

Н. Д. Попович

Социально-философская критика нон-антропоцентризма

Статья посвящена выявлению специфики социально-философского переосмысления антропоцентризма в сравнении с его этическим пониманием. Также автор анализирует философские основания экологической этики и подвергает радикальной социально-философской критике нон-антропоцентризм. Нон-антропоцентризм рассматривается как внутренне противоречивый: как с точки зрения невозможности человеку занять нечеловеческую позицию в познании, так противоестественности для человека выступать против своих интересов.

Ключевые слова: антропоцентризм, нон-антропоцентризм, социальная философия, этика, экологическая этика.

N. D. Popovich

Social-philosophic criticizing of non-anthropocentrism

The article is devoted the exposure of specific of social-philosophical rethinking of anthropocentrism in comparing to it ethics understanding. The author also examines the philosophical foundations of environmental ethics and exposes radical social-philosophical critique of non-anthropocentrism. Non-anthropocentrism is regarded as self-contradictory: both because of human inability to take a position in the non-human cognition, so unnatural for the human being to act against his own interests.

Keywords: anthropocentrism, non-anthropocentrism, social philosophy, ethics, ecological ethics.

Антропоцентризм традиционно был предметом философской рефлексии – преимущественно с позиций критики неявного и непреднамеренного антропоцентризма как неуместного, но также и как атрибутивная характеристика человеческого познания. При этом не всегда заметно, но, рано или поздно такой антропоцентризм, как и его критика, выходили за рамки теоретико-познавательной постановки вопроса. Так, например, нередко критика антропоцентризма осуществлялась с этических позиций, а в последние десятилетия приобрела характер разновидности критики видовой дискриминации. Одновременно наше предположение заключается в том, что следует четко различать критику антропоцентризма в целом и критику его разновидностей. Ведь в последнем случае, речь идет фактически о критике одной версии антропоцентризма с позиций другой его версии. Это предположение следует конкретизировать: вероятно, широкой версией антропоцентризма можно считать антропоцентризм в социальной философии, который, возможно, следует рассматривать как категориальное целое по отношению ко всем

специальным понятийным разновидностям антропоцентризма как частей этого целого. Эта статья будет посвящена подробному рассмотрению этих двух предположений.

Сергей Аверинцев в словаре «София – Логос» дает следующее определение антропоцентризма: «Антропоцентризм (греч. anthropos – человек + лат. Centrum – мировоззрение) – принцип культурного творчества, согласно которому человек является центром и высшей целью мироздания. Это мировоззрение ставит человека в центр всего сущего» [1, с.16]. Впрочем, с последующей оценкой Аверинцевым исторической судьбы антропоцентризма можно согласиться лишь отчасти.

Так, позиция Аверинцева касательно исторических истоков антропоцентризма прежде всего в Древней Греции почти не расходится с той, которую принимает большинство исследователей. Аверинцев справедливо утверждает, что образный материал для антропоцентризма в изобилии создает архаический миф, что, однако, еще не дает возможности говорить об антропоцентризме в строгом смысле слова: миф охватывает представление о человеческом

как особой сущности со своим онтологическим статусом. Такое представление углубляется и разрабатывается на почве платоновско-аристотелевской метафизики, которая синтезировала рационалистические модели мышления с его внерациональными, мифоподобными предпосылками. Мы считаем, что антропоцентризм зачинает еще Сократ. Аверинцев же убежден, что только осуществленное платонизмом разделение сущностей на духовные и материальные позволяет усматривать в человеке как духовно-телесном существе микрокосм и какую-то привилегированную срединную точку иерархии бытия. Мы же считаем, что антропоцентризм в Древней Греции вряд ли имел черты теории микрокосма, которая относится скорее к традиции теоретизирования после Николая Кузанского (или во всяком случае имеет свои предпосылки в неоплатонизме). Поэтому данное утверждение Аверинцева является позднейшей неоправданной модернизацией античности.

Также мы лишь отчасти разделяем мнение Аверинцева касательно антропоцентричности учения о человеческой свободе и достоинстве из старого завета. Как утверждает этот российский исследователь, иначе по сравнению с Древней Грецией происходит преодоление натуралистического мифа во имя антропоцентризма в Библии, где содержанием мирового процесса оказывается взаимоотношение Бога и человека, так что акцент переносится с природных циклов на человеческую историю. Действительно, Новый завет развивает идею свободы человека, почерпнутую из Завета Старого. Однако, называть это антропоцентризмом можно с определенной натяжкой, учитывая общее господство теоцентризма в религиозном мировоззрении. Эту нашу позицию разделяет Р.Апресян, утверждая, что хотя Библия и провозглашает человека царем природы, но только при условии сохранения высокого приоритета Бога [2].

