

Министерство науки и высшего образования РФ
Федеральное государственное бюджетное
Образовательное учреждение высшего образования
«Астраханский государственный университет им В.Н. Татищева»
(Астраханский государственный университет им. В.Н.Татищева)

Кафедра английской филологии

Письменный перевод

по статье Proctor D. “Cybernetic Animism: Non-Human Personhood and the Internet”

Выходные данные Digital Existence: Ontology, Ethics and Transcendence in Digital Culture (ed. Amanda Lagerkvist). – Routledge, 2018. – P. 227-241.

Перевод стр. 227-234

для сдачи кандидатского экзамена
по иностранному языку
(английский)

Выполнил:
Ворошилов Дмитрий Олегович
аспирант кафедры философии

Астрахань – 2023 г.

1. Being things You and I have often been things among other things. If you have spent any time in the internet, I you may have experienced what I am calling cybernetic animism , a process whereby many in Western societies – children of Empire and Science – become accustomed to an ontology shared by many in the world, but denied by our own foundational systems of belief. Though there are myriad understandings of the term (see below), I am defining animism for our purposes as the recognition of some animating presence in non-human entities. Internet use places users in a context similar to animist experience: they occupy a meeting-space with others separated by physical space and often by time; furthermore, some of these others are bots – programs made to impersonate humans in digital settings – or self-running algorithms exerting agency and acting in supposedly “human” ways. Within these non-bodied spaces, self-identification does not depend on a biologically predetermined model.

2. In what follows, I will argue that participating in internet sociality allows users to experience and internalize an animistic mode of Being-in-the-World. I explain this mode through the dual processes of autopoiesis and ontological filtering. But first, I will describe what I

1. Бытийствующие штуки

Мы с вами часто были чем-то среди прочего. Если вы провели какое-то время в интернете, вы, возможно, испытали то, что мы называем кибернетическим анимизмом, процессом, посредством которого многие в западных обществах, порожденных эпохой Модерна, привыкают к онтологическим аспектам глобализации, противоречащим фундаментальным основам родных верований. Хотя существует множество толкований этого термина (см. Ниже), мы определяем анимизм в рамках нашего исследования как процесс персонификации нечеловеческих сущностей. Использование сети-Интернет помещает пользователей в контекст, сходный с анимистическим опытом: они занимают пространство для встреч с другими, разделенным физическим пространством и часто временем; более того, некоторые из этих других являются ботами - программами, созданными для того, чтобы выдавать себя за людей в цифровых условиях. В этих нетелесных пространствах [социального бытия] самоидентификация не зависит от биологически предопределенной модели.

2. В дальнейшем мы будем утверждать, что интернет-социализация позволяет пользователям испытать и усвоить анимистический способ актуального экзистирования. Мы объясняем это как дуальную модальность процесса автопоэзиса и онтологической

mean by cybernetic animism in the Heideggerian terms of this larger volume. Being-in-the-internet involves the internet's own Interneting as an existential a priori (Heidegger 1996, p. 183), just as the world is constantly worlding and the things in it are constantly thinging. To thing as a verb is to Be in a way that fulfils the thing's part of the larger worlding.² This same concept applies to internet things. The affordances³ constantly afford, and that is the manner of their thinging. Buttons are buttoning, pictures are picturing, and drop-down menus are dropping-down and menuing. At the same time, bots and algorithms are Being-in-the-Internet in their own botic and algorithmic ways, sorting, conversing, calculating, running, buying, selling, impersonating. That said, bots and algorithms are usually understood as things, but not as things that can Be. This is the core of the cybernetic animist's environment. It involves the confluence of thinging and Being – the recognition that things are actively Being-in-the-internet around us, while also thinging as a part of the internet. And so are we. As a parallel to the non-human persons of animist experience, we are among (and in fact are ourselves) Being things.

