

Франческа Феррандо
Философский
постгуманизм



ПРОЕКТ СЕРИЙНЫХ МОНОГРАФИЙ
ПО СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИМ
И ГУМАНИТАРНЫМ НАУКАМ

**ИССЛЕДОВАНИЯ
КУЛЬТУРЫ**

Исследования культуры

Франческа Феррандо

Философский постгуманизм

«Высшая Школа Экономики (ВШЭ)»

2019

УДК 14
ББК 87. 1

Феррандо Ф.

Философский постгуманизм / Ф. Феррандо — «Высшая Школа Экономики (ВШЭ)», 2019 — (Исследования культуры)

ISBN 978-5-7598-2475-6

Понятие «человек» нуждается в срочном переопределении. «Постчеловек» — альтернатива для эпохи радикального биотехнологического развития, отвечающая политическим и экологическим императивам современности. Философский ландшафт, сформировавшийся в качестве реакции на кризис человека, включает несколько движений, в частности постгуманизм, трансгуманизм, антигуманизм и объектно-ориентированную онтологию. В этой книге объясняются сходства и различия данных направлений мысли, а также проводится подробное исследование ряда тем, которые подпадают под общую рубрику «постчеловек», таких как антропоцен, искусственный интеллект, биоэтика и деконструкция человека. Особое внимание Франческа Феррандо уделяет философскому постгуманизму, который она определяет как философию медиации, изучающую смысл человека не в отрыве, а в связи с технологией и экологией. Таким образом намечается постчеловеческий сдвиг, отвечающий глобальному требованию социальных изменений, ответственной науки и сосуществования видов. В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

УДК 14
ББК 87. 1

ISBN 978-5-7598-2475-6

© Феррандо Ф., 2019

© Высшая Школа Экономики
(ВШЭ), 2019

Содержание

Благодарности	7
Рози Брайдогги	9
Библиографическое примечание	14
Введение: от человека к постчеловеку	15
Средство навигации: список вопросов	20
Что такое философский постгуманизм?	28
Глава 1	28
Глава 2	31
Конец ознакомительного фрагмента.	33

Франческа Феррандо

Философский постгуманизм

Проект серийных монографий по социально-экономическим и гуманитарным наукам
Руководитель проекта Александр Павлов

Переведено по: Francesca Ferrando. Phisophical Posthumanism
Опубликовано Издательским домом Высшей школы экономики
<http://id.hse.ru>

Copyright © 2019 by Francesca Ferrando

© Перевод на русский язык. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», 2022

* * *

*Посвящается нам, людям и постчеловеческим существам.
Бытию.*

Благодарности

Мои самые искренние благодарности профессорам Розе Брайдотти, Франческе Брецци и Стефану Лоренцу Зоргнеру, истинной троице мудрости.

Академическое племя

Мои огромные благодарности профессорам Кевину Уорвику, Акилле Варци, Луизе Пассерини, Джанни Ваттимо, Джакомо Маррамао, Симоне Марино, Анджело Морино, Эви Сампаникоу, доктору Наташе Вита-Мор, профессору Дэвиду Родену и Хайме дель Валу за бесценную интеллектуальную, человеческую и постчеловеческую поддержку. Большое спасибо Сайнати Прайз, издательству ETS, издательству Bloomsbury, Фрэнки Мейсу и анонимным рецензентам за то, что поддержали этот проект своей страстью, пониманием и терпением. Мои благодарности сотрудникам Школы либеральных исследований Нью-Йоркского университета за то, что верили в мою работу и предложили мне идеальное место для того, чтобы делиться своими идеями, преподавать и учиться. Огромная благодарность всем моим восхитительным студентам, которые ежедневно были для меня источником вдохновения и научили меня тому, как ясно и увлекательно рассказывать о постчеловеке: ваша реакция – самое ценное из всего того, что послужило написанию этой книги.

Особая благодарность организациям Beyond Humanism Network, NY Posthuman Research Group и организаторам (в алфавитном порядке): Кевину Лаграндеру, Джиму Макбрайду, Фарсаду Махутиану и Юнусу Тунселю, а также World Posthuman Society и Томасу Стейнбуху за то, что именно они, сторонники постгуманистического сдвига парадигмы, стали для меня постоянным источником интеллектуального вдохновения. Также я хотела бы выразить благодарность моим переводчикам, которые создают возможность для развития дискуссии о постчеловеке за пределами англоязычного мира – в частности, доктору Анджеле Бальцано и профессору Роману Стансиеско. Моя самая искренняя благодарность факультету философии 3-го университета Рима в Италии; факультету философии и исследовательскому центру IRWGS Колумбийского университета в США; факультету кибернетики в Редингском университете в Англии; CIRSDe, Центру гендерных исследований Туринского университета; наконец, аспирантуре по гендерным исследованиям Неаполитанского университета Фридриха II в Италии.

Семейное племя

Особые благодарности, полные любви и признательности, Софии Сахаре Шанти за то, что она вступила в мою жизнь, – ты истинное откровение; Томасу Роби за поддержку, любовь и просто присутствие в моей жизни; Ренате Прато не только за то, что зачала меня и любила с самого моего рождения, но и за то, что отправила книгу Сайнати Прайз; Уго Феррандо за то, что вскармливал мою любовь к философии и верил в мои идеи. Я благодарю Тициану Лаккио за любовь, силу и точность; Эллен Делаханتي Роби за щедрость, любовь и вклад в развитие моей мысли на английском языке; Барбару и Федерику Феррандо за то, что вдохновляли мою жизнь; Тома Роби и его семью за то, что верили в мои идеи; Иду Бачигалупо, Агостино Прато, Катерину Манассеро и Джованни Феррандо – вы навсегда в моем сердце; я благодарна Риджвуду и всем замечательным людям в Golden Oasis. Также я благодарна Тристану, Алисе и Реми, Гарону и Джизелле, Марии, Марисе и Эйлин за то, что они есть в моей жизни.

Мировое племя

Моя благодарность постчеловеческому сообществу во всем мире – спасибо за то, что поддерживали мою работу и мои идеи электронными письмами, ответами, комментариями и лайками. Я благодарна всем философам, определившим мое мышление, – особенно Фридриху

Ницше и Розы Брайдотти. Я благодарю феминизм, анархизм, йогу, осознанность, буддизм и другие движения, которые оказали значительное влияние на мою жизнь. Спасибо каждому в Италии и в целом в Европе, в Нью-Йорке и США, Коста-Рике, Марокко и Индии, каждому на всей планете Земля за то, что поддержали мое экзистенциальное исследование своей добротой и вниманием; спасибо моему телу за то, что поддерживало раскаленный ритм философского письма; спасибо и тебе, раз ты читаешь эту работу, оседлав вместе со мной эту волнующую постчеловеческую волну. Также особая благодарность самой этой книге «Философский постгуманизм», которая стала причиной экспоненциального роста моего экзистенциального сознания. А также глубокая онтологическая благодарность бытию. Спасибо Тебе.

