

Эгоцентризм и интерсубъективность во взаимоотношениях человека и окружающей среды

ТАТЬЯНА ВАЙЗЕР

ТАТЬЯНА ВАЙЗЕР. Кандидат философских наук, PhD, доцент философско-социологического отделения факультета государственного управления РАНХиГС.

Адрес: 119571, Москва, Проспект Вернадского, д. 82.

E-mail: tianavaizer@yandex.ru.

Ключевые слова: антропоцентризм, интерсубъективность, респонзивная рациональность, нарративное воображение.

Статья посвящена проблемам антропоцентризма в современных исследованиях по глубинной экологии. Антропоцентризм — это проекция человеком своего образа и потребительского отношения на окружающую среду, занятие им превосходящей позиции в отношении животного и природного мира. Автор показывает, почему сложно было бы полностью отказаться от позиции антропоцентризма и к каким эпистемологическим ловушкам это могло бы привести.

С другой стороны, оспаривается и антропоморфизированное отношение к природе как к «доступному» и «понятному» объекту человеческой любви и заботы, предлагается посмотреть на природу как на чуждый, непредсказуемый и не всегда объяснимый для человека мир. Рассматривается, какие ресурсы для осмысления природы как самоценного субъекта интерсубъективного отношения может дать экологии современная философия.

EGOCENTRISM AND INTERSUBJECTIVITY IN HUMAN BEINGS' RELATIONSHIP WITH THE ENVIRONMENT

TATIANA WEISER. PhD, Associate Professor at the Department of Social Philosophy of the Faculty of Public Administration of the Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

Address: 82 Prospect Vernadskogo, 119571 Moscow, Russia.

E-mail: tianavaizer@yandex.ru.

Keywords: anthropocentrism, intersubjectivity, responsive rationality, narrative imagination.

The article is devoted to the problem of anthropocentrism in contemporary deep ecology. Anthropocentrism enables a human being to project his or her image and consumerist views onto the environment as well as to take a superior position over the animal and natural world. The author challenges the assumption that we could easily reject or overcome the anthropocentric paradigm and shows what epistemological traps such a rejection may entail. On the other hand, the article questions the anthropomorphized attitude toward nature as an "available" and "comprehensible" object of human care and love, and proposes to regard nature as an alien, unpredictable and not always explainable world. The author aims to explore the resources which modern philosophy provides for us in order to treat nature as an inherently worthy subject of an intersubjective relationship.



ПОСЛЕДНИЕ десятилетия в связи с ощущением глобального экологического кризиса отношения человека с окружающей средой становятся все более напряженными и требуют дополнительных ресурсов осмысления. В 1973 году норвежский философ Арнэ Нэш впервые ввел в наш лексикон понятие *deep ecology*, что переводится как «глубинная экология» или «экософия»¹. В рамках этого направления оказываются важны не только природоведческие параметры, эмпирическая статистика, био(зоо)логические, физико-химические, климатические и географические данные и хозяйственно-экономическое планирование, но и социально-гуманитарная и даже философская составляющая. Фокус экологических исследований смещается от естественно-научной истории животного и растительного мира к экологии как интересубъективной этике. Если раньше природа мыслилась пассивным объектом исследования и описания, то теперь она представляется равноправным участником интересубъективного отношения, специфическим и сложным субъектом взаимоотношений человека с окружающим миром. В исследованиях природы возникают понятия, которые раньше использовались только применительно к отношениям между людьми: *признание, уважение, ответственность*. Глубинная экология оказывается самым тесным образом связана с современной критикой антропоцентризма, или, другими словами, экологического эгоцентризма человека.

1. Подробнее см.: Naess A. The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects // Environmental Ethics: an Anthology / A. Light, Holmes Rolston III (eds). Malden, MA; Oxford: Blackwell Pub., 2003. P. 252–262; *Idem*. Ecology, Community, and Lifestyle: Outline of an Ecosophy. Cambridge; N.Y., USA: Cambridge University Press, 1989.

Понятия *эгоцентризма* или *антропоцентризма* появились в исследованиях окружающей среды сравнительно недавно. Основной упрек антропоцентрической критики в адрес человека заключается в том, что человек всегда мыслил себя центром Вселенной, высшим звеном ее эволюционного развития или венцом творения в логике божественного замысла и не признавал за природой ее самоценности и автономности. Все проецируемые на природу ценности были изначально антропоцентричны, то есть предполагали, что в центре внимания находится абсолютное значение человека и обслуживание его интересов.

Четкое определение экологическому антропоцентризму дает, например, П. Карри в книге «Экологическая этика» (2005):

Антропоцентризм в экологии — это несправедливая привилегия, которую человеческое существо как таковое единолично приобретает для себя за счет других форм жизни, привилегия, аналогичная таким предубеждениям, как расизм или сексизм².

