

ГОРИЗОНТЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ



Елена ПЕТРИКОВСКАЯ

Кандидат философских наук, старший научный сотрудник.
Институт философии РАН.

109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: lenape.69@mail.ru

АНТРОПОЛОГИЯ ПОСЛЕ МЕТАФИЗИКИ В ФИЛОСОФИИ БРУНО ЛАТУРА

Под влиянием науки, технологий и глобальных перемен пафос заботы о человеке сегодня переносится на нечеловеческие сообщества. В философию вернулась чувствительность к материи и её меняющимся состояниям. Природа вновь рассматривается как универсальная модель всего существующего. Новой ценностью стал мир во всём его многообразии, мир сам по себе, не ограниченный феноменом человека. Мыслить по-новому – это мыслить по ту сторону человека, отказать от мысли, что мыслит именно человек. Такова антиантропологическая тенденция в современной философии.

Осталось продумать, каковы последствия преодоления антропоцентризма и «постгуманистических» решений для личности, культуры, гуманитарных наук. И почему, несмотря на борьбу с «антропологическим сном» (М. Фуко), антропологический метод исследования остаётся востребованным. С этой целью автор обращается к работам французского философа, антрополога, социолога науки Бруно Латура, чтобы охарактеризовать его антропологический проект.

Автор фиксирует, при решении каких вопросов Латур обращается к антропологии. Обсуждается место антропологии в акторно-сетевой теории философа. Показано звучие методологического подхода Латура той ветви философской антропологии, которая идёт от Х. Плеснера и А. Гелена, в которой нет изоляции ни самой области знания, ни её предмета. Наоборот, философско-антропологическая рефлексия мотивируется прагматикой, тем, что осуществляется за границами философии и чистого сознания. Отказ строить антропологию на основе новоевропейского рационализма даёт новое дыхание антропологическому подходу. Идёт поиск альтернативных антропоцентризму рамок мышления, новых оснований, с которых может быть осмыслено положение человека в мире, человеческая реальность. Приводится обзор идей относительно «антропологии современных», цель которой – объяснить носителям сознания модерна, что их собственные действия расходятся с их же словами. Изучение антропологической рефлексии Бруно Латура способствует как конкретизации теоретико-методологических оснований его философии, так и прояснению вопроса о целях философской антропологии. Публикацией данного текста автор приглашает коллег к дискуссии о стратегиях современного философско-антропологического дискурса.

Ключевые слова: философская антропология, антропологический подход, Бруно Латур, симметричная антропология, антропология современных, нечеловеческие существа (non-humans), гуманитарные науки, дегуманизация

Антропологический взгляд на вещи получает сегодня всё большее распространение. Антропологизация – это факт. Снова заметно активное использование категории «антропология», независимо от того, в какой парадигме мыслят философы, обсуждение актуального состояния антропологии как поля философской рефлексии (как уже пост-антропологически-философской). Растёт спрос на разработку новых подходов в теоретической антропологии.

В работах современных философов и социологов (Сергея Алевтиновича Смирнова, Фёдора Ивановича Гиренка, Натальи Николаевны Ростовской, Этьена Балибара, Гюнтера Гебауэра, Жана-Франсуа Дортъера, Бруно Латура, Михаила Мардера, Марка Оже и др.) мы находим утверждения относительно проекта философской антропологии как о вызове для мысли XXI столетия [3]. Философская антропология представляет собой попытку сказать о человеке по существу. Получив ответы, она старается превращать их в новые вопросы. Актуальная задача философской антропологии – создание сложного образа человека. Она должна помочь людям усложнить их понимание мира и самого себя.

Философия для Бруно Латура – самая неангажированная, неприрученная и уникальная область знания. Здесь переход к новой антропологической парадигме и «обнуление» человеческого опыта (С.А. Смирнов) только приветствуется.

Для современного Запада Б. Латур – мыслитель непривычный: не пытается отменить антропологию и не стремится преодолеть человека [6]. Более того, по нашему мнению, в его работах прочитывается оригинальная версия философии антропологии.

До сих пор не ясно, в каких случаях философская мысль может быть признана антропологической? Нет критериев, которые позволили бы провести необходимые разграничения. В научной литературе существуют следующие варианты ответа на поставленный вопрос:

1. Эта мысль должна встроиться в целостную концепцию человека;
2. Она должна быть эпохальной, то есть раскрывать сущность человека, а не частности человеческого естества;
3. Она должна прозвучать в определённую эпоху, когда вопрос о человеке обостряется. И этот мыслитель должен согласиться с огромным значением антропологической темы [9, с. 106–107].

