
Постгуманистический поворот к пост(не)человеческому*

© 2020 г. А.И. Криман

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет,
Москва, 119192, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4.

E-mail: kriman@philos.msu.ru

Поступила 01.06.2020

В статье показана ретроспектива постгуманизма, магистральной идеей которого является «постчеловек». Постчеловек в постгуманизме понимается не как существо, преодолевшее свою биологию (как в трансгуманизме), а как точка сборки мифического, химерического, технологического, социального, биологического; как дальнейшая деконструкция гуманистического «витрувианского человека». В данном аспекте проявляются исключительные особенности новой антропологии постгуманизма, которые позволяют показать разницу между трансгуманизмом и постгуманизмом. Виток развития гуманизма, через антигуманизм и трансгуманизм (который понимается как «гипергуманизм»), приводит к постгуманизму. Основными его чертами, по мнению Р. Брайдотти и Фр. Феррандо, являются пост-антропоцентризм, пост-дуализм и пост-гуманизм. В статье проводится анализ каждого из этих понятий, который позволяет глубже погрузиться в контексты современной философской антропологии. Статья содержит анализ постгуманистического поворота к не-человеческим агентам и, как следствие, общей тенденции современной философии к де-антропологизации дискурса. Генеалогия данного явления включает в себя усталость от иерархичности гуманистических идеалов, которые, как показал М. Фуко еще в середине XX в., были обусловлены историческими предпосылками развития культуры. Наследуя идеям философии постмодерна, гендерной теории, постколониальных исследований, animal studies, unable studies, акторно-сетевой теории Латура и даже квантовой физики, постгуманизм открывает пространство для бытия-ствования в плане субъектности для всех прочих, ранее угнетенных в эпоху гуманизма (животных, женщин и всех, кого Аристотель, в противовес *bios*, относил к *zoe*). Для иллюстрации данного тезиса в статье вводится новый термин «пост(не)человеческое», раскрывающий концептуальность постгуманистического дискурса. Использование данного термина позволяет более емко выразить итоги и следствия постгуманистического поворота в философской антропологии XXI в.

Ключевые слова: постгуманизм, постмодернизм, постдуализм, постантропоцентризм, антропоцен, кризис гуманизма, не-человеческое, пост(не)человеческое.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12-57-67

Цитирование: Криман А.И. Постгуманистический поворот к пост(не)человеческому // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 57–67.

* Статья написана в рамках деятельности Выдающейся научной школы Московского университета «Трансформации культуры, общества и истории: философско-теоретическое осмысление».

The Posthuman Turn to the Post(non)human*

© 2020 Anastasia I. Kriman

*Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University,
27/4, Lomonosovskiy av. GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation.*

E-mail: kriman@philos.msu.ru

Received 01.06.2020

The article shows the retrospective of such modern philosophical movement as posthumanism, one of the basic ideas of which is the “posthuman”. The posthuman in posthumanism is understood not as a being who has overcome his biology (as in transhumanism), but as a point of assembly of mythical, chimerical, technological, social, biological; as a further deconstruction of humanistic “vitruvian man”. This aspect reveals the exceptional features of the new anthropology of posthumanism, which makes it possible to show the difference between transhumanism and posthumanism. The evolution of humanism, through anti-humanism and transhumanism (which is understood as “hyperhumanism”) leads to posthumanism. Its main features, according to R. Braidotti and Fr. Ferrando, are post-anthropocentrism, post-dualism and post-humanism. The article analyses each of these concepts, which allows us to delve deeper into the contexts of contemporary philosophical anthropology. The analysis of the posthuman turn towards non-human agents and, as a consequence, the general trend of tendency of contemporary philosophy to the de-anthropologization is being carried out. The genealogy of this phenomenon includes fatigue from the hierarchy of humanism ideals, which, as M. Foucault showed back in the middle of the twentieth century, were conditioned by historical prerequisites of cultural development. Inheriting ideas of postmodern philosophy, gender theory, post-colonial studies, animal studies, unable studies, actor-network theory, and even quantum physics, posthumanism opens up a space for being in terms of subjectivity for all others previously oppressed in the era of humanism (animals, women, and all those whom Aristotle, as opposed to *bios*, referred to *zoe*). To illustrate this thesis, the article introduces a new term “post(non)human”, which reveals the concept of posthumanist discourse. The use of this term allows us to express more comprehensively the results and consequences of the posthumanist turn in the philosophical anthropology of the twenty-first century.

Keywords: posthumanism, postmodern, postdualism, postanthropocentrism, the Anthropocene, the crisis of humanism, nonhuman, post(non)human.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–12-57-67

Citation: Kriman, Anastasia I. (2020) “The Posthuman Turn to the Post(non)human”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 12 (2020), pp. 57–67.

* This research project was supported by the Outstanding scientific school of Lomonosov State University “Transformations of culture, society, and history: a philosophical and theoretical reflection”.