избирательности. Но сначала мы опишем, что мы подразумеваем под кибернетическим анимизмом в хайдеггеровских терминах[Где-то в гробу вертится один Хайдеггер]. Бытие-в-Интернете включает в себя интернетирование сети-Интернет как экзистенциальное a priori , точно так же, как мир постоянно мироизменяется, и вещи в нем овеществляются. To thing как глагол означает быть таким образом, чтобы заниматься какое-то положение в пространстве[Речь идёт о фундаментальном атрибуте любого предмета].Подобный подход применим и к интернет-вещам. Кнопки нажимаются, картинки показываются, а выпадающие меню выпадают, превращаясь в список.[Экзистирование определяет сущность. Удочку удочкой делает то, что с помощью неё удят] В то же время, боты и алгоритмы бытийствуют в интернете своими «ботическими» и алгоритмическими путями: сортируют, конвертируют, вычисляют, запускаются, покупаются, продаются и подражают. Исходя из этого, боты и алгоритмы понимаются как вещи существующие, но никак существа, которые могут Быть. Это ядро среды кибернетического анимиста. Грань между Вещью и Бытием стирается в интернет пространстве. Являясь часть этого интернет пространства, можно предположить, что его свойства распространяются и на нас.Потому мы и являемся бытийствующими вещами.[В оригинальном тексте совершается логический скачок,

3. Otherkin

The concept of cybernetic animism comes out of my anthropological fieldwork with the Otherkin, a community of folks who identify “as non-human on a non-physical level, be it spiritually, psychologically, or both” They recognize that their bodies are biologically human but argue they also contain non-human aspects, manifest in non-material forms such as urges, dreams and memories. The entities represented in these

forms can be native to the body, but can also come from external sources, both spatial and temporal: past lives, other dimensions, and works of fiction. The label Otherkin is often used as an umbrella term, but the community splits into two subsets: otherkin (lowercase “o”), who identify as beings that do not exist on Earth (elves, dragons, demons, angels, fae, etc); and therians, who identify as animals that exist (or previously existed) on Earth such as wolves, sharks, saber-toothed cats, and otters (Lupa 2007). The Otherkin espouse an approach to existence at odds with contemporary modes of Being, marking a stark disavowal of the Cartesian mind/body

dualism on which the West bases much of its understanding of what it means to be human. Current academic work either views Otherkin identification as a religious belief system based in fiction (Kirby 2008, 2013; Davidsen 2013, 2016; O’Callaghan 2015; Cusack 2016); as a neurological abnormality (

который я восполнил в силу своих скромных способностей]

3. Инаковость [Здесь и далее я буду переводить Otherkin как инаковость, чтобы подчеркнуть схожесть и различие с категорией Другого в феноменологии. Не путать с инаковостью у Э. Левинаса]

Концепция кибернетического анимизма возникла в результате моей антропологической полевой работы с инаковостью, которая является ключевой характеристикой сообщества людей, идентифицирующих себя “как нечеловеческие на нефизическом уровне, будь то духовно, психологически или и то, и другое”. Они признают, что их тела биологически являются человеческими, но утверждают, что они также содержат нечеловеческие аспекты, проявляющиеся в нематериальных формах, таких намерения, мечты и воспоминания. Сущности, представленные в этих формах, могут быть эндогенными, но также могут иметь экзогенную природу такую как прошлые жизни, другие измерения и художественные произведения. Ярлык Инаковый часто используется как обобщающий термин, но сообщество делится на две подгруппы: иные (строчная буква “и”), которые идентифицируют себя как существа, которых не существует на Земле (эльфы, драконы, демоны, ангелы, фейри и т.д.); и терианцы, которые идентифицируют себя как животные, которые существуют (или

Gerbas et al. 2008 ; Probyn-Rapsey 2011 ; Grivell et al. 2014); or as an exercise in alternate epistemological formation (Laycock 2012 ; Robertson 2012, 2013 ; Johnston 2013 ; Shane 2014). I understand it, rather, as a form of animism. In an indigenous animist culture, the idea that a person is a wolf or demon might be taken as a matter of course. In the contemporary West, however, it is seen as cause for alarm, ridicule and pathologization, which explains why most Otherkin choose to keep their identification “in the closet” to colleagues, friends and often family. Being situated within societies that do not support animist ontologies leads the Otherkin toward mediating technologies (namely, the internet) to find others like themselves. Thus, most Otherkin sociality occurs in digital spaces.