Наблюдается парадокс: антропологами в истории философии называют в основном тех, кто подчеркнул значимость человеческой темы, независимо от собственного вклада в разработку самой проблемы человека. Антропологическая философия не образует единого круга мыслителей. Скорее, она представляет собой комплекс независимых друг от друга усилий.

Б. Латур полагает, что философии не следует отгораживать зону особо ценной человеческой реальности, на которую не смеет замахиваться наука. Философия должна работать с тем же миром, с которым работают науки, только иным способом, без излишнего удивления следуя за изобретательностью агентов.

Сложившиеся прочтения философии Латура включают его в постконтинентальную натуралистическую тенденцию в современной философии, приписывают ему преодоление человекомерного взгляда на природный и техномир в условиях кризиса гуманитарных наук, отрицание человеческой исключительности, «объектно-ориентированную антропологию» (В.Н. Данилов). Попробуем разобраться, как конструируется «постчеловеческая антропология».

Сведение философской антропологии к классическим формам – это как раз то, против чего выступает Латур. В классическом понимании философская антропология – это философия человека, рассматривающая человека как абсолютную ценность и меру всех вещей, как существо, для которого мир имеет телеологическую составляющую, которая обнаруживается через обращение к глубинным структурам человеческого бытия, осмысливаемые через трансцендентные и метафизические сферы анализа.

Постклассические (постметафизические) версии бросают вызов устоявшимся представлениям о философской антропологии. Акторно-сетевая теория Латура не является теорией природы, общества, субъекта или техники. Это теория пространства или потоков, циркулирующих в ситуации не-модерна. Субъективность здесь трактуется как циркулирующая способность, что-то, что частично приобретает или теряется через подключение ко множественности практики. Латур предлагает формулу: нет ни субъекта, ни объекта, ни своего, ни чужого, ни природы, ни общества, но всё и во всём взаимодействие. Его методологический подход часто трактуют как альтернативную социологию и только, особенно учитывая огромный резонанс

книги «Пересборка социального: Введение в акторно-сетевую теорию» (2005), в которой Латур предложил заново определить слово «социальный». Он выступил противником обособливания социального с помощью полагания неких устойчивых состояний, заранее выделенного комплекса связей, проведения границы и различия между природой, обществом, техникой и т.п. Латур обратил внимание на пронизывающие эти сферы взаимные связи и предложил заниматься прослеживанием этих связей и взаимодействий, при этом не только между людьми, но и между акторами любой природы.

Сторонников классического философского дискурса рассмотрение человека на одном уровне с вещами шокирует. Им представляется, что человек в таком подходе находится под давлением безличностных, объективных структур, ведущих его к ещё большему отчуждению. В таком ракурсе не может идти речь ни о каком самоосуществлении и самореализации человека. Ценность живого индивида и личности находится под угрозой.

Вместе с тем Латур настаивает на радикальном пересмотре фундаментальных принципов современного гуманитарного знания, «демодернизации гуманитарных наук» [21, р. 249]. К XX в. европейская философия фиксирует кризис человеческого самопонимания, до сих пор не преодоленный. Характеризуя состояние наук о человеке, Э. Фромм, В. Франкл, Ж.-М. Шеффер, И. Шапиро и многие другие фиксируют разрыв между науками о природе и социогуманитарными науками, отсутствие единства в трактовке человека, редукционизм в объяснениях человека (см.: [14; 17; 18]). Существующие наблюдения человека переполнены скрытыми ценностными суждениями (т.н. имплицитными допущениями) [14, с. 28; 17, с. 52, 63]. Востребовано философское вопрошание относительно объективности указанных ценностных суждений. Можно принять точку зрения Шапиро, полагающего, что (гуманитарная) наука должна изучать, в какой степени убеждения и самопонимание людей объясняют их действия [17, с. 82]. На повестке дня – рациональное обсуждение этих самых самопониманий.

Прежде всего, наблюдается разрыв с классическим гуманизмом. В современном значении гуманизм – это мировоззрение, в центре которого находится идея человека как высшей ценности. Своими исследованиями гуманисты утверждают абсолютную ценность конкретной, уникальной, самообусловленной индивидуальности, цель и задание которой состоит в реализации неповторимых способностей и задатков, другими словами – в самоосуществлении. Сквозь призму «я» гуманист стремится рассматривать социум и культуру, всегда учитывая внутренний опыт. В задачи классического гуманизма входит освобождение человека от всего, мешающего ему жить полноценной жизнью и творить вокруг себя по-настоящему человеческие отношения.