Такой своеобразный «клуб политической силы», пишет Карри, отрицает или заведомо не предполагает, что природа имеет какое-то самоценное значение, не зависимое от человеческих ценностей.

Неантропоморфные существа любого вида не имеют независимого морального статуса и заслуживают внимания только в той степени, в какой они имеют отношение к людям; соответственно, любая часть не антропоморфной природы... может эксплуатироваться до бесконечности³.

Критика антропоцентризма часто пользуется такими понятиями, как *homocentrism* (что также может переводиться как «антропоцентризм»), своекорыстный (*self-serving*) антропоцентризм и утилитаризм, антропоцентрическое высокомерие, антропологический или биологический шовинизм (*speciesism*), ресурсизм (*recourcism*)⁴, менеджериальная экология. Она ставит крайне важные для современного мира этические проблемы: предрасположенность человека принимать контекст его существования на Земле за «само собой разумеющийся» и не требующий постановки вопроса, потребительское отношение и безжалостная эксплуатация природных ресурсов, неспособность сообществ с разными проектами влияния на окружающую среду договориться между собой и т. д.

Для того чтобы лучше раскрыть тему экологического антропоцентризма, обратимся к немецкой логико-прагматической фи-

2. Curry P. Ecological Ethics. Cambridge: Policy Press, 2005. P. 55.

3. Ibid. P. 61.

4. Это понятие введено Нэйлом Эвернденом и означает убеждение в том, что все обладает полезностью или ценностью только в той мере, в какой может быть превращено в ресурс.

лософии коммуникации, в которой понятие эгоцентризма (или субъектцентризма) противопоставляется понятию коммуникативно ориентированной интерсубъективности. Имеется в виду прежде всего немецкий логико-прагматический философ, теоретик коммуникации Ю. Хабермас, который предложил различать субъект-центрированный и коммуникативный разум. Субъект-центрированный разум предполагает такую позицию, при которой все суждения субъекта о внешнем мире исходят из перспективы собственного «я» субъекта. Такая позиция может опираться на аутентичность переживаемого опыта, «истинность», соответствие «внутренней истине», традицию, авторитет, силу и т. д. Коммуникативный разум, напротив, предполагает такую позицию, при которой мы разделяем ценности и нормы как интерсубъективно значимые. Индивид может признавать любое знание, восприятие, понимание субъективно «истинным» для себя самого. Но если в той или иной ситуации или в том или ином сообществе это знание, восприятие, понимание притязает на то, чтобы стать интерсубъективно значимым, оно может быть признано таковым (то есть нормой) только при условии, что все участники данной ситуации или сообщества согласны признать это как норму и выражают свое согласие в процессе аргументативной дискуссии, имеющей целью найти взаимопонимание⁵. Интерсубъективная перспектива, таким образом, предполагает, что ни один из субъектов взаимодействия не может единолично утверждать свои значения или вершить свою волю в ситуации, где затрагиваются интересы других участников.

Учитывая, что речь в данной теории идет именно о дискурсивном поиске истины, очевидно, мы не можем спроецировать эту теорию на отношения человека с природой, заведомо неспособной вступить с ним в аргументативную дискуссию для выяснения спорных вопросов. Однако для осознания проблемы антропоцентризма в отношениях человека и окружающего мира видится важным, чтобы наряду с понятием эгоцентризма в лексикон экологического словаря было введено и получило свое должное значение понятие *коммуникативно ориентированной интерсубъективности*. Это понятие, которое появляется в рамках коммуникативной теории Хабермаса, следует понимать как способность

5. «На [общую] значимость могут претендовать лишь те нормы, — пишет Хабермас, — которые получили бы одобрение со стороны всех участников практического дискурса». И далее: «Норма является действенной только тогда, когда прямые и побочные следствия, которые общее следование ей предположительно повлечет за собой для положения интересов и ценностных ориентаций каждого, могут быть без какого бы то ни было принуждения обща приняты всеми, кого эта норма затрагивает» (Хабермас Ю. Вовлечение другого. СПб.: Наука, 2001. С. 99, 113).

человека коммуникативно соотноситься с другими субъектами, признавая за ними равную ценность. Именно на фоне понятия интерсубъективности понятие эгоцентризма выявляет полноту своего значения: эгоцентризм — это отказ *эго* внешнему адресату в статусе равноценного субъекта. Такое отрицание принципа равнозначности и равноправия со стороны эгоцентрического рассудка открывает ему дорогу для неограниченного действия или неоспоримого суждения в отношении внешнего мира (в данном случае — для полного произвола человека в отношении природного мира). Именно поэтому для того, чтобы критика экологического эгоцентризма была полноценной, необходимо ввести понятие, которое предлагало бы или предписывало бы принципиально иное отношение между человеком и природой.

