

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

© 2019 Б.В. МАРКОВ

ПРАВА ЖИВОТНЫХ В СВЕТЕ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ



Марков Борис Васильевич — доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии.

Институт философии СПбГУ.

Российская Федерация, 199034 Санкт-Петербург,
Менделеевская линия, д. 5.

Электронная почта: bmarkov@mail.ru,
b.markov@spbu.ru

Аннотация. Целостная концепция человека может быть построена при условии нового интегративного подхода. Феномен человека раскрывается этнологией, психологией, социологией, медициной, религией и даже теорией музыки, т.е. всеми науками, изучающими формы и закономерности человеческой деятельности, а также ее продукты и смысл. Если человек и животное оцениваются одними и теми же критериями, это приводит к редукционизму или к дуализму. Граница, положенная Декартом между физическими объектами и мыслями, остается не преодоленной и в когнитивных науках. Она сохранилась в форме психофизиологической дилеммы. С одной стороны, высказывается шокирующее утверждение: мыслит мозг, а не человек. С другой стороны, феноменология описывает трансцендентальное сознание, но это не удается подсоединить к научному объяснению. Натурализм и спиритуализм, редукционизм и дуализм остаются не преодоленными. Ясно, что критиковать нужно не саму сравнительную анатомию или этнологию, а программу, которая хочет построить философскую антропологию на биологической основе.

Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований по теме: «Нелиберальные концепции толерантности: история, практика, перспективы»; проект № 19-011-00779

Конец человеческой исключительности предполагает сравнение человека с нечеловеческим Другим, и прежде всего с животным. Такое сравнение становится актуальным в связи с движением за права животных. Для решения этой задачи необходимо разработать систему методов и понятий, позволяющих правильно различать человека и животное. Для этого можно использовать технику анализа чужого сознания, применяемую в феноменологии и аналитической философии. Затруднений дуализма и редукционизма можно избежать, если объединить дискурсы, описывающие состояние внешней среды, особенности поведения животных и интенциональность человеческого сознания. В частности, комплексное исследование животного должно учитывать взаимодействие с человеческими институтами. Структура дискурсов о животном и ее конституирующие элементы, так или иначе, обусловлены социальным контекстом.

Ключевые слова: Человек, животное, права животных, внутренний опыт, чужое сознание.

Ссылка для цитирования: Марков Б.В. Права животных в свете философской антропологии // Человек. 2019. Т. 30, № 2. С. 26–41.

DOI: 10.31857/S023620070004920-9

Б.В. Марков
Права животных
в свете
философской
антропологии

Проблемы и задачи

Мысль о субъектности животных и наличии у них определенных если и не юридических, то моральных прав вошла в общественную и научную мысль уже довольно давно. Некоторое время назад в журнале «Человек» этой проблеме был посвящен специальный международный блок статей (1917, №№ 4–5). Авторы ссылались в основном на общеизвестные качества животных, вроде способности ощущать боль и страдание, или на результаты исследований последних десятилетий, доказывающие способность животных к эмоциональному или рациональному поведению. Но в некоторых материалах отмечалось и развитие наших представлений уже не о животных, а о человеке как субъекте, постепенное расширение круга моральных субъектов в ходе исторического развития. В частности, речь шла о постепенном признании моральной субъектности за представителями других рас, за младенцами и т.п.

Действительно, попытка осмыслить изменение взгляда на субъектность животных проливает новый свет не только на самого человека и его свойства, но и на особенности его рефлексии о себе в ее исторической динамике. Это и будет основной темой настоящей статьи.

Пожалуй, ключевой для нашей темы является идея конца человеческой исключительности, провозглашенная Ж.-М. Шеффером [15]. Она реализуется в снятии многочисленных оппозиций, еще недавно казавшихся само собой разумеющимися и непреодолимыми: «природа — культура» [5], «человек — животное» [11],

В постсекулярном мире присутствует множество нечеловеческих существ. Это животные, над которыми экспериментируют в лабораториях, используют для развлечения, приносят в жертву, используют в пищу, а также полтергейсты и призраки, посещающие нас в сновидениях, наконец, разного рода симулякры в масс-медиа и компьютерных играх [3, с. 11]. Да, собственно, еще на заре компьютеризации было отмечено, что многие из наиболее квалифицированных программистов приписывают «одушевленность», индивидуальный характер и т.п. черты своим машинам.

