Алексей В. Воронков
Независимый исследователь, Москва, Россия

Симметричная антропология как радикальный эмпиризм

doi: 10.22394/2074-0492-2019-2-68-91

Резюме:
В центре внимания данной работы находится радикальный эмпиризм Уильяма Джеймса как теоретический ресурс симметричной антропологии Нововременных Бруно Латура. Интерес к роли радикального эмпиризма обусловлен попыткой ответить на вопрос, в чем состоят концептуальные новшества последней работы Латура, посвященной исследованию институтов Нового времени [An Inquiry into Modes of Existence (AIME), 2013], и какую теоретическую цель они позволяют достичь по сравнению с классической версией акторно-сетевой теории. Для ответа на этот вопрос в данном исследовании методологические положения последней версии латуровской антропологии — эмпирической метафизики — противопоставляются акторно-сетевой теории. Основываясь на философии прагматизма, в AIME Латур вводит модус препозиции, который позволяет сделать актор-сети лишь одним из возможных способов конструирования связей наряду со множеством других.

В статье обосновывается предположение, что такие изменения в методологии антропологического исследования Нововременных вызваны необходимостью реконцептуализации сущностей, которые Нововременные относили к региону Культуры. Во-первых, автор реконструирует влияние радикального эмпиризма на введение Латуром модуса фикции, парадигмальным кейсом которого являются произведения искусства, а также модуса привязанности, позволяющего избежать возрождения субъект-объектной дихотомии. Во-вторых, при помощи обращения к негативной версии симметричной антропологии, представленной в работе «Нового времени не было», автор показывает, что без радикального эмпиризма, онтологизирующего субъективные способы установления связей, антропология Нововременных сводится к материализации семиотики и в результате оказывается неспособной преодолеть постмодернистскую критику человеческой субъективности.

Ключевые слова: симметричная антропология, акторно-сетевая теория, радикальный эмпиризм, антропология Нововременных, субъективность

Воронков Алексей Викторович — магистр социологии МВШСЭН. Научные интересы: классический прагматизм, антропология искусства, онтологический поворот. E-mail: alexeyvoronkov62@gmail.com

Alexey V. Voronkov
Independent researcher, Moscow, Russia

Symmetrical Anthropology as a Radical Empiricism

Abstract:
This work is focused on the radical empiricism of William James as a theoretical resource for Bruno Latour's symmetric anthropology of the Moderns. This work aims to answer the following question: what are the conceptual innovations of Latour's latest work (An Inquiry into Modes of Existence, 2013), and which theoretical goals can they achieve compared to the classical version of actor-network theory? In order to answer this question, the general methodological provisions of the latest version of Latour's anthropology — empirical metaphysics — are contrasted to classical actor-network theory. Drawing on the philosophy of pragmatism, Latour introduces the mode of preposition which makes it possible to make actor-networks only one of several ways to construct relations. The article substantiates the assumption that such changes in the methodology of anthropological research of the Moderns are caused by the need to reconceptualize entities that were assigned in the region of Culture. First, the article reconstructs the influence of radical empiricism on Latour's "mode of fiction", the paradigmatic case being works of art, as well as on his "mode of attachment". The latter makes it possible to avoid the revival of the subject-object dichotomy in symmetric anthropology. Second, by referring to the negative version of the symmetric anthropology presented in "We Have Never Been Modern", it is shown that—in the absence of radical empiricism, which ontologizes subjective ways of making relations—said anthropology is reduced to the materialization of semiotics and is therefore unable to overcome the postmodernist critique of human subjectivity.

Keywords: symmetrical anthropology, actor-network theory, radical empiricism, anthropology of the moderns, subjectivity

Введение

Данное исследование посвящено обращению Бруно Латура к ресурсам классического прагматизма, наиболее явно выраженного в его последней значительной работе «Исследование модусов существования: антропология Нововременных», изданной в 2013 г. С одной стороны, этот текст является антропологическим исследованием в строгом смысле слова, поскольку был издан Латуром по результатам эмпирического исследования Нововременных — людей, обычно отождествляемых с западным Разумом. С другой стороны,

Alexey V. Voronkov — MA in Sociology (MSSES). Research interests: classical pragmatism, anthropology of art, ontological turn. E-mail: alexeyvoronkov62@gmail.com

едва ли это антропологическое исследование можно расположить в некотором тематическом рубрикаторе анализа какого-то класса социальных явлений, вроде науки и технологий, этнография которых обычно связывается с именем Латура. Напротив, оно представляет собой чрезвычайно амбициозную попытку ответить на вопрос, который скорее имеет философскую модальность: в чем сущность таких Нововременных ценностей, как наука или право [Латур 2017: 219] — его антропология является философской, а философия — эмпирической.

Более того, Латур представляет это исследование как вершину своих 25-летних исследовательских изысканий — первый набросок списка модусов существования был сделан им еще в 1988 г.[1], и остальные свои работы он призывает рассматривать как шаги на пути, ведущем его к созданию «Модусов» [Латур 2017: 219]. В чем состоит столь высокая ценность этой книги в контексте АСТ? Подзаголовок не до конца раскрывает ее основную цель: автор «Модусов» рассматривает их не просто как антропологию Нововременных, но как ее позитивную программу. Под этим понимается ответ на вопрос, кто такие Нововременные. Ей противопоставлена негативная программа, озвученная Латуром еще в начале 1990-х годов в книге «Нового времени не было», заглавие которой отражает эту функцию. Представив публике аргументацию, почему их самоопределение несостоятельно, Латур только спустя два десятилетия смог дать ей что-то взамен, несмотря на то что все это время нехватки в эмпирическом материале не было. Поэтому наше предположение состоит в том, что формулирование позитивной программы потребовало от Латура не столько обращения к данным или получения доступа к ним посредством цифровых технологий, сколько концептуальных изменений.

Однако, как подойти к этому предположению, на чем следует сосредоточить внимание? Можно высказать множество гипотез, как следует продуктивно расположить «Модусы» относительно предыдущих исследований классика акторно-сетевой теории: проводить связь между антропологией Нововременных и приматологическими исследованиями [Langlitz 2019], связывать с экологической проблематикой, о которой Латур в последние годы говорит достаточно много [Lenton, Latour 2018], или же исследовать влияние на него Этьена Сурио, у которого Латур и заимствует понятие «модусов суще-

1 Черновик, который Латур называет первой попыткой обратиться к теме того, что будет в итоге названо модусами существования, был выложен им в интернет и датируется 1988 годом: http://www.flickr.com/photos/79248928@N02/8108564696/in/photostream.