Тот новый идеал человека, который мы связываем с классическим гуманизмом (человек, наделенный разумом и бессмертной душой, обладающий добродетелью и безграничными творческими возможностями,

свободный в своих поступках и помыслах, поставлен в центр мироздания самой природой), утвердился в XVIII в. Это был «образ человека как обнажённого философа, каким человек представал, сняв с себя костюмы культуры» [8, с. 48]. С точки зрения современной философской антропологии он недоработан, потому что не является полученным знанием о человеке и не избавлен от идеологичности. Это противоречит методологическим принципам современной философской антропологии (см.: [5]). Современные исследователи стремятся найти объяснение отсутствию интереса со стороны философов к обоснованию антропологических суждений в эпоху модерна. Ханс Блуменберг считает, что антропология в культуре становится действительно необходимой, когда вечные истины сводятся до уровня достоверных суждений, а человек больше не является замаскированным вариантом чистого духа [4, с. 378]. По мнению Клиффорда Гирца, «возникновение научного представления о культуре восходит (или, по крайней мере, имеет прямое отношение) к моменту опровержения взгляда на природу человека, господствовавшего в эпоху Просвещения...» [8, с. 43]. Однако это («гуманистическое» и «просвещенческое») представление о человеке присутствует в современной антропологической мысли и имеет своих приверженцев, убеждённых в его плодотворности и необходимости, особенно в ситуации «теоретического антигуманизма».

Вообще, как метко заметил К. Гирц, «антропология утверждала практически все в те или иные времена» [8, с. 44]. Если мы хотим найти путь к «более жизнеспособной концепции человека», нам следует организовать диалог разных версий классической и постклассической антропологии. Надо также признать, что в постклассической философии происходит не отказ от идеи гуманизма, а её развитие и углубление.

Любой новый проект философской антропологии («возвращение философской антропологии») не может быть осуществлён без учёта новых научных знаний, критического освоения базовых категорий антропологического дискурса (тех, которые служат для размышлений о специфике человека). Новая философская антропология также должна предложить методологию, позволяющую проверить предложенные гипотезы.

Важно учитывать трансформацию, которую претерпела антропология в XX в. Тот смысл, который вкладывала в слово «антропология» предшествующая традиция, оказался недостаточным. Как философскую её отождествляют с новоевропейской парадигмой осмысления человеческого бытия, тесно связанной с классическим гуманизмом. Так, предубеждённое отношение Мартина Хайдеггера к антропологии обусловлено выведением самой возможности философской антропологии исключительно из философии Декарта, которая редуцировала человека к субъекту. Хайдеггер опасался, что в антропологии намечается самообеспечение субъекта, что означает забвение бытия. Джорджо Агамбен продолжил эту критику, призвав отказаться от использования старой антропологической машины – машины по разделению всего сущего на людей та нелюдей. Её отключение

будет означать поиск «новых, эффективных и подлинных точек соединения» [2, с. 108–109].

Подобный подход призывает философа обращать внимание на социальную и историческую укоренённость человеческого существования. И позволяет согласиться, что в своих антропологических концепциях философы на самом деле заботятся не о размещении человека на пьедестале почёта, а об исследовании реального мира как части человеческого бытия.

Антропологический подход предлагает такой ракурс рассмотрения проблемы человека, который индифферентен специализации современных наук. Философская антропология, построенная на принципе антропологизма, позволяет соединить знания, относящиеся к различным наукам. Дело в том, что философская антропология, говоря словами А. Гелена, «...включает в себя попытку делать высказывания о человеке как целом, пользуясь материалом этих отдельных наук и выходя за их пределы» [7, с. 157]. То направление в философской антропологии, которое принято именовать философской антропологией в узком смысле слова, представленное немецкими философами М. Шелером, Х. Плеснером и А. Геленом, продолжает традицию И. Канта, дополняя философию антропологией, то есть сближая трансцендентальное и эмпирическое. Методологическое требование философской антропологии: исходить не из готовой сущности человека, а искать её с помощью рабочей гипотезы, согласно которой данное конкретное проявление человека если и не совпадает с человеческой жизнью в её целостности, то всё же очень глубоко раскрывает суть этой жизни. Согласно «принципу открытого вопроса», разработанному в философской антропологии, надо быть готовым к неожиданным и непредсказуемым ответам, которые может предложить человеческая жизнь. Поскольку мы не можем знать полной картины человеческого, нам следует вернуться к кантовскому подходу – довериться «регулятивной идее», которая не может получить исчерпывающего теоретического воплощения.

