

## ПОИСКИ НОВОГО ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ

*Н.Н. Сосна*

### «НЕСКОНЧАЕМЫЙ ГУМАНИЗМ», «ПРИРОДНЫЙ» КОСМОПОЛИТИЗМ

*Сосна Нина Николаевна* – кандидат философских наук. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: philosjournal@iph.ras.ru

Статья посвящена симптоматической интерпретации некоторых современных концепций, апеллирующих к космическому устройству. На фоне известных «темных», уныло-бесприютных систем, предложенных такими западными авторами, как К. Мейясу, Д. Харауэй, К. Барад, Ю. Такер и др., пытающихся представить картины мира «без нас», здесь предлагается подробнее разобрать антиколониалистские идеи, вводящие в обсуждение контексты, по-своему дополняющие выводы европейских и североамериканских исследователей. Автором показывается, что идеи непосредственной связи морального деяния и космического устройства или разлитой по всему космосу человечности, хотя и не могут, как оказывается, рассматриваться в качестве основания для всеобщего сосуществования, тем не менее могут выступить двигателем практического общения. При всех флуктуациях используемой терминологии, в которой нередко взаимозаменяемость космополитизма, космологии и космоса в сочетании с попытками удержать специфичность «локального», представляется, что эти разные работы очевидно приближаются к выстраиванию нового особого типа высказывания.

**Ключевые слова:** антропология, Кастру, космос, мир, Хуэй, человеческое, универсальное

**Для цитирования:** *Сосна Н.Н.* «Нескончаемый гуманизм», «природный» космополитизм // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 3. С. 118–131.

Один из самых быстрых кораблей, когда-либо запущенных человеком в космос, Пионер-10, не достигнет ближайшей звезды *Proxima Centauri* еще приблизительно 106 693 лет. Для контекста, современный человек, обладающий такими чертами, как абстрактное мышление, горизонт планирования и располагающий некоторыми технологиями, как предполагается, существует всего около 50000 лет, а вид *Homo sapiens* около 200000 лет.

*Д. Дэвис, медиахудожник,  
представитель art&science*

Земля достаточно гостеприимна для систем восприятия и функционирования тела человека в сравнении с условиями окружающей среды Марса или Солнца. Но не нужно считать это обстоятельство доказательством расположения именно к человеку или возможности ассимиляции иного.

*Дж. Беннет, специалист  
по политической теории*

Но само слово «мир» имеет множество значений – от субъективного опыта жизни-в-мире до [предмета] объективной науки, изучающей геологическое строение [Земли]. Мир является человеческим и не-человеческим, антропоцентричным и не-антропоцентричным, а порой даже и мизантропичным. Возможно, одним из самых главных вызовов, с которым сталкивается сегодня философия, является постижение мира, в котором мы живем, одновременно как человеческого и не-человеческого.

*Ю. Такер, преподаватель  
Новой школы Нью-Йорка*

Цитаты можно было бы множить. Представляется, что и уже приведенные намечают контуры проблемы, которая вот уже несколько лет висит в воздухе: «открытость» современного человека разомкнулась настолько, что «вышла в космос». Новые литературные опыты бывшего теоретика медиа Ю. Такера<sup>1</sup>, проекты актуального философа техники Ю. Хуэя, наблюдения антропологов (Ф. Дескола<sup>2</sup>, В. Кастру), рассмотрение историком науки «космополитики» (И. Стенгерс<sup>3</sup>), не говоря о как бы ориентирующихся на естественную науку, физику или биологию прежде всего, новых онтологических проектах (выхода к существовавшему сотни тысяч лет «миру без нас» К. Мейясу, «тонкого слоя» и «грязи» Д. Харауэй<sup>4</sup>, «спутанностей» элементарных частиц К. Барад, «соляной демократии» Дж. Беннет<sup>5</sup> и т.д.) предъявляют нам контексты, в которых «человеческое» предлагается рассматривать в космической перспективе. При этом речь идет, конечно, не столько о научном освоении космоса, хотя данные и из этой области перерабатыва-

<sup>1</sup> Такер Ю. В пыли этой планеты. Пермь, 2017.

<sup>2</sup> Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М., 2012.

<sup>3</sup> Stengers I. Cosmopolitics I. Minneapolis, 2010.

<sup>4</sup> Haraway D. When species meet. Minneapolis, 2007.

<sup>5</sup> Bennett J. Influx and Efflux: Writing Up with Walt Whitman. Durham, 2020.

ются в том числе и художественными проектами последних лет<sup>6</sup>. Мы бы скорее говорили о некоем «космическом бессознательном», и задача настоящей статьи – наметить контуры объяснения этих участившихся отсылок к плану космического. Отметим, что нам не встречалось, чтобы кто-либо именно этот аспект отдельно рассматривал.

Конечно, человек ощущает себя выставленным в бесприютное пространство не первый раз в истории мысли, тем более в рамках отечественной традиции, обширным пластом которой является «космизм» конца XIX – начала XX вв.<sup>7</sup> Другая концептуальная рамка очевидно указывает на комплекс отношений или систему убеждений, которые охватываются термином «космополитизм». Исторически нечасто они делались предметом обсуждения, поскольку культурные предпочтения были на стороне чего-то более определенного, ограниченного, и если подобие макро- и микрокосма тематизировалось, то скорее ради познаваемости окружающего пространства, ради роста благосостояния и т.д. Неслучайно что-то противоестественное ощущается в этой позиции, что-то противоречащее порядку вещей, от самого истока или первой точки появления этих идей у киников в Древней Греции 23 века назад до сегодняшнего дня, что видно и в восприятии космополитических рассуждений специалиста по концепциям образования, в первую очередь гуманитарного, М. Нуссбаум, натолкнувшихся на характерную критику<sup>8</sup>. В нашем недавнем наследии эти убеждения не просто осмеивались, несмотря на интернациональный характер советского проекта как такового, но были реальным поводом для обвинения и судебного преследования.