Я выражаю компостность, а не постчеловечность: мы все компост, а не постчеловеки [Харауэй 2016]¹.

Что такое постгуманизм?

Понимание пост(не)человеческого неразрывно связано с идеей постчеловека. «Постчеловек» является зонтичным термином для новых антропологий, в первую очередь трансгуманизма и постгуманизма. Трансгуманизм зародился в середине XX в., но широкую известность приобрел в 90-е гг. Развитие программ слабого и сильного искусственного интеллекта, усовершенствование процесса крионирования, появление нанотехнологий дали толчок к распространению данного направления. Несмотря на то, что трансгуманизм и постгуманизм зачастую понимают синонимично, они представляют собой различные направления в философии и интерпретируют человеческое и постчеловеческое по-разному². Трансгуманизм рассматривает человека как составной механизм, требующий усовершенствования при помощи технологических расширений. Постчеловек – это тот, кто уже не должен быть человеком, в силу необходимости преодоления биологии. Тот, кто, пройдя этап трансчеловека, нивелирует органические «несовершенства» путем слияния с технологическим.

Постгуманизм понимает постчеловека иначе. Постчеловеческое неотделимо от нечеловеческого, преодолевает дуалистические конструкции и выходит на новый уровень понимания субъектности. В данной статье будет рассмотрен дискурс постгуманизма, его онтологические основания и фундаментальные особенности. Постгуманизм связан в первую очередь с такими именами, как Д. Харауэй, К. Вулф, Р. Брайдотти, Ф. Феррандо, Р. Долфийн, И. ван дер Туин, К. Барад, С. Зоргнер, Х. дель Валь, Р. Пеперль, Дж. Ваггимо, Н. Бадмингтон и др. Также постгуманистические идеи можно обнаружить у Б. Латура, В. де Кастру, Э. Кона, Дж. Агамбена, Ф. Дескола, Ж.М. Шеффера и др.

В контексте истории постгуманизма необходимо обозначить его первое упоминание в работе И. Хассана «Прометей как перформер» (1977). Его взгляд явился своеобразной точкой бифуркации для постгуманистической гуманитаристики. «Концепция Хассана – важнейшая точка для встречи постмодернизма и постгуманизма. Именно Хассан был тем, кто придал определенное звучание идеям постмодерна в искусстве и культуре» [Павлов 2019 web]. Он наметил некоторые из ключевых моментов для постгуманизма, таких как дальнейшая деконструкция понятия «человек»; открытость через возможность «пост»; инклизивность и постдуализм, а главное, пришел к необходимости формирования нового философско-антропологического дискурса. Хассан, анализируя кризис гуманизма и наследие постмодерна, выявляет новую эпоху в гуманитаристике: «Прежде всего нам необходимо понять, что человеческая форма – включая человеческое воображение и все его внешние проявления может радикально меняться, и поэтому нуждается в пересмотре. Мы должны понять, что пятьсот лет гуманизма, возможно, подходит к концу, так как гуманизм превращается в то, что мы должны вынуждены назвать постгуманизмом» [Hassan 1977, 843].

Тем самым эпистемологический и онтологический генезис постгуманизма, который восходит к постмодернизму, становятся более явными. В еще одном знаковом для зарождающегося постгуманизма тексте Хассана «Постмодернистский поворот» он намечает основную траекторию, по которой будет двигаться постгуманизм: «Пока что мы не можем и не должны выбирать между Единым и Многим, Гуманизмом и Деконструкцией, Общностью и Разрушением. Мы можем только открыть их для дальнейших дискуссий» [Hassan 1987].

А.В. Павлов в своей статье «Постгуманизм: преодоление и наследие постмодернизма» пишет о том, что постгуманизм является следствием постмодернизма (и это неоспоримый факт: сами постгуманисты ссылаются на постмодернистскую риторику), и как будто бы этим следствием исчерпывается в контексте продуцирования концептов

[Павлов 2019 web]. Однако, несмотря на то, что в постгуманизме химерическим образом развиваются многие идеи постмодернистской философии (Ж. Делеза и Ф. Гваттари, М. Фуко, Ж. Деррида и др.), постгуманисты идут дальше, в плане расширения и преобразования наследия постмодернизма, с учетом социальных, политических и экологических изменений конца XX в.

В 90-х гг. прошлого столетия был осуществлен постгуманистический поворот в области литературной теории и культурологии, характеризующийся пересмотром базовых для модерна оппозиций и их соотношений. Как замечает Павлов, «...постгуманизм изначально возник как культурцентричная философия. И материал, на котором строились рассуждения, и сам концептуальный аппарат теории были исключительно “культурными”» [Там же]. Данная область была определена как культурологический постгуманизм. Важнейший вклад в его создание внесла теория киборгов Д. Харауэй. Начало новой риторике положил успех книги «Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм в 1980-х годах» (1985), где Харауэй поставила под сомнение фиксацию на человеческом и провела исследование гибридности в позитивном и генеративном плане: «В конце XX в., в наше время, мифическое время, мы все – химеры, выдуманнные и сфабрикованные гибриды машины и организма; короче, мы – киборги» [Харауэй 2017].