Подобные попытки спроецировать на отношения человека и окружающей среды логику интерсубъективности уже предпринимались американскими исследователями. Например, Ф. Мэтью в книге «Из любви к материи: современный панпсихизм» (2003) критикует субъектно-объектные отношения человека и природы, в которых природа предстает исключительно объектом, а не равноценным человеку субъектом. Мэтью говорит о том, что природа имеет субъективное измерение, причем субъективность следует понимать здесь как привилегированный доступ к «сущности вещи», который может быть закрыт для «внешних» наблюдателей или действующих лиц. Человек вовсе не обязательно должен иметь безграничный эпистемологический доступ к природе. Однако со времен «расколдования мира» (М. Вебер), когда человек объективирует мир в проекте научного эмпирического познания, он все больше претендует на этот доступ. Мэтью предлагает развивать особого рода психофизиологическую чувствительность, которая позволяла бы человеку входить в плотское, чувственное и даже эротическое соприкосновение с миром (*encounter* — встреча, столкновение, в отличие от *knowledge*) и учила бы его включать равно органический и неорганический мир в практики интерсубъективной коммуникации. В частности, Мэтью предлагает рассматривать материю как реципиента и проводника коммуникативного опыта. Этот подход можно было бы назвать духовно-эссенциалистским или онтологическим⁶.

Другой подход к проблеме интерсубъективности представлен в исследованиях, которые анализируют применение теории коммуникативной рациональности Ю. Хабермаса к решению современных экологических проблем. В этих исследованиях интер-

6. Mathews F. The Priority of Encounter over Knowledge // Mathews F. For Love of Matter: A Contemporary Panpsychism. N.Y.: State University of New York Press, 2003. P. 73–89.

субъективность выстраивается не между человеком и природой, а между людьми или сообществами, которые пытаются договориться о взаимно выгодном и морально оправданном использовании природных ресурсов. Так, например, Дж. Драйзек в статье «Зеленый разум: коммуникативная этика в пределах биосферы» пишет о том, что сегодня перед нами встает вопрос нормативных стандартов и субстанциальных содержаний суждения в экологическом дискурсе. В ситуации, когда никто не имеет привилегированного права на истину и каждый исповедует свою логику интерпретации экологических проблем и стратегического поиска решений, нам необходим идеал дискурсивного сообщества коммуникативной рациональности, в котором все вопросы решались бы средствами кооперативной коммуникации. Для реализации этого идеала коммуникативного сообщества нам также необходима децентрация инстанций, ответственных за принятие решений в экологической сфере и расширение пространства коммуникативно ориентированного intersubjectивного взаимодействия. Этот подход можно назвать логико-прагматическим⁷.

Как видно, идея intersubjectивности может быть применима к экологическим проблемам в разных аспектах: в отношениях человека и природы и в отношениях различных сообществ людей. При этом в обоих случаях, для того чтобы понятие intersubjectивности сработало, нам следует понимать, что есть нечто, внешнее нашему эго, будь то природа, другой человек, другое сообщество или окружающий мир вообще. *Внешнее* — это то, что человеку внеположено, что не является его непосредственным «я» и с чем он может вступить (или не вступить) в отношения признания. *Внешнее* бывает беззащитно передо мной: я могу им пренебречь, подчинить или даже уничтожить его. Или, напротив, *внешнее* может угрожать мне своей непредсказуемой неподконтрольностью: оно может не заметить меня, разрушить или создать для меня условия, несовместимые с жизнью. В этом напряжении между беззащитностью и непредсказуемой опасностью *внешнего* отношения человека с окружающей средой приобретают особый познавательный интерес. Задача данной статьи — показать, почему эти отношения могли бы и должны были бы мыслиться человеком с intersubjectивных, а не эгоцентрических позиций.

Следует заметить, что авторы, которые пытаются полностью оградить «беззащитную» природу от варварского или агрессивного человеческого рода, нередко упускают из виду, что природа

7. Dryzek J. Green Reason: Communicative Ethics for the Biosphere // Postmodern Environmental Ethics / M. Oelschlaeger (ed.). N.Y.: State University of New York Press, 1995. P. 101–121.

во многом сама устроена варварски и хищнически: существует естественная необходимость одних животных выживать за счет других (хищники — добыча) или одного вида животного мира поддерживать свое существование за счет целого другого вида (птицы — насекомые). Природа в большинстве случаев равнодушна к участи человека в мире: достаточно указать на стихийные бедствия, неурожаи, способность животных использовать людей в качестве пищи и неспособность, за редким исключением, прийти человеку на помощь в природных условиях. Более того, упускается из виду, что сам человек — часть органического природного мира и может глубоко страдать от несвободы: как и все биологически обусловленные живые существа, он смертен, предрасположен к болезням, может оказаться уродом или калеккой при рождении, в некоторых случаях испытывает сопротивление «навязанному» биологическому полу.