Тем не менее сегодня снова и снова мы обнаруживаем эти отсылающие не просто к экологии планеты пассажи о встроенности ее в нечто глобальное, необязательно устойчивое и дружественное человеку. Даже если иногда «космос» – лишь имя для достаточно смутно ощущаемых процессов, отчасти наследующих «глобализации». Симптомом или наглядным проявлением узла проблем, о которых мы собираемся говорить, является, например, фигура К.Э. Аппиа, родившегося в Гане, получившего образование в Великобритании и преподающего в Принстоне, в лекции перед аудиторией Чикагского университета избирающего себе в союзники отстоящего от него на два десятка столетий киника Диогена, учившего, что нам не нужно ожидать космополитического государственного устройства, чтобы быть космополитами уже сейчас<sup>9</sup>.

Каким образом вписывается эта фигура даже в постмодернистский ландшафт начала XXI в., о котором писал видный континентальный философ Ж.-Л. Нанси? Подвергая деконструктивистский критике множество

<sup>6</sup> См., например, международный проект записи послания на устойчивых носителях на основе соли для отправки в межзвездное пространство, который учитывает «космологические временные шкалы»: *Davis J., Bisson-Filho A., Kadyrov D., De Kort T.M., Biamente M.T., Thattai M., Thutupalli S., Church G.M. In vivo multi-dimensional information-keeping in Halobacterium salinarum.* DOI: <https://doi.org/10.1101/2020.02.14.949925>.

<sup>7</sup> Некоторые темы, связанные с космизмом, нам приходилось разбирать ранее, см.: *Sosna N. Elements of Anthropocosmism // Russian Studies in Philosophy. 2022. Vol. 60. Issue 3. P. 243–263.*

<sup>8</sup> См. статью М. Нуссбаум «Патриотизм и космополитизм» и критические отклики на нее, опубликованные в журнале «Логос» (2006. № 2).

<sup>9</sup> См.: *Appiah K.A. Cosmopolitanism // Chicago Humanities.* URL: <https://www.chicagohumanities.org/media/kwame-anthony-appiah-cosmopolitanism> (дата обращения: 02.05.2023).

устоявшихся и кажущихся очевидными положений, Нанси долго исследовал понятие «мира», в том числе противопоставляя его «глобализации»<sup>10</sup>. Философ утверждал, что глобальные и гомогенизирующие процессы мешают нам строить собственный мир, если мы хотим реализоваться и видеть его отличным от моделей, в которые нам предлагают встроиться. По-своему восприняв идеи М. Хайдеггера, он полагал, что создание нами мира – это не только сущностно необходимый нам процесс, мы также должны иметь в виду, что и выстраивается он из особого места, которое у каждого – свое<sup>11</sup>. Ведь у каждого из нас только одно место рождения, и оно накладывает на нас свои условия развития. Разбирая этимологию французского слова «крестьянин» (*peasant*), Нанси подчеркивает эту составляющую «земли» (*terre*) как части обустроенного пространства, откуда каждый из нас происходит. Его эссе проблематически сочетает и разделяет два времени: одно, в котором эта земля действительно имела значение, и другое, принесенное модерном с его транснациональной экономикой, транспортом, скоростями и т.д., которое фактически поменяло «пейзаж» (еще одно французское слово с тем же корнем, отсылающим к земле) на «ландшафт», неприютный, чей угодно, какой угодно, никому не принадлежащий. В нем могут появляться фигуры, но как их описать? Нанси поставил это как проблему. Следует ли нам теперь утверждать, что Аппиа, который, сидя на террасе родного города в Гане, отчетливо осознает, что «он уже здесь не живет» (и теряет связь с этим местом, судя по многочисленной критике его описаний этого места, которые для «местных» выглядят непростительно колониальными<sup>12</sup>), считая себя, видимо, частью космополитичного Нью-Йорка, появляется как фигура «постландшафта»? Если такой термин применим к опустошению пейзажа второго порядка, то есть пейзажу «космическому», частицы которого рассеяны по поверхности предположительно какой угодно страны, даже в перспективе какой угодно планеты.

Обычно термин «космополитизм» рассматривается в этическом или политическом аспектах как модель поведения, характеризующаяся небрежением к нормам определенного общества или государства ради общечеловеческих ценностей, или идеал республиканского государственного правления, приблизительно такой, который предложил И. Кант в трактате «К вечному миру». Для целей настоящей статьи нам более принципиально рассмотреть именно онтологическую претензию обращения к космическому (порядку), предложив также гипотезу, объясняющую причины «смешивания» космического и космополитического в распространившихся ныне концепциях.

Так как в рамках одной статьи невозможно даже кратко рассмотреть «космические» контексты и тех авторов, которые перечислены выше, остановимся подробнее на идеях тех, кто на Запад «пришел из-за бугра», по выражению мартиниканца Э. Глиссана, предрекавшего дальнейшее развитие мысли – нужно предполагать, общечеловеческой, то есть в каком-то смысле космополитической, – за счет усилий тех, кто «придет издалека», из разных мест: того же Аппиа из Ганы, Ю. Хуэя из Гонконга, В. де Кастру из Бразилии.

<sup>10</sup> Nancy J.-L. *La Création du Monde ou la Mondialisation*. P., 2002.