Человек не мыслит себя равным животному: он или выше, или ниже его. Всё (или почти всё) здесь зависит от того, какие именно собственные качества проецируются на Другого. Так, когда говорят о бестиализации человека, речь идет об искусственных желаниях и влечениях. В этом случае на Другого переносятся те качества человека, которыми человек не гордится.

Тезис о «природе человека» как результате эволюции живой материи был оспорен еще в начале XX века основоположниками антропологического поворота. Сегодня он возрождается в пост-аналитической философии, где сознание оказывается детерминированным генетическими и нервно-мозговыми кодами. Не стоят

на месте и альтернативные программы. Постмарксизм и структурализм модернизировали понимание человека как совокупности общественных отношений. Неонатурализм саму «природу» понимает как продукт культуры в том смысле, что не только ее образ, но и освоение зависит от уровня развития технологий и институтов. Одним из важных результатов разговоров о животном является то, что Я — это не вполне я сам, во мне живет Другой. И это не обязательно мозг, который, как несколько шокирующее утверждает Т. Черниговская, «думает за нас».

Но вернемся к образу Другого, воплощенному, в частности, в животном.

Поскольку секуляризация — это не одномоментный акт, а длительный процесс, следует напомнить, что образ животного — это не только понятие биологии, но и метафора теологии — «мерзкая плоть», на укрощение которой были направлены аскетические и цивилизационные техники. И побочным результатом утверждения «равноправия» (отнюдь не равенства!) образов животного и человека становится растабуирование этой ранее репрессированной компоненты человеческой природы, что отчасти и наблюдается в современном обществе. А это весьма опасно. Различать «естественное животное», в котором я живу, и, так сказать, «искусственное животное», живущее внутри меня, удается обычно лишь на бумаге. Оправдывая живущее внутри нас животное (а это и определенные элементы нашей собственной биологической природы, и сформированный культурой образ животного, отражающий вполне человеческие черты), мы не всегда становимся лучше.

Пересматривая границы между человеком и животным, необходимо учитывать необходимость как сближения с природой, так и сохранения культуры. И задача философии — предсказать последствия движения за эмансипацию животных, которые могут оказаться не менее серьезными, чем результаты сексуальной и гендерной революции.

Животное и человек в биологической антропологии

Пока происхождение человека объясняли в контексте сотворения мира Богом, философский вопрос о том, как и зачем возник и существует человек, не мог быть поставлен. Снятие теологической блокады обусловило обращение к реальным условиям формирования и существования человека.

Человек стал мыслиться как продукт сил, обусловивших онтологические условия самой возможности его развития. В частности, современный миф о происхождении человека определя-

Б.В. Марков
Права животных
в свете
философской
антропологии

Антропологов обескураживало сходство людей с человекообразными обезьянами. Поэтому остро встал вопрос о признаках, отличающих человека от животного. Первоначально указывали на прямохождение, освобождение руки, увеличение массы мозга и усложнение его структуры, затем на умение изготавливать орудия, интеллект и речь. Моральные философы добавили способность смеяться и плакать, испытывать стыд, знание о своей смертности и т.п. Но этологи быстро указали, что многие из перечисленных признаков есть у животных: птицы ходят на двух ногах, пчелы пользуются языком танца, чтобы сообщить о нахождении медоносов, муравьи образуют иерархическое сообщество.

У христианских мыслителей в описании человека преобладал моральный пафос. Но и у биологов точно так же *homo sapiens* стоит на вершине лестницы живых существ. Опираясь на практики селекции, Дарвин соединил принципы каузальности и развития, но исключил внешнюю целесообразность, управляющую ходом развития живого: природа сама по себе цель и управляет всеми изменениями жизни. Исходная мысль Дарвина была революционной и состояла в новом взгляде на феномен происхождения. У истоков человеческого рода находилось существо, не похожее на человека. Однако логика эволюционизма и историзма толкала вывести его из «обезьяны», преодолев разрыв между истоком и современным состоянием. И это естественным образом привело к утрате специфики человека. Желание выстроить развитие природы в одну линию, неспособность допустить множество гетерогенных и при этом взаимосвязанных «регионов» живого — основные догмы биологической антропологии.