ствования» [Souriau 1943]. В рамках данной работы мы предпримем попытку ответить на вопрос, какие концептуальные нововведения предпринял Латур для создания позитивной программы такой антропологии Нововременных, которая была бы симметричной, через анализ роли философии классического прагматизма в «Модусах», которая представлена в них фигурой Уильяма Джеймса. В рамках первой части настоящего текста мы покажем, что джеймсовский радикальный эмпиризм действительно играет ключевую роль в исследовании модусов существования, во второй — проясним, что именно для философско-антропологического исследования дает Латуру обращение к этому концептуальному ресурсу и, наконец, обоснуем, что теоретические языки, лежащие в основе негативной программы симметричной антропологии, являются несостоятельными для ответа на те вопросы, которые оказываются актуальными при создании позитивного исследования Нововременных.

Радикальный эмпиризм и методология позитивной программы симметричной антропологии

Радикальный эмпиризм — философский проект Уильяма Джеймса, возникший на рубеже XIX и XX веков. Его основной тезис можно сформулировать следующим образом: «все отношения, связывающие элементы опыта, сами должны быть даны в опыте, а любые отношения, данные в опыте, должны считаться реальными, как и все в этой системе» [Джеймс 1997а: 374]. Хотя эксплицитное изложение радикального эмпиризма можно найти только в поздних текстах Джеймса, его корни можно усмотреть еще в ранней работе «Принципы психологии» [Misak 2013: 54-57], которая легла в основу психологии как научной, то есть эмпирической, дисциплины. Поэтому Джеймс использовал хорошо знакомый философской традиции термин «эмпиризм» — его целью было рассмотреть человека посредством эмпирической проверки гипотез в противовес наивным и абстрактным моделям абсолютного идеализма и рационализма его времени.

Но что же в нем радикального? Можно сказать, что Джеймс играет на территории противника — несложно увидеть, что в центре внимания его творчества находится такой «антинаучный» феномен, как религиозная вера [Джеймс 1997б; 1993]. Чтобы не быть еще одним иконоборцем от лагеря ревнителей науки, ему приходится идти на концептуальные нововведения. В отличие от обычного эмпиризма, например Юма и Милля, его радикальная версия отвергает атомарный характер фактов и рассматривает их как связи, право и обязанность в установлении которых более традиционные философские модели идеализма и рационализма делегировали че-

ловеческому субъекту. В результате этого шага эмпиризм обретает возможность рассматривать человеческого субъекта и даже его «иррациональные» верования и действия. Вкратце обрисовав основные черты радикального эмпиризма в его оригинальной версии, можно перейти к разбору того, во что он превращается в совершенно другом контексте симметричной антропологии.

Несмотря на то что исследование модусов носит эмпирический характер и не является эксплицитным и систематическим освоением не только радикального эмпиризма, но и какой-либо другой философской концептуализации, нельзя сказать, что отношение симметричной антропологии к радикальному эмпиризму остается невысказанным. На поверхности лежит первый способ использования радикального эмпиризма в исследовании модусов существования как его методологической основы [Weber 2016]. Декларируя сразу на первой же странице приверженность Джеймсу: «...мы узнаем, как правильно говорить о множестве типов сущностей, опираясь на руководящую нить опыта, на эмпиризм, как его определил Уильям Джеймс: ничего, кроме опыта, да, но не меньше, чем опыт» [Latour 2013: xxv].

Латур в дальнейшем посвящает первую главу противопоставлению проекта модернизации своему — экологизации. Для прояснения своей главной ставки Латур вводит метафору модернизации как следствия системы координат, упорядоченной по двум осям: люди Нового времени разделяли мир на, во-первых, природные Факты и культурные Ценности и, во-вторых, на рациональное и иррациональное [Latour 2013: 8]. Вместо этого экологизация предполагает устранение этих жестких границ при помощи понятия опыта как того, что может быть разделенным между теми сущностями, которые Нововременные пытаются разнести по разные стороны, а потому безразличного к модернистским дихотомиям [Latour 2013: 11-12].

Отдельно стоит отметить, что еще одним теоретиком, которому Латур присягает на верность и который играет ключевую для его исследования роль, является Альфред Уайтхед [Weber 2016: 518]. Релевантность его философии эмпирической метафизике Латура обусловлена активным использованием Уайтхедом концепта бифуркации, то есть разделения качеств вещей на первичные (реально существующие) и вторичные (создаваемые познающим субъектом), в котором он усматривал центральную проблему эпистемологии [Whitehead 2015: 21]. Латур [Latour 2013: 178] тоже активно использует концепт бифуркации, чтобы усилить понятие опыта и избавить его от непозволительных для симметричной антропологии субъективистских коннотаций. Хотя этот центральный для Латура концепт вне всякого сомнения является инновацией

Уайтхеда, он оказывается довольно сильно связан с радикальным эмпиризмом хотя бы с исторической точки зрения. Уайтхед был не только знаком с классическим прагматизмом, но и сам признавал, что его философия процесса во многом обязана радикальному эмпиризму [Whitehead 1978: xii-xiii], занимавшему очень похожие позиции. И Уайтхед, и прагматисты разделяли ключевой для их теоретических языков тезис о том, что в рамках потока опыта не существует субъект-объектной бифуркации первичных и вторичных качеств.

Более того, если обратиться к философскому контексту, в котором появляется книга Латура, то очевидность этой связи становится еще более явной. Так, в ключевом для современной рецепции философии процесса исследовании Изабель Стенджерс, к которому Латур написал предисловие, Джеймс играет куда более заметную роль, чем может показаться при первом взгляде на тексты Уайтхеда. Несмотря на то что в одном из центральных метафизических произведений Уайтхеда — «Концепте природы» — Джеймс не цитируется ни разу, Стенджерс утверждает, что подобно тому, как она пытается думать Уайтхедом, он сам думал Джеймсом [Stengers 2011: 59]. Джеймс является ключевым автором, который способствовал переориентации Уайтхеда с логико-математической проблематики на более общие философские проблемы [Stengers 2011: 112-113]. В свою очередь в предисловии Латур высказывает похожий взгляд на роль радикального эмпиризма в философии процесса: «...Уайтхед видит в Джеймсе — и особенно в его знаменитом эссе о сознании (consciousness) — мыслителя, который положил конец всем претензиям разума (mind). Если фактический случай (actual occasion) депсихологизирован, то благодаря Джеймсу» [Latour 2011: xii].

Отвечая на вопрос, как же достичь экологизации нашего мира, который, как мы помним, никогда Нововременным и не был, Латур переходит к знакомому читателю изложению модуса сетей. Сеть становится первым модусом, который вводит Латур и который позволяет ему совершить операцию релятивизации модернистских регионов — нет Природы и Культуры, противопоставленных друг другу, есть только отношения между гетерогенными сущностями, проведение границы между которыми является неудавшимся изобретением Нововременных [Latour 2013: 33-34]. Тем не менее главным отличием от классической версии АСТ и, пожалуй, наиболее любопытным нововведением Латура, с точки зрения его интеллектуальной биографии, становится его последовательный отказ от сети как центрального концепта. Да, Латур все еще придерживается реляционизма, но его не устраивает то, что концепт сети позволяет исследователям замечать лишь один тип отношений.