ранее существовали) на Земле, такие как волки, акулы, саблезубые кошки и выдры. Инаковые придерживаются подхода к существованию, противоречащего современным способам бытия, что знаменует собой решительное отрицание картезианского дуализма разума и тела, на котором Запад основывает большую часть своего понимания того, что значит быть человеком. Представленная научная работа либо рассматривает идентификацию Инаковых как религиозную систему убеждений, основанную на художественной литературе; как неврологическую аномалию; или как упражнение в альтернативном эпистемологическом формировании. Мы понимаем это, скорее, как форму анимизма. В анимистической культуре идея о том, что человек – это волк или демон, может восприниматься как нечто само собой разумеющееся. В контексте современной вестернизированной научной парадигмы, однако, это рассматривается как повод для стигматизации, что объясняет, почему большинство Инаковых людей предпочитает держать свою идентификацию “в секрете” от коллег, друзей и часто семьи. Находясь в сообществах, которые не являются частью анимистического бытия, Инаковые обращаются к технологиям посредникам(в частности, к сети-Интернет), чтобы найти себе подобных. Таким образом, большая часть социального взаимодействия

4. The Otherkin have found each other and formed groups across the internet landscape, from text-based Internet Relay Chat (IRC) and newsgroup forums to 3D virtual environments to social media platforms. Affiliation with these groups has been growing at an increasing rate in the current digital paradigm of ubiquitous social media. The website The Otherkin Community [otherkincommunity.net] provides a relevant example, as it is a well-known and frequently visited site within the community, and, unlike social media networks or password-protected chat areas, it posts a tally of its membership. By the end of 2006 – the year the site went live – it had 47 members. When I started working with the Otherkin in 2011, it was up to 1,500 members. As I am writing this in 2018, membership is over 5,500. This may seem like an exaggerated number of people who identify as fundamentally non-human, yet interlocutors of mine have estimated Otherkin membership as over 10,000, spread across different platforms and sites. The sharp increase in number has caused some friction within the community. Participants who self-identified as Otherkin before the rise of social networking sites like Reddit, Facebook and Tumblr bemoan how the younger, “Tumblr era” kin are “far too tolerant of people and don’t stop to consider that some people really are lying about their experiences” (Dreamsinger2012). While the Otherkin contest boundaries of viability and

Инаковых людей происходит в цифровых пространствах.

4. Инаковые люди нашли друг друга и сформировали группы по всему интернет-пространству, от текстовых интернет-ретрансляционных чатов и форумов новостных групп до 3D-виртуальных сред и платформ социальных сетей. Принадлежность к этим группам растет с возрастающей скоростью в нынешней цифровой парадигме повсеместных социальных сетей. Веб-сайт Сообщество Инаковых людей [otherkincommunity.net] приводит соответствующий пример, поскольку это хорошо известный и часто посещаемый сайт в сообществе, и, в отличие от социальных сетей или защищенных паролем чатов, на нем публикуется список его участников. К концу 2006 года – когда сайт заработал – на нем было 47 участников. Когда мы начали работать с Инаковостью в 2011 году, в нем было до 1500 участников. Когда мы пишем это в 2018 году, число участников превышает 5500 человек. Это значение может показаться преувеличенным за счёт людей, которые идентифицируют себя как принципиально нечеловеческие[Инаковые не отрицают человеческую природу своих тел], однако некоторые наши респонденты оценили членство Инаковых более чем в 10 000 человек, распределенных по разным платформам и сайтам. Резкое увеличение численности вызвало некоторые прения внутри сообщества. Участники, которые

authenticity from within, they also must defend themselves from the apex predators of the internet: trolls. As the internet has facilitated communication between Otherkin and offered an outlet for community, it has also opened them up to criticism and outright aggression from many who question the validity of the concept of Otherkinity. Issues with grieving and trolling are not exclusive to the Otherkin community, but Otherkin grieving is particularly pervasive, dismissive and regularly violent – often saying the Otherkin should kill themselves