Далеко не все человекоориентированные философы работают в рамках этого подхода. Например, Назип Виленович Хамитов сводит «новую философскую антропологию» упомянутых мыслителей к учению об обыденном бытии человека, что явно недостаточно для понимания всех человеческих проявлений и потому требует дополнения. Н.В. Хамитов предложил проект метаантропологии – учение о пределах бытия человека, который интегрирует подходы философской антропологии, экзистенциализма, персонализма и представляет собой теорию обыденного, предельного и запредельного бытия человека, а также фундаментальных тенденций эволюции человека и человечества [15]. Он полагает, что поскольку метаантропология – это философия личности, она должна выйти за пределы философии человека. Переходя к описанию предельного и запредельного бытия человека как личностного бытия, философия человека всё больше персонализируется и обращается к таким формам выражения, как философское эссе и философское искусство. Необходимый выход за пределы

философствования связан с тем, что понимание личностного бытия требует углубления в его конкретность, уникальность и само-обусловленность – то, к чему всегда стремилась психология. Философии удаётся поставить вопрос о смысле бытия личности, но ей не хватает душевной открытости психологии, её внимания к конкретно-жизненным проблемам человека, устремлённости к непосредственному общению.

В противоположность этому Б. Латур и его последователи (латурианство) придают большее значение антропологии и её союзу с философией. Акторно-сетевая теория отказывается давать универсальные ответы на универсальные (метафизические) вопросы, например о структуре мира. Всё внимание обращено в сторону эмпирического, а универсальное и абстрактное стремятся объяснять через эмпирическое. Философия в латурианстве внимательна к эмпирическому миру.

Симметричная антропология Латура продолжает традиции французской антропологии. С работами структуралистов и постструктуралистов связан определённый прорыв в антропологии, продолжающийся и по сей день поиск новых антропологических проектов.

Н.С. Автономова утверждает, что структуралистская антропология непонятна как нечто самодостаточное, она вторична и производна по отношению к экзистенциализму, недоверие которого к антропологии восходит к модерному противопоставлению «подлинной действительности» и её неполноценного, слишком человеческого образа [1, с. 120]. Я бы этот подход использовала не только для понимания концепций К. Леви-Стросса и М. Фуко, но и для освоения той полифонии идей и смыслов, которой богата современная антропология.

Важнейшее критическое и творческое задание, за решением которого обращаются к антропологии, – увидеть мир во времена неопределённости, социальных потрясений и экологических катастроф. Ананд Пандиан считает, что её методы могут выявить невидимые измерения наличного мира и радикальный опыт как зародыш будущего человечества [22]. Усилиями учёных разных поколений в центре антропологии – мир сосуществования, когда разные концепции существования и мышления задействуются вместе [22, р. 3]. Её методы одновременно этические и практические. Для антропологии природа (humanity) не столько объект, сколько медиум, качество, с которой и над которой она работает.

Только на поле конститутивной открытости и может быть понят человек во всём разнообразии своих проявлений. В рамках антропологического подхода человек не будет элиминирован. Но и все проблемы не будут сведены к одной – как человеку обнаружить и реализовать свою подлинную самость. Скорее, в приоритете будут исследования культурных трансформаций, поиск способов понимания жизни через исследования человечества как пространства трансформативной возможности.

«Онтологический поворот» в философии и «поворот к материальному» в социологии привёл в конце XX в. к «онтологическому повороту

в антропологии», в рамках которого ведётся поиск новых формулировок нашего миро- и самопонимания. Тут мир не конституируется разделением природы и культуры. А вещи не воспринимаются как податливые реципиенты тех смыслов, которыми их наделяет человек [19]. Акцентируется внимание на взаимодействиях, из которых соткана жизнь, на генеалогии действий и связей, потоках материи и слиянии деятельности. Комментируя одно из следствий «онтологического поворота» и особого внимания к материальному в антропологии – «новое понимание анимизма», предложенное Грэмом Харви, Александр Панченко пишет о важном теоретическом следствии – «существенном расширении наших представлений о социальности», подразумевающим анализ форм и практик взаимодействия между людьми и нечеловеческими (в том числе материальными) агентами, «а также пересмотр привычных нам представлений о символизме и медиальности в религиозных практиках и ритуальной деятельности различных обществ и культур» [13, с. 117].

Латурианский манифест новой – симметричной – антропологии изложен следующим образом: «Давайте предположим, что, возвратившись из тропиков, антропология стала занимать трижды симметричную позицию: она объясняет истины и заблуждения в одних и тех же терминах – это первый принцип симметрии; она изучает одновременно порождения людей и нечеловеков, это принцип генерализованной симметрии; наконец, она занимает промежуточную позицию, располагаясь между традиционными и новыми территориями, поскольку воздерживается от всякого утверждения относительно того, что отличает западных людей от Других. Конечно, она утрачивает экзотику, но вместо этого приобретает новые территории, позволяющие ей изучать центральный механизм всех коллективов, в том числе и наших собственных. Она теряет свою прикрепленность исключительно к культуре – или культурным измерениям, но взамен этого приобретает природу, что является бесценным приобретением» [10, с. 178].