Для иллюстрации этой ситуации он вводит образ заскучавшего антрополога: «Хотя наш антрополог довольно горда своим открытием, ее энтузиазм немного омрачается тем фактом, что, следуя за нитями сетей, она замечает, что она потеряла в специфике то, что она приобрела в свободе передвижения. <...> К ее большому замешательству, когда она изучает разделы «Право», «Наука», «Экономика» или «Религия», она начинает чувствовать, что она говорит о них почти одно и то же: а именно, что они “составлены гетерогенным образом из неожиданных элементов, обнаруженных ее исследованием”» [Latour 2013: 35].

Однако не стоит идти на поводу у несколько комичного и довольно скромного образа — на самом деле перед нами фундаментальное противоречие. С одной стороны, позитивная программа симметричной антропологии состоит в том, чтобы разглядеть в нововременных не людей, определяемых принадлежностью к Ценностям Свободы и Фактам Истины, а плюралистичных акторов, объединенных в ассоциации с разными ценностями[1] С другой, как антрополог может говорить о множественностях, если он говорит одно и то же? Если отнестись к причинам возникновения такой ситуации, то можно сказать, что сеть стала некой априорной формой исследовательского мышления, безразличной к многообразию действующих сущностей, которое можно найти за пределами исследовательской оптики.

Решение Латура этой ключевой для него проблемы насчитывает два шага. Во-первых, Латур утверждает, что сети не являются подходящим концептом, потому что они не могут распознать различные траектории, по которым осуществляется связывание. Это нужно ему для возвращения антропологического удивления, то есть самой возможности выполнить главное обещание экологизации: «Если исследователь довольно легко теряется, как и все мы, то это происходит потому, что она не может определить ключ, в котором она должна понять направление, траекторию, движение того, что утверждается... Траектория — это смысл, с его помощью должен быть схвачен курс действия, направление, в котором следует ринуться» [Latour 2013: 52]. Уже на этом, пока только предварительном шаге, мы можем поймать Латура на использовании

1 Слово «ценности» не должно приводить нас к мысли о том, что для симметричной антропологии возводится столь не свойственный ей раздел на регионы Нового времени — Латур, говоря о модернистском различении, употребляет Ценности с большой буквы, а в отношении к экологизации — с маленькой. К прояснению причин употребления Латуром этого весьма запутывающего читателя термина (как и понятие «институтов») мы обратимся чуть позже.

радикального эмпиризма, по крайней мере в том его понимании, которое свойственно его интерпретации в рамках симметричной антропологии. В пользу этого утверждения говорит тот факт, что в рамках уже упоминавшейся дискуссии с Харманом Латур относит концепт траектории к Джеймсу [Latour, Harman, Erdelyi 2011: 65].

Во-вторых, он вводит второй по хронологии модус и называет его препозицией, прояснение значения которого происходит уже с прямой ссылкой на Джеймса: «Чтобы обозначить эти различные траектории, я выбрал термин "препозиция", используя его в самом буквальном, грамматическом смысле, чтобы обозначить позицию, которая предшествует утверждению предложения, определяя, как следует понимать предложение и, таким образом, составляя его интерпретирующий ключ. Уильям Джеймс, у которого я заимствую это выражение, утверждает, что в мире не существует области "с", "после" или "между", поскольку существует только область стульев, тепла, микробов, половиков или кошек» [Latour 2013: 57]. Именно сочетание двух модусов — сети и препозиции — и составляют методологию Латура для выявления всех остальных. Если сеть выполняет функцию распределения и релятивизации, то препозиция позволяет антропологам Нововременных увидеть различные типы связей, на которых и основывается методология выделения различных модусов существования.

Таким образом, радикальный эмпиризм, с одной стороны, позволяет сохранить столь важный для АСТ реляционизм, с другой, решить проблему внесетевого. За пределами сетей находятся другие способы связывания, которые подлежат эмпирическому исследованию благодаря обнаружению препозиций, обеспечивающих возможность несетевого способа упорядочивания связей. Само исследование модусов существования становится возможным только при условии представления АСТ лишь как одного из элементов симметричной антропологии и дополнения модуса сети модусом препозиции. При помощи радикального эмпиризма реляционизм Латура сам становится относительным.

Искусство, смысл и субъект за пределами региона Культуры

На данном этапе мы эксплицировали то ключевое место, которое играет радикальный эмпиризм в «Модусах существования». Хотя это изложение позволяет нам легитимировать наш исследовательский интерес, так как демонстрирует, что без этого теоретического ресурса создание позитивной программы симметричной антропологии невозможно, мы пока лишь обозначили интерпре-

тацию радикального эмпиризма в чрезвычайно амбициозном исследовании Латура. Для того чтобы показать, какую ценность может иметь радикальный эмпиризм в антропологических исследованиях Нововременных, нужно сфокусировать внимание на наиболее значительных изменениях оптики Латура, которые следуют из методологических инноваций радикального эмпиризма.

Наша гипотеза состоит в том, что с интересующей нас точки зрения ключевым отрывком рассматриваемого текста является введение Латуром модуса фикции (fiction), поскольку он позволяет Латуру реконцептуализировать, пожалуй, самое избитое из всех возможных понятий антропологической дисциплины — Культуру. На этом основании можно предположить, что именно здесь можно найти связь между изменениями в методологических основаниях поздней программы Латура и их проявлениями в концептуализации Нововременных объектов. Для обоснования этой связи необходимо реконструировать несколько совершаемых Латуром ходов.

Следует начать с того, что Латур сам утверждает, что его симметричная антропология не имеет никакого смысла без обращения ко второй стороне бифуркации Природы и Культуры: «Чтобы добиться реального прогресса в исследовании, мы должны приблизиться к другой стороне Бифуркации. Хотя мы видели, как отменить объединение, которое сделало мир немым и наполнило его *res extensa*, мы все еще не знаем, как трактовать — в каком-то смысле этого слова — симметричную одержимость "говорящим субъектом"» [Latour 2013: 234]. Симметричная антропология отнюдь не является простой переориентацией на объекты. Напротив, она оказывается заинтересована в «субъективной» стороне вопроса не меньше, чем в «объективной». Однако, как не допустить возникновения разрыва между субъектом и объектом?

Как и было обещано Латуром в самом начале книги, мы получаем не больше, но и не меньше, чем опыт. Однако теперь, будучи не просто эмпиристами, а их радикальной версией, мы можем выйти за рамки понимания опыта как субъективного, куда Нововременные свалили все, чему не нашлось места в царстве объективной необходимости: «Давайте вспомним, что радикальный эмпиризм в версии, которая вдохновлена Уильямом Джеймсом и которую все это исследование стремится расширить более систематическим образом, воссоединяет нить опыта, прикрепляя препозиции к тому, что следует за ними, к тому, что они всего лишь объявляют, произносят и рассылают. Таким образом, для эмпиризма второй волны следовать за опытом значит следовать — через скачок, разрыв (hiatus), мини-трансцендентность — за движением, которое идет

от препозиции к тому, что она указывает, готовит или обозначает. "Смысл" — это, следовательно, направление или траектория, которая отслеживается модусом и которая определяет как предшественников, так и преемников любого курса действий, а также путь, который нужно преодолеть, чтобы что-то сохранялось в существовании» [Latour 2013: 236].