Рози Брайдотти

Предисловие: постчеловек как ликующая избыточность

Постчеловеческая идея в изложении Феррандо столь же далека от ощущения окончательного кризиса человека, как и сам постгуманизм. Феррандо преподносит нам щедрый поток идей, аффектов, желаний и устремлений, которые прорабатываются ею на обширном спектре дискурсов в рамках гуманитарных наук. К ним относятся как строгие дисциплины, такие как философия, так и междисциплинарные области, в частности исследования медиа и гендера вместе с постколониальными исследованиями, но и ими дело не исчерпывается. Феррандо – мыслитель одновременно классицистский и футуристический, она эрудит и энтузиаст, настойчивая, но вместе с тем критическая исследовательница понятий и в то же время поэт – в ней соединяются и уравниваются вроде бы противоречивые идеи и аффекты. Благодаря всему этому ей удается создавать оригинальный стиль аргументации и писать тексты, которые одновременно информируют, стимулируют и провоцируют. Если что и позволяет Франческе Феррандо примирить все эти противоречия и снять их на уровне дискурса более высокого качества, так это ее оценка парадоксальной структуры состояния постчеловека как такового. Постчеловека я определила как конвергентный феномен, возникающий между постгуманизмом и постантропоцентризмом, то есть критикой универсального идеала Человека разума, с одной стороны, и отвержением превосходства человека как вида – с другой. Работа Феррандо дислоцирована на этой беспокойной территории, и силой, которая влечет ее к тому, чтобы провести детерриториализацию и гуманизма, и антропоцентризма, является своего рода ликующая избыточность.

Феррандо понимает избыточность как определенную форму взаимоналожения или насыщения понятий, которая приводит к тому, что они доводятся до предела, до самого своего края, на котором взрываются. В этом можно увидеть методологическое применение понятия желания как перехлеста, противопоставляемого желанию как нехватке; то есть такой метод созвучен позиции Делеза, но не Лакана, Спинозы, но не Гегеля. Подобное ликование, однако, не является самодостаточной целью, но также оно не является в первую очередь или исключительно критическим: оно выражает и в то же время поддерживает продуктивные дозы креативности. Феррандо стремится – в самом концептуальном желании, движущем ее работой, – именно к тому, чтобы раскрыть новые горизонты такого мышления, которое бы смогло выразить спекулятивные идеи, все еще остающиеся в зоне «пока еще не сбывшегося», но крайне необходимого. Подобное стратегическое применение избыточности позволяет Франческе Феррандо перемахнуть через устоявшиеся структуры философского мышления и прочертить контур нового образа мысли и мыслящего субъекта. Мышление для Феррандо – не исключительная прерогатива Мужчины/Антропоса, но, скорее, то, что распределено по широкому спектру человеческих и нечеловеческих существ. Это позволяет выработать новое понимание человека – не автономного агента, наделенного сознанием, но имманентной, телесной, включенной в определенные отношения сущности, которая мыслит во множестве связей с другими и благодаря этим связям с человеческими и нечеловеческими, органическими и неорганическими другими. Это представление о субъекте и безоговорочная открытость инаковости, его определяющей, порой затрудняет чтение, однако сложность теоретических построений вознаграждается визионерской силой текста Феррандо.

Избыток по отношению к гуманизму

В последние десятилетия, когда гуманитарные науки пытались справиться с последствиями философского постструктурализма и деконструкции, а также отпочковавшимся от них критическим антигуманизмом, получили развитие и многие другие направления. Радикальная волна феминистской, постколониальной и антирасистской критической теории, активисты-экологи, защитники прав людей с ограниченными возможностями, квир- и ЛГБТ-теоретики, – все они поставили под вопрос область действия, основополагающие принципы и достижения европейского реализма, равно как и его роль в проекте западного модерна. В частности, ими была оспорена идея человека, скрывающаяся в гуманистическом идеале «Человека» как предположительной «меры всех вещей». В этом идеале индивидуальное физическое совершенство сочетается с интеллектуальным и моральным совершенствованием. По прошествии многих веков он превратился в цивилизационный стандарт, построенный на исключении и утверждающий привилегированный доступ человека как вида в целом и европейской культуры в частности к саморефлексивному разуму. Вера в разум связывается с телеологической перспективой рационального прогресса евроцентричного понимания человечества, осуществляемого в развитии науки и техники. Согласно проницательному анализу «смерти человека» у Фуко, проведенному им в 1966 году, даже в марксизме и историческом материализме субъект европейского мышления по-прежнему наделялся суверенными правами, поскольку считался двигателем человеческой социокультурной эволюции. Кроме того, самоуверенность разума сыграла большую историческую роль в оправдании и прокладывании пути для цивилизационной модели, которая уравнивала Европу с универсальными силами разума и прогресса, что стало основным тезисом колониальной идеологии европейской экспансии.

Работа Феррандо питается и вдохновляется этой фундаментальной философской критикой гуманизма, но не ограничивается ею. Если постструктуралистские и постмодернистские поколения подписывались под антигуманизмом как теоретическим, но в то же время политическим проектом, который позволяет отделить субъективность от универсалистской позиции и произвести более точный анализ властных отношений, ее структурирующих, то другие движения работали с гуманизмом с большей осторожностью. Например, феминистская политика расположенности ценила живой опыт и в то же время специфику женской телесности, а потому фундаментальным для нее стал подход «позиционной теории». Хотя она уделяла большое внимание отличиям среди женщин, феминизм не отказался от субъекта, а, скорее, переписал его в качестве номадической не-единой сингулярности. Такой субъект производит телесное, включенное в контекст, аффективное, реляционное и ситуативное знание – на уровне как метода, так и политической тактики, обосновывающей микрополитический анализ власти и выработку практических альтернатив.

Этот имманентный материалистический подход, поддерживаемый феминистским, антирасистским и другими социальными движениями, привел к разработке своих собственных вариантов радикального неогуманизма, которые так или иначе проявляются в разных частях работы Феррандо. Радикальная критика классического гуманизма ударила по двум связанным друг с другом идеям: с одной стороны, по диалектике себя и иного, а с другой – по уничтожительному представлению о различии. Инаковость, определенная как негативная противоположность господствующей позиции субъекта и вписанная в иерархическую шкалу, в которой кто-то всегда ниже других, ставится под вопрос ситуативным или имманентным методом, опирающимся на неоматериализм Спинозы. Диалектика различия в реальной жизни означает тяжелые последствия для людей, которые попали в те или иные категории негативного отли-

чия, то есть для женщин, туземцев, земных «других»¹, чье социальное и символическое существование является ненадежным, будучи подверженным всякого рода рискам. Их собственные тела поднимают ключевые вопросы власти, господства и исключения, указывающие на гуманизм как возможное решение.