Интересна мысль Аверинцева, что классический антропоцентризм складывается там, где линия греческого идеализма пересекается с линией библейской традиции, то есть в христианской теологии, в средневековом мировоззрении и в доктринах Ренессанса, пришедший ему на смену. Однако новая европейская научность, поднимающийся с XVI-XVII вв., Как утверждает Аверинцев, отвергает антропоцентризм, вместе с характерным для него телеологизмом. Хотя немецкий классический идеализм реставрирует антропоцентризм (деятельность человеческого духа как самопознание и возвращение к себе абсолютного Духа), материализм и позитивизм оценивают антропоцентризм как умственный атавизм, как предрассудок обыденного сознания или как достойные откровенно мистических или оккультных доктрин.

Не стоит вместе с Аверинцевым останавливаться в исследовании истории антропоцентризм-

ма на периоде позитивизма. Хотя неоднократно провозглашался в различных версиях тезис о смерти человека для теории (от смерти субъекта во французском структурализме до отделения системы личности от социальных и культурных систем в теории социальных систем), однако антропоцентризм возможен не только в виде телеологии, и сама телеология может быть полностью иной.

Так, экологический взгляд на человеческую культуру порождает представление о ноосфере, которое вполне телеологично: согласно В.И. Вернадскому человеческая культура ума и построенное на ее основе общество являются высшей стадией и составляющей развития природы как целостности. Впрочем, является ли для самой природы переход на эту стадию столь положительным? Если для человека, во всяком случае, на первых порах, переход на уровень ноосферы означает получение контроля над многими природными стихиями и овладение внутренними природными ресурсами человечества — от биотехнологий к генной инженерии самого человека — то для природы это довольно быстро оборачивается не просто беспощадной ее эксплуатацией, но и уничтожением целых биологических видов. И сам человек все больше начинает ощущать на себе «обратную сторону» ноосферы, которая означает не просто ответственность за содеянное, но и самый неприятный вид такой ответственности — угрозу человечеству от его собственных произведений, угрозу как условиям существования, так и самому существованию. Таким образом, продуцируемые человечеством культура и общество оборачивается против своего создателя. Это приводит постановку вопроса если не о коренной ошибочности принципа антропоцентризма, то, во всяком случае, о его амбивалентности, а также об уместности рассмотрения противоположного принципа — не-антропоцентризма. Насколько последний не просто уместен, но и элементарно возможен — по нашему мнению, является одним из наиболее острых вопросов современной философии.

На стыке этики и экологии встречаем сегодня едва ли не самые острые дискуссии об антропоцентризме и не-антропоцентризме. Едва ли не наиболее подробно и предметно анализирует их российский этик Рубен Грантович Апресян. И если с этической точки зрения с ним спорить трудно, то с культурологической — по некоторым позициям не спорить невозможно. Попробуем осуществить последовательный культурологический анализ этических доказательств Апресян [2].

По его свидетельству, в этико-экологических дискуссиях антропоцентризм, за редким исключением, выступает как ретроградная позиция. В антропоцентризме усматривают проявление потребительского, хищнического отношения к

природе, к планете Земля, обусловившее возникновение и углубление экологического кризиса и появление факторов, активно влияющих на драматическое и, скорее всего, глобальное изменение климата. Такие выводы делаются при «сильной», условно говоря, версии антропоцентризма как позиции, согласно которой человек является центром Вселенной и ее целью, а человек как «хозяин природы» противопоставляется всем известным формам жизни. В такой трактовке антропоцентризм рассматривают в своих работах Д.Форман [7] и К.Мейнс [9]. Но, как отмечает Апресян, имеется также другая, «спокойная», или «слабая» трактовка антропоцентризма как позиции, согласно которой точкой отсчета в отношении к природе как в целом, так и в деталях являются потребности и интересы человека. Потребности и интересы именно человека считаются имеющими ценность саму по себе, или внутреннюю ценность, поскольку человек — единственное существо, наделенное разумом и моралью.