5. Why have so many internet users recently self-identified in this way, in the face of such precariousness and aggressive opposition? Those dubious of Otherkin identification say that people want to believe they are “special snowflakes” and will say anything to be considered different. To Otherkin, though, it’s not a choice at all. Lkening Otherkinity to trans identity, many explain that, “species dysphoria sucks,” and, “until the advent of the internet and the veils coming down, we didn’t know there were others like ourselves” (

идентифицировали себя как Инаковые до появления таких социальных сетей, как Reddit, Facebook и Tumblr, сетуют на то, что более поколение “эпохи Tumblr” “слишком терпимо к людям и не задумывается о том, что некоторые люди действительно лгут о своем опыте”. В то время как Инаковые оспаривают границы жизнеспособности и аутентичности изнутри, они также должны защищать себя от главных хищников Интернета – троллей. Поскольку Интернет облегчил общение между другими людьми и предложил площадку для сообщества, он также открыл их для критики и откровенной агрессии со стороны многих, кто ставит под сомнение обоснованность концепции Инаковости. Проблемы со скорбью и троллингом не являются исключительными для сообщества Инаковых, но ответная реакция Инаковых лишь усугубляет ситуацию – часто говорят, что Инаковые должны покончить с собой.

5. Почему так много интернет-пользователей в последнее время идентифицировали себя таким образом, перед лицом такой нестабильности и агрессивной оппозиции? Те, кто сомневается в идентификации других людей, говорят, что люди хотят верить в то, что они “особые снежинки”, которые скажут все, что угодно, лишь бы их считали не такими как все. Однако для Инаковых это вообще не выбор. Сравнивая Инаковую идентичность с транс-идентичностью, многие

BloodyKitten 2014). This claim provides a few answers: (1) it is not a choice, and, if it was, many would not choose Otherkinity, and

(2) there were many Otherkin all along, but they did not have an avenue through which they could build community until the internet opened one up. It seems perfectly logical that the community grew out of the increased global exposure social media has introduced, but I assert that there is something deeper at play in their (and our) use of these technologies. The internet not only offers a means of sociality for the Otherkin, but also creates the very conditions through which these non-human identifications can become available via the process of cybernetic animism. Untangling this process first requires a discussion of our understandings of animism and of the roots of cybernetics, revealing how both have come to act upon and through us, largely unnoticed.

6. Animism

While animist experience may seem incompatible with contemporary frameworks of thought, many of animism's underlying components could be seen in Europe at the formation of modern Western science and philosophy. German chemist Georg Stahl first used the

объясняют это так: “видовая дисфория - отстой” и “до появления Интернета и падения завесы мы не знали, что есть другие, подобные нам сами.[Без комментариев]Из этой предпосылки можно вывести следующее: (1) это не выбор, и, если бы это было так, многие не выбрали бы Инаковую идентичность, и (2) все это время существовало много Инаковых людей, но у них не было пути, с помощью которого они могли бы создать сообщество, пока Интернет не открыл его. Кажется совершенно логичным, что сообщество выросло из возросшего глобального воздействия социальных сетей, но мы утверждаем, что в их (и нашем) использовании этих технологий есть нечто более глубокое. Интернет не только предлагает средство социальности для Инаковых, но и создает те самые условия, благодаря которым эти нечеловеческие идентификации могут стать доступными через процесс кибернетического анимизма. Чтобы разобраться в этом процессе, сначала необходимо обсудить наше понимание анимизма и корней кибернетики, раскрывая, как и то, и другое стало действовать на нас и через нас, по большей части незаметно.

