека побуждает нас исследовать то, как выглядят знаки по ту сторону человека» (с. 81). Взяв философию Пирса в каче-

стве «библии» новой антропологии, Кон постулирует тотальный семиозис, охватывающий весь живой мир. Жизнь семиотична, а значит, язык не единственная и не первичная форма репрезентации. Следуя Пирсу, Кон называет язык символической репрезентацией, которая существует наряду со знаками-индексами и иконическими знаками, к которым прибегают и нечеловеческие существа. Не тело, а знаки – общее между человеком и нечеловеческим. Кон не мыслит человека иначе как язык, язык – иначе как знак, знак – иначе как мышление, а мышление – иначе как информация. Для Кона репрезентация, мышление и наделение смыслом – тождественные феномены, что позволяет ему заявить о том, что леса мыслят. Но человеку говорящему можно противопоставить человека дословного, знаковому мышлению можно противопоставить образное мышление, а языку, понятому как система знаков, – язык, понятый как символ. Эти противоположные позиции отнюдь не сближают человека с животным миром и не повторяют логику Пирса – Кона об иконической и индексальной репрезентации. Напротив, они утверждают разрыв между ними, ибо дословное – это пространство дистанции от мира, образ – его удвоение, символ – это онтологическая, а не конвенциональная категория. Знаки произвольны в отношении обозначаемого, их система – результат договора, тогда как символы являют собой символизируемое, то есть тождественны с ним, ибо онтологически родственны. Слово, понятое как символ, не имеет отношения к знакам-индексам и знакам-иконам в терминологии Пирса, ибо не связано с идеей сходства и корреляции с обозначаемым объектом. Не сходство, а онтологическое тождество – суть отношений символа и символизируемого. Удерживание символа при символизируемом достигается усилием человека в культе, потребность в котором не испытывает и не обнаруживает ни одно животное.

Следовать Кону и признать, что все есть репрезентация – значит наложить запрет на феномены, условием которых является непосредственная данность, – чувства, вера, мысль (не как знак в понимании Кона, а как бесосновное твор-

чество). То есть на собственно человеческие феномены. Однако проблема усугубляется тем, что и язык в избранном Коном понимании также перестает быть человеческой характеристикой.

Что такое знак в нечеловеческом мире? «Нас, – пишет Кон, – с ягуарами и другими живыми “я” – бактериальными, растительными, грибными или животными – объединяет не только наша общая смертность, но и то, что наше представление об окружающем мире тем или иным образом формирует нашу сущность» (с. 34). Что же это за представления грибов, растений и животных, которые формируют их сущность? Кон не мистик, он творчески интерпретирует биологию. Вот, например, обезьяна, спрятавшаяся от человека на дереве. Человек хочет ее спугнуть, согнать с дерева, начинает его трясти. Трясущийся насест, говорит Кон, это знак для обезьяны. Человек начинает рубить дерево под животным. Падение пальмы, продолжает Кон, это тоже для обезьяны знак. «Прыжок обезьяны, вызванный ее реакцией на падающую пальму, служит интерпретантом предыдущего знака опасности», – заключает Кон (с. 71).

Кон, попав в ловушку логики тотальной репрезентации, оказывается неспособным объяснить, что такое язык. Представив сферу знаков как матрешку, в которой одни типы знаков «вложены» в другие, то есть произведены ими, Кон связывает язык с эффектом эмерджентности. «Символическая референция, – пишет он, – делающая людей уникальными, является эмерджентной динамикой, вложенной в более широкий семиозис жизни, из которого она происходит и от которого зависит» (с. 100). Знаки-индексы возникают из иконических знаков, а знаки-символы – из знаков-индексов. Результатом последнего является «чувство оторванности» от мира, свобода, декартово сомнение (см. с. 98). «В символической сфере, – пишет Кон, – отделение от материальности и энергии может быть настолько велико, а причинные связи настолько запутанны, что референция приобретает подлинную свободу. Из-за этого сформировалось представление о ее радикальном отделении от мира» (с. 101). Однако неясно, каким образом эта «свобода» возникает. Кон лишь приводит смутные описания этого грандиозного события. Он пишет: «Символы – результат особого отношения между индексами, которые, в свою очередь, возникают из особого отношения, связывающего иконы. Символическая интерпретация работает посредством объединения в пары индексальных отношений, которые затем интерпретируются через осознание иконической связи между ними, ведь любая мысль заканчивается иконой. Следовательно, символическая референция в конечном счете является продуктом серии чрезвычайно запутанных системных отношений между иконами. Тем не менее некото-

рые ее свойства уникальны и не свойственны ни иконической, ни индексальной модальностям. Символическая референция не исключает эти виды знаковых отношений. Символические системы, такие как язык, могут включать (и часто это делают) относительно иконические знаки... Кроме того, на самых разных уровнях они целиком зависят от иконичности и различных указательных отношений между знаками, системами знаков и репрезентируемыми ими вещами» (с. 101).