<sup>11</sup> Nancy J.-L. *Paysage avec dépaysement // Nancy J.-L. Au fond des images*. P., 2003. P. 49–57.

<sup>12</sup> См. например: *Ladimeji D. Kwame Anthony Appiah's «Cosmopolitanism»: A Review*. 2016. URL: [https://www.researchgate.net/publication/301700962\\_Kwame\\_Anthony\\_Appiah\\_Cosmopolitanism'\\_-\\_A\\_Review](https://www.researchgate.net/publication/301700962_Kwame_Anthony_Appiah_Cosmopolitanism_-_A_Review) (дата обращения: 02.05.2023).

Важно подчеркнуть антиколониалистскую направленность этих четырех упомянутых авторов, действительно стремящихся каждый по-своему «деколонизировать мышление» и ввести в обсуждение разные способы говорить о мироустройстве. Нам же кажется нужным подчеркнуть и то, что ими описываются разные космосы, изрядно расцвечивающие картину западного видения, если мы примем за таковую монотонные и безысходные пейзажи планет в оscarоносном фильме «Дюна» (Д. Вильнев, 2021).

Юк Хуэй интересен не только тем, что пытается ввести китайскую мысль максимально широкого уровня обобщения (онтологическую прежде всего, даже если она составляется им из фрагментов различных учений, даосских, конфуцианских и даже современных китайских и японских) как некую альтернативу западной, зашедшей в тупик со времен модернизма, которой остается надеяться только на то, что новую философию разработает искусственный интеллект. Показательно, что он приступает к разворачиванию своего проекта достаточно традиционалистски, отталкиваясь от взглядов М. Хайдеггера о «месте», и важность этой категории мы уже подчеркивали для Нанси. Все существенное и великое, отвечал Хайдеггер интервьюеру из «Der Spiegel», возникало только из того, что у человека была родина и он был укоренен в традиции. Хуэй предлагает связать проект Хайдеггера с тем, что он называет космотехникой. Мышление, коренящееся в «земной добродетели места», является двигателем космотехники. При этом дискурс о локальности не означает для Хуэя отказа от перемен и развития, или возврата к традиционализму, а скорее направлен на новое понимание истории фактически как практики, которая не выправляется модернистской осью времени. Хуэй тут солидаризируется с Д. Чакрабарти<sup>15</sup>, вводящим как подлинно исторический аффективный нарратив связанности с человеческим, в котором модусы существования не обмениваются один на другой. И это оставляет в правах, как полагает Хуэй, дискурс локальности, поскольку культуры сегодня должны позаботиться о том, чтобы не синхронизироваться в гомогенные глобальные и типовые эпистемы. Только отсюда можно пытаться размечать путь к «новому началу», которого все ожидают, и которое, как полагает Хуэй, должно иметь множество начальных точек, открытых фрагментацией. Он выступает против полной реализации единой глобальной системы в проектах таких трансгуманистов, как Р. Курцвейл. Вместо того, чтобы телеологически сближаться с квинтэссенцией западной сингулярности, следует представить альтернативные возможности, бифуркации и фрагментации. Методологически это означает избегать симметричности понятий на Западе и, в частности, в Китае.

Тем не менее Хуэй выдвигает интересующее нас понятие космотехники (где оба корня – греческие), которое «вообще» означает объединение космического и морального порядков в способах технической активности. При этом под «объединением» подразумевается не столько политическая или культурная идентичность, сколько соединение теории и практики. Причина, по которой он обозначил космотехнику как унификацию морального и космического порядка, заключается в том, что это не чисто техническая деятельность в смысле покорения природы. Техника обитает в реальности, которая намного больше, чем она сама. Незнание этой реальности приводит

<sup>15</sup> Chakrabarty D. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, 2007.

к полному господству техники, а значит, и к господству определенной формы жизни и образа мышления.

Чтобы в пику Хайдеггеру продемонстрировать, что техника неинтернациональна, Хуэй сравнивает две модели, греческую и китайскую, подробнее останавливаясь, разумеется, на второй, тогда как характеристики первой он намечает, отталкиваясь от решений вдохновленного древними философами Хайдеггера и наблюдений таких авторов, как Вернан или Кан, написавший книгу об Анаксимандре и истоках греческой космологии в 1960 г. Если понимать технику в рамках философии, то это не немецкая традиция, идущая от Э. Каппа, а онтологическая (из Эллады), в которой о технике нужно ставить вопрос в более широкой конфигурации, в связи с космологией, приличествующей культуре, из которой она происходит. Соответственно, развитие техники в этой модели с самого начала увязывается с дискретностью, столкновениями противоположностей и, как следствие, насилем, в том числе через механизмы, с помощью которых устанавливается контроль над «природой» (что можно обобщить вброшенным Б. Стиглером термином «прометеизм»<sup>14</sup>). За отсутствием возможности более подробно комментировать греческую традицию и воззрения Хайдеггера (о которых Хуэем опубликовано несколько статей) приведем некоторые рассуждения Хуэя о китайской космотехнике.