Как следует из предыдущего отрывка, модус препозиции позволяет антропологам не отождествлять смысл с регионом, противоположным региону Природы: Культурой, Обществом, Языком, Субъектом. Смысл, будучи отождествленным с траекторией, становится тем, что отличает один модус от другого, не позволяя свести все к какому-то одному из них. Поэтому для Латура становится закономерным шагом сделать независимыми друг от друга концепты смысла и знака[1]. Знаки — сущности, которые заменяют собой другие [Latour, 2013: 145], — становятся лишь частным случаем выражения смысла, который оказывается более широким и фундаментальным понятием, чем структура знаков — с точки зрения радикального эмпиризма не знаки порождают смысл, а смысл — знаки [Latour 2013: 237].

Исходя из этих предпосылок, становится возможным выделить модус фикции — способ упорядочивания знаков, которые производят вымышленные сущности, фантазии, не сводимые ни к одному из других модусов существования Нововременных. Это позволяет Латуру рассмотреть в традиционной для АСТ манере наиболее очевидный для модуса фикции объект — произведение искусства. Оно оказывается наделено способностью действовать, но совершенно отличным от того способа действия, который был до этого описан Латуром при помощи модусов технологии и референции, поскольку оно производит человеческую субъективность: «Произведение искусства привлекает нас, и если это правда, что его нужно интерпретировать, то ни в коем случае у нас нет чувства, что мы можем делать с ним "все, что хотим". Если произведение нуждается в субъективной интерпретации, то в особом смысле прилагательного мы подчиняемся ему (we are subject to it) или, скорее, мы выигрываем нашу субъективность через него» [Latour 2013: 241]. Таким образом, модус фикции при помощи своего парадигмального кейса — произведения искусства — является ответом на вопрос о возможности существования субъекта в рамках антропологического проекта, не предзадающего его аксиоматически[2].

1 В свою очередь более привычная дихотомия смысла и значения им схлопывается.

2 Важно также отметить, что это не приводит к воскрешению субъект-объектной дихотомии: подводя итог анализу того, как модус фикции вплетается в другие, Латур прямо утверждает, что знаки не существуют отдельно

Тем не менее нам можно возразить: наиболее подробно Латур реконцептуализирует человеческую субъективность вовсе не при помощи модуса фикции, на котором мы решили сфокусировать свое внимание, а значительно позднее, когда на сцену выходит третья группа модусов: политика, религия и право, они объединяются под общим знаменателем способов связывания квазисубъектов [Latour 2013: 374]. Модус фикции в свою очередь относится Латуром в группу квазиобъектов вместе с модусами технологии и референции (последние необходимы для концептуализации «объективного» знания) [Ibid.: 288-289]. Оставляя за скобками вопрос о том, насколько удачным является решение Латура вернуться к концептам квазиобъектов и квазисубъектов, следует сказать, что отождествить Нововременного субъекта и квазисубъективные модусы означало бы вернуться к системе координат Нового времени. Поэтому неслучайно, что еще до того, как ввести концепты препозиции и траектории, Латур при прояснении своего проекта по экологизации использует такие термины, как ценности и институты, несмотря на то что боится получить упрек в реакционности [Ibid.: 6-7].

Эти понятия обозначают такие изобретения Нововременных, как наука или право, которым они доверяют. Для «Модусов» принципиально важно иметь возможность использовать столь привычные социальным ученым понятия, но при этом перестать отождествлять их с Культурой. Технология — это тоже ценность и институт, однако она является совершенно специфическим способом связывания по сравнению с законом, религией или политикой. То же самое касается и концепта смысла — нельзя сказать, что технологии его не имеют; напротив, только при помощи отслеживания этой специфической смысловой траектории мы можем, например, отличить этот модус от научного модуса референции.

Модус фикции потому и является более значимым для проекта симметричной антропологии, поскольку наиболее явно демонстрирует главный тезис экологизации как альтернативы модернизации. Во-первых, располагаясь в группе квазиобъектных модусов, он тем не менее не относится к нововременному региону объективных первичных качеств. Более того, фиктивные квазиобъекты являются необходимыми для всех трех способов существования квазисубъектов: «Без фигураций никакая политика невозможна — как бы мы

от остального, «объективного» мира [Latour 2013: 254]. Если смысл возможен без знаков, то это не значит, что знаки возможны без смысла. Наоборот, чтобы их понять, мы должны отказаться от их интерпретации как независимого региона и рассмотреть как модус, тесно переплетенный с другими.

сказали себе, что принадлежим к какой-то определенной группе? [FIC * POL]; никакая религия невозможна — какое лицо мы бы надели на Бога, его престолы, его владычества, его ангелов и его святых? [FIC * REL]; никакой закон невозможен — fictio legis незаменим для смелого прохождения правовых средств [FIC * LAW]» [Ibid.: 249]. Конечно, следует помнить, что суть проекта исследования модусов существования заключается в том, что модусы не исключают друг друга, а, напротив, постоянно смешиваются друг с другом. Для антрополога Нововременных не существует никакой проблемы сказать, что в законы, религию и политику вплетены связи, которые бы мы скорее обнаружили в зале музея или на музыкальном концерте. Однако модус фикции позволяет усилить этот тезис и заявить, что субъективность как способ упорядочивания не является собственностью какого-то региона, а существует безотносительно Нововременным различениям.

Помочь оценить ту ключевую роль, которую здесь играет прагматизм, нам поможет еще один модус, который относится к, пожалуй, наиболее странной группе экономических модусов — речь идет о модусе привязанности (attachment), который позволяет регистрировать страстный интерес (passionate interest) [Ibid.: 425]. Именно он служит для Латура тем связующим звеном, которое не позволяет квазиобъектам и квазисубъектам разбрестись в различные стороны субъект-объектной дихотомии: «Что такое объект? Набор квазисубъектов, привязанных к нему. Что такое субъект? Набор квазиобъектов, привязанных к нему» [Ibid.: 228]. В хронологически предшествующем «Модусам» и более развернутом варианте мы можем найти этот модус у Антуана Энниона. Этот автор становится ключом к связыванию воедино нескольких слоев прагматизма Латура: препозиции, фикции и привязанности. Во-первых, главным исследовательским интересом Энниона в предметном аспекте являлось искусство. Базовую метафору его первых публикаций можно сформулировать как «музыкальная студия как научная лаборатория» [Hennion 1987], и в дальнейшем эта интуиция развивается в рамках возвращения объектов в социологию [Hennion, Latour 1993]. Во-вторых, Эннион переходит к попыткам создания собственных концептуальных инноваций и вводит концепты привязанности и страсти в противовес постструктуралистским социальным теориям, которые рассматривали объекты страстного интереса и привязанностей людей как порождение социальных сил [Gomart, Hennion 1999].