Что это за «особые отношения между индексами», которые порождают свободу языка, Кон не объясняет. Зато приводит в пример лабораторные эксперименты с шимпанзе, которого обучили оперировать знаками-символами (см. с. 98). То есть отрицает собственный тезис о привилегии человека на язык. «Осознание» не может возникнуть там, где нет сознания, то есть свободы. Сочетание в пары знаков Кон связывает с элементарной ориентировкой животного в природе, которое может, услышав треск пальмы, предвидеть опасность. Кон полагает, что в таком случае обезьяна «воскрешает в памяти» прошлые ситуации, связывает прошлые угрозы и прошлые громкие звуки друг с другом, что, в конечном итоге, «побуждает обезьяну “догадаться”, что падение не произошло само по себе и должно быть связано с чем-то другим» (с. 95). Но подобная логика ориентировки животного в мире не работает, когда мы говорим о языке как системе произвольных знаков. Никакая «память» и никакие ассоциативные «догадки» животных не могут объяснить феномен свободы слова. Равно, как и наличие ценностей в мире, то есть «хороших и плохих вещей» для видов, не может объяснить появление морали, которую Кон по аналогии с языком считает уникальной способностью человека, возникшей как эффект эмерджентности. Сама идея эффекта эмерджентности накладывает запрет на то, чтобы говорить о том, что предполагает логику разрывов, – о языке, об эмоции, о сознании.

Желая опровергнуть дуализм природы и культуры, Кон одновременно редуцирует слова-звукоподражания в нечеловеческом мире. Однако слова-звукоподражания такие, как «цупу», для индейцев означающее объект, который «вступает в контакт с поверхностью воды» (с. 61), вовсе не то же, что звук от всплеска воды для животного. Для животного звуки природы – это признаки актуальной ситуации, от которой зависит их жизнь. Эти признаки не отделимы от этой ситуации. Тогда как для человека любое слово, в том числе то, что имеет звукоподражательную природу, свободно от ситуации. Внешнее сходство не аннулирует внутреннюю свободу слова, а потому человек и его язык не открытое целое, как постулирует Кон.

Не прояснив уникальную природу «символической репрезентации», Кон продолжает

утверждать, что «чувство оторванности» от мира, причиной которой является язык, не может быть истиной человека. Почему? Потому что оно не совместимо с жизнью. Кон приводит рассказ о своем путешествии в горах, сетуя на то, что он один тогда чувствовал опасность, в то время как все прочие туристы мирно общались, и заключает: «Испытанное мной чувство глубокой разобщенности нестерпимо для психики и в каком-то смысле отрицает жизнь. Поэтому у меня вызывает сомнение любой аналитической подход, в основе которого лежит эта отделенность» (с. 92–93). Можно лишь согласиться с Коном в том, что противопоставление миру не совместимо с миром, что, однако, ничего не объясняет в феномене человека, который начинается с попытки понять мир, то есть преодолеть «оторванность» от него. Проект «антропологии по ту сторону человека» предполагает два подхода – либо нам необходимо объяснить, как устроен человек, кем он является в своем бытии, чтобы испытывать чувство оторванности, то есть нам нужно выстраивать антропологию, либо нам нужно объяснять, как устроен мир, то есть нам нужно создать миф, теологический проект. В случае Кона – «поверить туземцам», принять их миф. Тогда как «антропология по ту сторону человека» отказывается от этих путей и в лице Кона идет в сторону биологии и описательной этнографии. Быть «частью чего-то большего» оказывается банальным признанием биологического родства с природой. Неслучайно Кон на протяжении всей книги ссылается в той же мере, что и на Пирса, на своего современника, специалиста по биологической антропологии Т. Дикона.