6. Анимизм

Хотя анимистический опыт может показаться несовместимым с современными рамками мышления, многие из основополагающих компонентов анимизма можно было увидеть в Европе при формировании современной западной науки и

term anima in 1708 to describe a physical element of “living stuff” that vitalized matter, along with phlogiston, or “burning stuff” that escaped during combustion (1708). Stahl’s work is often referenced in the transition from alchemy to chemistry, suggesting the idea of animating forces occupies an important place in Western scientific development. It is important to note that, although Stahl gave us the terminology for an understanding of animism, anima only applied to ‘vital’ matter (living things) and that ‘inert’ matter (dead things) did not contain any, and thus his concepts were not truly animistic (Harvey 2006). Though not using the term, David Hume anticipated in 1757 what would be called “animism” over a hundred years later when describing how humans tend to see the world around them in human terms: “There is a universal tendency amongst mankind to conceive all being like themselves, and to transfer to every object those qualities with which they are familiarly acquainted, and of which they are intimately conscious” (1889 , p. 11). Anthropology, begotten of enlightenment and empire itself, coined the term animism with Edward Burnett Tylor’s description: “the general doctrine of souls and other spiritual beings in general” (1871 , p. 260). This definition is extraordinarily broad, and far from the current understanding of the word, but it served as a point of departure for anthropologists to negotiate the slippery concept for the next century and a half.

философии. Немецкий химик Георг Шталь впервые использовал термин “анима” в 1708 году для описания физического элемента “живого вещества”, который оживлял материю, наряду с флогистоном, или “горящим веществом”, которое выделялось при горении (1708). На работу Шталя часто ссылаются при переходе от алхимии к химии, предполагая, что идея оживляющих сил занимает важное место в развитии западной науки. Важно отметить, что, хотя Шталь дал нам терминологию для понимания анимизма, анима применялась только к “жизненной” материи (живые существа), а “инертная” материя (мертвые вещи) не содержала таковой, и, следовательно, его концепции не были по-настоящему анимистическими. Хотя Дэвид Юм и не использовал этот термин, в 1757 году он предвосхитил то, что более ста лет спустя будет названо “анимизмом”, когда описывал, как люди склонны видеть окружающий их мир в человеческих терминах: “Среди человечества существует универсальная тенденция воспринимать всех существ как самих себя и переносить на каждый объект те качества, с которыми они хорошо знакомы и которые они глубоко осознают”. Антропология, порожденная просвещением, ввела термин анимизм с описанием Эдварда Бернетта Тайлора: “общая доктрина о душах и других духовных существах в целом”. Это определение необычайно широкое и далекое от нынешнего понимания этого слова, но оно

7. Animism is “one of anthropology’s earliest concepts, if not the first” (Willerslev 2007, p. 2). Thus, while anthropologists have generated a wealth of data and theory through animist beliefs and practices, the earliest of these theories are founded in the colonial and patronizing language that typifies the field in the late nineteenth and early twentieth centuries. Many Victorian anthropologists were interested in comparing indigenous cultures around the world to the triumphs of the scientific mind in the West, and found differing worldviews – animism chief among them – to be a denial of science’s truths. The Western world had put the superstition of religion behind it, in favor of progress and rationality. Tylor considered animism to be the foundation of all religious thought, the “primitive,” non-scientific “belief in Spiritual Beings” (1871, p. 424). Since indigenous cultures represented humankind in a childlike state, the “primitives” were not at fault for believing this way, merely mistaken. Lévy-Bruhl considered animism to be the product of a pre-scientific, thus pre-logical mind, not a childlike version of Western intelligence, but something else entirely he called “primitive mentality” (1926). Even those who saw an inherent logic behind animist frameworks blatantly regarded animists themselves as possessing lesser intellects. Durkheim, for instance, saw totemism as a logical way of

послужило отправной точкой для антропологов в обсуждении скользкой концепции в течение следующих полутора столетий.