В-третьих, такое движение от постструктурализма Фуко и Бурдье оказывается неразрывно связано с заменой этих теоретических ресурсов классическим прагматизмом: «Прагматизм заставил нас отказаться от дуального мира — с одной стороны, вещей автоном-

ных, но инертных, с другой, чистых социальных знаков — чтобы войти в мир медиаций и эффектов, где тело, которое пробует, вкус объекта, группа, которая любит его, и диапазон вещей, которые они любят, производятся вместе, один посредством другого» [Hennion 2007: 111-112]. Если Латур помимо прагматизма обращается еще ко множеству различных источников, то Эннион оказывается единственным акторно-сетевым теоретиком, который создает исторический нарратив о развитии пост-АСТ как постепенной рецепции классического прагматизма в попытке преодолеть ограничения концепта сети, но сохранить ставки онтологизации, плюрализации и релятивизации оптики социальных наук [Hennion 2016]. Объекты искусства (модус фикции), которые находятся в центре внимания Энниона, не могут быть описаны в терминах классической АСТ[1]; их симметричное рассмотрение требует нового концептуального языка (модус привязанности), который возможен только при обращении к классическому прагматизму (модус препозиции).

Однако даже не оставаясь на историко-теоретических позициях, можно связать главную ставку Латура — экологизацию — и ключевую значимость модуса фикции как способа реконцептуализации региона Культуры для радикально эмпиристской версии симметричной антропологии. Ее позитивная программа, в сущности, представляет собой ответ на абсолютно экзистенциальную проблему: кто мы есть, кто мы такие, в чем наш смысл [Латур 2017: 239]? Континентальная философия уже отобрала у нововременных достаточно сильные определения собственной идентичности; АСТ продолжила этот тренд и стала одной из предпосылок постгуманистического проекта, в котором происходит отказ от, казалось бы, последнего надежного нашего самоопределения — человечности.

Можно было критиковать глобальный капитализм, либеральную демократию, экономическое или гендерное неравенства, но все это основывалось на предпосылке, что все мы — люди, и поэтому следует требовать справедливого отношения ко всем нам, а не только к особым привилегированным группам. Теперь же последние надежные опоры уходят из-под наших ног, и мы обнаруживаем, что даже не являемся людьми. Хорошо, но кто мы тогда? Разве из-за возвращения недостающей массы позитивные законы перестали действовать? Или мы перестали испытывать страсть к искусству? Или ценить свободу? Или самолеты рухнули на зем-

1 Именно поэтому становится возможной критика классической АСТ, рассматривающей любые объекты как технологические [Вахштайн 2013].

лю? Позитивная программа симметричной антропологии не может избежать признания того, что те сущности, которые были деконструированы — законы, красота, факты — теперь должны быть рассмотрены как существующие и действующие, как то, с чем антрополог Нововременных должен считаться в той же степени, что и с духами, которые действуют в племенах Амазонии [Вивейруш де Кастру 2017].

В итоге мы можем сказать, что изменение модальности вопроса, на который Латур пытается сформулировать свой ответ, неизбежным образом влечет за собой изменение в отношении к самоописаниям Нововременных, а следовательно, и в методологии построения антропологического исследования. С этой точки зрения наиболее значительной ценностью «Модусов» является вовсе не карта пятнадцати траекторий связывания, которых могло бы быть и значительно больше или меньше, а ее способность вернуться к традиционным темам социальных и гуманитарных наук с совершенно другой, симметричной, позиции. Вместо настойчивых попыток избавиться от человеческого субъекта Латур предлагает программу его исследования, в которой различные способы существования субъективности, как и в случае радикального эмпиризма, не противопоставляются всему нечеловеческому, а включены в процесс взаимного конструирования. Искусство, субъективность, страсть — эти способы самоупорядочивания Нововременных должны быть возвращены в антропологическое исследование, теперь придерживающегося принципа симметрии, и именно поэтому радикальный эмпиризм проникает в самое сердце методологии Латура.

Кроющиеся за происходящим сети: критическая установка АСТ

В ответ на выдвинутый нами тезис, что наиболее актуальной проблемой для позитивной программы симметричной антропологии является возможность исследования субъективности, можно заявить, что краеугольным камнем АСТ всегда был принцип ирредукции — ничто само по себе не бывает сводимым или несводимым к чему-либо еще [Латур 2015: 220], а значит и человеческого субъекта нельзя свести к материальному объекту. АСТ рассматривает любую сущность, неважно, человека или нечеловека, не как пассивного проводника, а как активного посредника, который влияет на затрагивающие его процессы [Латур 2014: 181], и поэтому люди могут действовать наравне со всеми остальными. Факты существуют, но они производятся так же, как и национальное государство Франция, а их антропологическое рассмотрение происходит симметрично

[Латур 2002]. В таком случае не существует никакой проблемы, и нет никакой нужды отказываться от отслеживания гетерогенных сетей ради радикального эмпиризма. Целью, стоящей перед нами на заключительном этапе данного исследования, является обоснование того, что проект симметричной антропологии является неосуществимым в рамках АСТ, и поэтому мы обратимся к ее негативной версии.

Напомним, что негативная программа симметричной антропологии имеет в качестве своей главной ставки задачу преодолеть модернизм, показав, что он не способен выполнить собственных обещаний. Латур определяет модернизм при помощи понятия критики, которая позволяет Нововременным разделить мир на различные регионы, находясь в любом из которых можно осуществлять критику других и тем самым возвышаться над ними и над донововременными: «Для того чтобы говорить о нашем мире, критика разработала три различных подхода: натурализацию, социализацию и деконструкцию. Назовем лишь, даже если это будет не совсем справедливо, Шанже, Бурдье, Деррида. Когда первый говорит о натурализованных фактах, то больше уже не существует ни общества, ни субъекта, никаких форм дискурса. Когда второй говорит о социологизированной власти, то уже нет ни науки, ни техники, ни текста, ни содержания. Когда третий говорит об эффектах истины, то верить в реальное существование нейронов мозга или властных игр было бы проявлением величайшей наивности. Каждая из этих форм критики могущественна сама по себе, но ее невозможно сочетать с двумя другими» [Латур 2006: 64-65].

Соответственно ставкой симметричной антропологии является отказ от критики и рассмотрение «срединной империи» сетей в противовес двум изобретенным Конституцией Нового времени царствам: с одной стороны, Нововременные продолжают осуществлять практики медиации, то есть конструирование связей, точно так же, как и донововременные, с другой — дополняют их практиками очищения, относя умножающиеся гибриды к какому-то одному региону [Там же: 70-73]. Поэтому антропологи, вернувшиеся из тропиков, обладают такой программой исследования, которая способна отследить практики медиации, а не только практики очищения [Там же: 174-177]. Таким образом, перед нами привычная при работе с АСТ картина: лицемерные Нововременные следуют своему более не работающему мифу, разделяющему многообразный мир гетерогенных сущностей при помощи всемогущей критики, и при этом продолжают распространять свои сети. Латур при помощи следующей иллюстрации предваряет уничтожение критики посредством АСТ.