В философии едва ли не наиболее последовательную критику антропоцентризма как явления именно европейской культуры осуществил Мартин Хайдеггер в своей философии вообще и в частности — в работе «Ницше» [5]. Здесь он отождествляет антропоцентризм с ницшеанской волей к власти, частным случаем которой и оказывается власть над природой. Такую позицию, которую Хайдеггер трактует как европейский нигилизм, впервые, по его мнению, формирует философия Платона. Действительно, в современных этико-экологических дискуссиях, особенно острых перед лицом экологического кризиса забываются истинные истоки антропоцентризма как мировоззрения и способа практического отношения к миру. Апресян, в отличие от Хайдеггера, истоки антропоцентризма видит в эпохе Возрождения, когда формируется идеал человека как самостоятельной, творческой, свободной и достойной личности [2]. В дискуссиях антропоцентризм выступает чуть ли не как философия жадного корыстолюбия и эгоцентризма. Это плохо согласуется с ренессансным идеальным человеком — активным деятелем, преобразователем природы, создателем нового мира, создателем красоты. Однако, в антропоцентризме есть и другие черты, которые были проблематизованы в современную эпоху. Основным недостаток антропоцентризма его критики, по мнению Апресяна, справедливо связывают с тем, что при антропоцентризме только люди оказываются объектами нравственного долга и только благо людей (которое может пониматься так или иначе — в соотношении с наличными или перспективными интересами) является критерием оценки действий по отношению к природе и другим живым существам. Мера справедливости вмешательства в природу ставится в зависимость от того, какое влияние

оно оказывает на человека; последствия же для самой природы как таковые во внимание могут не приниматься. В этом усматривается этическая ограниченность антропоцентризма.

А что же с позиций философии социальной? Сама природа не является частью культуры, по определению. Однако, неотъемлемой частью культуры с древнейших времен ее возникновение является отношение человека к природе. Примером тому может служить философия Канта. Антропоцентризм, как считает Апресян, не является непременно obstructивным относительно экологической этики, этики охраны окружающей среды, этики защиты животных и т.д.. Однако и забота об окружающей среде, и сохранение дикой природы, и защита животных возникают как некие средства по отношению к высшей цели, в качестве которой признают только человека, человечество. Классический пример мы находим в лице Канта, который в свойственной ему манере доказал антропоцентризм в логической его полноте. Кант решительно выступал в защиту животных, против причинения им неоправданных и тем более жестоких страданий [3]. Он твердо считал аморальным допускать муку животных, — но считал он так не потому, что животные страдают, а потому, что мука животных приводит к нравственному огрубению человека. Здесь мы расходимся с Апресяном, который считает позицию Канта недостаточно последовательно этической — для нас главное, что эта позиция последовательно социально-философская! Такой антропоцентризм, который предлагает Кант, действительно, совсем не противопоставляет экологической этике, но наоборот — делает ее возможной и понятной.

Впрочем, по мнению Апресяна, экологическая этика в своих доминирующих тенденциях развивается на другом ценностном фундаменте, чем предлагает философия Канта [2]. По мнению российского ученого, именно в экологической этике утверждается новое ценностное видение мира, в котором человек больше не считается тем существом, интересам которой следует отдавать приоритет, к кому только и следует относиться не только как к средству, но также как к цели, исключительно самоценной. Эту парадигму можно было бы считать своеобразным выражением антропоцентризма, модифицированного с пониманием того, что устойчивое развитие человечества невозможно вне биосферы Земли, если рассматривать устойчивое развитие человечества как высшую ценность и главную цель. Однако, в экологически ориентированном нравственном мышлении происходит ценностная трансформация, которая заключается в кардинальном изменении взгляда на то, кто владеет моральным статусом, и это изменение является поворотным для этики. Такой поворот Апресян раз и связывает, очевидно, с обращением к принципу нон-антропоцентризма.

По нашему мнению, нон-антропоцентризм является сомнительным исходя из нескольких соображений. Во-первых, против самой природы требовать от любого существа действовать вопреки собственным интересам. Если бы нон-антропоцентризм могли практиковать другие биологические виды, то есть если бы у них была настолько развитым сознание и ценностная мотивация, — это было бы не просто вполне понятно, но и вполне реалистично. Для человека же нон-антропоцентризм — это стратегия суицида, или в лучшем случае шизофренического раздвоения личности, согласно которому один человек как вид плохой, не заслуживающий доверия, но другой человек как вид является судьей этой плохой человека, его цензором и надзирателем, он отвергает эгоизм первого человека. Проблема лишь в том, что эти два человека — это роли, которые нон-антропоцентризм приписывает одному и тому же человечеству, навязывая тем самым ему пагубную стратегию самодеструкции. Таким образом, нон-антропоцентризм содержательно противоречив. Но сомнительность нон-антропоцентризма, во-вторых, заключается в его невероятности: вопрос не в том, что человек не должен быть мазохистом, но в том, что он не может перестать быть человеком, а следовательно, не может перестать быть антропоцентричным.