С другой стороны, история влияния человека на природный мир Земли во многом драматична и даже травматична. Это и инструментальное приручение диких животных, и превращение их в рабов домашнего хозяйства и производства, и использование их в чисто развлекательных целях в несвойственном им контексте (цирки, зоопарки, скачки) или в коммерческих — ценой их жизни (индустрия кожи и меха, тестирование косметики), и истязающие научные эксперименты, и безжалостное содержание на скотобойнях, и безоглядное уничтожение или неэффективное использование природных ресурсов, и браконьерство с уничтожением целых биологических видов (порою очень редких), и загрязнение чистых природных сред массовыми выбросами отходов, и изобретение химического и ядерного оружия, и производство новых неразлагающихся материалов, и катастрофы на ядерных электростанциях и других экологически опасных предприятиях, и «мелкие издержки» цивилизации (автомобили часто сбивают переходящих дорогу животных, птицы разбиваются о стеклянные и отражающие конструкции зданий и т. д.).

Однако почему такое основанное на доминировании или безответственном отношении человека к нередко варварской, агрессивной или равнодушной природе помещается в этическую перспективу? Почему вообще речь идет о таких понятиях этического порядка, как «доминирование» или «безответственность» человека? Это вопрос чисто логического характера, и он требует чисто логического ответа: этическое измерение в дискурс отношения человека с природой встраивается потому, что его задает сам человек, способный к различению «добра» и «зла» и к производству этических ценностей. Способность человека различать «добро» и «зло» и предпочитать «добро» «злу» в силу тех или иных разумных оснований, как и способность человека к эти-

ческому суждению, является чисто человеческой *антропологической* способностью.

Авторы, которые стремятся защитить природу от человеческого антропоцентризма, порой забывают об этой чисто антропологической особенности. Способность человека нанести природе ущерб и способность человека мыслить свои отношения с окружающей средой в этической перспективе равно суть способности человеческого рассудка. Иными словами, они равно исходят из той антропологической точки, каковой является человек в окружающем его универсуме.

Для того чтобы выйти из антропоцентрической перспективы, человеку недостаточно перестать мыслить себя «венцом творения». Мы никогда не сможем мыслить природу как бы «вне себя самих», мы ограничены феноменологической перспективой, исходя из которой все опыты человеческого бытия являются производными его сознания. Именно поэтому важно не придать природе того характера, который ей не свойственен, не впадать в отношении к ней в потребительский антагонизм и не обольщаться абсолютно доверительной взаимностью⁸. Важно понимать, в чем и за счет чего она нам — другое, инаковое и чужое. Чем мы на нее не похожи? И как с этим непонятным, неизвестным, непредсказуемым, неоднозначным нам вступать в отношение?

Отношение здесь — ключевое слово, оно предполагает наличие двух равноправных субъектов: человека и природу, причем субъектом природного мира может рассматриваться как органический, так и неорганический мир. Это первичное условие того, чтобы начать мыслить свое отношение с природным и животным миром в горизонтальной перспективе. Проблема, однако, в том, что это отношение изначально не может быть симметрично. Природа не является в полном смысле аналогичным человеку субъектом — мыслящим, рассудительным, способным говорить.

8. Например, В. Зверева, анализируя стратегии репрезентации животных на канале *Animal Planet*, писала об эффекте антропоморфизации животного мира посредством вписывания его в парадигму социальных отношений людей: «На *Animal Planet* либеральная версия культуры репрезентирована как правильная и отражена на дискурсивном уровне. Так, животные в городе изображены как граждане. Звери имеют психологические проблемы, нуждаются в заботе и защите, имеют права, которые люди за них отстаивают в суде, и требуют любви. Здесь же ощущается и некая жесткость их принуждения к человеческому порядку. Поэтому из общего дискурсивного ряда выпадают слова „усыпить“ или „стерилизовать“: хотя и то и другое делается в гуманных целях, но животные, изображаемые во всех остальных контекстах как почти равноправные граждане, вдруг лишаются права выбора» (Зверева В. «Поместье сурикатов». Мир природы на канале *Animal Planet* // Зверева В. «Настоящая жизнь» в телевизоре: исследования современной медиакультуры. М.: РГГУ, 2012. С. 168).

И этим обуславливается неспособность природы быть «ответственной» за свои проявления перед человеком или осознанно откликаться на исходящие от человека действия и вызовы.