Организм, среда, интеллект

Сегодня одним из важнейших путей объяснения и понимания живого стало «сращивание» технических наук и наук о живых организмах. Мир техники рассматривается по аналогии с биоценозом как техноценоз. Многие физиологические функции эффективно описываются как «естественные технологии». При этом между науками происходит обмен не только моделями, но и количественными методами анализа [7, 19]. Другим перспективным примером взаимодействия психологии и кибернетики является программа построения искусственного интеллекта, которая исходит из аналогии работы компьютера и мозга. Философы Просвещения для характеристики организма использовали метафору машины. Но можно ли и сегодня понимать животное как автомат, действующий по заданной генетической программе, лишенный способности переживания внешнего мира и самого себя [14, с. 18]? Согласно наблюдениям К. Лоренца и Н. Тимбергена, у животных наблюдаются очевидные зачатки психики, интеллекта и социальности. Правда, искусственно созданные автоматы тоже каким-то образом сканируют внешний мир и определенным образом реагируют на сигналы. Однако, скорее всего, они не способны переживать свои внутренние состояния, поэтому говорить даже о зачатках психики здесь не приходится. Но ведь и животному мы не можем приписать осознание его действий.

В современной этологии для объяснения поведения животных используется понятие мотивации, предполагающее внутреннюю готовность особей к совершению действий, к которым их побуждают сигналы из окружающей среды, — Тимберген называет такие сигналы релизерами. Комплекс таких инстинктивных реакций выполняется неукоснительно и не прерывается до завершения. Так, у чайки на клюве есть красное пятно, птенец ударяет по нему, и мама-чайка отпрыгивает припасенную в зобе рыбу [10, 87]. Готовность к спариванию реализуется только при соблюдении определенных внешних условий (температуры, освещенности и т.п.). При этом животные могут обманываться. Мотылек распознает партнершу по траектории полета, но при этом реагирует аналогичным образом на лист, летящий по такой же траектории. Зато осы снабжены чем-то вроде механизма распознавания. Если им не удалось занять удобную позицию, то последующее действие не выполняется. Эти примеры, конечно, не подтверждают предположения о наличии сознания у насекомых. Но нельзя и утверждать, что здесь не происходит ничего, кроме химических и электрических реакций. Возможно, имеют место не только биохимические, но и психические процессы.

Б.В. Марков

Права животных
в свете
философской
антропологии

Разные авторы с разных сторон подходили к попыткам понять генезис и сущность сознания точки зрения явного или неявного присутствия в нем Другого.

Проблема понимания чувств животных — это часть проблемы познания чужого сознания вообще. В жизни люди приходят к взаимопониманию, не задумываясь о том, как возможно познание чужого Я. А вот философы, пытающиеся обосновать эту возможность, наталкиваются на неразрешимые затруднения. Согласно Декарту, у мыслей нет общих свойств с вещами и потому эти миры не могут взаимодействовать: они автономны, и законы одного не работают в другом. Однако и сам Декарт пытался снять хотя бы психофизиологическую дилемму — искал «мозговую железу», где, как в колбе, смешиваются телесные и душевные процессы.

Чтобы разрешить картезианскую дилемму, которую сам он определял как «отношения тела и души, соответственно, материальности и смыслополагания» [9, с. 95], немецкий философ и социолог Х. Пlessнер использовал понятие субстанции и принцип целостности: «Чисто количественные изменения в построении образа сопровождаются преобразованиями целостного характера в переживании его явления» [9, с. 98]. Именно так физическая и психическая реальности подсоединяются друг к другу в общем для них поле окружающей среды. Для обозначения их единства Пlessнер использовал понятие «дивергенция внутреннего и внешнего», которое, по его мнению, описывало ситуацию точнее, чем абсолютное противопоставление сущности и явления. По сути, пlessнерово понятие дивергенции сопоставимо с «эмерджентно-

стью» А. Уайтхеда и «супервентностью» Д. Чалмерса. Для нас здесь важно, что мысль о неудовлетворительности современной ему философии, подвигнувшая его на такие новации, возникла у Плеснера, по его же словам, именно при изучении зоологии.