Совсем другое дело, что мы не можем требовать антропоцентризма от других биологических видов, и от природы в целом. Во-первых, они не имеют для этого возможности, поскольку не имеют сознания и ценностной мотивации поступков, которыми обладает человек. Во-вторых, если бы они обладали, то как свидетельствовал еще Ксенофан, «если бы лошади имели богов, то изображали бы их в виде лошадей» [4], то есть каждый вид естественно центрирован на себе, на проблеме собственного выживания. Зависит ли критически выживание человечества от существования всех поименно имеющихся сейчас биологических видов — вопрос довольно сомнительный, ведь пережило человечество и мамонтов, и зубров, и пока не ощутило на себе каких-либо значительных негативных воздействий от этого.

Впрочем, нельзя не согласиться с Апресяном, что знаковой является сама тенденция расширения круга объектов, которые наделяются моральным статусом. Однако, если этики согласны жертвовать сознанием, рациональностью и языком ради морали, это еще можно в какой-то мере понять и принять. Но вряд ли возможна какая-то этичность за пределами культуры и общества. Животные могут пройти человеческую дрессуру, но они при этом не становятся культурными и общественными, распространять же на них этические принципы неуместно — во всяком случае в смысле уравнивания их в этических правах с человеком. Ведь не будучи носителями

культуры и общественных норм, животные не входят и в сферу этического — тем более в эту сферу не стоит вводить растения, да и вообще всю нечеловеческую природу. Ожидать от них элементарной человеческой благодарности, не говоря уже о моральных обязательствах — нон-сенс. Человек может защищать природу с этических позиций, но без всяких надежд на то, что ему от этого станет лучше в смысле «благодарности» природы. Сохраняя и защищая природу, человек только может оставаться человеческим, т.е. антропоцентрическим — только в этом мы видим смысл экологической этики.

И все же находятся на Западе, а иногда и в нашем обществе псевдо-романтики, которые пытаются убедить человечество в том, что ему следует подчинить собственные интересы интересам других биологических видов. Развивая эту линию, американский философ К.Гудпастер настаивает на том, чтобы считать всех живых существ обладающими моральным статусом [8]. Их моральный статус обусловлен тем, что они могут быть объектами морального уважения, или «морально учтены». Для обозначения этого статуса Гудпастер предложил термин «моральное внимание» (*moral considerability*), указывающий на то, что моральный статус любого может определяться тем, что его обладатель является потенциальным или реальным объектом чьей-то ответственности. Другой американский автор, М.Бернстайн, определяет моральное внимание еще шире: «Если мы можем поступать правильно или неправильно в отношении какого-либо индивида, это означает, что этот индивид является достойным... нашего этического внимания (*consideration*)» [6, с.169]. Апресян считает, что на основании анализа теоретических и методологических характеристик данной трактовки нравственности, его следует считать биоцентрическим. С этим мы полностью согласны, хотя и не считаем возможным принимать его в основу этики. Апресян, впрочем, все же пытается такой биоцентризм расценить как скрытый антропоцентризм: по его мнению, стоит отметить, что правильное и неправильное определяется вовсе не взаимному согласию людей, а внешним пониманием блага данного индивида [2]. Таким образом, правильно то, что способствует благополучию данного индивида, а неправильным является то, что препятствует ему.

Можно с позиций философии принять биоцентризм как базовую позицию для этики или даже для самой философии? На наш взгляд, это авантюра. Она неизбежно приведет к требованию признать объекты природы не просто объектами культуры, но и ее носителями, что лишит смысла само понятие культуры: ведь кто является субъектом создания этой культуры — неужели сами объекты природы? Так, М.Бернстайн называет подход, ориентирующийся на моральное внимание к жизни самой

по себе, «экспериментализмом» [6]. Это такой подход, при котором все личные ценности считаются субъективными и поэтому предполагается, что любой индивид, поскольку он чувствует, должен быть квалифицирован как объект нравственного отношения (patient). В этом плане экспериментализм, согласно М.Бернстайну, отличается от теории, согласно которой нравственность обуславливается способностью индивида испытывать желание, и от «перфекционизма», согласно которому нравственность индивида обуславливается владением им определенными качествами, подлежащими развитию. Действительно, согласно М. Бернстайну выходит, достаточно страдать, чтобы быть моральным! С этим вряд ли можно согласиться даже с позиций этики. Прежде всего, стоит заострить внимание на различии страдания человека и «страдания» животного или растения. Это не сравнимые величины. Безусловно, человек не должен предполагать ничьих страданий, поскольку страдания животных и растений аналогичны человеческим – но отнюдь не тождественны им.