Очень важен момент включения технологического в понимание постчеловеческого в трансгуманизме и постгуманизме, так как использование данными направлениями схожей терминологии создает постоянную путаницу между ними. В «Манифесте киборгов» Харауэй вводит метафору киборга, чтобы дестабилизировать бинарные оппозиции, существующие в западной традиции. И в этом контексте культура технологий бросает вызов устоявшимся дуализмам души/тела, животного/человека, организма/машины культуры/природы, мужчины/женщины и т.д. В трансгуманизме же киборг – это результат перехода от естественного к искусственному, которое изначально зиждется на классической картезианской оппозиции тела и души.

Важным аспектом постгуманистической биополитики Харауэй – это постгендерный подход к постчеловеку. «Ее идеи стали ключевыми принципами для постгуманистов, поскольку они развивают концепцию постгендерного мира» [Miah 2009 web]³. Помимо включения небинарного гендерного самоопределения в контексте человеческого, в связи с развитием феминизма и квир-теории, постгуманисты, через критику следствий био-генетического капитализма, вводят постгендерность в поле не-человеческих агентов. По мнению Брайдотти, овца Долли является постгендерным существом. Будучи не рожденной традиционным способом, она является смесью организма и машины, и отделена от репродукции и от потомства. «Долли не является дочерью ни одного представителя своего старого вида – она одновременно и сирота, и собственная мать. Как первый представитель нового гендера, он/она выходит за рамки гендерной дихотомии патриархальной системы родства» [Braidotti 2013, 74]. Долли – икона постчеловеческого бытия, так как она не является в полной мере ни животным, ни машиной.

Харауэй красочно описывает судьбу другого участника постчеловеческих отношений – онкомыши. «Одним из первых киборгов стала стандартная белая лабораторная крыса, имплантированная осмотическим насосом, предназначенным для непрерывной подачи химикатов» [Haraway 1997, 51]. Являясь пушечным мясом для научных целей, лабораторные мыши своей судьбой воспроизводят путь Иисуса – умирая во имя человечества и возрождаясь вновь. В отличие от Долли, она никогда не умирает по-настоящему, просто потому, что ее «производят», а не рожают. Онкомыши также вписаны в бесконечный процесс производства, это станки штамповки витальности. Их существование неразрывно связано с машинностью и человечностью, что позволяет их отнести к киборгам. «“Антропология киборгов” пытается провокационно переосмыслить пограничные отношения между людьми, другими организмами и машинами» [Ibid., 52]. Постаантропоцентричные самости демонстрируют принципиальную неавтономность человека, что приводит к критике всех прочих антропоцентричных установок. Все участники находятся в бесконечных отношениях становления, которые каждый раз

конституируют разные самости. «Жизненная сила их связей основана на совместном использовании этой планеты, территории или окружающей среды на условиях, которые больше не являются столь иерархическими и самоочевидными» [Braidotti 2013, 71].

Возвращаясь к истокам постгуманизма, необходимо обозначить, что активно разрабатываться постгуманистический дискурс стал в 90-х гг. XX в., формируя отличное от трансгуманистического понимание, что такое постчеловек. В 1995 г. Р. Пепперел один из первых попытался сформулировать основные тезисы философского постгуманизма в своем «Постгуманистическом манифесте». Несмотря на то, что его видение постгуманизма во многом отличается от современного дискурса, он выделяет ключевой момент для постгуманистического поворота – уход от антропоцентризма.

В 1995 г. К. Вулф пишет эссе «В поисках постгуманистической теории», где автор использует термин постгуманизм для обозначения новой траектории в постгуманистике. К. Хэйлс, вдохновляясь этим термином, в 1999 г. пишет знаковую для постгуманизма работу «Как мы стали постлюдьми» [Hayles 1999]. Ее критика невоплощенных нарративов в кибернетической и информационной литературе проложила путь для постгуманизма, уходящего корнями в феминистскую и постмодернистскую практику. В чем же состоит дискурс ускользающего (ли) постчеловеческого?

«В постчеловечестве нет существенных различий или абсолютных разграничений между физическим существованием и компьютерным моделированием, кибернетическим механизмом и биологическим организмом, роботизированной телеологией и человеческими задачами» [Ibid., 3]. Постчеловек может меняться, лавировать в виртуальностях, прибегать к каким угодно модификациям, но тесные взаимоотношения с техникой не являются условием его «превосхождения» и не служат цели какого-либо преодоления биологического. Несмотря на технооптимистичность дискурса Хэйлс, она не склонна понимать техническое как инструмент внедрения и поломки биологии (как в трансгуманизме). Скорее, техническое является одним из модусов постчеловеческого. Дискурс Хэйлс характеризуется «...потерей субъективности, основанной на том, что тела теряют свои границы» [Miah 2009, 8], и акцентирует внимание на деантропологизации, в том числе размывая границы между животным и человеком.