7. Анимизм - одна из самых ранних концепций антропологии, если не первая. Таким образом, в то время как антропологи собирали огромное количество данных и теорий с помощью анимистических верований и практик, самые ранние из этих теорий основаны на колониальном и покровительственном нарративе, который был характерен в конце девятнадцатого и начале двадцатого веков. Многие антропологи Викторианской эпохи интересовались сравнением культур коренных народов по всему миру с триумфами научного мышления на Западе и пришли к выводу, что различные [мифологические] мировоззрения – главным из которых является анимизм – являются отрицанием научных истин. Западный мир оставил позади религиозные суеверия в пользу прогресса и рациональности. Тайлор считал анимизм основой всей религиозной мысли “примитивная”, ненаучная “вера в духовные существа”. Поскольку культуры коренных народов представляли человечество в детском состоянии, “примитивы” не были виноваты в том, что верили таким образом, просто ошибались. Леви-Брюль считал анимизм продуктом донаучного, то есть до-логического разума, не детской версией западного разума, а чем-то совершенно иным, что он назвал

making sense of the world and maintaining social solidarity, but argued that totems were chosen because the clan itself “is too complex a reality for such unformed minds to bring its concrete unity into clear focus” (1912 , p. 222). Even when searching for logic within animist concepts, anthropology up to the mid twentieth century distanced animist practitioners from modern (i.e., scientific) minds. Anthropologists focused on separating animist beliefs from their spiritual aspects to uncover their social meanings and functions. While this allowed scholars to discuss indigenous belief without Tylor’s gloss of superstition, it prohibited any engagement that took the experience of animism seriously. As Leach phrases it, spirits are “nothing more than ways of describing the formal relationships that exist between real persons and real groups” (1954 , p. 182). The experiences are false, but they serve true social functions. Lévi-Strauss, for instance, explained the totemic system not as a tradition of large-scale superstition, but instead part of a larger complex structural classification system; however, he still viewed the beliefs as symbols rather than real experiences (1963). Even when Evans-Pritchard revealed the rationality underlying Azande witchcraft, he did so through the Western scientific method’s logic of observation and replication rather than viewing the system of belief through its own logics (1951).

“примитивным менталитетом”. Даже те, кто видел внутреннюю логику за анимистическими рамками, откровенно считали самих анимистов недалекими. Дюркгейм, например, рассматривал тотемизм как логический способ осмысления мира и поддержания социальной солидарности, но утверждал, что тотемы были выбраны потому, что сам клан “является слишком сложной реальностью для таких несформированных умов, чтобы четко сфокусировать его конкретное единство”. Даже в поисках логики в анимистических концепциях антропология вплоть до середины двадцатого века дистанцировала практикующих анимистов от современных (то есть научных) умов. Антропологи сосредоточились на том, чтобы отделить анимистические верования от их духовных аспектов, чтобы раскрыть их социальные значения и функции. Хотя это позволяло ученым обсуждать верования коренных народов без блеска суеверий Тайлора, это запрещало любое участие, которое серьезно относилось к опыту анимизма. Выражаясь его словами, духи - это “не более чем способы описания формальных отношений, которые существуют между реальными людьми и реальными группами”. Эти переживания ложны, но они служат истинным социальным функциям. Леви-Стросс, например, объяснял тотемическую систему не как традицию крупномасштабных суеверий, а как часть более крупной

8. The move toward taking the animist experience seriously came about through Hallowell's work with the Ojibwe, introducing the concept of "other-than-human persons" (1960, p. 22). The division of "human" and "person" here is important. In this understanding, a human is purely a biological designation: "To be a person does not require human-likeness, but rather humans are like other persons" (Harvey 2006, p. 18). These other persons can be animals, trees, or rocks, as long as they can show some sort of personhood. Building on these ideas, Bird-David argues animism is a "relational epistemology," meaning that humans do not personify nonhumans in order to socialize with them, but rather see human-likeness in them because we already socialize with them (1999). In this sense, animism is seen in the contextual experience of human and other-than-human persons, following Ingold's argument that animism is a lived experience of Heideggerian "Being-in-the-World" (1986). A focus on experience has influenced the so-called ontological turn in anthropology – a group

сложной системы структурной классификации; однако он по-прежнему рассматривал верования как символы, а не как реальный опыт. Даже когда Эванс-Притчард раскрыл рациональность, лежащую в основе колдовства Азанде, он сделал это с помощью логики наблюдения и воспроизведения западного научного метода, а не рассматривая систему верований через ее собственную логику.