Виталисты считают, что свойства живых организмов не сводимы к «чисто телесным» процессам, общим для органического и неорганического мира. Один из учителей Плеснера и основоположников витализма эмбриолог Х. Дриш для объяснения специфики органического мира использовал еще и аристотелево понятие «энтелехия» — активное начало, внутренняя сила, заключающая в себе собственную цель и собственную причину. Именно она управляет саморегуляцией и воспроизводством живых организмов органических систем.

Едва ли не главным свойством живых систем является целостность. В частности, организмы, в отличие от механизмов, способны к самовосстановлению, и это не какая-то особая «жизненная сила», а особый способ организации материи, где целое больше суммы частей. В качестве критериев целостности Плеснер выбрал позициональность — различие внешнего и внутреннего и дивергентность — их неразрывную связь. Пытаясь совместить эмпирические и априорные компоненты живого, Плеснер утверждал, что единого, общего признака живого нет, и вместо этого говорил об «органических модальностях», для которых и характерно такое специфическое отношение внешнего и внутреннего. Чтобы обозначить зону обменов между внешним и внутренним, он использовал гегелевское понятие границы. Физические объекты не имеют внутреннего бытия, не включают в себя границу. Напротив, живое тело позиционально. Выход за свои пределы и противопоставленность внешнему миру — это его главные особенности.

Оставаться тем, что оно есть, и переходить в то, чем оно не является, — это свойство живого [9, с. 134].

Для описания специфики живых тел необходимо допустить некое стремление, жизненный порыв, «энтелехию», то есть динамику. Живое свободно, автономно и бесконечно. Однако оно может осуществиться лишь при определенных условиях и в рамках окружающей среды. Физическое — не только преграда, но и опора органического. Ритмы космоса, ритмы организма, наконец, ритмы души — все это взаимосвязано.

Индивид и среда в социологии К. Мангейма и Дж. Мида

Особенность живого в том, что оно пребывает в двух системах: следует потребностям своего организма и приспосабливается к условиям внешней среды. Поскольку наш язык не позволяет

Б.В. Марков
Права животных
в свете
философской
антропологии

ФИЛО- СОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

описать сознание и внешний мир в их единстве, то остается использовать два языка по принципу дополнительности. Дж. Мид исходил из того, что в опыт животного должны входить как состояния собственного организма, так и условия существования, вызывающие положительные и отрицательные реакции. Он трактовал познание как «заключенный в поведение процесс, так организующий поле действия, чтобы в нем происходили отложенные и приостановленные реакции» [8, с. 110]. Кроме принципа дополнительности Дж. Мид использовал понятие эмерджентности, которое определял как присутствие вещи в двух или более разных системах. Так, животное можно понимать как часть одушевленного и неодушевленного миров. Живые организмы целенаправленно реагируют на состояния внешней среды в ходе чисто физико-химических процессов. Однако живая форма способна сделать фазы собственного жизненного процесса частями своей среды. Так, тело, соприкасающееся с пищей, выступает как часть среды. Но животное не только поглощает пищу, но и чувствует ее вкус, и по мере развития головного мозга возрастают возможности приспособления, выбора и контроля способов реагирования. Сознательный отбор характеризуется стимуляцией, реакцией на собственную реакцию на пищу, способностью ощущать и получать удовольствие. Все это — проявление эмерджентности.

Если обоняние и способность ощущать вкус — это способность индивида, то запах, цвет, теплота — это результат взаимодействия организма и среды. Человек же воспринимает настоящее на основе прошлого опыта и через призму будущего: объект воспринимается как то, что может принести вред или пользу. Так возникают образы, которые сплавлены с объектами, но принадлежат перспективе индивида и образуют его среду. К. Манхейм в своих ранних работах ввел еще одну систему, кроме индивида и среды, — общество [6, с. 501].

Таким образом, есть несколько систем отсчета, которые приходится учитывать при описании человека. Прежде всего, это идеи, одной частью которых является перцептивный опыт, а другой — универсалия, или установка, отделяющая вещь от ситуации и отбирающая определенные качества вещи из всей их совокупности. Благодаря этим идеационным процессам люди конструируют прошлое и схватывают будущее, наделяя ценностью те или иные состояния.