Также Хэйлс задает важную траекторию для концептуального разделения трансгуманистического и постгуманистического понимания субъектности: «Постчеловеческий субъект – это совокупность разнородных компонентов, материально-информационная сущность, границы которой строятся и реконструируются непрерывно» [Hayles 1999, 3]. Одним из важных следствий такого взгляда является подход к постчеловеку как возможному и уже существующему, «постчеловеческое уже здесь», в отличие от трансгуманистического взгляда на необходимость биологических модификаций человека, которые всегда направлены в будущее.

Постгуманисты продолжают риторику критики гуманизма, утратившего свой авторитет, так как «...кризис в гуманизме происходит уже повсеместно» [Badmington 2000, 9]. Однако постгуманизм не заикливается, в отличие от антигуманизма, только на отторжении гуманизма и формирует новый дискурс. Подробнее о различиях между антигуманизмом, трансгуманизмом и постгуманизмом см.: [Криман 2020]. «Философский постгуманизм – это непрерывный анализ, который быстро развивается, привлекая к себе все большее внимание как в академических кругах, так и за их пределами; его следует рассматривать не как однородное движение, а как плюралистический подход, разработанный взаимосвязанными тенденциями» [Ferrando 2019, 55]. Несмотря на ризоматичность дискурса, который формируют философы постгуманистического толка, углубляющиеся в ту или иную акцентуацию, постгуманистическое мировоззрение имеет общие философские основания. Р. Брайдотти является одной из первых, кто их артикулировал.

В «Постчеловеческом» [Braidotti 2013] она обозначает пост-антропоцентризм и постгуманизм главными линиями постгуманистического поворота. В то же время она подразумевает постдуалистический подход в деконструкции базовых оппозиций модерна. В целом, деконструкция базовых оппозиций классической философии относится ко всей постгуманистической риторике.

Уход от насилия бинарных оппозиций: пост-дуализм и пост-гуманизм

Одной из самых явных оппозиций является противопоставление *субъекта* и *объекта*. В пост-гуманизме оппозициональность субъект-объектного мышления модифицируется в другие формы соотношений. Постулирование дихотомии субъекта и объекта смещается в сторону множественности и их неявных границ. В этом контексте необходимо еще раз обратиться к фигуре киборга у Харауэй. Киборги – это номадические самости, без прошлого и будущего, существа «постгендерного мира», которые «являются незаконными отпрысками милитаризма и патриархального капитализма», это точки сборки мифического, животного, механического, химерического и виртуального. Сущность киборга невозможно уловить и переозначить. Киборг непрерывно создается и распадается. Риторика Харауэй помещает в жуткое пространство перверсий и аморальности, хотя в процессе распада нет никаких прошлых пределов. Интровертная множественность усложненной самости проявляется после выхода из строгой парадигмы субъект-объектных отношений. С деконструкцией классического понимания субъектности связан уход от всех прочих дуальностей, составляющих дискурс эпохи модерна.

Пересмотр оппозиции *человеческое/не-человеческое* обнаруживает общие конститутивные взаимосвязи, не позволяющие провести между ними четкую границу. Размывание границ между человеческим, механическим, животным, химерическим приводит к пониманию историчности такого противопоставления, как *природа и культура*. Несмотря на то, что разграничение природы и культуры не всегда было таким отчетливым в истории философии (например, у Аристотеля люди имеют иерархически более сложные, но включающие характеристики животных и растений), в эпоху модерна данное противопоставление является общепризнанным.

Выявляя генезис данного дуализма, Дескола в работе «По ту сторону природы и культуры» приходит к тому, что он является конструктом, давшим плоды в эпоху Просвещения (когда выделяется один объект среди прочих, но, однако, всегда в ущерб другим), но уже не состоятельным как в контексте современности, так и для более древних цивилизаций: «необходимо просто отдать себе отчет, что взаимоотношения людей между собой, как и взаимоотношения людей с нечеловеческим миром, совсем не так принципиально различны, как это видится в наших онтологических и космологических концепциях. Чтобы это понять, надо прежде всего осознать, что оппозиция «природа»/«культура» совсем не так универсальна, как это принято считать» [Дескола 2012, 10].

Он иллюстрирует свою мысль примером в духе постколониальной теории, описывая взаимоотношения людей и животных в племенах макуна и ачуаров: перетекание сущностей как между животными и людьми, так и между животными разных видов показывает, как категориальные и сущностные различия приобретают условный характер. Внешний облик, свойства той или иной самости непрерывно меняются. Брайдотти и Харауэй используют термин «природокультуры», акцентируя внимание на невозможности иерархического выделения одного или другого. Оппозиции *Запад и Восток* размываются с приходом в гуманитаристику новых знаний о Других.