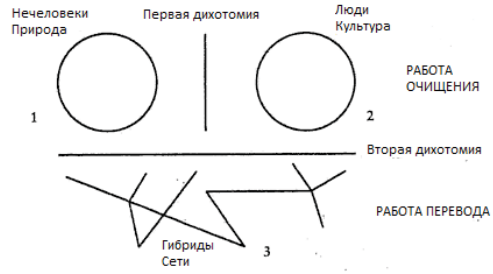


Рис. 1. Очищение и перевод [Latour 1993: 11][1].
Fig. 1. Purification and Translation [Latour 1993: 11].

Когда Латур обозначает свое отношение к постмодернизму, он приводит еще одну схему, разъясняющую отношение знаков, реальности и субъектности.



Рис. 2. Место семиотики в Конституции Нового времени [Латур 2006: 129][2].
Fig. 2. The Place of Semiotics in the Constitution of the Moderns [Latour 2006: 129].

Сравним приведенные рисунки. На них показаны царства Природы и Общества (Культуры, Субъекта), но наиболее интересно наличие третьего царства: в первом случае это гибридные сети, а во втором — язык. Мы помним, что Нововременные изобрели три способа критики. Мы помним, что Латур отказывается от каждого из них. Куда же тогда девался третий регион — регион знаков, не означающих ничего и не отсылающих ни к чему, кроме самих себя [Деррида 2000: 171-172], куда же девался третий способ критики — деконструкция? Почему в первом случае на его месте мы обнаруживаем Срединную Империю сетей [Латур 2006: 116]? При этом эту подмену едва ли можно назвать случайной — Латур уделяет значительное место работе с исследованием Шейпина и Шеффера о полемике Гобб-

1 Данная иллюстрация отсутствует в оригинальном издании «Нового времени не было» на французском и появляется только в англоязычном варианте. Этим обусловлено ее отсутствие и в русском переводе, выполненном по французскому варианту книги Латура.

2 Любопытно, что в случае этой иллюстрации можно зафиксировать обратную ситуацию — она присутствует в оригинальной версии книги, но в англоязычном издании пропадает.

са и Бойля, результатом которой стали две ветви власти: Природы и Общества. Нововременная Конституция содержит в своей основе жесткое различение на эти два царства, выражающееся в ее третьей гарантии: «природа и общество должны оставаться абсолютно различными: работа очищения должна оставаться абсолютно отъединенной от работы медиации» [Там же: 97], она не предусматривает никакого автономного третьего языкового «княжества».

Однако нам можно не проводить полноценное расследование случившейся пропажи — ответ уже должен быть хорошо знаком русскоязычному читателю — Латур является семиотиком. Несмотря на то что в самом начале своего исследования Нововременных он прямо отказывается быть отождествленным с этой дисциплиной [Там же: 63-64], на наш взгляд, историко-теоретические работы по реконструкции лишь вскользь упоминаемых Латуром [2017: 225-226] семиотических корней являются достаточно убедительными[1]. Резюмируя их, можно сказать, что концептуальный арсенал, используемый классической АСТ, можно назвать семиотическим. Понятие актантов, распределенная агентность, первичность связей по отношению к сущностям, столь странная для теоретиков операция «приостановки» различений — все это заимствуется из теории Греймаса, и поэтому исследование гетерогенных сетей возможно в рамках семиотики. Семиотика, как и АСТ, в первую очередь является открытием третьего царства символического в противовес уже хорошо известным Нововременным объективной реальности и субъективному воображению [Делез 1999: 135-139].

При этом, конечно, Латур отказывается называться семиотиком в строгом смысле этого слова — он прямо отождествляет семиотических теоретиков, к которым он помимо Деррида относит Барта, Эко и Лиотара, с теми самыми постмодернистами, против позиции которых и формируется во многом проект симметричной антропологии: «Постмодернисты все еще считают себя Нововременными, поскольку принимают полное разделение между материальным и техническим миром, с одной стороны, и языковыми играми говорящих субъектов — с другой <...> Наиболее слабое место этих [семиотических] философий состояло в том, что они сделали более сложными соединения между автономизированным дискурсом и природой или субъектом/обществом, которых они оставили нетронутыми, предварительно разложив их по разным ячейкам» [Латур 2006: 128-130]. Поэтому Латур действительно изменяет семиотическую схему исследования широко известным способом — его

1 Подборка работ, в которых анализируются связи семиотики и АСТ, представлена, например, в [Кузнецов 2018: 87].

семиотика, названная акторно-сетевой теорией, становится материальной [Law 2008]. Царство символического превращается в Империю актантов.

Действительно, ключевым отличием АСТ от других семиотических проектов является онтологизация знаков: проводя среди своих дононовременных, Нововременных и постнововременных оппонентов экзамен для перехода в ненововременное состояние, Латур использует критерий их способности выйти за пределы занимаемой ими критической позиции. Деконструкция проходит экзамен рука об руку с денатурализацией, однако такое их совместное движение назад в светлое будущее оказывается возможным только благодаря дононовременной «неразделяемост[и] вещей и знаков» [Латур 2006: 217]. Является ли это решение достаточным? Перестает ли Латур при помощи онтологизации знаков быть семиотиком? Преодолевает ли он те ограничения, которые на АСТ накладывает структуралистский контекст, в котором она возникает?

Да, Латур перебрасывает семиотику по ту сторону текста, делая ее материальной, и тем самым позволяет противопоставить свою позицию постмодернистам — мы больше не замыкаемся в мрачной игре означающих, а видим конструирование гетерогенных реальностей. В этом и заключается главное отличие негативной программы симметричной антропологии от других форм постструктурализма и именно на этом основан ее политический оптимизм: через нивелирование различия между реальным и символическим Латур спасает саму суть Нововременного проекта — науку, которая и отличает «цивилизованных» Нововременных от «всех остальных торговцев и завоевателей» [Там же: 171].

Но, как мы видим, из оптики Латура выпадает субъективный регион воображения, который и становится центральной проблемой при рассмотрении работы модуса фикции [Latour 2013: 246]. Что может АСТ, материальная семиотика, сказать о воображении? В обосновании негативной программы симметричной антропологии Латур удачно выбрал объектом своей атаки Бурдье, к которому можно выдвинуть похожие претензии: его общество не оставляет никакого места говорящему субъекту, габитус — одновременно структурированная и структурирующая структура [Бурдье 2001: 102], не имеющая никакого отношения к чистому воображению. Поскольку АСТ столь сильно полагается на семиотические модели, то по отношению к вопросу о субъективности Латур долгое время предпочитает ничего не говорить — если бы он открыл рот, то из него полились давным-давно знакомые всем избитые фразы о смерти субъекта [Барт 1989: 384-392].