Так, человек со своей стороны может продумать, в чем кроется или выражается наше превосходство над природой. Мы можем осмыслить и признать свойственные человеческому сообществу политические амбиции и злоупотребления инструментальным разумом; метафизические идеологии и религиозный догматизм; наличие у нас оружия массового уничтожения, которое направлено против самого человека, но жертвует природными ресурсами; потребительские установки индустрии и травмирующий природу технологический прогресс. Но природный мир не может «продумать» и «признать» свое отношение к человеку. Природа не имеет языка и разума, чтобы мыслить и высказываться от имени этически ответственного или просто рационального мыслящего субъекта. Например, она не может «предупредить» его о надвигающихся цунами, тайфунах, вулканах или неурожаях или постараться оградить от них. Она не защитит умирающего в лесу человека от хищников, крыс и муравьев. Она не согреет его, когда он замерзает, и не поднесет воды, когда он мучается в засуху от жажды. Она не может «разрешить» или «запретить» человеку что-то делать на «ее» территории. В частности, один из самых сложных вопросов, который (поставь мы его со всей ответственностью) человеку пришлось бы решать в одиночку, — это как распорядиться имеющимся на земле «общим» пространством и ресурсами: считать ли это «ничьей» землей, всецело принадлежащей воле и прихоти человека, или нашим «общим» с животным миром ресурсным запасом? И тогда как, с опорой на какие критерии, нормы, принципы мы могли бы «по совести» распределить имеющиеся на земле блага между населяющими ее антропоморфными и неантропоморфными существами? У кого узнать, сколько леса срубить на постройку жилищ, сколько отвести под заповедник, а сколько оставить для свободного и стихийного самовоспроизводства дикой природы? У кого узнать, где животным «лучше»: в благоустроенном и безопасном зоопарке или в дикой природе? У кого узнать, что более «неэтично»: погубить массы насекомых при рубке леса и укладке асфальта с целью строительства очередной дороги или «оставить все как есть», заведомо зная, что эти насекомые все равно пойдут на корм птицам?

Человек именно потому не может полностью преодолеть антропоцентрическую позицию, что, в каком-то смысле в качестве мыслящего существа, способного к рационализации и этическим суждениям, он в мире одинок. Только он может определить меру своей власти над природой, осознать меру своей неэтичности или установить меру своей ответственности.

Однако все вышесказанное не означает, что природа не может быть *субъектом особого рода*. Она может быть равноценным с человеком субъектом общей биосферы. И это — вопреки всем концепциям идеальной гармонии человека и природы — не значит, что она во всех своих проявлениях автоматически наделяется равной внутренней ценностью (*inherent worth*). Так, экологи нередко ведут споры, имеют ли вирусы и бактерии равную с человеком значимость, но где пролегает эта граница «значимого» и «незначимого» — установить крайне трудно. Природа может мыслиться субъектом особого рода, и как таковая она крайне чувствительна ко всему, что делает на Земле человек: она способна умирать, возрождаться, плодоносить, оскудевать и т. д. в зависимости от того, как человек с ней обращается, в какое именно отношение к ней вступает.

Все ценности для нас — *антропогенны*... Но из того, что все ценности порождены человеческими существами, не следует, что человек должен быть главным или единственным объектом и носителем этих ценностей⁹.

В этой перспективе интересным видится рассуждение К. Мэйна в статье «Природа и тишина», в которой он говорит о том, что, начиная с Ренессанса, статус говорящего и мыслящего субъекта стал всецело прерогативой человека, поставившего себя в центр Вселенной и объявившего себя высшей ступенью в иерархии биологических существ. С тех пор человек рьяно пытается «запахнуть гудящую, воющую, булькающую биосферу в узкий и ограниченный эпистемологический словарь»¹⁰. В отличие от примитивных обществ, где все объекты природного мира были анимированы и считались способными коммуницировать с человеком на общем языке, начиная с ренессансного гуманизма, природа воспринималась как все более «неодушевленная», «пассивная» и «безголосая». История западного логоцентризма привела к тому, что природа утратила голос и статус субъекта, «лишилась значения» и «замолчала». Поэтому надо перестать думать, пишет Мэйнс,

...что *Homo sapiens* как биологический вид на планете — единственно достойная тема для разговора. <...> Если грибы, эта «низшая» из форм на шкале гуманистических ценностей, завтра вымрут, эффект для всей остальной биосферы будет катастрофическим, поскольку жизнь лесов всецело зависит от грибковых, а исчезновение лесов повлечет глобальные атмосферные измене-

9. Curry P. Op. cit. P. 54.

10. Manes C. Nature and Silence, Postmodern Environmental Ethics / M. Oelschlaeger (ed.). Albany: State University of New York Press, 1995. P. 43.

ния. <...> В попытке реанимировать природу мы должны иметь смелость овладеть этим новым языком, даже если он подвергнет риску привилегированный дискурс разума. <...> Надо понять, что человек не является неизбежностью. Он появился на земле в определенное время в силу сложных биологических, интеллектуальных и институциональных мутаций (среди которых разум вдруг занял центральное место). <...> И теперь, когда мы созерцаем *fin de siècle* простирающихся перед нами экологических руин, нам должно быть понятно по меньшей мере одно: пришло время вежливо сменить субъекта нашей истории¹¹.