Он утверждает, что китайская космотехника «исконно» (снова Хайдеггерианский мотив) скорее реляционна, чем субстанциальна, скорее интенсивна и континуальна, чем дискретна, скорее гармонична, чем расслаивается на противоположности. В ней не наблюдается отдельно природы и культуры, скорее взаимодействие одного с другим (что Хуэй, правда, продолжает называть греческим словом «космос» или хайдеггерианским «миром»). Ссылаясь на биохимика и сиолога Дж. Нидэма и его работу «Китай и техника», он говорит о «резонансе» между субъектом и космосом, который является основой китайской морали; если человек не руководствуется этим резонансом, то он действует против природы. Здесь природа означает не окружающую среду вне человека, а скорее то, как все происходит – естественный порядок вещей, а «то, что древние китайцы называли моралью, не было обязательством соблюдать правила поведения. Для древних нравственность (добродетель в гармонии с Дао) означает утверждение и понимание доброты неба и земли. Это видно из “Книги Перемен”, где небо и земля одновременно выступают и как условие, и как модель великой личности»<sup>15</sup>. Соответственно, в такой системе существа соединены в космическом порядке, и они коммуницируют через сознание, которое у них общее. А техника означает умелое соединение, которое резонирует с космическим порядком, и такое действие уже морально. При этом, опять-таки с самого начала принимается, что человек всегда меньше, чем Дао, познание которого ему недоступно. Однако человек может действовать, сообразуясь с порядком Дао, в любом своем действии находя способ, который соответствует Дао и потому является лучшим. Так можно познавать и космос – «сердцем», как пишет Хуэй. Такое познание – не знание и не наука, так как

<sup>14</sup> Stiegler B. La Technique et le Temps 1: La faute d'Épiméthée. P., 1994.

<sup>15</sup> Hui Y. The Question Concerning Technology in China. An essay in Cosmotronics. Minneapolis, 2016.

космос бесконечен и им его не охватить. Он изменчив, потому что Дао текуще, и дело человека – соответствовать изменениям «неба и земли».

Мы видим, как в предлагаемой концепции космос, человек и Дао как будто перетекают друг в друга, и человек здесь скромнее, так как ощущает, что Дао больше него, и велик, если находит способы обнаружить это Дао в себе, открывая этот закон, медленно, постепенно, в принципе всегда, ведь Дао меняется. С одной стороны, мы ощущаем здесь очень древнюю интуицию, фактически «осевого времени», прочувствованную древними китайцами (и отчасти древними греками, к чему мы получаем доступ через Хайдеггера); с другой стороны, ясно понимаем, что именно это кажется Хуэю современным, потому что именно этот древний комплекс идей он считает альтернативным разрушительному для всей планеты в целом движению дальнейшего развития Запада (его техники прежде всего). Как и во многих проектах, направленных к тому, чтобы соположить две разные культурные традиции, здесь очевидны упрощения, представления представлений (Хуэй интерпретирует греческий «исток» современной цивилизации, отталкиваясь от мнений Вернана, Хайдеггера, Стиглера), достаточно вольное обращение с собственной историей (буддистские (!) притчи XIII в. соседствуют с идеями мыслителей середины XX в., события китайской истории, в том числе XX в., часто выносятся за скобки) и т.д. В то же время мы отчетливо различаем некоторый новый тип высказывания, в чем-то склонного к фабуляции, в чем-то обогащающегося некоторой мифологией в попытках определить нечто в зоне неразличимости, к которой обращается мысль, где «космос» не яснее таинственного Дао. И хотя тысячи лет наследия заслоняют от нас смысл этих слов, обступив их непроходимыми мифами, очевидно стремление снова найти его.

Другой автор, Кваме Энтони Аппиа, также ходит вокруг этой зоны, с порога заявляя, что на фоне «простых и фальшивых утопий» «чистоты» более глубокая человеческая истина на стороне контаминации Публия Теренция. Нам не нужна, никогда не была нужна оседлая общность и гомогенная система ценностей для того, чтобы сосуществовать и «создавать уют». Страницы его книги<sup>16</sup> испещрены примерами тех, кто менял место жительства многократно, от киников и стоиков, переезжавших в греческие города оттуда, где они родились («Многие были чужаками в тех местах; космополитизм был изобретен носителями заражения, миграция их была единична»), до евреев, в средневековой Испании существовавших при мусульманских правителях, не говоря о смешанной среде его родного города. Почему им это удавалось? С одной стороны, Аппиа находит, что дело было в том, что им не нужно было приходить к согласию по поводу набора универсальных ценностей. Он даже выстраивает различие между «тонкими» и «толстыми» понятиями. «Тонкие» понятия кажутся универсальными: аналогии правильного и неправильного, хорошего и плохого есть в любых обществах; даже такие «толстые» понятия, как грубость и мужество, можно встретить практически везде, но есть и более «толстые» понятия, которые характеризуют конкретные общества. И наибольшая степень несогласия возникает тогда, когда одна группа использует понятие, которого у другой просто нет; в такой ситуации задача не в том, чтобы прийти к согласию, а в том, чтобы просто понять. Или тогда, когда две враждующие партии

<sup>16</sup> Appiah K.A. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. N.Y., 2007.

по-разному понимают одно и то же. Выходом Аппиа видятся «не до конца проясненные аргументы» (как можно перевести *incompletely theorized agreements*): он ссылается на американского исследователя права К. Санштайна и заявляет, что мы можем сосуществовать, не определяя (и не разделяя, можно добавить, следуя его логике) базовые ценности («за исключением, пожалуй, космополитической ценности сосуществования»).

С другой стороны, несмотря на то, что нам не договориться и не определить те ценности, из которых следовало бы исходить, Аппиа превозносит практику, практику разговора, интереса к чужаку – это космополитично (как ни странно, Хуэй как защитник места пишет, что «универсализация (как философии, так и техники) уменьшает способность к диалогу»<sup>17</sup>). Потому что это поможет нам привыкнуть друг к другу, считает он.