Разные формы пересмотренного гуманизма присутствуют также и в постколониальной теории, которая вдохновляется антиколониальной феноменологией Франца Фанона и его учителя Эме Сезера. Гуманизм они рассматривали в качестве проекта, в Европе не завершенного, преданного империалистическим насилием и структурным расизмом, но утверждали, что в других культурах могут существовать другие разновидности гуманизма. Эта позиция близка экологическим активистам и борцам за международное экологическое правосудие, которые критику эпистемического и физического насилия сочетают с критикой европейского колониализма. Подход Феррандо к гуманизму, основанный на классике итальянского Ренессанса и подкрепляемый современной пост- и трансгуманистической литературой, структурируется всеми этими критическими вопросами и в то же время выходит за их пределы. Свою собственную нить она ткёт, протягивая ее через множество дискурсивных сообществ, отдавая дань уважения каждому из них, но не клянясь ни одному из них в верности.

Избыток по отношению к антропоцентризму

Спор о смещении антропоцентризма – иного порядка, он относится к генеалогической линии, отличной от критики гуманизма, хотя часто он и пересекается с ней. Критика господства вида – насильственного подчинения Антропосом всей планеты – открывает критику иной направленности, на этот раз тех параметров, которые определяют самого человека. «Человек» призывается к ответу в качестве представителя иерархического и жестокого вида, чья жадность и хищничество усилились вследствие развития науки и достижения глобального экономического господства. Как ясно показывает работа Феррандо, ни «Человек» как универсальная гуманистическая мера вещей, ни Антропос как господствующий вид не могут претендовать на то, чтобы занять центральное место в задаче мышления. В постчеловеческой конвергенции, определяющей современный мир, энергия мышления распределяется на многие виды и часто действует благодаря технологически медиированным системам производства знания, управляемым сетями и вычислительными процессами. Прогресс в области биоэтики и вычислительной поставил под вопрос отделение *bios* как жизни исключительно человеческой от *zoē*, жизни животных и нечеловеческих организмов. На первый план выходит, напротив, континуум человека и нечеловека, который закрепляется вездесущими технологическими связями.

Политические следствия этого сдвига весьма значительны. Если ревизия гуманизма, предложенная феминистской, квир-, антирасистской, экологической и постколониальной критикой вернула права сексуализированным и расиализированным – но все еще человеческим – «другим», то кризис Антропоса вовлекает в тот же процесс и натурализованных других. Животные, насекомые, растения, клетки, бактерии, да и, по сути дела, вся планета с космосом – все они превращаются в политическую арену. Такие нечеловеческие сущности играют важную роль в работе Феррандо, где они получают новую трактовку в качестве «концептуальных персонажей». Их первичная функция – поставить под вопрос различие природы и культуры, а вместе с ним и претензию на антропоцентрическую исключительность. Поражает в работе Феррандо ее способность радоваться радикальной инаковости нечеловеческих видов – само их разнообразие становится источником удивления и восхищения, а не страха и стремления к контролю.

¹ Термин «земные “другие”» (*earth “others”*) у Брайдотти включает сушу, водоемы, растения и животных. – *Примеч. пер.*

Еще один примечательный аспект работы Франчески Феррандо – дар многознания. Читатели поразятся тому, с какой легкостью она переходит от культуры гуманитарных наук к культуре науки и технологии, избегая какой-либо дихотомии того и другого. Словно бы Феррандо требовала от истории, литературы, философии и религиоведения выработки планетарных позиций в геоцентричной, медиированной, неантропоцентричной системе координат. Для традиционных гуманитарных дисциплин это очень трудная задача, поскольку они изнутри структурированы своими антропоцентрическими привычками, а потому им не так-то легко наблюдать за децентрацией антропоцентризма, не говоря уже о призраке вымирания человечества как вида.

Однако в научной подготовке Феррандо есть еще один уровень сложности, поскольку она опирается на радикальные междисциплинарные области – гендерные, феминистские, квир-, расовые и постколониальные исследования, а также на исследования культуры, кинематографа, телевидения и медиа. Все эти «исследования» разоблачали евроцентризм, сексизм, расизм и методологический национализм, которые были признаны главными пороками гуманитарных наук. Они расширяют и в некотором смысле подрывают границы гуманитарных дисциплин. Но стоит повторить, что признание совместности научного разума с насилием не обязательно влечет отказ от гуманизма. Благодаря этому признанию возникает, напротив, множество альтернативных представлений о человеке и реляционных сетях, в которых он находится, что может указывать на возможность сформулировать новый гуманизм для XXI века.

Феррандо, по сути своей технофил, чувствуя себя как нельзя более уютно в медиатизированном мире современной науки и техники, усовершенствовала критику гуманизма и в то же время отказ от антропоцентризма. Но, следуя феминистской традиции интеграции феминистской телесной политики с исследованиями науки и технологии, Феррандо нацеливается на то, чтобы изменить правила научной игры в целом. Вслед за Харауэй и Брайдотти она желает заменить антропоцентризм системой реляционных ссылок на человеческих и нечеловеческих других, к числу которых относятся туземные народы, ЛГБТ, другие виды, технические артефакты и космические другие. Коллективный феминистский исход из царства Антропоса отмечает собой не кризис, а взрывное развитие множества новых начал.

Хотя Феррандо отлично понимает негуманные аспекты нашего исторического положения, характеризуемого развитием техники, а именно массовую миграцию, терроризм, насильственное выселение, ксенофобию и изгнание, или именно потому, что она все это понимает, она подчеркивает значение солидарности, эмпатии и в конечном счете любви.

Всю ее книгу пронизывает глубокая аффективная нота: неверность нашему собственному виду обогащается состраданием и пониманием того, что критическая дистанция – дело нелегкое, что для нее требуется совместное усилие. Даже самый большой технофил в наших рядах должен признать, что освободительный и даже трансгрессивный потенциал новых технологий чаще всего сталкивается с хорошо укрепленным консерватизмом финансовых и других социальных институтов, их поддерживающих. Постчеловеческий поворот заряжен аффективными силами, даже страстью, которая, как все мы знаем, включает патологии и даже страдание.