Мэйнс отказывается критиковать разум как таковой, но полагает, что человек является только одной из многих жизненных форм на земле, возможно даже не самой важной и не самой интересной. Соглашаясь с этим посылом, хочется, однако, напомнить, что человек пока что не нашел среди других биологических существ равную (равнообразную) способность мыслить рассудочно. Не стоит утверждать, что эта способность является эволюционно или логически высшей по сравнению, скажем, со способностью птиц летать без специальных «внешних» приспособлений или кенгуру — прыгать на большие расстояния без специальных тренировок. Но очевидно, что человек в этом мире, в каком-то смысле, одинок в своей рассудочности. Он не может найти общий язык с природой не только потому, что не прилагает к этому усилий, но и потому, что как биологический вид на Земле он крайне специфичен. Эта специфика не возвышает его над остальным миром, а делает — пусть даже на какое-то время — одиночкой, лишенным собеседника. Не нападая на идею разума как таковую, Мэйнс хочет «девуализировать определенное историческое использование разума, который породил субъекта, способного разговаривать исключительно в режиме солилоквия»¹². Но представляется, что в какой-то момент своего исторического развития человек неизбежно начинает мыслить себя отдельно от остального мира, осознает себя в статусе «исключенного» из бытия субъекта. Это не хорошо и не плохо (по крайней мере до того, как разум приобретает инструментальную привычку насилловать окружающий мир), но это определенный момент самосознания и самоопределения, который в своей специфичности и процессуальности сложен и несвойственен (может быть, пока?) другим видам на Земле. Выделение человека из остального мира как рассудоч-

11. Ibid. P. 51, 53. В оригинале *to politely change the subject* означает одновременно поменять субъекта и сменить тему для разговора — намеренная игра слов, очевидно, отвечает концепции автора.

12. Ibid. P. 52. Солилоквий (*лат.*) означает монологичное высказывание, речь, адресованную самому себе. Человек — по сути своего инструментального, догматического, тотализующего разума — солилогичен.

ного субъекта совершенно меняет мировоззрение, и вернуться к логике примитивных обществ, связанных с природой, так сказать, «естественными связями», уже невозможно.

Поэтому недостаточно сместить человека из центра и поставить в ряд равных ему биологических существ, обезоружить его логоцентризм, лишить его статуса привилегированного субъекта речи. Нужно хорошо понимать, *что* ему делать в этой децентрированной точке с его особой антропологической функцией — разумом. Недостаточно заявить, что притязания разума должны иметь границы, нужно хорошо понимать, *как* разуму человека существовать в этих рамках, ибо он, как и природа, имеет свои закономерности и нужды. Очевидно, этот орган (разум) не может функционировать как хвост, задние лапы или плавники. В нем, думается, есть еще что-то, чему природа на данный момент не отвечает в полной мере, и это, конечно же, не ее «вина». Это проблема самого человека, который понимает, что не всегда может найти с природой общий язык.

Для того чтобы этот язык так или иначе появился, — ибо всякий язык рождается из отношения к адресату речи, — нужно иметь определенную структуру соотношения с этим *иноговорящим* субъектом. А определенная структура соотношения есть следствие определенного типа рациональности или эпистемологической диспозиции: то, как мы привыкли мыслить, обуславливает статус, который мы отводим другому. И здесь Мэйнс совершенно прав: область этого взаимоотношения должна выстраиваться исходя из той презумпции, что человек не является единственным обладающим речью сувереном на Земле; язык есть то поле, в котором возможно высказывание разных — рациональных, нерациональных, инакорациональных и т. д. — субъектов. Мэйнс не проясняет специфику этого нового языка, на котором человек мог бы разговаривать с природой, хотя в целом называет его языком экологического сострадания (*the language of ecological humility*)¹³. Однако логично было бы предположить, что это не чисто рациональный дискурсивный язык, а язык как способность человека выражать себя в сущности (со)бытия и соучастия.

Природа тоже могла бы «говорить» с человеком: на языке нежности, благодати, плодотворности, дикости, разрушительности, незащитности и т. д. Разумеется, все это описательные категории человеческого рассудка и его нарративной способности, однако они расширяют горизонты нашего представления настолько, чтобы видеть в лице природы активного субъекта, способного к высказыванию, к выражению своих особенностей, нужд и требований (известен афоризм Гете: «Природа не имеет

13. Manes C. Op. cit. P. 45.

органов речи, но создает языки и сердца, посредством которых говорит и чувствует»). Природе «свойственно» быть непредсказуемой или плодотворной, животные нуждаются во сне и питании, растениям нужны вода и солнце, энергиям земли (например, вулканическим) требуется выход и т. д. И прежде чем откликаться на эти проявления, удовлетворять или не удовлетворять эти нужды, считаться или не считаться с этими требованиями, этот язык нужно уметь услышать и воспринять как некую целостную систему значимых высказываний.