Дж. Мид понимал социальность как контроль за сохранением организма и как детерминацию природы объекта природами других объектов. Во всех случаях природа индивида есть в той или иной степени выражение природ других членов системы или общества [8, с. 119].

Проблема, которую решали Манхейм и Мид, состоит в открытии универсального мира за множеством перспектив его восприятия индивидуальными сознаниями.

Образ животного в философии

Существует широкая панорама образов животного в истории культуры [2, с. 425]. Ее реконструкция могла бы стимулировать развитие философской антропологии, способствовать ее выходу из состояния «после смерти человека». Дискурсы о животном сообщают о человеке не меньше, чем описания его разумности и духовности [11, с. 208]. Человек определяется на фоне животного и наоборот. Перефразируя Маркса, можно сказать, что животные не представляют себя сами, их представляют ученые. Поэтому базовое понятие философской антропологии, используемое при определении человека, долгое время оставалось вне критики.

С феноменологической позиции, телесность и психика человека и животного радикально отличаются друг от друга. Мы не можем знать, каково на душе даже у другого человека, и тем более загадка для нас, что же чувствует животное. Остается «аналогизирующая апперцепция» — восприятие, стремящееся провести какие-то аналогии с известным. У Хайдеггера в «Основных понятиях феноменологии» различие человека и животного описывается в терминах психосемантики. Главное настроение у животного — оцепенение, а у человека — скука, «мировая скорбь». Хайдеггер писал, что телесное сходство с животным непостижимо. Животное живет, человек экзистует. Животные приспособлены к окружающей среде, а человек дистанцируется от нее, он живет в мире. Животное не просто другое, а чужое. Оно повинует инстинктам, замкнуто в среду обитания. Наоборот, человек открыт миру, он есть сосед бытия [13, с. 208]. Но как бы ни оценивать это противопоставление с чисто философской точки зрения, для современного сознания оно вызывает моральные затруднения. Так, Дж. Агамбен расценил эту дифференциацию как репрессивную: поскольку у животного нет никаких человеческих качеств, и они не способны страдать, то с ними можно не церемониться [1, с. 112].

Попытки обойти это противопоставление нередко приносят результаты, весьма интересные с точки зрения философской антропологии и гносеологии. Так, для концептуализации животного, как уже отмечалось, оказался продуктивен наработанный дискурс о Другом. Изучение развития представлений о Другом на разных этапах европейской истории помогает уточнить понимание животного. В языческих культурах, в частности, в Древней Греции, другой, чужой, враг — это тот, кто угрожает порядку общества и космоса в целом. В христианских культурах другой — это тот, кто не имеет души. В Новое время, особенно в протестантской культуре, другой — тунеядец, бродяга, безумец, словом, тот, кто не работает, и это становится критерием отличия человека от животного. Методология исследования истории

Б.В. Марков

Права животных
в свете
философской
антропологии

Права животных в перспективе трансгуманизма

Проблема понимания внутреннего мира животного усугубляется тем, что оно вообще ничего не может сообщить о себе. Конечно, этологи, зоопсихологи и другие специалисты подробно описали поведение животных и нашли большое сходство с человеческими действиями. Мы легко допускаем, что у животных есть ощущения. Эксперименты показали, что у высших животных есть нечто вроде практического интеллекта, кроме того, они обмениваются знаками. Пчелы и муравьи ведут коллективный образ жизни, четко выполняя свои функции. У животных развит материнский инстинкт и некоторые из них обнаруживают чудеса самоотверженности. Стремление к самосохранению и забота о подрастающих поколениях — важнейшая особенность живого.

36

аргумент в защиту животных — это запрет на причинение страдания. Живое живет живым, и человек не исключение: он употребляет мясо животных в пищу и для этого вынужден их забивать. Чувствуют ли они при этом боль? Говорят, рыбы не чувствуют боли, поэтому рыбалка вызывает меньше протестов, чем охота. Все эти моральные соображения, конечно, значимы. Возникает вопрос, можно ли на этом основании учредить права животных? Наверное, можно и даже нужно привлекать к ответственности за жестокое обращение с ними. Даже в «темные века» Другой, будь то опасное животное, ведьма, или преступник, не уничтожались без суда и следствия, а тщательно обсуждались. Для понимания некоторых кажущихся курьезными практик, вроде судов над животными, необходимо концептуализировать историко-культурный контекст, в поле которого складываются дискурсы о животном. И, как ни парадоксально, такая концептуализация неизбежно приводит к переосмыслению дискурса о человеке и представлений о гуманизме.