Способность «симметрично-антропологического» зрения предполагает отказ от противопоставлений: западное – незападное, модерное – до-модерное, нечеловеческое – человеческое, общество – природа. Не признавать никакого различия между дологическими и логическими, «холодными» и «горячими» обществами. Не надо брать отдельно природу, культуру, общество, а надо исходить из производства «природ-культур» или коллективов. Цель принципа симметрии – не только установление равенства, но и понимание практических средств, которые позволяют одним коллективам доминировать над другими.

Именно антропология позволила Латуру критиковать «веру в современность», в радикальное отличие *moderne* от всех остальных эпох и миров. Через построение антропологии нововременных он старается преодолеть демонизацию современности, показав, что на самом деле нет никакого современного мира. Всем, кто занят осмыслением вызванного технологическим сдвигом феномена гибридности, новыми технотелесными

«сборками», их способностью оказывать трансформирующее влияние на все сферы современной жизни и на размывание границ человеческого/ нечеловеческого, Латур предлагает не увлекаться тезисом об их радикальной новизне. Конечно, технотехника приводит к появлению новых практик, которые, взаимодействуя друг с другом, начинают порождать сложную системную целостность – новое пространство человеческого существования. Но ведь мы всегда были втянуты в сети: «этнологи всегда признавали, что невозможно изучать дикие или первобытные народы, разделяя право, экономику, религию, технику и т.п., и что эти не подлежащие расслоению смеси можно изучать, лишь пристально вглядываясь в местность, семью, обстоятельства и сети» [11, с. 274].

Исходя из вышесказанного, мы не можем приписать Латуру «негуманистическое» преодоление человеческого, ссылаясь на его «поворот к нечеловеческому». Грэм Харман обращает внимание, что Латур никогда не анализировал неодушевленных акторов, взаимодействующих без участия человека: «Он не рвётся настаивать, что вещи должны участвовать во взаимодействиях до и вне человеческого участия в них, а не только сопротивляться человеческим теориям» [16, с. 24]. Сам Латур полагал, что дегуманизация является прямым следствием попыток редуцировать человека до какой-то одной сущности: из гуманизма сделали хрупкую и драгоценную вещь, которую готовы раздавить природа, общество или Бог. У латурианства вещи важнее слов, но «ничто не является достаточно нечеловеческим, чтобы растворить там человека и возвестить его смерть. Его воля, действия, речь присутствуют в исключительном изобилии» [10, с. 220]. Я не думаю, что акторно-сетевая теория идёт до конца в уравнивании агентности взаимодействующих субъектов и объектов. Латуру важно подчеркнуть, что опора на нечеловеческие объекты позволяет человеку, этому изменчивому, открытому, пластичному существу, стабилизироваться. Ход мысли тот же, что у Х. Плеснера и А. Гелена.

В философии Латура мы также не находим регрессию в архаику, магию, традиционную культуру. Он говорит, что нам придётся полностью изменить себя, чтобы сегодня создать место для порождённых наукой и техникой нечеловеков. Например, нужно менять структуру наших коллективов, чтобы вписать гибриды «человек – вещь». И антропология выступает инструментом важных преобразований, которые охватили наши общества. В союзе с наукой и техникой она сможет стать искомой моделью для описания нашего мира, настоящего опыта, так как только она способна связать в одно целое странную траекторию квазиобъектов. «Где Мунье машин, где Левинасы зверей и Рикёры фактов? Дело в том, что человек, как мы теперь это понимаем, не может быть осмыслен и спасён, если ему не возвращена другая половина его самого – то есть вещи. До тех пор пока гуманизм конструируется по контрасту с объектом, оставленным на откуп эпистемологии, мы не понимаем ни человека, ни нечеловека» [10, с. 219].

Антропология современного мира становится невозможной, когда скрывается работа разнородных сил и современность сводится к одномерности.

В приложении под названием «Несводимое» в работе о Пастере Латур перечислил слова, которые обычно используют для характеристики современности, например секуляризация, рационализация, разочарованность, прогресс, дегуманизация и т.п. «Все эти слова служат лишь для того, чтобы скрывать работу сил и делать невозможной антропологию здесь и сейчас» [11, с. 275]. Латур убеждён, что сегодня нам легче отказаться от веры в нашу инаковость, благодаря «практикам квазиобъектов и медиаторов». «Мы рождены среди наук, мы любим технику и объекты потребления, к которым философы и моралисты предыдущих поколений рекомендовали относиться с презрением. Наше поколение усвоило, интегрировало, гуманизировало технику в большей степени, чем предыдущие поколения» [10, с. 207]. Техника всегда была важной частью человеческого мира, но теперь мы больше не верим ни в добродетели и опасности, которые несут с собой наука и техника. И поэтому нам легче искать их основания. А также основания единства человечества.