В этой книге есть еще одна сторонняя тема. Это связанность воображения и идентичности: «...чувство общности через локальную идентичность также имагинативно, как и ощущение себя частью человечества». Вот один из примеров: связь нигерийца с бронзовой скульптурой Бенина воображаемая, как и моя, пишет Аппиа, но это не означает, что какая-то из этих связей нереальна. Это одни из самых реальных связей, которые у нас есть, подчеркивает он. Где-то он добавляет, что эта скульптура притягательна, так как имеет ауру в беньяминовском смысле. И развитие этого примера тоже в чем-то беньяминовское, хотя Аппиа и обходит его толерантно стороной: стремиться удержать эту ауру – значит стремиться к невозможному, потому что этой скульптуры больше практически нет, а если что-то и оставалось, то с территории современного Бенина почти полностью вывезено. Тогда если некто (предположим, как Аппиа) почти (уже) не связан с местом своего рождения и (имагинативно) принадлежит человечеству, то получается, что и космополитизм – это вовсе не нечто воображаемое, а реально то, что остается, потому что не остается ничего другого.

Этот пример нужен был нам для того, чтобы увидеть, как космополитизм лишается своей политической составляющей, как и этической (нет основательности ни в месте рождения, ни в «универсальных ценностях»), проявляясь как, если угодно, «жизненный проект».

Подобный в некотором смысле становящийся индивидуальным космос складывается в описаниях В. де Кастру. Для дальнейшего рассмотрения оставим в стороне широко обсуждаемые части предложенного им проекта – дисциплинарный контекст (отстаивание антропологии онтологического поворота в сравнении с традиционной западноевропейской и соответствующие отсылки к работам Р. Вагнера, М. Стратерн, Маниглие, Ф. Дескола и т.д., реактуализацию идей К. Леви-Стросса и т.д.), работу по «деколонизации мышления», необычную интерпретацию «Тысячи плато», нищенские мотивы – для того, чтобы рассмотреть здесь сюжет, важный для настоящей статьи, и, скорее всего, настолько основополагающий для Кастру, что он словно считает его само собой разумеющимся настолько, что просто использует соответствующую терминологию, постоянно к ней возвращается, но оставляет ее не то в сфере обыденной онтологии, не то мифологии, не размышляя отдельно над тем, можно ли было подобрать другие понятийные ряды. Речь, конечно, о «космосе» и его производных: «космический солипсизм», «космические перспективы», «космические актаны», «космическая

<sup>17</sup> Hui Y. Op. cit. P. 199.

человечность», «место в космосе», «космополитические теории», «космическая игра», даже «докосмическое» (подчеркнем, это не особенность перевода на русский язык). Единственное терминологическое предположение, которое мы можем сделать, касается того, что Кастру предпочитает не работать с понятием «мир». Культура Запада (и его антропологи) считают другие общности «бедными миром» (Кастру язвительен в отношении Хайдеггера, полагавшего, что «конечно, камень, равно как самолет, никогда не смогут, ликуя, радостно вознестись к солнцу, как это делает жаворонок, и тем не менее эта птица не видит открытого»<sup>18</sup>).

Не менее язвительен Кастру и в отношении предпосылок ответа на вопрос: «что такое человек?». Ибо сам вопрос выделяет антропологический Запад на фоне «отрицательной инаковости» всех других видов и всех других народов. «В действительности спрашивать себя о том, что делает “нас” отличными от “других” – других видов и культур, и неважно, что “они” собой представляют, поскольку важны тут только “мы”, – значит уже ответить на этот вопрос»<sup>19</sup>. Этот ответ не лишен притворства, состоящего в повторении того, что собственное свойство Человека – не иметь ничего собственного (что «по-видимому, это как раз и наделяет его неограниченными правами на собственные свойства «другого»). Но если изменить вопрос, изменится и ответ: «миноритарная антропология», которую предлагает Кастру, «привела бы к умножению незначительных множественностей – не к нарциссизму незначительных различий, но к антинарциссизму непрерывных вариаций». Профессиональная работа в лесах Амазонии и знание антропологических моделей Запада привели Кастру к необходимости анализировать «космологические предпосылки» туземной мысли и западноевропейской. Он отмечает, что требуется как-то пояснить наличие в этнографических работах по туземной Америке множества ссылок на *космополитическую теорию*, которая описывает универсум, населенный актантами или субъективными агентами разных типов, человеческими и нечеловеческими: богами, животными, растениями, метеорологическими явлениями, а также, что не редкость, предметами и артефактами, причем все они оснащены одним и тем же общим комплексом перцептивных, аппетитивных и когнитивных диспозиций. Отсылая к своему важному предшественнику Р. Вагнеру, он уверяет, что «существует “различие в целый мир” между миром, в котором исконное (primordial) воспринимается как голая трансцендентность, чистая антиантропическая инаковость, то есть как несконструированное, неучрежденное, то, что противоположно обычаю и дискурсу, и миром имманентной человечности, в котором исконное приобретает человеческую форму». Второе – это как раз то, как Кастру предлагает характеризовать «неприрученную» индейскую мысль.

Имманентная человечность – это, с одной стороны, невероятно позитивная для любого наследника западного мышления характеристика: нет ничего нечеловеческого, все потенциально человечно (и раз, как мы отметили, Кастру против хайдеггерианского «мира», то это «все» здесь – больше не просто человеческого мира, оно больше космоса, это несколько космосов, можно сказать). Кастру пишет о «всеобщей человечности существ», о «фундаментальной космической человечности», которая делает любой вид

<sup>18</sup> Хайдеггер М. Парменид. СПб., 2009. С. 344–345.

<sup>19</sup> Кастру Э.В. де. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М., 2017. С. 19.