Кроме того, многовидовой дискурсивный универсум Феррандо приглашает нас помыслить сексуальность без гендеров и за их пределами, начав с виталистского возвращения к полиморфной и извращенной структуре человеческой и нечеловеческой сексуальности. Помня об итальянской школе сексуального различия, она дает новую оценку генеративным силам женской телесности, в том числе и ее репродуктивным способностям, – в чем и проявляется материнский материализм. Подход Феррандо напоминает нам о том, что сексуальность может захватываться социализированной сексуально-гендерной бинарностью, но не сводится к ней. Бинарный механизм захвата гендерной системы не меняет, к тому же, того факта, что сексуальность несет в себе трансверсальные, структурные и витальные коннотации. В роли жизненной силы она обеспечивает не-эссенциалистской трансвидовой онтологической структу-

рой, позволяющей организовать человеческую и нечеловеческую аффективность и желание. В интеллектуальном универсуме Феррандо она предполагает фантазмагорию возможных полов и отношений, включающих гибридное перекрестное оплодотворение и генеративные встречи со множеством человеческих и нечеловеческих других.

Аффект, более всего поразивший меня при чтении этой книги, – это глубочайшая вера Феррандо в критическое мышление как творческую практику. Она практикует радостное остранение, помогающее нам занять дистанцию по отношению к прежним привычкам мышления, таким как антропоцентризм, и насладиться ими. Она соблазняет нас незнакомыми территориями, к которым влечет поток не-унитарного разума, и скорее радуется новым горизонтам практики и мысли, которые открывает, чем пугается их. Свойственная Феррандо культура методологической избыточности поддерживает процесс перекомпоновки того, что я, цитируя Делеза, называю «недостающими» людьми. Она стремится к межкультурному, межвидовому, медиированному сообществу, которое могло бы возникнуть благодаря щедрому жесту коллективной стилизации или взаимного видового определения. С ее точки зрения, постчеловек не может быть постполитическим, поскольку он всегда трансверсален и реляционен.

Книга убедительно доказывает, что отстранение от знакомых ценностей – и их детерриторизации – могут стать не только источником эмоционального напряжения, но также причиной для творческих номадических сдвигов. Они действуют в качестве концептуального и аффективного мостика, позволяющего перейти к новому, «еще не сбывшемуся». Франческа этот ход представляет не трагическим разрывом, а восхитительным началом пути – линией бегства пчелиной матки.

Библиографическое примечание

Данная работа является переработанным и дополненным переводом книги доктора Франчески Феррандо *Il Postumanesimo filosofico e le sue alterità* («Философский постгуманизм и его альтернативы»), опубликованной издательством ETS в 2016 году и основанной на ее докторской диссертации, которая удостоилась философской премии Sainati президента Италии Джорджо Наполитано в 2014 году.

Введение: от человека к постчеловеку

Постгуманизм – философия нашего времени. Это можно заметить по значительному интересу к этой теме, по множеству конференций, исследований и идей, появляющихся в самых разных странах. Понятие «постчеловек» стало ключевым в современных академических дискуссиях, задача которых в том, чтобы полностью переопределить понятие человека в свете онто-эпистемологических, а также научных и биотехнологических новаций XX и XXI веков. Сложившийся за это время философский ландшафт включает несколько движений и школ мысли. Термин «постчеловек» часто употребляют в общем и сборном смысле как обозначение любого из этих подходов, создавая тем самым методологическую и теоретическую путаницу, жертвами которой становятся как специалисты, так и обычная публика². В частности, «постчеловек» стал общей категорией, под которую подводятся постгуманизм (философский, культурный и критический); трансгуманизм (в его различных вариантах, таких как экстропианство, либеральный трансгуманизм и демократический трансгуманизм); новые материализмы (особое направление феминизма в рамках постгуманизма); несколько инородная область антигуманизма; территория объектно-ориентированной онтологии; наконец, постчеловечество и метачеловечество вместе с постгуманитарными науками. В книге, с одной стороны, делается попытка выявить сходства и различия всех этих терминов и школ мысли, изучив их генеалогии, аналогии и зоны пересечения. С другой – она вносит оригинальный вклад в сам философский постгуманизм, позволяющий проработать его теоретические ставки на онтологических, эпистемологических и этических основаниях. Книга делится на три части, посвященные трем тематическим узлам, которые определяются следующими вопросами.

1. Что такое философский постгуманизм?
2. Какого «человека» должен сменить «постчеловек»?
3. Всегда ли люди были постлюдьми?

Между тремя этими вопросами нет непреодолимых тематических границ, но их можно считать общими ориентирами, определяющими развитие дискурса. По этой причине главы пронумерованы сквозной нумерацией, хотя и обособлены друг от друга, что позволяет подчеркнуть связность повествования. В качестве навигационного инструмента используются специальные вопросы, вкрапленные в текст – они помогут читателям двигаться в русле повествования, постепенно его осваивая (полный список вопросов дан после этого введения). Примечания составляют существенную часть текста и должны считаться полноценным элементом повествования. Если рассматривать три тематических узла, обозначенных выше, историческая реконструкция философского постгуманизма (главы 1–10) соответствуют первому вопросу. Философский постгуманизм представляется в своих недавних версиях критического и культурного постгуманизма, которые возникли в области литературной критики – с первого упоминания термина [Hassan, 1977] до 1990-х годов и публикации ключевого текста Кэтрин Хейлз «Как мы стали постлюдьми?» [Hayles, 1999]. Если сравнивать его с критическим и культурным постгуманизмом, начиная с первого десятилетия XXI века и вплоть до наших дней философский постгуманизм, который пока еще только создается в качестве особой философии, позволил разрабатывать более строгий философский подход. Его генеалогия начинается с «Письма о гуманизме» (1947) Мартина Хайдеггера, а затем проходит через постмодернизм и исследования различия (включая, в частности, гендерные исследования, критические расовые исследования, квир-теорию, постколониальные исследования и исследования инвалидности), а также теорию киборга. Философский постгуманизм генеалогически связан с радикальной

² Эта книга является развитием тем, впервые проработанных мной в статье «Постгуманизм, трансгуманизм, антигуманизм, метагуманизм и новые материализмы: различия и отношения» [Ferrando, 2014c].

деконструкцией «человека», начавшейся в качестве политической задачи в 1960-е годы, превратившейся в академический проект в 1970-е и преобразованной в 1990-е годы в эпистемологический подход, который привел к умножению числа ситуативных и локальных взглядов.