Семиотическое происхождение АСТ с учетом проведенного здесь анализа «Модусов» позволяет сказать, что в своей классической вер-

сии она является критическим постструктуралистским проектом: она не следует за самими акторами, а критикует их наивные представления о том, что у них есть воображение, параноидально обнаруживая за ним сети материальных посредников. Такая ситуация противоречит тем целям, которые Латур преследует как социальный теоретик, — преодоление политического и исследовательского пессимизма постструктуралистских теорий через распространение семиотики за пределы текста. Если на первом этапе формулирования негативной программы симметричной антропологии Латуру оказывается достаточно учесть материальность, то в дальнейшем такая позиция наталкивается на принципиально важные ограничения, поскольку не учитывает субъективность. Только подключив к своему проекту ресурсы радикального эмпиризма Джеймса (который еще в оригинальной версии отказывался критиковать, например, религиозную веру с позиций научного эмпиризма), у пост-АСТ появляются новые слова: ценности, смысл, страсть, воображение, необходимые для нее и невозможные в рамках классической АСТ.

Заключение

Данное исследование роли радикального эмпиризма в позитивной программе симметричной антропологии было обречено с самого начала, поскольку не имело своей целью показать, как эти языковые игры могут быть полезными при столкновении с эмпирическим материалом. Единственным оправданием автору может служить следующий пассаж из провокационной лекции Джеймса, прочитанной им перед коллегами-неогегельянцами: «Хуже всего при критике Гегеля то, что аргументы, которыми пользуются для его опровержения, звучат так странно и пусто, что кажутся почти столь же фантастичными, как и ошибки, против которых они направлены» [Джеймс 1997б: 184]. Тем не менее Джеймс вступает с ними в полемику, а его радикальный эмпиризм не предполагает отказа от теоретических концептуализаций. Напротив, концептуальная рефлексия позволяет не впадать в наивный априоризм (что разделяется сторонниками онтологического поворота [Holbraad, Pederson 2017: 11-18]), как это уже случилось с гегельянцами или АСТ.

Несмотря на то что данная работа носила спекулятивный характер, мы попытались показать, как может выглядеть исследование того, что Нововременными конвенционально считалось Культурой. Во-первых, показано, что радикальный эмпиризм, лежащий в основе наиболее фундаментальных изменений латурианской версии пост-АСТ, необходимым образом связан с реконцептуализацией смысла фикций, которые в соответствии с постгуманистическим духом АСТ отделяются от слишком человеческого региона Культу-

ры. Во-вторых, исследование человеческой субъективности является не только легитимным в рамках антропологии после онтологического поворота, но и представляет собой наиболее значительный с точки зрения антропологии Нововременных кейс, поскольку с ним оказалась неспособна совладать постструктуралистская теория.

С одной стороны, это не может звучать как небывалая новость для современной антропологической теории, представители которой изучают, например, сны [Кон 2018: 227-228] и духов [Вивейруш де Кастру 2017], однако в отличие от работ де Кастру и Кона исследование Латура последовательно безразлично к традиционной привязке антропологического исследования к неновременным обществам, которой все-таки следуют эти представители онтологического поворота. С другой стороны, вовсе не обязательно точь-в-точь следовать проекту исследования модусов существования. Модусы препозиции, фикции и привязанностей кажутся сложившимися в силу интеллектуального контекста, а не выведенными из эмпирических данных, на чем настаивает Латур. Впрочем, это не отменяет ценности его конкретного эмпирического исследования, результат которого не планировался в виде жесткого и исчерпывающего набора способов существования Нововременных. Поэтому осуществленное здесь указание направления еще не может считаться полноценной реализаций тех выигрышей, которые содержатся в симметричной антропологии после АСТ, понятой как радикальный эмпиризм.

В то же время мы не можем сказать, что проведенное исследование полностью раскрыло теоретические последствия латуровской интерпретации радикального эмпиризма. Во-первых, Джеймс, обладающий огромным влиянием на всю микросоциологическую традицию через Чикагскую школу и символический интеракционизм, имеет чрезвычайно богатую историю интерпретаций. Вопрос о том, как соотносятся микросоциологическая и антропологическая версии Джеймса, остается открытым и при этом потенциально позволяет пересмотреть это дисциплинарное различение на концептуальном уровне.

Во-вторых, едва ли Джеймс возникает в вырождающейся АСТ *ex nihilo*. В этой связи становятся актуальными историко-теоретические работы, которые бы ответили на вопрос, как прагматизм встраивается в постструктуралистскую философию, имеющую необычайную значимость для современной социальной теории безотносительно АСТ. Центральной фигурой в них оказывается Делез, повлиявший на концепт смысла у Латура [Ерофеева 2015: 22-25] и при этом сам испытавший влияние прагматизма [Bowden, Bignall, Patton 2015].

В-третьих, наиболее очевидной и важной исследовательской лакуной является непосредственное переоткрытие классического прагматизма, которое пока нивелируется нежеланием актор-

но-сетевых теоретиков утруждать себя последовательной работой с текстами прагматистов. Единственным устойчивым связным набором концептов, эксплицитно представленным в современном гуманитарном знании, является семиотика Пирса [Эко 2005; Кон 2018; Deacon 1997], в то время как теория демократии Дьюи служит только лишь еще одним источником вдохновения для некоторых теоретиков [Marres 2007; Rabinow 2007]. Вопросы о том, как работает язык классического прагматизма, как связаны в нем те концепты и различения, которые становятся актуальными в современных дискуссиях, какие проблемы могут возникнуть при их путешествии сквозь столетие-полтора, пока остаются нетронутыми.

Библиография / References

Барт Р. (1989) Смерть автора. *Избранные работы: Семиотика: Поэтика*, М.: Прогресс: 384-391.

— Barthes R. (1989) The Death of the Author. *Izbrannye Raboty: Semiotika: Poetika*, M.: Progress: 384-391. — in Russ.

Бурдье П. (2001) Практический смысл, СПб.: Алетейя.

— Bourdieu P. (2001) *Practical Reason*, SPb.: Aleteiia. — in Russ.

Вахштайн В.С. (2013) К микросоциологии игрушек: сценарий, аффорданс, транспозиция. *Логос*, 92 (2): 3-37.

— Vakhshtayn V.S. (2013) Towards the Microsociology of Toys: Scenarios, Affordance, Transposition. *Logos*, 92 (2): 3-37. — in Russ.

Вахштайн В.С. (2017) Пересборка повседневности: беспилотники, лифты и проект ПкМ-1. *Логос*, 27 (2): 1-48.

— Vakhshtayn V.S. (2017) Reassembling the Everyday Life: Drones, Elevators and the TtM-1 Project. *Logos*, 27 (2): 1-48. — in Russ.