существ рефлексивной разновидностью человеческого. Более того, каждое существо может быть личностью: «удел личности (всеобщей апперцептивной формой которой является форма человеческая) может быть «расширен» до других видов...»; «все животные и прочие элементы космоса интенсивно и виртуально являются личностями, поскольку любой из них может оказаться личностью (или в нее превратиться)»<sup>20</sup>.

С другой стороны, предпосылка человечности не делает туземный мир ни более дружественным, ни более приятным: «там, где всё становится человеческим, человечность становится чем-то совсем иным»<sup>21</sup>. Кастру называет это «принципом взаимодополнения»: разные виды, неизменно человеческие для самих себя, не могут в то же время быть человеческими один для другого. Если все модусы сущих являются для самих себя человеческими, ни один не человек для другого, следовательно, человечность является *обоюдно* рефлексивной (ягуар является человеком для ягуара, пекари – человеком для пекари), но в тот момент, когда ягуар является человеком, пекари им быть не может, и наоборот. Это довольно специфическое «взаимодополнение», поскольку, несмотря на явные симпатии Кастру к Б. Латуру (и это еще один повод поразмыслить над тем, насколько имманентизм Делеза, у которого, согласно его комментатору Ф. Зурабишвили, «путь туда и обратно не один и тот же», сопоставим с подчеркнуто безразличной к направлениям «сетью» Латура), эти отношения «дополнения» асимметричны: дело не просто в том, что задействуется только одна из (двух) возможностей: волк или человек, условно говоря, но в том, насколько речь вообще может идти о «дополнении», даже, может быть, в смысле Н. Бора, если еще одно вводимое Кастру понятие «перспективизма» заставляет нас в этом усомниться.

Перспективность – это и есть «личностность», иначе говоря, способность занимать точку зрения. То, как люди видят животных, духов и других «космических актантов», радикально отличается от того, как эти существа видят их и самих себя. В самом типичном случае люди в нормальных условиях видят людей в качестве людей, а животных – в качестве животных. Можно сформулировать и иначе: все существа видят («представляют») мир одинаково – меняется сам мир, который они видят. Однако речь не идет о «простой» логической возможности, некотором «техническом моменте», простом переключении с одной позиции на другую; речь идет именно о позиции, о (реальном) месте в космосе, даже если Кастру порой «принижает» его важность через языковые характеристики: «...знаменитые самоназвания первобытных народов, одновременно наивные и надменные, обозначающие обычно “людей” или “настоящих людей”, похоже, прагматически, если не синтаксически, функционируют не столько в качестве существительных, сколько местоимений, отмечающих “субъективную” позицию высказывающегося. Именно по этой причине туземные категории коллективной идентичности обладают значительной контекстуальной вариабельностью, столь характерной для местоимений, размечая противопоставление себя/другого»<sup>22</sup>. Но это «чисто местоименное единство представлений» очень много

<sup>20</sup> Там же. С. 47, 45 соответственно.

<sup>21</sup> Там же. С. 57. Ср.: с. 184.

<sup>22</sup> Ср. с фрагментами о переводе на с. 52–56, 102–103 и точке зрения на с. 188–189 (включая инаковость как «точку зрения на себя» – с. 200), 227.

значит: хотя человеком является всякое существо, которое занимает *космологическую субъективную позицию*, это не означает никакой простоты: сме на такой позиции – это реальный процесс, телесный, аффективный, мало кому доступный в нормальном состоянии. Более того, необходимо принимать всевозможные меры предосторожности, чтобы точки зрения оставались отделенными друг от друга, поскольку они несовместимы (человек и волк не могут быть человеком (или волком) в одно и то же время).

Мы не рассматриваем второй компонент предлагаемой Кастру системы туземной мысли: всеобщности человеческого, по его мнению, соответствует «индивидуальность» тел со всеми присущими каждому типу тел модусами существования, аффектами и т.д. С одной стороны, как можно интерпретировать аргументацию Кастру, именно этот компонент отвечает за реальность каждого места и каждой точки зрения, о которой Кастру постоянно напоминает (например, так: «...если сериальные сходства являются воображаемыми, а структурные корреляции – символическими, то становления точек зрения – реальны»), с другой стороны, согласно нашему видению, введение космологической терминологии, которой Кастру активно пользуется, эту реальность подразумевает.

Как было отмечено выше, мы также не рассматриваем здесь характеристик, развиваемых Кастру исходя из анализа работ Делеза и Гваттари, в частности, множественности точек зрения, где множественность – это не только (может быть, не столько) «дополняющие» друг друга и не пересекающиеся конкретные «личности», это множественность по формуле  $n-1$ , где каждая такая «личность» не совпадает с собой, уж если в принципе при описанной Кастру вариативности она может становиться другой личностью (этот же принцип применяется к «человеческому», которое всегда оказывается меньше себя, также по формуле  $n-1$ , поэтому «если все может быть человеком, то ничто не является им четко и недвусмысленно»). Представляется, что это не везде соответствует пришедшей, по всей видимости, из структурализма склонности к выделению пар, дуальностей и обоюдных процессов в сочетании с декларируемой асимметричностью позиций, их необорачиваемостью (о чем мы уже кратко упоминали). Ставя своей задачей в этой статье не столько проанализировать методологию и концептуальный аппарат Кастру, сколько вычитать из его работ почти бессознательное использование «космической» проблематики, важно отметить еще один важный момент. С одной стороны, сентенции типа «человечность остается имманентной, заново поглощая большую часть очагов трансцендентности, которые постоянно вспыхивают в том густом, безбрежном и избыточном многообразии лесе, который представляет из себя амазонский социус» следует, видимо, интерпретировать так, что актуальной человечности нет, она или (как сказали бы Делез и Гваттари) потенциальна, то есть меньше себя самой, или (как мог бы сказать Деррида) ретируется, отступает от самой себя, иными словами, в каждой актуализации ее уже меньше («космотехника» Хуэя также, напомним, существует только виртуально, реально же мы имеем дело только со всегда различающимися конкретными космотехниками). С другой стороны, критикуя и манеру Делеза и Гваттари обращаться с догонскими мифами ради «реабилитации» «структуры родства», и уделяя достаточно много внимания фигуре шамана, способного менять позицию, не размечает ли Кастру контуры общности, реальной, а не только потенциальной человечности, которая, как призрак, не оставляет эти процессы становления? Эти вопросы