Осознавая свои эпистемические ограничения (теория которых создается людьми и для людей), неиерархическая позиция постчеловека не наделяет никакой привилегией человека, стремясь определить условия эпистемологии, занимающейся нечеловеческим опытом как местом знания – опытом нечеловеческих животных [Wolfe, 2010], искусственного интеллекта, роботов и даже неизвестных форм жизни [Badmington, 2004]. Такой всеобъемлющий подход укоренен в признании различия, которое уже конститутивно для человека как вида, характеризующегося множеством гендерных, этнических, социальных и индивидуальных отличий. Другими словами, постчеловеческое признание нечеловеческой инаковости начинается с признания инаковости человека. Постгуманизм можно считать, таким образом, вторым поколением постмодернизма, которое ведет к окончательной деконструкции человека, осуществляемой благодаря теоретической ревизии «специзма», то есть привилегии некоторых видов перед другими. Онто-эпистемологическая открытость постгуманизма зависит от гибридного представления о самом человечестве: благодаря киборгу³, позиция которого была проработана в критических исследованиях Донны Харауэй [Харауэй, 2017], постгуманизм стал считать гибридом своей отправной точкой (то есть началом, у которого нет начала⁴). С одной стороны, постгуманизм может рассматриваться в качестве «пост-гуманизма», то есть радикальной критики гуманизма и антропоцентризма; с другой стороны, в смысле «постгуманизма» он признает те аспекты, которые конститутивны для человека и в то же время выходят за конститутивные пределы человека в строгом смысле слова. Постгуманизм – это праксис, но также философия медиации, которая проявляется в пост-дуалистических, пост-централизирующих, всеобъемлющих и «признающих» подходах, в том смысле, что они признают инаковость и признают сами себя в ином (инаковость – термин, который кажется особенно удачным, поскольку в нем скрывается двойное значение признания и выражения благодарности, то есть модальности, связанные в философии «признания»).

Затем постгуманизм сравнивается с другими направлениями мысли (глава 3), начиная с основного различия между постгуманизмом и трансгуманизмом (главы 4–7). Оба движения возникли в 1990-е годы и ориентировались на близкие темы, однако у них разные истоки и подходы. Если постгуманизм возник из постмодернизма, то трансгуманизм возводит свое начало к Просвещению, а потому не отказывается в полной мере от гуманизма; напротив, его можно считать «ультрагуманизмом» [Onishi, 2011]. Чтобы максимально усилить человеческие возможности, трансгуманизм решается на радикальное преобразование самого положения человека, для чего предлагается использовать современные, только-только возникающие или спекулятивные технологии (такие, например, как регенеративная медицина, радикальное продление жизни, загрузка сознания в компьютеры, крионика). С точки зрения некоторых трансгуманистов, люди со временем могут настолько изменить самих себя, что станут постлюдьми (при этом само понятие постчеловека интерпретируется в специфическом трансгуманистическом стиле). Здесь важно отметить, что трансгуманизм – движение неоднородное. В частности, мы представим некоторые важнейшие направления – экстропианство [More, 1990; 1998; Vita-More, 2004], демократический трансгуманизм [Hughes, 2004] и теорию сингулярности [Kurzweil, 2005]. Все эти течения, отличаясь друг от друга в некоторых отношениях, разделяют главную цель трансгуманизма, а именно задачу усовершенствования человека. Говоря

³ Термин «киборг» был придуман в 1960 году Манфредом Клайнсом и Натаном Клайном, он означает существо, состоящее одновременно из биологических и искусственных частей [Clynes, Kline, 1960].

⁴ Киборг не является фигурой мифа о началах. Харауэй утверждает: «В каком-то смысле у киборга нет истории происхождения в западном понимании... История происхождения в западном гуманистическом смысле основывается на мифе об изначальном единстве» [Харауэй, 2017, р. 12].

в целом, хотя сила трансгуманизма в открытости тем возможностям, какие создаются наукой и техникой, в этом же заключена и его слабость, которую можно заметить в техно-редукционистской интерпретации существования и в прогрессистском подходе, который не оставляет места практикам деконструкции.

Если рациональность и прогресс составляют ядро идей трансгуманизма, то радикальная критика тех же понятий – самое главное в антигуманизме, философской позиции, которую, хотя она и коренится, как и «постчеловек», в постмодерне, нельзя с ним смешивать (глава 9). Деконструкция человека, которой в трансгуманистических идеях почти не заметно, составляет ключевой момент антигуманизма. И это одно из главных его пересечений с постгуманизмом, тогда как их основное различие заключено в самой морфологии этих терминов: структурная оппозиция, подразумеваемая приставкой «анти-», оспаривается постгуманистическим постуалистическим процессуально-онтологическим горизонтом. В конечном счете постгуманизм осознает то, что отказаться от иерархических гуманистических посылок или уничтожить их не так-то просто. В этом отношении постчеловек созвучен не столько провозглашенной Фуко смерти человека, сколько деконструктивному подходу Деррида [Деррида, 2000]. В этой главе *Übermensch* Ницше [Ницше, 1996a; 1996б] будет рассматриваться с разных точек зрения пост-, транс- и антигуманизма. Еще один момент, который будет представлен в сравнении с постчеловеческим сценарием (понимаемом здесь в максимально широком смысле) – это технология и ее возможности в деле пересмотра самого понятия человека (глава 8). В трансгуманистической мысли технология, являющаяся главным предметом рассмотрения, инструментализуется, становясь средством, позволяющим достичь специфических целей начиная с развития техники и заканчивая бессмертием, которое теперь определяется как радикальное продление жизни. С одной стороны, философский постгуманизм исследует технологию как модус раскрытия потаенного, отправляясь от «Вопроса о технике» (1953) Мартина Хайдеггера и заново изучая ее онтологические и экзистенциальные потенциалы; с другой – понятие технологии себя [Фуко, 2008] приобретает особое значение в постгуманистическом сценарии, который деконструировал дуализм Самости/Других (глава 10).