Критическое отношение к классическому представлению о гуманизме наиболее ярко высказал М. Хайдеггер. Он видел кризис эпохи именно в чрезмерно завышенной самооценке человека, которую и отождествлял с гуманизмом, и считал легкомысленным ждать спасения от гуманизма.

Вопрос о том, как человек станет истинным, действительным человеком, в условиях «забвения бытия» остается открытым. Речь идет о конце классического проекта и о необходимости создания нового образа человека. То, что было положено в основу прежней модели — гуманизм, мораль, истина, само оказалось под вопросом. Но прежде, чем принимать постгуманистические манифесты, стоит взвесить последствия.

Эволюционная модель, в которой постепенно, шаг за шагом нарастают человеческие качества, сталкивается с тем фактом, что, с точки зрения приспособления к среде, эти качества оказываются ненужными. Человек — это существо, способное крикнуть «нет» природным инстинктам, каково бы ни было их адаптивное значение. Тогда исток антропогенеза начинается не с разумного социального существа, а, как утверждал Кречмер, с одинокого аутиста с раздвоенным сознанием, который слышит голоса внутри себя. Соответственно, рисунки первобытных людей — это не карты и схемы охоты, а изображения фантазмов.

Целый ряд духовных, психических и телесных практик выпали из поля академической науки как «маргинальные», «субверсивные», «девиантные», словом, «ненормальные». Вместе с тем ряд признанных ученых, культурологов, литературоведов и философов высказывали предположения, что как в процессе антропогенеза, так и в современной культурной жизни «аномалии» играли и продолжают играть важную роль и, по существу, неред-

Б.В. Марков
Права животных
в свете
философской
антропологии

Становление человека представляет собой если не катастрофу, то радикальное изменение природных механизмов регуляции отношений среды и организма. Этот ход продумывал еще Дарвин, который наряду с естественным отбором и постепенной эволюцией вводил механизм мутации и скачки, катастрофы. Человеческую жизнь следует оценивать как неустойчивое равновесие биологических инстинктов и аномалий, на границах и в просвете которых оказались возможными человеческие культуры. Эволюция человека пошла по пути торможения спонтанного поведения, которое регулируется сознанием. Вместе с тем внутреннее переживание и осознание своего Я отрывает человека от воздействий среды, которая играет роль сигнала, запускающего ту или иную реакцию (охота или бегство), и погружает человека в его внутренний мир, который вовсе не является адекватным образом внешнего. Сновидение, фантазии, память, измененные состояния сознания нужно «депсихологизировать» и раскрыть как институцию и как психоисторические события. Антропогенная природа техник врачевания, мантических, боевых, эротических искусств тоже не вызывает сомнений. В современной культурной антропологии растет интерес к таким игровым феноменам, как индейский потлач, византийские скачки, петушинные бои, вавилонская лотерея и русская рулетка [12, с. 370]. Для описания метрики социального пространства необходимо разрабатывать невербальные семиотики, пригодные для понимания символики церемониалов, нарядов, татуировок, украшений и символических увечий. Аналитика и философская концептуализация невербального «неинтеллектуального» опыта представляется весьма актуальной. Она помогает понять особенности воздействия на человека образов, звуков, запахов и других медиумов — и тем самым вносит вклад в описание специфики невербальных коммуникаций и технологий, управляющих человеческим поведением.

38

Заключение

До сих пор мы говорили, скорее, о том, что дает идея прав животных для понимания человека и его рефлексии о себе. Теперь настало время вернуться к заявленной в заглавии теме и посмотреть, как в свете сказанного выглядит сама эта идея.