Вивейруш де Кастру Э. (2017) *Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии*, М.: Ad Marginem.

— Viveiros de Castro E. (2017) *Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology*, M.: Ad Marginem. — in Russ.

Деррида Ж. (2000) *О грамматологии*, М.: Ad Marginem.

— Derrida J. (2000) *Of Grammatology*, M.: Ad Marginem. — in Russ.

Джеймс У. (1993) *Многообразие религиозного опыта*, М.: Наука.

— James W. (1993) *The Varieties of Religious Experience*, M.: Nauka. — in Russ.

Джеймс У. (1997а) Мир чистого опыта. Воля к вере, М.: Республика: 373-393.

— James W. (1997a) The World of Pure Experience. *The Will to Believe*, M.: Respublika: 373-393. — in Russ.

Джеймс У. (1997б) Воля к вере и другие очерки популярной философии. *Воля к вере*, М.: Республика: 166-189.

— James W. (1997b) The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy. *The Will to Believe*, M.: Respublika: 166-189. — in Russ.

Ерофеева М.А. (2015) Акторно-сетевая теория и проблема социального действия. *Социология власти*, 27 (1): 17-36.

— Erofeeva M.A. (2015) Actor-Network Theory and the Problem of Social Action. *Sociology of Power*, 27 (1): 17-36. — in Russ.

Кон Э. (2018) *Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека*, М.: Ad Marginem.

— Kohn E. (2018) *How Forests Think: Towards an Anthropology Beyond the Human*, M.: Ad Marginem. — in Russ.

Кузнецов А. (2018) Метод Латура: семиотика между литературой и наукой. *Логос*, 28 (5): 85-112.

— Kuznetsov A. (2018) Latour's Method: Semiotics Between Literature and Science. *Logos*, 28 (5): 85-112. — in Russ.

Латур Б. (2002) Дайте мне лабораторию, и я переверну мир. *Логос*, 35 (5-6): 1-32.

— Latour B. (2002) Give Me a Laboratory and I will Raise the World. *Logos*, 35 (5-6): 1-32. — in Russ.

Латур Б. (2006) *Нового времени не было: эссе по симметричной антропологии*, СПб.: Изд-во Европейск. ун-та.

— Latour B. (2006) *We Have Never Been Modern*, SPb.: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta. — in Russ.

Латур Б. (2014) *Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию*, М.: ИД ВШЭ.

— Latour B. (2014) *Reassembling the Social: an Introduction to Actor-Network Theory*, M.: Izdatel'skii dom Vysshei Shkoly Ekonomiki. — in Russ.

Латур Б. (2015) *Пастер: Война и мир микробов, с приложением «Несводимого»*, СПб.: Изд-во Европейск. ун-та.

— Latour B. (2015) *The Pasteurization of France*, SPb.: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta. — in Russ.

Латур Б. (2017) Биография одного исследования: к работе о модусах существования. *Логос*, 27 (1): 214-244.

— Latour B. (2017) Biography of an Inquiry: On a Book About Modes of Existence. *Logos*, 27 (1): 214-244. — in Russ.

Напреенко И.В. (2013) Семиотический поворот в STS: теория референта Бруно Латура. *Социология власти*, 25: (1-2): 75-98.

— Napreenko I.V. (2013) The Semiotic Turn is STS: Bruno Latour's Theory of Referent. *Sociology of Power*, 25: (1-2): 75-98. — in Russ.

Эко У. (2005) *Роль читателя. Исследования по семиотике текста*, СПб.: Симпозиум.

— Eco U. (2005) *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts*. SPb.: Simpozium. — in Russ.

Bowden S., Bignall S., Patton P. (2015) *Deleuze and Pragmatism*, London; New York: Routledge.

Deacon T. (1997) *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain*, New York: W.W. Norton & Company.

Hennion A. (1987) The Production of Success: An Anti-Musicology of the Pop Song. *Popular Music*, (3): 159-193.

Hennion A. (2007) Those Things That Hold Us Together: Taste and Sociology. *Cultural sociology*, 1 (1): 97-114.

Hennion A. (2016) From ANT to Pragmatism: A Journey with Bruno Latour at the CSI. *New Literary History*, 47: 289-308.

Hennion A., Latour B. (1993) Objet d'art, objet de science. Note sur les limites de l'anti-fétichisme. *Sociologie de l'art*: 7-24.

Holbraad M., Pederson M.A. (2017) *The Ontological Turn An Anthropological Exposition*, Cambridge: Cambridge University Press.

Langlitz N. (2019) Primatology of Science: On the Birth of Actor-Network Theory from Baboon Field Observations. *Theory, Culture and Society*, 36 (1): 83-105.

Latour B. (1993) *We Have Never Been Modern*, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.

Latour B. (2010) Coming out as a Philosopher. *Social Studies of Science*, 40 (4): 599-608.

Latour B. (2011) Foreword: What Is Given in Experience? *Thinking with Whitehead: A Free and Wild Creation of Concepts*, Cambridge (Massachusetts); London: Harvard University Press: ix-xvi.

Latour B. (2013) *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*, Cambridge (Massachusetts); London: Harvard University Press.

Law J. (2008) Actor Network Theory and Material Semiotics. B. Turner (ed.). *The New Blackwell Companion to Social Theory*, London: Wiley-Blackwell: 141-158.

Lenton T.M., Latour B. (2018) Gaia 2.0 Could Humans Add Some Level of Self-awareness to Earth's Self-regulation? *Science*, 361 (6407): 1066-1068.

Marres N. (2007) Pragmatist Contributions to the Study of Public Involvement in Controversy. *Social Studies of Science*, 37 (5): 759-780.

Rabinow P. *Marking Time: On the Anthropology of the Contemporary*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Souriau E. (2009 [1943]) *Les Différents Modes d'existence*, Paris: Presses Universitaires de France.

Stengers I. (2011) *Thinking with Whitehead: A Free and Wild Creation of Concepts*, Cambridge (Massachusetts); London: Harvard University Press.

Weber T. (2016) Metaphysics of the Common World: Whitehead, Latour, and the Modes of Existence. *The Journal of Speculative Philosophy*, 30 (4): 515-533.

Whitehead A.N. (1978 [1928]) *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, New York: Free Press.

Whitehead A.N. (2015 [1920]) *The Concept of Nature: Tarner Lectures*, Cambridge: Cambridge University Press.

Рекомендация для цитирования:

Воронков А.В. (2019) Симметричная антропология как радикальный эмпиризм. *Социология власти*, 31 (2): 68-91.

For citations:

Voronkov A.V. (2019) Symmetrical Anthropology as a Radical Empiricism. *Sociology of Power*, 31 (2): 68-91.

Поступила в редакцию: 14.04.2019; принята в печать: 03.05.2019

Received: 14.04.2019; Accepted for publication: 03.05.2019