Как уже было отмечено ранее, в движение постгуманизма внесли большой вклад представители феминистской теории, с их деконструкцией традиционной патриархальной оппозиции *мужчины и женщины*. «Феминистская критика патриархального позиционирования, через абстрактную мужественность и триумфальную принадлежность к белым, утверждала, что этот гуманистический универсализм является неприемлемым не только на эпистемологических, но также на этических и политических основаниях» [Braidotti 2013, 24]. Это нападение призвано разрушить саму возможность говорить о норме, структуре власти, перформативно утверждающей инаковость как ненормальность.

Одна из линий постгуманизма вытекает как раз из феминистского дискурса антигуманизма (или постмодернистского феминизма), обращаясь к множественности Других, которые теряют свой дискриминирующий статус туземцев. Интерсекциональный

феминизм третьей волны продолжает риторику критики универалистской субъектности и выступает за то, что не существует никакого универсального опыта, конституирующего женскую или прочие самости. Инвалидность, принадлежность к той или иной расе, условия политического строя, экономической системы, сексуальная ориентация и пр. создают сложную симфонию разной степени проявленных привилегированности и/или угнетенности. Множественность, проявленная в социальном, позволяет говорить о пост-гуманизме, где «идеал» человека оказывается невозможен.

Пост-антропоцентризм как наследие антропоцена

Постгуманистическая риторика поддерживается общей проблемностью экологической ситуации. Ключевая линия пост-антропоцентризма включает в себя понимание катастрофичности вступления в эпоху антропоцена. В 2000 г. нобелевский лауреат Пауль Крутцен впервые озвучил концепцию антропоцена [Cruzen, Stoermer 2000, 17–18] – нового геологического периода, характеризующегося фатальным влиянием человека на окружающую среду. Рефлексия подобных процессов приводит к переосмыслению человеком его власти над прочими видами. «Вопрос постантропоцентризма включает также исследования в области науки и техники, новых медиа и цифровой культуры, экологии и наук о Земле, биогенетики, неврологии и робототехники, эволюционной теории, критической правовой теории, приматологии, прав животных и науки о понятии. Такая высокая степень трансдисциплинарности сама по себе добавляет дополнительный уровень сложности этому вопросу» [Braidotti 1994, 58].

«Философский постгуманизм критикует деятельность человека, а вместе с этим пытается упразднить антропоцентрические и гуманистические допущения, сложившиеся за несколько столетий» [Павлов 2019 web]. Постгуманистическая перспектива направлена в сторону деантропологизации. Однако малейшая фантазия о том, что нас нет, а главное, что наше отсутствие не окажется настолько фатальным, как присутствие, вызывает непонимание и страх даже в философских кругах. Более того, мысль о потере собственного превосходства, в пользу ранее угнетенных, пугает. Для людей эпохи модерна жизнь выражается в первую очередь через возможность влияния и выделения от прочих, не наделенных особыми привилегиями или не соответствующих гуманистическим установкам «нейтрального субъекта»⁴.

В этом контексте философия постгуманизма является сложным психологическим актом освобождения человека от своей вроде бы главенствующей роли. Кажется, если отступить на второй план – и мир исчезнет. Однако оказывается, что он не исчезает, а проявляется. Концепция антропоцена стала очень плодотворной, особенно для области гуманитаристики. Точкой отсчета эпохи антропоцена принято считать взрыв атомной бомбы в Хиросиме и Нагасаки. Но оружием является не бомба и даже не те, кто ее сбросил. Оружием является сплетение человеческой веры в исключительность *ratio* и признания неоспоримого авторитета науки. Гуманизм, лейтмотивом которого являлась установка на *ratio*, приводит, с одной стороны, к сакрализации научного знания, а с другой – к вере в человеческую исключительность. Ж.-М. Шеффер опровергает тезис о человеческой исключительности и деконструирует антропоцентричность традиционного философского дискурса, апогеем которого долгое время было картезианское *cogito ergo sum* [Шеффер 2010].

Брайдотти, реализуя движение от антропоцентризма, который всегда подразумевает витрувианского человека, выявляет постчеловеческого субъекта как носителя *зое-модальностей*, введение в дискурс которых переоткрывает понятие «материи». «Реляционная способность постчеловеческого субъекта не ограничена рамками нашего вида, но включает в себя все неантропоморфные элементы. Живая материя – включая плоть – разумна и обладает способностью самоорганизации, и именно потому, что она не отделена от остальной органической жизни. Поэтому я не ограничиваюсь рамками социально-конструктивистского подхода, а делаю акцент на не-человеческой витальной силе Жизни, которую я и обозначила как “*зое*”» [Braidotti 2013, 60]. *Зоe*-центрированный дискурс

является ядром постгуманистического поворота. Это ответ на идеологию биогенетического капитализма, так как «...оппортунистская политическая экономика биогенетического капитализма превращает Жизнь/zoe – то есть человеческую и не-человеческую разумную материю – в товар для продажи и получения прибыли» [Braidotti 2013, 61].