Именно это и оправдывает защиту животных и всего мира природы, но отнюдь не наделение их моральным статусом. Конечно, как справедливо замечает Апресян, такое понимание морального статуса можно различить именно в традиционной, «человеко- фундированной», морали, в рамках которой предметом моральной ответственности и заботы были и есть маленькие дети, немощные старики, недееспособные больные т.д., которые, в свою очередь, не могут принимать на себя инициативно ни ответственности, ни обязательств [2]. Но они, по нашему глубокому убеждению, о чем свидетельствует также и элементарный здравый смысл, не могут брать на себя ответственность и обязательства акцидентально, т.е. временно, тогда как объекты природы не могут их брать на себя атрибутивно, т.е. никогда. Итак, этическая «новация» Гудпастера и его последователей в том, что моральный статус, так чрезмерно расширен понимают, признают и в животных существ, причем, только благодаря их способности чувствовать боль. Если Апресян скорее склонен поддержать эту позицию, то мы как социальные философы отнюдь ее не приемлем.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С.С. Софія-Логос. Словник./С.С. Аверинцев; [2-е вид.] – К.: Дух і Літера, 2004. – 640 с.
2. Апресян Р.Г. Морально-философский смысл дилеммы антропоцентризма и нонантропоцентризма // Этическая мысль. – Выпуск 10. – М.: ИФРАН, 2010. URL: <http://iph.ras.ru/page22733644.htm> (дата обращения: 13.02.2014)
3. Кант И. Лекции по этике / Кант И.; [Пер. с нем.]. – М.: Республика, 2000. – 222 с.
4. Фрагменты ранних греческих философов. – Ч. 1. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики / Издание подгот. А.В. Лебедев; Отв. ред и авт. вступ. ст. И.Д. Рожанский. – М.: Наука, 1989. – 576 с.
5. Хайдеггер М. Ницше: в 2-х т. / М. Хайдеггер; [Пер. с нем. А.П.Шурбелева]. – М.: Владимир Даль, 2006. Т. 2. – 458 с.
6. Bernstein M. On Moral Considerability: An Essay on Morally Matters. – New York; Oxford: Oxford University Press 1998. – 189 p.
7. Foreman D. Confessions of an Eco-Warrior /D.Foreman. – New York: Harmony Books, 1991. – 228 p.
8. Goodpaster K.E. On Being Morally Considerable. *The Journal of Philosophy*. – 1978. – Vol. 75. – P. 308–325.
9. Manes C. Green Rage: Radical Environmentalism and the Unmaking of Civilization. – Boston: Little, Brown, 1990. – 291 p.

REFERENCES

1. Avertintsev S.S. *Sofia-Logos. Slovník* [Sofia-Logo. Dictionary]. Kiev, Dukh i Litera, 2004. 640 p.
2. Apresian R.G. Moral-philosophical sense dilemma anthropocentrism and non-anthropocentrism. *Eticheskaja mysl' - Ethical thought*, 2010, no.10. Available at: <http://iph.ras.ru/page22733644.htm> (accessed 13 February 2014).
3. Kant I. *Lektzii po etike* [Lectures on ethics]. Moscow, Respublika, 2000. 222 p.
4. *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov. – Ch. 1. Ot epicheskikh teokosmogonii do vozniknoveniia atomistiki / Izdanie podgot. A.V. Lebedev* [Fragments of the early Greek philosophers. From the epic teocosmogony before the emergence of atomistic / Edition prepared by A.V. Lebedev]. Moscow, Nauka, 1989. 576 p.
5. Khaidegger M. *Nitsshe* [Nietzsche]. Moscow, Vladimir Dal', 2006. V. 2. 458 p.
6. Bernstein M. On Moral Considerability: An Essay on Morally Matters. – New York; Oxford: Oxford University Press 1998. 189 p.
7. Foreman D. Confessions of an Eco-Warrior. – New York: Harmony Books, 1991. 228 p.
8. Goodpaster K.E. On Being Morally Considerable. *The Journal of Philosophy*, 1978, Vol. 75, pp.308–325.
9. Manes C. Green Rage: Radical Environmentalism and the Unmaking of Civilization. – Boston: Little, Brown, 1990. 291 p.

Информация об авторе

Попович Николай Дмитриевич
(Украина, Каменец-Подольский)

Доцент, кандидат философских наук, заведующий
кафедрой истории и философии. Подольский
государственный аграрно-технический университет.
E-mail: dozent3000@gmail.com

Information about the author

Popovych Nikolay Dmitrievich
(Ukraine, Kamenetz-Podolsk)

Associate Professor, PhD in Philosophy, Head of the
Department of History and Philosophy.
Podolsk State Agrarian Technical University.
E-mail: dozent3000@gmail.com