Прежде всего, очевидно, что выражение «права животных» — это метафора, которая нуждается в уточнении. Комплексное исследование животного как антропо-культурного феномена должно учитывать взаимодействие с человеческими институтами. Во всяком случае, структура дискурсов о животном и ее конституирующие элементы обусловлены социальным контекстом. К сожалению, пока теоретики не могут договориться даже о том, какое право подобает свободному человеку (соответствующие международные документы не в счет — их предметом является юридический статус, а не его антропологические обоснования, и даже споры теоретиков права о «естественных правах» мало что к этому добавляют). Разработка антропологии прав человека привела к тому неутешительному выводу, что человек является не субъектом, а объектом правоприменения. Ситуация с правами животных еще более неоднозначная. Есть ли у них то, что нужно защищать, имеют ли они собственность, хотят ли свободы, какие права мы хотим дать, нужны ли они им? Скорее всего, речь идет о регуляции наших отношений с животными. Принципов гуманизма и толерантности здесь недостаточно. Задача философии на данном этапе обсуждения прав животных, которые могли бы быть включены в общую теорию права, — не только прояснить специфику животного, но и реконструировать его образ в современной культуре. Необходимо обсудить, как мыслится их сходство и отличие, как подсоединить миры животных и людей друг к другу. Только после этого можно будет формулировать правовые и моральные нормы, регулирующие правоотношения.

Б.В. Марков

Права животных
в свете
философской
антропологии

Литература

1. Агамбен Дж. Открытое: Человек и животное. М.: РГГУ, 2012.
2. Бибихин В.В. Лес. СПб.: Наука, 2011.
3. Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2012.
4. Кастру Э.В. де. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017.
5. Латур Б. Политики природы. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018.
6. Манхейм К. Избранное: Социология культуры. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
7. Марков Б.В. Механизм и организм: качественный и количественный подходы в науках о природе и человеке // Вестн. СПбГУ. Сер. 17. 2014. Вып. 1. С. 12–20.

Keywords: human, animal, animal rights, inner experience, another's consciousness.

For citation: Markov B. V. Animal rights in the perspective of philosophical anthropology // *Chelovek*. 2019. Vol. 30, N 2. P. 26–41.
DOI: 10.31857/S023620070004920-9

Б.В. Марков
Права животных
в свете
философской
антропологии

References

1. Agamben G. *Otkrytoe: Chelovek i zhivotnoe* [The Open: Man and Animal]. Moscow: RGGU Publ., 2012.
2. Bibihin V.V. *Les* [The hyle]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2011.
3. Descola Ph. *Po tu storonu prirody i kul'tury* [Beyond the nature and the culture]. Moscow: Novoye literaturnoye obozrenie Publ., 2012.
4. Castro E.B. V. de. *Kannibal'skiye metafiziki* [Cannibal Metaphysics]. Moscow: Ad Marginem Press, 2017.
5. Latour B. *Politiki prirody* [The policies of the Nature]. Moscow: Ad Marginem Press, 2018.
6. Manheim K. *Izbrannoye: Soziologiya kultury* [Selected writings: Sociology of culture]. Moscow; St. Petersburg: Universitetskaya kniga, 2000.
7. Markov B.V., Mechanism i Organism [The mechanism and the organism: qualitative and quantitative approaches towards nature and man]. *Vestnik St. Petersburg State University*. Ser. 17. 2014. Iss. 1. P. 12–20.
8. Mid D.G. *Filosofiya nastoyashchego* [The philosophy of the Present]. Moscow: Vysshaya shkola ekonomiki Publ., 2014.
9. Plessner H. *Stupeni organicheskogo i chelovek: Vvedeniye v filosofskuyu antropologiyu* [Stages of the organic and the man]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004.
10. Timbergen N. *Sotsialnoye povedniye zhivotnykh* [The social behavior of animals]. Moscow: Mir Publ., 1993.
11. Timofeeva O.V. *Istoriya zhivotnykh* [History of animals]. Moscow: Novoye literaturnoye obozreniye Publ., 2017.
12. *Totalnaya antropologiya i realnoye*. [Total anthropology and the reality]. St. Petersburg: Politehnicheskii universitet Publ., 2017.
13. Heidegger M. *Pis'mo o humanizme* [Letter on humanism]. Moscow: Respublika Publ., 1993.
14. Cheshev V.V. *Vvedeniye v kulturnuyu antropologiyu* [Introduction to cultural anthropology]. Tomsk: Tomsk State Architecture and Construction University, 2010.
15. Schaeffer J.-M. *Konets chelovecheskoy isklyuchitel'nosti* [The end of the human exception]. Moscow: Novoye literaturnoye obozreniye Publ., 2010.