При этом основанием для оправдания самой идеи «вслушивания» в язык природы должен быть не тот факт, что природные ресурсы истощаемы и человеку нечем будет жить на планете спустя какое-то время, — это-то как раз его эгоцентрические проблемы мудрой или безответственной самоорганизации. А тот факт, что природа является нашим *другим*, — мы не можем устранить ее или не считаться с ней, как мы не можем устранить из общества и человеческого бытия или насильственно подчинить «иррациональное» подсознательное, «неразумных» детей, «низшую» расу, «слабый» пол, конфессию «инаковерующих», сексуально «дезориентированных», «сомнительное» достоинство другого человека и т. д.

По сути соглашаясь с Мэйнсом и данной критической традицией в целом, хотелось бы сместить предпосылку его суждения и исходить не из того, что человек высокомерен по отношению к природе (что, вне всяких сомнений, верно), но из того, что он не признает за природой права на *равноценную чуждость*. Он не дает ей в своем сознании пространства, в котором эта чуждость была бы максимально осмысленна, обрела бы свой голос. Признай он ее в полной мере, с этой чуждостью пришлось бы считаться, ее пришлось бы сознательно опасаться или сознательно искать с ней общий язык. И это значит менять основания своей рациональности и помнить, что чем более та или иная рациональность видится «естественной» и «само собой разумеющейся», тем болезненнее ее трансформации.

Проблема в том, что нам очень легко перейти границы нашего *эго*, когда другой молчит или не выражает себя достаточно явно. Как легко и непроблематично было бы навязать неприятельному коллеге научную «истину», принудить ребенка к неприятному для него «полезному» занятию, силой или внушением призвать инаковерца поверить в «праведного» Бога, так легко и произвести вовне, в окружающей среде любое травмирующее природу действие, необходимое для комфортабельного существования человека на «его» планете.

Поэтому для того, чтобы найти с природой «общий» язык, — а до этого еще услышать ее «собственный», — нужно понять: а) ка-

кова та рациональность, в рамках которой этот «общий» язык мог бы появиться; б) какова та структура intersubъективных отношений, в которых природа могла бы обладать статусом равноценного субъекта. Трудно или невозможно было бы проделать эти интеллектуальные операции, не пользуясь разумом. В связи с этим хотелось бы обратить внимание на два ресурса, которые философия могла бы предложить сегодня глубинной экологии и которые могли бы облегчить задачу такого воспитания чувствительного к различиям разума. Первый — это теория респонзивной рациональности немецкого философа-феноменолога Бернхарда Вальденфельса, второй — теория нарративного воображения американского политического философа Марты Нуссбаум.

В главе «Ответ чужому: основные черты респонзивной феноменологии» из книги «Мотив чужого» Вальденфельс пишет:

...человек, рассматриваемый долгое время как центр мира, теряет свое господствующее положение. <...> Не существует мира, в котором мы полностью были бы дома, как и не существует субъекта, который был бы господином в собственном доме. Эта разновидность «сумерков идолов» ставит нас перед лицом радикально чужого, которое опережает все усилия по присвоению и которое противостоит им в случае чужого взгляда, наступающего нас прежде, чем мы успеваем оглянуться¹⁴.

Чужой — это то, что радикально ставит под вопрос наши привычные способы мыслить и чувствовать, то, что раздражает своей непохожестью на нас, непонятностью и необъяснимостью, то, что выводит меня из состояния равновесия. Чужой всегда вынуждает меня как-то реагировать на него, и эта реакция — неприятия, раздражения, непонимания — ставит меня *в отношении* к чужому. Поэтому Вальденфельс предлагает исследовать закономерности и возможности так называемой *респонзивной рациональности*, то есть рациональности, которая предполагает реакцию, ответ на чужое по ту сторону привычных категорий и правил рассудка.

Имело бы смысл отказаться мыслить природу как нечто понятное и объяснимое: какими бы достоверными эмпирическими данными о ней мы ни располагали, она всегда будет «раздражать» наше сознание как нечто, что не подчиняется нашим правилам. В этом смысле постигать ее — значит постигать ее как чужое и непонятное и в таком качестве устанавливать с ней отношение. Вернее, это значит постигать наш собственный рас-

14. Вальденфельс Б. Ответ чужому: основные черты респонзивной феноменологии // Вальденфельс Б. Мотив Чужого. Минск: Изд-во ЕГУ, Пропилеи, 1999. С. 124–125.

судок в ответной реакции на природу как раздражитель (в феноменологическом смысле). Нам не следовало бы думать, что природа есть нечто, что мы можем с легкостью подчинить себе, потребительски использовать или сделать однозначно понятным объектом человеческой любви и заботы. Она не является тем, с чем мы могли бы вступать в отношение, минуя этот важный этап признания другого — реакцию на чуждость¹⁵.