нуждаются в отдельном исследовании, которое мы оставляем задачей дальнейших публикаций. Сейчас же важно зафиксировать, что, очевидно, Кастру пишет своего «Анти-Нарцисса» в космической перспективе, на которую французские аналитики едва ли ориентировались. Получается, что человеческое определяется исходя из космического, а вовсе не наоборот.

Подводя итог нашему исследованию часто бессознательных и потому симптоматических отсылок к космическому порядку или космической неразличимости, можно вывести следующие содержательные особенности. Одной из них, несомненно, является непередаваемость (нетранзитивность): «космическое» оказывается выходом для той локальности, «позиционности», «личности», которая онтологически не может стать образцом для соседней. Нам никогда не понять друг друга, признает Аппиа, универсальных ценностей нам не сформулировать. Техника не интернациональна, и каждая «космотехника» не совпадает с другой, нам не обнаружить даже базовых структур, которые были бы переносимы на другие модели, утверждает Хуэй (в китайской космотехнике, фактически соглашается он, нет даже времени в западном понимании). Нам не перенять туземный образ мыслей, подчеркивает Кастру, ведь даже если существа представляют мир одинаково, меняется мир, который они видят.

Другой особенностью является онтологический характер этих контекстов, и именно поэтому, как представляется, смешиваются и переплетаются способы выражения и фактически как взаимозаменяемые используются понятия «космополитического», «космического» и «космологического». Дело не в том, что мы должны совершать те или иные действия потому, что этически они носят обязательный характер, или потому, что они политически целесообразны, а в том, что иначе мы перестанем существовать как таковые. Например, и это очень любопытный пример, перестанем быть людьми, сделаемся кем-то еще. Но так как во всех трех моделях есть очевидное настаивание на том, чтобы открыть космосу свое локальное (почти буквальное слова Аппиа), даже если кому-то представляется, что его нет или оно меньше одного ( $n-1$ ), ненормально, болезненно пытаться «изменить перспективу». Мы могли бы продолжить, что эта открытость, по всей вероятности, предполагает, что не этическое поведение и не способ обращения с техникой вырабатываются в связи с взаимодействиями с окружением, а в определенном смысле «собственно» человеческие характеристики, «человечность» актуализируется, приходя из космоса.

Третью особенность сформулируем как необходимость продолжать: несмотря на кажущийся солипсизм того или иного «места в космосе», однозначно обозначается стремление двигаться дальше. Хуэй формулирует это как необходимость «нового метафизического и исторического проекта» против возгласов о конце метафизики/модерна или «возврата к природе». Аппиа говорит о необходимости диалога, даже если общей основы для него нет (кроме космоса, подчеркнем еще раз). Кастру, ссылаясь на французского антрополога Манинглие (настоящая антропология «показывает нам тот образ нас самих, в котором нам себя не узнать»<sup>23</sup>), утверждает, что «всякий опыт общения с другой культурой дает нам именно возможность

<sup>23</sup> Цит. по: Кастру Э.В. де. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М., 2017. С. 14–15.

поэкспериментировать с нашей собственной, что куда важнее воображаемых вариаций».

Иными словами, мы можем заключить, что «космос» воспринимается и актуализируется в различных текстах как способ справиться с «дефицитом смежности» (выражение де Кастру), даже если эти актуализации на данном этапе носят квазимифологический характер.

## Список литературы

- Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры / Пер. с фр. О. Смолицкой, С. Рындина. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 584 с.
- Кастру Э.В. де. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии / Пер. с фр. Д. Кралечкина; под ред. Е. Блинова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. 199 с.
- Нуссбаум М. Патриотизм и космополитизм / Пер. с англ. // Логос. 2006. № 2. С. 110–119.
- Такер Ю. В пыли этой планеты / Пер. с англ. А. Иванова. Пермь: Гиле Пресс, 2017. 184 с.
- Хайдеггер М. Парменид / Пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009. 382 с.
- Appiah K.A. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. N.Y.: W.W. Norton & Company, 2007. 224 p.
- Appiah K.A. *Cosmopolitanism* // Chicago Humanities. URL: <https://www.chicagohumanities.org/media/kwame-anthony-appiah-cosmopolitanism> (дата обращения: 02.05.2023).
- Davis J., Bisson-Filho A., Kadyrov D., De Kort T.M., Biamonte M.T., Thattai M., Thutupalli S., Church G.M. *In vivo multi-dimensional information-keeping in Halobacterium salinarum*. DOI: <https://doi.org/10.1101/2020.02.14.949925>.
- Bennett J. *Influx and Efflux: Writing Up with Walt Whitman*. Durham: Duke University Press, 2020. 224 p.
- Chakrabarty D. *Provinciologizing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2007. 336 p.
- Haraway D. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007. 440 p.
- Hui Y. *The Question Concerning Technology in China. An essay in Cosmotronics*. Minneapolis: Urbanomic, 2016. 352 p.
- Ladimeji D. Kwame Anthony Appiah's «Cosmopolitanism»: A Review. 2016. URL: [https://www.researchgate.net/publication/301700962\\_Kwame\\_Anthony\\_Appiah\\_Cosmopolitanism'\\_-\\_A\\_Review](https://www.researchgate.net/publication/301700962_Kwame_Anthony_Appiah_Cosmopolitanism'_-_A_Review) (дата обращения: 02.05.2023).
- Nancy J-L. *Paysage avec dépaysement* // Nancy J-L. *Au fond des images*. P.: Galilée, 2003. P. 49–57.
- Nancy J-L. *La Création du Monde ou la Mondialisation*. P.: Galilée, 2002. 178 p.
- Sosna N. *Elements of Anthropocosmism* // *Russian Studies in Philosophy*. 2022. Vol. 60. Issue 3. P. 243–263.
- Stengers I. *Cosmopolitics I*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010. 312 p.
- Stiegler B. *La Technique et le Temps 1: La faute d'Épiméthée*. P.: Galilée, 1994. 288 p.