Брайдотти, ссылаясь на Ж. Делеза и Ф. Гваттари, говорит о процессе бесконечного становления по направлению в сторону носителей зое-модальностей. «В условиях пост-антропоцентризма, смещения границ между природой (zoe) и культурой (bios), стоит вопрос о возможности выхода из кризиса гуманизма через интраактивную включенность, аффирмативные процессы “становления-с”, “расцветания-с” нечеловеческими агентами в условиях природокультуры и новых медиаэкологий» [Никитина 2018 web]. В этом сложном процессе невозможно ухватить структуру и иерархию, потому что их там нет. В противовес гуманистическому цельному иллюзорному субъекту (как метафизической конструкции), который конечен, но не никогда не может быть дан, постгуманизм говорит о человеке как о бесконечном процессе. «Человек воспринимается не как единый агент, а как часть семиотической, материальной, а также многомерной сети» [Latour 1987]. В этом смысле человек уже является постчеловеком. Постчеловек – это процесс.

Заключение

А.В. Павлов в статье, посвященной связи постмодернизма и постгуманизма, приходит к выводу, что «...возможно, постгуманизм – это именно то, что в итоге окончательно упразднит постмодернизм» [Павлов 2019 web]. Данный тезис противоречит риторике самого постгуманистического течения. Как пишет одна из главных теоретиков современного постгуманизма Фр. Феррандо: «Постгуманизм можно рассматривать как постэкслюзивизм: эмпирическую философию медиации, предлагающую примирение существования в его самых широких значениях» [Ferrando 2019, 56]. Как было показано выше, постгуманизм преодолевает любые иерархии и дихотомии, последствия гуманистической и патриархальной идеологий. А значит, исключает такую структуру, как «упразднение», содержащее а priori насилие и подавление. Однако постгуманизм исходит из того, что идеалы гуманистических ценностей уже не работают. Почва гуманизма – это гумус, из которого произрастает антигуманизм и, как следствие, постгуманизм. И в этом контексте критика гуманистических установок не только возможна, но и необходима для развития более плодотворного дискурса в философских, социальных, культурологических, этических областях познания.

Постгуманизм оперирует концептуальными следствиями постмодернизма, переродившимися в XXI в. в новые смыслы. Более того, включение в социальное, философское и условно «культурное» поле приходит к пост(не)человеческому, в самом его широком понимании. Включенность «Других» в поле субъектности позволяет реализовать этический поворот к ранее угнетенным, не имеющим возможности проявить свою самость, в плане признания за ними права на бытийствование и, как следствие, равной субъектности. Более того, если философское и социальное поле населяют всевозможные «Другие» (человеческие, не-человеческие, иначе – пост(не)человеческие), сама фигура «Другого» деконструируется: модифицируется понятие друговости в пользу различных Самостей.

Но до сих пор в философском пространстве можно встретить поддержку мифов о былом величии человека как узурпатора власти. В этом контексте подразумевается особый человек, даже среди других человеческих Самостей, отчего-то воспринимаемых опустошенными. Однако, если мы исходим из того, что «...новое понятие друговости освободилось от корреляции с человеком, внутренне опустошившись» [Ростова 2019, 74], мы признаем, что изначально пустым понятием является как раз «человек», что никакой Самости у человека и не было. Через подобные стратегии прорывается страх перед Другим, чужим, туземцем. При доведении этого тезиса до предела становится очевидным, что жажда продлить угасающие постулаты об исключительной ценности «нейтрального субъекта» имеет под собой признание отсутствия собственной субъектности, или наполненности, как таковой.

Если мы исходим из патриархальной установки, что есть какие-то идеальные человеческие единицы, возвышающиеся над прочими неравными, клейменными понятиями *Untermensch*, то становится неясным, как признание «Других» за единицы в контексте принятия их друговости может навредить целостности и полноте подразумеваемых *Übermensch*? Человек в таком случае – это просто носитель исторически сложившихся привилегий, которые позволяли ему выступать в качестве субъекта подавления и машины по производству насилия с целью конституирования собственной мнимой самости. В подобной модели мышления, если «субъект» лишается своих атрибутов власти в пользу условных «Других», он признает, что через потерю иерархичности и прав на привилегии лишается своей субъектности. «Нечеловеческий друг освобождает от проблемы другого, служит его незатратной заменой» [Ростова 2019, 74]. Незатратной? Безусловно, поддержание угасающей машины иерархичности зачастую более затратно и требует сил для выстраивания баррикад от тех, кто не достоин исключительного положения. Подобная риторика всегда порождает понятия нормы и патологии.