Такое отношение дистанции и асимметрии (чуждое — то, что выходит за пределы моего привычного сознания) не устраняет, а, скорее, свидетельствует о необходимости того, что М. Нуссбаум называла воспитанием «нарративного воображения». В одноименной главе из книги «Воспитание человечности» она говорит о том, что любой предстоящий человеку опыт или другое существо содержит в себе некое «скрытое содержание», которое не всегда явлено нашему пониманию, а иногда и намеренно от него сокрыто. Именно поэтому важно с самого раннего возраста воспитывать в детях развитое воображение: способность проецировать на внешние формы, объекты и других живых существ возможные чувства, мысли, состояния; способность предполагать в них наличие их особого внутреннего мира, видеть их беззащитность и испытывать к ним сострадание. Для воспитания этой человеческой способности к воображению (то есть представлению себя в ситуации другого) и состраданию большую роль играет художественная литература, эстетическая реальность, которая открывает нам доступ во внутренние «скрытые содержания» внешних объектов и людей¹⁶. В этом смысле окружающая человека среда, природа нуждаются в подобном нарративном воображении: ребенок либо приучается к осторожному и вдумчивому диалогу с ней, либо чувствует себя хозяином жизни, потребителем и инструментальному пониманию которого доступен любой «объект».

Возвращаясь к началу нашего рассуждения, следует отметить, что идея экологического мышления отсылает к способности че-

15. Одним из ярких примеров такого понимания природы как непонятого, необъяснимого, иррационального *чужого* являются фильмы Л. фон Триера «Медея» (1988) и «Антихрист» (2008). В обоих фильмах состояния природы отвечают состояниям иррациональности у человека (ревности, мести, безумия и деструктивной, «темной стороны души»). Антропология человека как бы проецируется на природу, а природа является проводником зрителя в темное, иррациональное, архаическое, необузданное и непознанное человеческое начало. Крайняя форма отчужденности человека от окружающего мира представлена в фильме «Меланхолия» (2011), где основной конфликт строится вокруг возможности природной стихии уничтожить человеческий род и совершенно непредсказуемой реакции человека на эту возможность.

16. Nussbaum M. The Narrative Imagination // Nussbaum M. Cultivating Humanity. London: Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2000. P. 85–113.

ловека мыслить категориями *внешнего, инакового* или даже *чужого*. Стереотипные установки наподобие «Мир — наш, и мы должны о нем заботиться», или «Природа — наше богатство», или «Природа — наш родной дом», возможно, сглаживают конфликт человека и природы, обуздывают его деструктивную силу, но они не решают подспудных противоречий, которые так или иначе возникают в сложных отношениях «разумного» человека и «молчаливой» окружающей среды. Мир не является покорным объектом нашей любви и заботы, природа не является добродетельным другом человека — она наше варварское, агрессивное, равнодушное, благодатное, опасное, гостеприимное, враждебное, изобилующее, скудное, кормящее и обрекающее на смерть *другое*. Она — чуждый и непредсказуемый для нас собеседник, с которым мы можем и не найти общего языка. В этой ситуации разум — единственная возможность услышать и понять наше другое, то, что не является самим разумом и не наделено его специфическими особенностями. Вопрос только в том, как им (этим разумным началом) распорядиться.

REFERENCES

- Curry P. *Ecological Ethics*. Cambridge, Policy Press, 2005.
- Dryzek J. Green Reason: Communicative Ethics for the Biosphere. *Postmodern Environmental Ethics* (ed. M. Oelschlaeger), New York, State University of New York Press, 1995, pp. 101–121.
- Habermas J. *Vovlechenie drugogo* [Die Einbeziehung des Anderen]. Saint Petersburg, Nauka, 2001.
- Manes C. Nature and Silence. *Postmodern Environmental Ethics* (ed. M. Oelschlaeger), Albany, State University of New York Press, 1995.
- Mathews F. The Priority of Encounter over Knowledge. *For Love of Matter: A Contemporary Panpsychism*, New York, State University of New York Press, 2003, pp. 73–89.
- Naess A. *Ecology, Community, and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. Cambridge, New York, USA, Cambridge University Press, 1989.
- Naess A. The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects. *Environmental Ethics: An Anthology* (eds A. Light, Holmes Rolston III), Malden, MA, Oxford, Blackwell Pub., 2003, pp. 252–262.
- Nussbaum M. The Narrative Imagination. *Cultivating Humanity*, London, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2000, pp. 85–113.
- Waldenfels B. Otvet chuzhomu: osnovnye cherty respozitivnoi fenomenologii [Die Antwort auf das Fremde: die Grundzüge einer responsiven Phänomenologie]. *Motiv Chuzhogo* [Motiv des Fremden], Minsk, Izdatel'stvo EGU, Propilei, 1999.
- Zvereva V. “Pomest'e surikatov”. Mir prirody na kanale “Animal Planet” [“Meerkat manor”. Natural World on the “Animal Planet”]. “Nastoiashchaia zhizn” v televizore: issledovaniia sovremennoi mediakul'tury [“Real Life” on TV: study of modern media culture], Moscow, RGGU, 2012.