Кон уверяет нас, что его «цель не в том, чтобы покончить с человеком» (с. 34), но, наоборот, в том, чтобы его заново открыть. Каким образом? Заметить «бесчисленное разнообразие связей между людьми и более широким миром жизни... расширить этнографию за пределы человека» (с. 34–35). Но чего именно не замечаем мы из того, что предлагает нам заметить Кон? Того ли, что телосложение, окрас и прочие характеристики животных связаны с их приспособлением к среде? Того, что человек отпугивает со своих огородов попугаев при помощи чучел? Или же того, что народы, не тронутые цивилизацией, живут в мире мифов? «Основная цель антропологии по ту сторону человека, – пишет Кон, – научиться признавать, что человек также является продуктом того, что находится за пределами человеческого контекста» (с. 46–47). Иными словами, человека учреждает нечеловеческий другой.

Что значит нечеловеческий другой? «Мы» – не единственный вид «нас», – заявляет Кон (с. 48). В той мере, в какой семиозис охватывает мир, он населяет его самостями, ибо самость, согласно Кону, – это не таинственный гомункул,

но автономное сознание, но продукт семиозиса. Этим продуктом может быть не только человек, но всякое растение, животное, «биологические ряды», клетки, «толпы или колонии муравьев» – все те, кто обладает «научным разумом», то есть «способностью учиться на опыте» (с. 128). Из такого определения становится ясно, почему в круг самостей не попадают снежинки, кристаллы и вихри, однако почему в него включены духи, а, согласно Кону, духи – это самости, в высшей степени непостижимы. Кон хочет делать «общие заявления о характере мира» (с. 40), используя философию Пирса, но тут же обнаруживает ее пределы, когда ему приходится истолковывать веру индейцев.

Взаимосвязь самостей, которые одновременно являются «я», Кон называет «экологией самостей». Редуцировав понятие «самость» к способности учиться на опыте, Кон опустошил его изнутри. Его центральный тезис о том, что леса мыслят, вернее было бы заменить на тезис о том, что человек не мыслит, ибо Кон не возводит природу к мышлению, но редуцирует человека к инстинкту. Принцип самостояния самости он подменяет на принцип ее неустранимой внешней зависимости. Но нечеловеческий другой – это не «другой» в его классическом понимании. Он не связан с человеком, социумом и работой сознания, но сведен к механизмам природы. Вы легли спать в лесу, будьте осторожны, предупреждает Кон. Как говорят индейцы, спите лицом вверх, иначе станете добычей ягуара. Кон не идет здесь даже вслед за де Кастру, который из подобных предосторожностей будет извлекать онтологическую идею хищника, пожирающего иные самости. Люди пытаются проникнуть в логику поведения животных, чтобы спасти себя, свой урожай, удачно поохотиться и насытиться. Водружая в своем огороде чучело для отпугивания ворон, каждый дачник, согласно подобным рассуждениям, становится анимистом и «кое-что» узнает о «мышлении» ворон. Нечеловеческий другой – это запрет на автономию и самопричинение, ибо он тождествен среде, которая порождает «самость» и к которой эта «самость» принуждена непрерывно приспосабливаться. В рамках такой логики нельзя вслед за Делезом воскликнуть: убей другого! Ибо нет инстанции, которая могла бы занять эту позицию. Без нечеловеческого другого исчезнет и «самость». Экология самостей – это природное целое, в котором одни элементы зависят от других.

Отдавая дань моде и фактически повторяя слова Дескола, Кон призывает: «Сегодня нам требуется умение сосуществовать с другими формами жизни, которых вокруг нас становится все больше» (с. 38–39). Кона не останавливает то, что боги и духи не вписываются в предложенную им интерпретацию мира как тотального семиозиса, он включает в список «мысля-

щих» существ научно-технических мутантов. Впрочем, мутанты лучше сочетаются с логикой «научного разума», чем духи, но, чтобы о них рассуждать, не нужно ехать в Амазонию.

Н.Н. Ростова

Ростова Наталья Николаевна – Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет, Москва, 119991, ГСП-1, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4.

Доктор философских наук, старший преподаватель кафедры философской антропологии

философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.

nnrostova@yandex.ru

Rostova Natalya N. – Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, 27/4, Lomonosovsky av. GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation.

DSc in Philosophy, senior lecturer of the Department of Philosophical Anthropology, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-1-208-211