Человека не надо связывать с природой или обществом, надо передвинуть его ближе к середине, чтобы он стал медиатором и даже самой точкой смешивания. «Откройте работу медиации, и она примет человеческий облик. Скройте её, и надо будет говорить о нечеловечестве, даже если речь идёт о сознании или морально ответственном индивиде. Выражение “антропоморфический” в значительной степени недооценивает нашу человеческую сторону. Нам следовало бы говорить о морфизме. В этом понятии скрещиваются техноморфизмы, зооморфизмы, физиоморфизмы, идеоморфизмы, теоморфизмы, социоморфизмы, психоморфизмы. Взятые вместе, союзы морфизмов и их взаимообмены определяют anthropos'a. Перекрёсток или смеситель морфизмов – вот что является достаточно точным его определением. Чем больше anthropos приближается к такому определению, тем больше он становится человеческим. Чем больше anthropos от него удаляется, тем больше он принимает те множественные формы, в которых его человечность очень быстро оказывается неразличимой, даже если эти образы есть образы личности, индивида или самости. Стремясь отделить его форму от тех, кого он смешивает, мы не сохраняем человека, а теряем его» [10, с. 221].

Итак, учитывая все медиаторы, мы получаем нередуцируемую форму человека. «Человек находится в самом делегировании, в переходе, в передаче, в непрерывном обмене форм... Гуманизм может сохраниться только в том случае, если будет разделён между всеми своими посланниками. Человеческая природа – это совокупность её делегатов и представителей, фигур и посланников. Это симметричная всеобщность...» [10, с. 222].

Как известно, мыслители XX в. – независимо от того, насколько высоко и объективно они оценивали вклад «антропологической» философии прошлого, – считали необходимым осуществить «новый поворот» к человеку. Объединяет их интерес к теме «живого» человека в мире. Обновлённая

философская рефлексия в сфере антропологии – это постметафизическая философская антропология. За словом «антропология» скрывается подлинная философия Бруно Латура. Его философию не следует считать философией «конца человека». Но это постгуманистическое мышление, провозглашающее конец не вообще человека, а его декартианского образа. На таких посылах создаётся не-метафизическая антропология.

Список литературы

1. Автономова Н.С. Структуралистская антропология // Буржуазная философская антропология XX века / Отв. ред. Б.Т. Григорьян. М.: Наука, 1986. С. 120–133.
2. Агамбен Дж. Открытое (Человек и животное) / Пер. Б. Скуратова. М.: РГГУ, 2012. 112 с.
3. Антропологические дискурсы в XXI веке: Круглый стол в рамках VIII Российского философского конгресса «Философия в полицентричном мире» (28–30 мая 2020 г.) // Человек.RU. 2022. № 17. С. 294–321.
4. Блуменберг Г. Антропологічний підхід до сучасного значення риторики // Після філософії: кінець чи трансформація? Киев: Четверта хвиля, 2000. С. 371–403.
5. Больнов О. Філософська антропология та її методичні принципи // Сучасна західна філософія: Хрестоматія. Киев, 1999. С. 95–111.
6. Быков Е. От акторно-сетевой теории к модусам существования: экспозиция в семи сценах (*Bruno Latour. An Inquiry into Modes of Existence*) // Логос. 2017. Т. 27. № 1. С. 251–271.
7. Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. С. 151–201.
8. Гириц К. Влияние концепции культуры на концепцию человека // Гириц К. Интерпретация культур / Пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2004. С. 42–66.
9. Гуревич П.С. Философская антропология. М.: NOTA VENE, 2001. 456 с.
10. Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Пер. с фр. Д.Я. Калугина; науч. ред. О.В. Хархордин. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2006. 240 с.
11. Латур Б. Пастер: Война и мир микробов, с приложением «Несводимого» / Пер. с фр. А.В. Дьякова. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. 316 с.
12. Латур Б. Биография одного исследования: к работе о модусах существования / Пер. с англ. А. Лобановой и С. Гавриленко // Логос. 2017. Т. 27. № 1. С. 217–245.
13. Панченко А.А. Материальность, социальность и агентность в современных исследованиях религии // Антропологический форум. 2022. № 55. С. 110–118.
14. Стевенсон Л. Десять теорий о природе человека / Пер. В.В. Васильева. М.: СЛОВО/SLOVO, 2004. 240 с.
15. Хамитов Н., Крылова С. Философский словарь. Человек и мир. Киев: КНТ, 2006. 308 с.
16. Харман Г. Сети и ассамбляжи: возрождение вещей у Латура и Деланда / Пер. с англ. А. Писарева // Логос. 2017. Т. 27. № 3. С. 1–35.
17. Шапиро И. Бегство от реальности в гуманитарных науках / Пер. с англ. Д. Узланера. М.: Изд. дом ВШЭ, 2011. 368 с.