Теперь мы можем перейти ко второму вопросу: *какого «человека» должен сменить «постчеловек»?* В истории статус человека постоянно то присваивался кому-то, то отзывался. Например, в западной истории понятие «человека» было вписано в категории, отмеченные практиками исключения. Сексизм, расизм, классицизм, эйджизм, гомофобия и эйблизм, как и другие формы дискриминации, – все они определяли писанные и неписанные законы признания того, кого именно считать человеком. Так, рабы и женщины, как и некоторые другие категории, считались маргиналиями человеческого, хаосом, недисциплинируемым (глава 14). В западной истории «человек» обозначал, строго говоря, белого, гетеросексуального гражданина-собственника, который соответствовал институциональным нормам, а также определенным этническим, культурным и физическим характеристикам. Чтобы начать применять всеобъемлющий и «признающий» подход к понятию человека, нужно поставить следующий вопрос: как люди (или категории людей), которые постоянно дегуманизировались, относились к самой своей человечности? Как они переопределяли статус, в котором им было отказано? Чтобы понять, в чем заключается постгуманистический подход, сперва надо осмыслить значение понятия «человек», исследуя технологии самости, исторически разработанные человеческими «другими» (глава 15), и в то же время раскрывая способы формирования и закрепления гегемонных групп. Мы исследуем процесс гуманизации – понимаемый как глагол «гуманизировать» (глава 12), а не в качестве «антропологической машины» [Агамбен, 2012] (глава 13), – а затем погрузимся в семантику и прагматику термина «человек» (глава 16). В частности, человек будет исследован в ракурсе его латинской этимологии (*Humanitas*) (глава 17) и его таксономической классификации в качестве *Homo sapiens* (глава 18). Эти исследования необходимы, чтобы продумать значение полагания «пост», прибавляемого к понятию человека. С одной стороны,

постчеловек должен осознавать свою генеалогическую связь с человеком, а потому и погрузиться в исторические, а также философские смыслы, связанные с человеком. С другой – постгуманизм успешно демонстрирует свои критические намерения и определяет свой подход через условия «пост» (глава 11).

Постчеловек подрывает пределы и символические границы, положенные понятием человека. Такие дуализмы, как человек/животное, человек/машина и, в целом, человек/нечеловек исследуются в рамках подхода, который не основывается на оппозиционных схемах. В том же смысле постчеловек деконструирует четкое деление жизни/смерти, органического/синтетического и естественного/искусственного. Теперь мы переходим к области третьего вопроса: *всегда ли люди были постлюдьми?* Здесь мы будем исследовать область «био», то есть область жизни и биологии (главы 19–22), а также биоэтики и биотехнологической эволюции постчеловечества (главы 23–25). Антропоцентрический выбор *bios*, которому отдается привилегия перед *zoē*, показывает наличие эксклюзивной сферы самой «жизни», которую лучше представить как человеческое понятие, основанное на человеческом когнитивном аппарате. В этой части постчеловеческий перспективистский подход будет признан в самой его телесности, исторически выявляемой благодаря тезисам Фридриха Ницше [Ницше, 1996 в; 2005], а биологически – в критической оценке понятия «аутопоэзиса» [Maturana, Varela, 1972] (глава 26). В конечном счете постгуманизм ставит под вопрос биоцентризм, сентиоцентризм, витализм и само понятие жизни, размывая границы между одушевленным и неодушевленным, в соответствии с квантовым подходом к физике существования. Затем мы перейдем к третьему уровню реконфигурации постчеловека, являющемуся онтологическим в более узком смысле. Мы начнем с исследования динамической и плюралистической прирокультуры⁵ материи (глава 29), затем перейдем к квантовой физике и теории струн, получившей философскую интерпретацию в новых материализмах (глава 28) и, в частности, в работах Карен Барад [Barad, 2007] и в ее реляционной онтологии. В этом контексте человек понимается не как единичный агент, а как часть семиотической и материальной многомерной сети [Латур, 2013; 2014]; в этом смысле человек уже является постчеловеком. Эволюция в ее материалистическом исполнении может рассматриваться в качестве технологии существования; каждое материальное проявление может восприниматься в качестве узла становления, если следовать плюралистически-монистическому, но в то же время монистически-плюралистическому подходу к мультиверсуму.

Понятие мультиверсума (глава 30) означает научные исследования материи на микро- и макроуровнях материализации, которые недавно привели разные области научного исследования (начиная с квантовой физики и заканчивая космологией или астрофизикой) к одному гипотетическому выводу: наш универсум может быть одним из многих. Гипотеза мультиверсума по своей сути является постчеловеческой; она не только расширяет любой универсо-центричный подход (проблематизируя инклюзивное, но все еще централизованное понятие универсума), но и материализует размывание строгих бинарных оппозиций, дуалистических модусов и эксклюзивистских подходов. В то же время, несмотря на безусловно нечеловеко-центричный характер этого понятия, гипотеза мультиверсума в основном развивалась в человеко-центричных, солипсистских категориях, как в науке [Everett, 1956], так и в философии [Lewis, 1986]. Поэтому мы предлагаем пересмотреть это понятие под ракурсом ризомы [Делез, Гваттари, 2010] и развить его в спекулятивном направлении, не опираясь на эссенциализм, какие-либо полярности или строгий дуализм, но применяя гибридный, медиированный, процессуально-онтологический подход. Мы представим такую интерпретацию мультиверсума,

⁵ Обратите внимание на то, что термин «природа-культура», представляющий гибрид с природными и одновременно культурными качествами, можно встретить, к примеру, уже у Латура [Латур, 2006]. Здесь я использую неологизм «прирокультура» (без дефиса), разработанный, в частности, Донной Харауэй [Haraway, 2003] и указывающий на то, что природа уже является культурной, и наоборот, что позволяет избежать упрощения или эссенциализации каждого из терминов.

которую назовем «постчеловеческим», выступающей мысленным экспериментом, способным расширить спекулятивное восприятие самости, и в то же время материальной гипотезой, где может таиться возможная физическая структура реального мультиверсума. Подобная гипотеза, основанная на деконструкции оппозиции самости и других, указывает на то, что материя, составляя данный универсум, актуализирует неопределенно большое число других универсумов в процессе одновременно реляционности и автономии. Это оригинальное осмысление мультиверсума подводит к постчеловеческой онтологии, в которой материализуется постгуманистическое преодоление любой строгой дихотомии.

Средство навигации: список вопросов

Это список основных вопросов, рассматриваемых в книге и распределенных по нескольким разделам.

Часть 1. Что такое философский постгуманизм?

1. Посылки

- a. Влекут ли все эти сценарии сдвиг парадигмы в онтологическом и эпистемологическом восприятии человека? Является ли этот сдвиг «постчеловеческим»?
- b. Почему вообще использовать приставки «пост» настолько просто?
- c. Как определить философский постгуманизм?

2. От постмодерна до постчеловека

- a. Что означает постгуманизм?
- b. Откуда взялся постгуманизм?
- c. Когда был придуман сам термин «постчеловек»?
- d. Что такое критический постгуманизм?
- e. Что такое культурный постгуманизм?
- f. Какие же движения подпадают под общую рубрику «постчеловека»?

3. Постгуманизм и его другие

- a. Какие именно движения, попавшие под общую рубрику «постчеловека», чаще путаются друг с другом?
- b. Каковы основные различия между трансгуманизмом и постгуманизмом?
- c. Являемся ли «мы» уже постлюдьми?

4. Рождение трансгуманизма

- a. Каковы генеалогические корни трансгуманизма?
- b. Почему концепция Джулиана Хаксли была антропоцентрической?