8. Движение к серьезному восприятию анимистического опыта произошло благодаря работе Хэллоуэлла с оджибве, который ввел концепцию "нечеловеческих личностей". Разделение "человека" и "персоны" здесь важно.[Здесь person следует переводить буквально. Причиной служит нарративы культурного неомарксизма, присутствующие в данной работе. О чём ярко свидетельствует пассаж, где автор сравнивает Инаковых с трансперсонами] В этом понимании человек - это чисто биологическое обозначение: "Чтобы быть персоной, не требуется сходства с человеком, скорее люди похожи на других персон". Эти другие персоны могут быть животными, деревьями или камнями, если они могут проявлять какую-то индивидуальность. Основываясь на этих идеях, Берд-Дэвид утверждает, что анимизм - это "реляционная эпистемология", означающая, что люди не персонифицируют нелюдей, чтобы общаться с ними, а скорее видят в них

of theorists who argue for understanding existence as the experience of completely different realities, rather than simply differing epistemological views on a single reality. Philippe Descola – a part of this “turn” – explains the world not as a “complete and self-contained world waiting to be represented according to different viewpoints, but, most probably, a vast amount of qualities and relations that can be actualized or not by humans according to how ontological filters discriminate between environmental affordances” (2014, p. 273). In other words, we experience only what we can, and hence we are not necessarily experiencing everything that is there. Furthermore, these “ontological filters” are not by-products of institutions, epistemological frameworks, or cultural patterns, but rather the “basic assumptions as to what the world contains and how the elements of this furniture are connected” that form those systems (2014, p. 273). The idea confronts us with the possibility that, as members of Western societies and thus its filters, we are unable to perceive environmental elements animists do, even though they may be right in front of us. Simultaneously, it implies that we bring with us basic assumptions of our own Being that some societies might find unthinkable, such as an innate comparability between humans and machines – the foundation of cybernetic theory

человеческое сходство, потому что мы уже общаемся с ними. В этом смысле анимизм рассматривается в контекстуальном опыте человеческих и нечеловеческих персон, следуя аргументу Ингольда о том, что анимизм – это пережитый опыт хайдеггеровского “Бытия-в-мире”. Акцент на опыте повлиял на так называемый онтологический поворот в антропологии – группу теоретиков, которые выступают за понимание существования как переживания совершенно разных реальностей, а не просто различных эпистемологических взглядов на единую реальность. Филипп Дескола – часть этого “поворота” – объясняет мир не как “полный и самодостаточный мир, ожидающий, чтобы его представили в соответствии с различными точками зрения”, но, скорее всего, как огромное количество качеств и отношений, которые могут быть актуализированы или нет людьми в зависимости от того, как онтологические фильтры различают окружение”. Другими словами, мы переживаем только то, что можем, и, следовательно, мы не обязательно переживаем все, что есть. Более того, эти “онтологические фильтры” являются не побочными продуктами институтов, эпистемологических рамок или культурных паттернов, а скорее “базовыми предположениями относительно того, что содержит мир и как связаны элементы этого «мирового интерьера»”, которые формируют эти системы. Эта идея ставит нас перед возможностью того, что, будучи

членами западных обществ и, следовательно, их фильтрами, мы неспособны воспринимать элементы окружающей среды, как это делают анимисты, даже если они могут быть прямо перед нами. Одновременно это подразумевает, что мы приносим с собой базовые предположения о нашем собственном существовании, которые некоторые общества могут счесть немыслимыми, такие как врожденная сопоставимость между людьми и машинами – основа кибернетической теории.