Исторически сложившаяся «человеческая норма означает нормальность, нормированность и нормативность» [Braidotti 2013, 26]. Она функционирует, перенося особый способ бытия человека в обобщенный стандарт, который приобретает трансцендентные человеческие ценности от мужских к всеобщим, становясь универсализированным форматом человеческого вообще. Установка на исключительность идеального субъекта рождает признание иерархичности наций, одобрения машин по дискриминации носителей иных ценностей, проносит от XVII в XXI в. картезианское понимание животных как автоматов.

Смысл постгуманистического поворота заключается не в том, что человеческое достоинство как будто бы редуцируется до бездуховной механистичности утки Вакансона, а в том, что в условиях исторически развертываемого дискурса философия уже не может игнорировать следствия кризиса гуманизма и значимых концептуальных ступеней, пройденных философией постмодерна, феминистской теорией, *unable studies*, *animal studies*, квір-теории, деколонизации мышления и следствий признания катастрофичности экологической ситуации.

Порой включение во всеобщее бытийствование существ, не видных глазу, является настолько весомым, что переворачивает социальные, политические, экономические, мифотворческие процессы. Яркой иллюстрацией включения нано-субъектности (то есть бактериальной, вирусной) в пространство бытийствования явилась пандемия вируса COVID-19. Непризнание нано-актора полноправным участником взаимопереплетающихся отношений человеческого и не-человеческого вынуждено искать опору в шлейфах гуманистической идеологии. Также согласно постгуманистической теории плато совместного бытийствования включает и технологическое. Разница между виртуальностью и реальностью уже настолько зыбкая, что проводить четкую границу между ними нет никакого смысла.

Рекурсивность множественности акторов прослеживается через разнообразие существ, составляющих не общества, а коллективы пост(не)человеческих агентов (Латур); как агентность, расщепляющуюся на различные планы имманентности (Харауэй); как имманентности, которые проявляются в разных самостях (не только человеческих, но животных, бактериальных, как было показано ранее), что открывает вопрос о возможности бесконечных комбинаций, пребывающих в едином симбиотическом пространстве.

Со «смертью человека» философия пришла (на первый взгляд) к тупику, но ситуация освобождения от исторически сконструированных стереотипов иерархичности обнаруживает философию в новом положении пустоты, но не опустошенности. «Пустота эта не означает нехватки и не требует заполнить пробел. Это есть лишь развертывание пространства, где наконец-то можно снова начать мыслить» [Фуко 1997, 362]. И современный постгуманизм, несмотря на его ризоматичность, сложность и неоднородность, – это итог развития философской антропологии начала XXI в. В новом

тысячелетии говорить о человеке как о «мериле всех вещей» уже невозможно. Но говорить о человеческом необходимо, поэтому рождается идея постчеловека.

Постчеловек – это всегда постчеловек(и). Постчеловеческое – уже пост(не)человеческое. В этом заключается постгуманистический поворот. Мы не можем говорить о какой-то сущности человека, критическая точка бифуркации метафизики гуманизма уже пройдена. Мы не можем игнорировать тех, кого, со смертью главных иллюзий модерна, «озарили» лучи субъектности. Идти против этой траектории – не значит безобидно отстаивать призраки былого величия. Это значит игнорировать тех, кто находился по ту сторону бинарного означивания, носителей *зое*-модальностей (женщин, детей, животных, людей, обладающих миноритарными особенностями). Это значит не подать руки вроде бы более слабому, закрыть дверь перед просящим кров как будто бы «чужим». Метафизические идеи об идеальном человеке приводят к тому, что курс захватывают те, кто эти идеи разрабатывает. Остальные оказываются за бортом гуманистических ценностей. Подобный взгляд подразумевает дробление на своих и чужих, более близких или далеких конвенциональному идеалу, и имплицитно содержит в себе поддержку евгеники, Инквизиции, карательной психиатрии. Ужасающей иллюстрацией данной траектории мысли являются Холокост и ГУЛАГ. Как замечает Брайдотти, «...между этими историческими явлениями и отторжением гуманизма в 1960 и 1970 гг. прослеживается четкая связь поколений» [Braidotti 2013, 17].

Устанавливая нормативы, мы всегда прободаем в иерархизированную фабрику сортировки и отбраковки. Более того, подходя к человеческому с точки зрения его атрибутов, мы тоже оказываемся в пространстве либо свершившихся, либо свершающихся деконструкций. Как показала история, поддержка такого режима в философии влечет за собой неминуемое движение маятника в обратную сторону.