5. Современный трансгуманизм(ы)

- a. Что такое трансгуманизм?
- b. Что общего у всех этих движений?
- c. Как можно достичь усовершенствования человека?
- d. Что такое экстропианство?

6. Корни трансгуманизма

- a. Откуда взялся трансгуманизм?
- b. Почему согласие трансгуманизма с гуманистической традицией Просвещения проблематично, если судить с постгуманистической точки зрения?

7. Трансгуманизм и зачарованность технологией

- a. Почему технология играет ключевую роль в обсуждении трансгуманизма?
- b. Как, по мысли трансгуманизма, можно перепроектировать человека?
- c. Как истории (в их мужском и женском вариантах) исторического человеческого тела будут влиять на наше постчеловеческое будущее?

8. Постгуманистические технологии как раскрытия потаенного

- a. Почему технология важна для обсуждения постгуманизма?
- b. Почему именно Хайдеггер?
- c. Что такое техника?
- d. Знаем ли мы на самом деле, о чем именно мы говорим, когда мы размышляем о технике?
- e. Что значит «poiēsis»?
- f. Почему современная технология – это «постав»?
- g. Когда произошла эта перемена в мировоззрениях?
- h. Какую именно угрозу имеет в виду Хайдеггер?

9. Антигуманизм и *Übermensch*

- a. Что является главной характеристикой антигуманизма?
- b. В чем антигуманизм и постгуманизм сходятся друг с другом, а в чем различаются?
- c. Что, согласно Фуко, значит эпистема?
- d. Если, согласно Фуко, современное понятие «человека» близится к концу, откуда такое понятие взялось?
- e. Что означает *Übermensch*?
- f. Почему *Übermensch* Ницше так важен для обсуждения постчеловека?
- g. Поддержал бы Ницше усовершенствование человека?
- h. Что представляет собой, по Ницше, метаморфоза духа?
- i. Что можно сказать о сверхчеловеке в отношении к философскому постгуманизму?
- j. Почему именно Заратустра объявляет о смерти Бога?
- k. Почему Ницше объявил о смерти Бога?
- l. В каком смысле Ницше может быть важен в нашей повседневной жизни?
- m. Что если бы ваша жизнь в будущем возвращалась в том же самом виде?
- n. Поддерживает ли постгуманизм смерть Бога?
- o. Если Бог и человек мертвы, тогда кто же убил их?
- p. Какие еще движения связаны с постчеловеческим поворотом?

10. Философский постгуманизм

- a. Что такое философский постгуманизм?
- b. Откуда взялся философский постгуманизм?
- c. Каковы источники этой особой версии философского постгуманизма?

Интерлюдия 1

- a. Что можно сказать о пост-дуализме?
- b. Какой именно дуализм деконструируется философским постгуманизмом?
- c. Почему пост-дуализм важен?
- d. Каковы генеалогические источники пост-дуализма, соотносимого с философским постгуманизмом?
- e. Почему важна приставка «пост»? Откуда берется понятие человека? И в частности, какого «человека» должен сменить «постчеловек»?

Часть 2. Какого «человека» должен сменить «постчеловек»?

11. Сила дефиса

- a. Откуда берется понятие человека?
- b. Почему «пост» и дефис «-» важны для обсуждения постчеловека?
- c. Почему для появления пост(-)гуманизма необходим «пост-»?
- d. Когда и как мы стали «людьми»?

12. Гуманизация

- a. Чем именно является «человек» – понятием (то есть существительным) или же процессом (то есть глаголом)?
- b. Почему де Бовуар называет женщину «Другим»?
- c. Почему интеллектуальный истеблишмент столь болезненно среагировал на идеи Иригарей?
- d. Существует ли субъект, исполняющий процесс гуманизации? Чем является гуманизация – процессом или проектом (или и тем и другим)?

13. Антропологическая машина

- a. Кем были эти люди, и кто определил стандарты «человека»?
- b. «Кто» «кого» гуманизирует?
- c. «Настолько» ли важен язык в формулировке философских концепций?

14. Почти, человек

- a. Как добиться всеобъемлющего анализа процесса гуманизации?
- b. Как исключенные субъективности воспринимали сами себя в соотношении с понятием человека?
- c. Какие люди исключались из понятия человека?
- d. Почему мы возвращаемся ко временам *Конкисты*?
- e. Как геноцид становится следствием процесса дегуманизации?
- f. Все ли люди-«аутсайдеры» считались не вполне людьми?

15. Технологии себя как постгуманистические источники и ресурсы

- a. Как люди (и категории людей), которые раз за разом подвергались дегуманизации, относились к своей собственной человечности? Как они смогли переопределить статус, в котором им было отказано?
- b. Как описать аутсайдеров дискурса?
- c. Что такое технологии себя?
- d. Как же подойти к не-гегемонным взглядам на понятие человека?
- e. Что тогда можно сказать о духовности?

16. Откровение становления человеком

- a. Какие могут быть исходы у процесса гуманизации?
- b. Как можно определить цель человека (или людей) как вида, если человек не один, то есть если людей много?
- c. Почему указанный панорамный эффект важен для постгуманистического подхода?
- d. Как и когда люди стали «человеком»?
- e. Встроены ли в само понятие человека определенные предубеждения?
- f. Что такое человек?

17. Откуда взялось слово «человек»?

- a. Когда и как возникло латинское понятие «*humanus*»?
- b. Если термин «*humanus*» был придуман в эпоху Римской республики, какие именно авторы начали его использовать?

18. Млекопитающие или Homo sapiens?

- a. Как люди классифицируются в биологии?

- b. Когда и как люди были впервые классифицированы как *Homo sapiens*?
- c. Встроены ли в систему Линнея какие-либо предубеждения? И если встроены, допускают ли они беспристрастное включение всех людей в понятие *Homo sapiens*?

Интерлюдия 2

- a. Какого «человека» должен сменить «постчеловек»?

Часть 3. Всегда ли люди были постлюдьми?

19. Пост-антропоцентризм в антропоцене

- a. Почему антропоцентризм является проблемой?
- b. С какой датой можно связать начало геологической эпохи антропоцена, которая определяется неформально?
- c. Оспаривалось ли само понятие антропоцена?
- d. Как мы можем достичь пост-антропоцентрического сдвига парадигмы?
- e. Что такое Земля? Можно ли считать саму планету организмом?
- f. Что представляет собой гипотеза Геи?
- g. Какие вопросы поднимает теория Геи?
- h. Как жизнь и смерть могут существовать друг с другом?

20. Постчеловеческая жизнь

- a. Задаёт ли понятие «жизни» решающую границу между одушевленным и неодушевленным?