18. *Шеффер Ж.-М.* Конец человеческой исключительности. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 392 с.
19. *Ingold T.* Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description. London: Routledge, 2011. 270 p.
20. *Latour B.* An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns / Trans. Catherine Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013. 513 p.
21. New Literary History: Recomposing the Humanities – with Bruno Latour. 2016. Vol. 47. No. 2–3. 480 p.
22. *Pandian A.A.* Possible Anthropology: Methods for Uneasy Times. Durham and London: Duke University Press, 2019. 168 p.

HORIZONS OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Elena PETRIKOVSKAYA

Ph.D. in Philosophy, Senior Research Fellow.

RAS Institute of Philosophy.

Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;

e-mail: lenape.69@mail.ru

ANTHROPOLOGY AFTER METAPHYSICS IN THE PHILOSOPHY OF BRUNO LATOUR

Under the influence of science, technology and global changes, the pathos of caring for a person today is transferred to non-human communities. Sensitivity to matter and its changing states has returned to philosophy. Nature is again considered as a universal model of everything that exists. A new value has become the world in all its diversity, the world itself, unlimited by the phenomenon of man. To think in a new way is to think on the other side of a person, to abandon the idea that it is a person who thinks. This is the anthropological trend in modern philosophy.

It remains to consider what are the consequences of overcoming anthropocentrism and “posthumanistic” decisions for the individual, culture, and humanities. And why, despite the struggle with the “anthropological dream” (M. Foucault), the anthropological method of research remains in demand. To this end, the author refers to the works of the French philosopher, anthropologist, sociologist of science Bruno Latour to characterize his anthropological project.

The author records when solving which issues Latour turns to anthropology. The place of anthropology in the actor-network theory of the philosopher is discussed. It shows the consonance of Latour’s methodological approach to the branch of philosophical anthropology that comes from H. Plessner and A. Gehlen, in which there is no isolation of either the field of knowledge itself or its subject. On the contrary, philosophical and anthropological reflection is motivated by pragmatics, by what is carried out beyond the boundaries of philosophy and pure consciousness. The refusal to build anthropology on the basis of New European rationalism gives a new breath to the anthropological approach. There is a search for an alternative framework of thinking to anthropocentrism, new foundations from which the position of a person in the world, human reality can be comprehended. An overview of ideas regarding the “anthropology of modern” is given, the purpose of which is to explain to the bearers of modern consciousness that their own actions diverge from their own words. The study of Bruno Latour’s anthropological reflection contributes both to the concretization of the theoretical and methodological foundations of his philosophy and to the clarification of the question of the goals of philosophical anthropology. By publishing this text,

the author invites colleagues to discuss the strategies of modern philosophical and anthropological discourse.

Keywords: philosophical anthropology, anthropological approach, Bruno Latour, symmetrical anthropology, anthropology of modern, non-human beings (non-humans), humanities, dehumanization