## “Endless humanism”, “natural” cosmopolitanism

**Nina N. Sosna**

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: [philosjournal@iph.ras.ru](mailto:philosjournal@iph.ras.ru)

The article focuses on the symptomatic interpretation of some modern concepts that appeal to a cosmic order. Against the background of well-known “dark”, homeless systems proposed by such Western thinkers as Q. Meillassoux, K. Barad, D. Haraway, E. Thacker et al., trying to present pictures of a world “without us”, the author examines here anti-colonialist approaches that complement the conclusions of European and North American

researchers in their own way. The author shows that the ideas of a direct connection between a moral act and a cosmic order or humanity spilled throughout the cosmos, although it turns out that they cannot be considered as the basis for universal coexistence, can nevertheless act as an engine of practical communication. With all fluctuations in the terminology that they use, in which the interchangeability of cosmopolitanism, cosmology and space is not uncommon, combined with attempts to maintain the specificity of the “local”, it seems that these different works obviously tend to construct a new special type of statement.

**Keywords:** anthropology, de Castro, cosmic, world, Hui, human, universal

**For citation:** Sosna, N.N. “‘Neskonchaemyi gumanizm’, ‘prirodnyi’ kosmopolitizm” [“Endless humanism”, “natural” cosmopolitanism], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 3, pp. 118–131. (In Russian)

## References

- Appiah, K.A. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. New York: W.W. Norton & Company, 2007. 224 pp.
- Appiah, K.A. “Cosmopolitanism”, *Chicago Humanities* [<https://www.chicagohumanities.org/media/kwame-anthony-appiah-cosmopolitanism>, accessed on 02.05.2023].
- Bennett, J. *Influx and Efflux: Writing Up with Walt Whitman*. Durham: Duke University Press, 2020. 224 pp.
- Castro, E.V. de. *Kannibal'skie metafiziki* [Cannibal metaphysics], trans. by D. Kralechkin, ed. E. Blinov. Moscow: Ad Marginem Press, 2017. 199 pp. (In Russian)
- Chakrabarty, D. *Provinciologizing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2007. 336 pp.
- Davis, J., Bisson-Filho, A., Kadyrov, D., De Kort, T.M., Biamonte, M.T., Thattai, M., Thutupalli, S. & Church, G.M. “In vivo multi-dimensional information-keeping in *Halobacterium salinarum*”, DOI: <https://doi.org/10.1101/2020.02.14.949925>.
- Descola, Ph. *Po tu storonu prirody i kul'tury* [Beyond nature and culture], trans. by O. Smolizkaya and S. Ryndin. Moscow: New Literary Observer Publ., 2012. 584 pp. (In Russian)
- Haraway, D. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007. 440 pp.
- Heidegger, M. *Parmenides*, trans. by A.P. Shurbelev. St. Petersburg: Vladimir Dal Publ., 2009. 382 pp. (In Russian)
- Hui, Y. *The Question Concerning Technology in China. An essay in Cosmotechnics*. Minneapolis: Urbanomic, 2016. 352 pp.
- Ladimeji, D. Kwame Anthony Appiah's ‘Cosmopolitanism’: A Review, 2016 [[https://www.researchgate.net/publication/301700962\\_Kwame\\_Anthony\\_Appiah\\_Cosmopolitanism'\\_-\\_A\\_Review](https://www.researchgate.net/publication/301700962_Kwame_Anthony_Appiah_Cosmopolitanism_-_A_Review), accessed on 02.05.2023].
- Nancy, J-L. “Paysage avec dépaysement”, in: J-L. Nancy, *Au fond des images*. Paris: Galilée, 2003, pp. 49–57.
- Nancy, J-L. *La Création du Monde ou la Mondialisation*. Paris: Galilée, 2002. 178 pp.
- Nussbaum, M. “Patriotizm i kosmopolitizm” [Patriotism and cosmopolitanism], *Logos*, 2006, No. 2, pp. 110–119. (In Russian)
- Sosna, N. “Elements of Anthropocosmism”, *Russian Studies in Philosophy*, 2022, Vol. 60, Issue 3, pp. 243–263.
- Stengers, I. *Cosmopolitics I*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010. 312 pp.
- Stiegler, B. *La Technique et le Temps 1: La faute d'Épiméthée*. Paris: Galilée, 1994. 288 pp.
- Thacker, E. *V pyli etoi planety* [In the dust of this planet], trans. by A. Ivanov. Perm: Hyle Press, 2017. 184 pp. (In Russian)