Примечания

¹ В оригинале: «I am a compost-ist, not a posthuman-ist: we are all compost, not posthuman». В английском языке суффикс «-ist» имеет значение, помимо прочих, принадлежности к какой-либо идеологии. Необходимо обратить внимание на связь человеческого с «компостностью». Слово «compost» означает компост, перегной. Д. Харауэй использует игру слов, так как *compost* созвучно с «composed», с чем-то составным, составленным из нескольких частей. Тем самым подразумевается как непосредственное включение, точнее, единение человеческого с компостом (и более широко, с материей), так и составная природа человеческого, границы которого не определены.

² Подробнее о различиях трансгуманизма и погуманизма см.: [Криман 2019].

³ Дискурс Д. Харауэй также дал толчок для развития исследования животных (*animal studies*), но стоит отметить, что исследования животных сами по себе не обязательно предполагают постгуманистический подход.

⁴ Витрувианский человек Леонардо да Винчи в феминистском и постгуманистическом дискурсе символизирует «нейтрального субъекта» – «белого цисгендерного мужчину», который в эпоху гуманизма являлся точкой отсчета понимания человека вообще.

Источники и переводы – Primary Sources and Russian Translations

Дескола 2012 – Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2012 (Descola, Philippe, *La Nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Russian Translation).

Фуко 1977 – Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977 (Foucault, Michel, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Russian Translation).

Харауэй 2016 – Харауэй Д. Антропоцен, Капиталоцен, Плантациоцен, Ктулуцен: создание племени // <http://moscowartmagazine.com/issue/39/article/771> [Haraway, Donna, *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*, Russian Translation).

Харауэй 2017 – Харауэй Д. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х. М., 2017 [Haraway, Donna, *Manifesto for Cyborg: Science, Technology and Socialist Feminism in the Late Twentieth Century*, Russian Translation).

Шеффер 2010 – Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М.: Новое литературное обозрение, 2010 (Schaeffer, Jean-Marie, *La fin de l'exception humaine*, Russian Translation).

- Badmington, Neil (2000) *Posthumanism*, Palgrave, New York.
- Braidotti, Rosi (2013) *The Posthuman*, Polity, Cambridge, UK.
- Ferrando, Francesca (2019) *Philosophical Posthumanism*, Bloomsbury Publishing Plc., London.
- Hassan, Ihab (1977) Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture? *The Georgia Review*, Vol. 31, No. 4, pp. 830–850.
- Haraway, Donna (1997) *Modest Witness Second Millennium. Female Man Meet. OncoMouse™*, Routledge, London.
- Hassan, Ihab (1987) *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*, Ohio State University Press: Columbus, OH.
- Hayles, Katherine (1999) *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. The University of Chicago Press.
- Miah, Andy (2009) *Critical History of Posthumanism*, Chadwick, R., Gordijn, B. // https://www.researchgate.net/publication/226430836_A_Critical_History_of_Posthumanism

Ссылки – Reference in Russian

- Криман 2019 – Криман А.И. Идея постчеловека: сравнительный анализ трансгуманизма и постгуманизма. // *Философские науки*. 2019. № 62 (4). С. 132–147.
- Криман 2020 – Криман А.И. Переосмысление основных вопросов философии в контексте постгуманизма // *Вестник Московского университета. Серия 7: Философия*. 2020. № 4. С. 68–85.
- Павлов 2019 – Павлов А.В. Постгуманизм: преодоление и наследие постмодернизма // *Вопросы философии*. № 5. 2019. URL: <https://ras.jes.su/vphil/s004287440005053-3-1>
- Ростова 2019 – Ростова Н.Н. Человек на границе животного мира // *Вестник Томского государственного университета*. 2019. № 446. С. 68–75.
- Тумаркина 2018 – Тумаркина Л.В. Русский космизм и научная картина мира // *Философия и культура*. 2018. № 9. С. 6–20.

References

- Kriman, Anastasia I. (2019) “The Idea of the Posthuman: A Comparative Analysis of Transhumanism and Posthumanism”, *Filosofskiye nauki*, Vol. 62, pp. 132–147 (in Russian).
- Kriman, Anastasia I. (2020) “The rethinking of the main issues of philosophy in the context of posthumanism”, *Vestnik Moskovskogo universiteta. Series 7: Philosophy*. № 4. pp. 68-85 (in Russian).
- Pavlov, Alexander V. (2019) “Posthumanism: The Overcoming and the Legacy of Postmodernism”, *Voprosy filosofii*, Vol. 5, pp. 24–35, URL: <https://ras.jes.su/vphil/s004287440005053-3-1> (in Russian).
- Rostova, Natalya N. (2019) “The Human at the Border of the Animal World”, *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, Vol. 446, pp. 68–75 (in Russian).
- Tumarkina, Lidiya V. (2018) “Russian Cosmism and the Scientific World View”, *Filosofiya i kul'tura*, Vol. 9, pp. 6–20.

Сведения об авторе

КРИМАН Анастасия Игоревна –
сотрудник философского факультета МГУ
им. М.В. Ломоносова.

Author's Information

KRIMAN Anastasia I. –
a researcher at Lomonosov Moscow
State University.