References

1. “Antropologicheskie diskursy v XXI veke: Kruglyi stol v ramkakh VIII Rossiiskogo filosofskogo kongressa ‘Filosofiya v polittsentrichnom mire’ (28–30 maya 2020 g.)” [Anthropological Discourses in the XXI Century: Round Table within the Framework of the VIII Russian Philosophical Congress “Philosophy in a Polycentric World” (May 28–30, 2020)], *Chelovek.RU*, 2022, No. 17, pp. 294–321. (In Russian)
2. Agamben, G. *Otkrytoe (Chelovek i zivotnoe)* [Open (Human and Animal)], trans. B. Skuratov. Moscow: RSUH Publ., 2012. 112 pp. (In Russian)
3. Avtonomova, N.S. “Strukturalistskaya antropologiya” [Structuralist Anthropology], *Burzhuaznaya filosofskaya antropologiya XX veka* [Bourgeois Philosophical Anthropology of the Twentieth Century], ed. B.T. Grigor’yan. Moscow: Nauka Publ., 1986, pp. 120–133. (In Russian)
4. Blumenberg, H. “Antropologichnii pidkhid do suchasnogo znachennya ritoriki” [Anthropological Approach to the Modern Meaning of Rhetoric], *Pislya filosofii: kinets’ chi transformatsiya?* [After Philosophy: End or Transformation?] Kiev: Chetverta khvilya Publ., 2000, pp. 371–403. (In Ukrainian)
5. Bollnow, O. “Filosofs’ka antropologiya ta ii metodichni printsipi” [Philosophical Anthropology and its Methodological Principles], *Suchasna zakhidna filosofiya: Khrestomatiya* [Modern Western Philosophy: a Textbook]. Kiev, 1999, pp. 95–111. (In Ukrainian)
6. Bykov, E. “Ot aktorno-setevoi teorii k modusam sushchestvovaniya: ehkspozitsiya v semi stsenakh (Bruno Latour. An Inquiry into Modes of Existence)” [From Actor-network Theory to Modes of Existence: an Exposition in Seven Scenes (Bruno Latour. An Inquiry into Modes of Existence)], *Logos*, 2017, T. 27, No. 1, pp. 251–271. (In Russian)
7. Geertz, C. “Vliyanie kontseptsii kul’tury na kontseptsiyu cheloveka” [The Influence of the Concept of Culture on the Concept of Man], in: C. Geertz, *Interpretatsiya kul’tur* [Interpretation of Cultures]. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2004, pp. 42–66. (In Russian)
8. Gehlen, A. “O sistematike antropologii” [About the Systematics of Anthropology], *Problema cheloveka v zapadnoi filosofii* [The Problem of Man in Western Philosophy], ed. Yu.N. Popov. Moscow: Progress Publ., 1988, pp. 151–201. (In Russian)
9. Gurevich, P.S. *Filosofskaya antropologiya* [Philosophical Anthropology]. Moscow: NOTA BENE Publ., 2001. 456 pp. (In Russian)
10. Harman, G. “Seti i assamblyazhi: vozrozhdenie veshchei u Latura i Delanda” [Networks and Assemblages: the Revival of Things by Latour and Deland], trans. A. Pisarev, *Logos*, 2017, T. 27, No. 3, pp. 1–35. (In Russian)
11. Ingold, T. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge, 2011. 270 pp.
12. Khamitov, N. & Krylova, S. *Filosofskii slovar’. Chelovek i mir* [Philosophical Dictionary. Man and the World]. Kiev: KNT Publ., 2006. 308 pp. (In Russian)

13. Latour, B. "Biografiya odnogo issledovaniya: k rabote o modusakh sushchestvovaniya" [Biography of a Study: to Work on the Modes of Existence], trans. A. Lobanova & S. Gavrilenko, *Logos*, 2017, T. 27, No. 1, pp. 217–245. (In Russian)
14. Latour, B. *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*, trans. Catherine Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013. 513 pp.
15. Latour, B. *Novogo vremeni ne bylo. Ehsse po simmetrichnoi antropologii* [There Was no New Time. Essays on Symmetric Anthropology], trans. D.Ya. Kalugina, ed. O.V. Kharkhordin. St. Petersburg: European University in St. Petersburg Publ., 2006. 240 pp. (In Russian)
16. Latour, B. *Paster: Voina i mir mikrobov, s prilozheniem 'Nesvodimogo'* [Pasteur: War and the World of Microbes, with the Appendix 'Irreducible'], trans. A.V. Dyakov. St. Petersburg: European University in St. Petersburg Publ., 2015. 316 pp. (In Russian)
17. *New Literary History: Recomposing the Humanities* – with Bruno Latour, 2016, Vol. 47, No. 2–3, 480 pp.
18. Panchenko, A.A. "Material'nost', sotsial'nost' i agentnost' v sovremennykh issledovaniyakh religii" [Materiality, Sociality and Agency in Modern Studies of Religion], *Antropologicheskii forum*, 2022, No. 55, pp. 110–118. (In Russian)
19. Pandian, A.A. *Possible Anthropology: Methods for Uneasy Times*. Durham and London: Duke University Press, 2019. 168 pp.
20. Schaeffer, J.-M. *Konets chelovecheskoi isklyuchitel'nosti* [The End of Human Exceptionalism]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2010. 392 pp. (In Russian)
21. Shapiro, I. *Begstvo ot real'nosti v gumanitarnykh naukakh* [Escape from Reality in the Humanities], trans. D. Uzlaner. Moscow: HSE Publ., 2011. 368 pp. (In Russian)
22. Stevenson, L. *Desyat' teorii o prirode cheloveka* [Ten Theories of Human Nature], trans. V.V. Vasiliev. Moscow: SLOVO Publ., 2004. 240 pp. (In Russian)