20a. Bios u Zoē

- a. Каково научное определение жизни?

20b. Одушевленное/Неодушевленное

- a. Что такое жизнь?
- b. Если жизнь является «соотносимой», то есть относительной категорией классификации, что именно это значит?
- c. Почему анимизм важен?
- d. Являются ли машины одушевленными?
- e. Каково отношение между людьми и роботами?
- f. Являются ли роботы живыми?

21. Искусственная жизнь

- a. Может ли жизнь быть искусственной?
 - b. Должна ли жизнь быть телесной?
 - c. Почему биологический ИИ является поворотной точкой?
 - d. Отвлекает ли интерес к искусственной жизни от животных, не являющихся людьми?
- Иными словами, является ли философский постгуманизм техноцентрическим?
- e. Получает ли искусственная жизнь новое онтологическое преимущество?
 - f. Что именно означает «эко-технология»?
 - g. Отделен ли их материальный цикл от понятия технологии?

22. Эволюционирующие виды

- a. Чем является «жизнь» с эволюционной точки зрения?
- b. Почему обсуждение происхождения жизни важно с постгуманистической точки зрения?
- c. Что именно значит понятие «вида» с генетической точки зрения?

- d. Что именно следует из понятия «вида», если судить с пост-антропоцентрической точки зрения? Другими словами, не говорит ли само понятие «вида» о специзме?
- e. Почему Вандана Шива критикует понятие киборга?
- f. Почему развитый капитализм оказывается пост-антропоцентрическим в извращенном смысле?

23. Постчеловечество

- a. Превратятся ли люди в процессе эволюции в другие виды?
- b. Как работает эволюция?
- c. Что именно означает «постчеловечество»?
- d. Кем был Ламарк, и почему ламаркизм снова всплыл в разговорах об эволюции?
- e. Что такое эпигенетика?
- f. Как работает эпигенетика?
- g. Почему эпигенетика важна для философского постгуманизма?

24. Постчеловеческая биоэтика

- a. Быть генетически модифицированным или не быть?
- b. Что такое CRISPR?
- c. Что такое евгеника?
- d. Должны ли мы, как общество, продолжать идти по пути, который ведет к будущему, в котором станут возможны дизайнерские дети?
- e. В чем различие между био-консерваторами и био-либералами?
- f. Почему различие «терапии» и «усовершенствования» оказывается скользким?

25. Усовершенствование человека

- a. Как регулировать усовершенствование человека?
- b. Что представляет собой усовершенствование человека?
- c. Являются ли результаты генной инженерии полностью предсказуемыми?
- d. Что представляет собой генетическая дискриминация?
- e. Что представляет собой принцип предосторожности?
- f. Предосторожность или проактивность?
- g. Что представляет собой «принцип проактивности»?
- h. Какую биоэтическую позицию занимает постгуманизм по отношению к усовершенствованию человека?
 - i. Выступает ли постгуманизм против усовершенствования человека?
 - j. Будет ли эта трактовка усовершенствования человека одобрена всеми мыслителями, считающими себя постгуманистами?
 - k. Что собой представляет спекулятивный постгуманизм?
 - l. Является ли «жизнь» адекватным термином, который подходит для этих гипотетических эволюционных сценариев?

26. Когнитивный аутопоэзис

- a. Существуют ли альтернативы понятию «жизнь»?
- b. Жив ли интернет?
- c. Являются ли роботы нечеловеческими личностями?
- d. Что означает «аутопоэзис»?
- e. Когда появилось понятие аутопоэзиса?
- f. Является ли понятие аутопоэзиса исчерпывающим с постчеловеческой точки зрения?
- g. Что представляет собой когнитивный подход Матураны и Варелы?

- h. В чем различие между когнитивными науками и эпистемологией?
- i. Откуда взялось понятие аутопоэзиса?
- j. Что можно сказать об экспериментах над животными?
- k. Является ли пост-антропоцентрическая интерпретация эксперимента с лягушкой неисторической?
 - l. В чем заключаются явные и неявные послышки эксперимента над лягушкой?
 - m. С какой критикой столкнулись теории Матураны и Варелы?
 - n. Что такое солипсизм?
 - o. Что представляет собой, по Алану Тьюрингу, вежливое соглашение?
 - p. Что представляет собой когнитивный антропоцентризм?

27. Постгуманистический перспективизм

- a. В чем состоит различие между релятивизмом и перспективизмом?
- b. Что представляет собой «что-то другое», которое предполагается понятием «релятивный»?
 - c. Откуда взялся перспективизм?
 - d. Каковы корни перспективизма в западной философии?
 - e. Является ли перспективизм Ницше человекоцентричным?
 - f. Поддерживает ли постгуманизм понятие «факта»?
 - g. Что значит плюрализм с философской постгуманистической точки зрения?
 - h. Что такое феминистская эпистемология?
 - i. Что представляет собой позиционная теория?
 - j. Что можно сказать о нечеловеческих перспективах?
 - k. Родство или идентичность?
 - l. Что такое «стратегический эссенциализм»?
 - m. Каково отношение между перспективизмом и телесностью?
 - n. Должна ли телесность быть физической и/или биологической?
 - o. Что такое воля к власти?
 - p. Что можно сказать об альтернативных типах телесности?
 - q. Что можно сказать о сновидной телесности?

28. От новых материализмов до объектно-ориентированной онтологии

- a. Что такое новый материализм?
- b. Происходит ли новый материализм от исторического материализма?
- c. Кто придумал термин «новый материализм»?
- d. Откуда взялся новый материализм?
- e. Что такое агентный реализм?
- f. С какими именно рисками могут столкнуться мыслители нового материализма?
- g. Что такое витализм?
- h. Что представляет собой «конатус» у Спинозы?
- i. Что представляет собой «витальная материальность»?
- j. Почему предложенное Беннетт понятие нечеловеческой агентности важно для философского постгуманизма?
 - k. В чем отличия предложения Беннетт от философского постгуманизма?
 - l. Чем отличается витализм от агентного реализма Барад?
 - m. Что такое объектно-ориентированная онтология (ООО)?
 - n. Каковы основные сходства между ООО и постфилософским гуманизмом?
 - o. В чем основные отличия ООО и философского постгуманизма?
 - p. Что такое плоские онтологии?

q. Как у нас могут быть плоские онтологии, если всегда есть разные перспективы?

29. Философская постгуманистическая онтология

- a. Что такое материя?
- b. Что такое теория струн и почему она важна для философского постгуманизма?
- c. Монизм или плюрализм?
- d. Что такое корпускулярно-волновой дуализм?
- e. Какую именно онтологию подразумевает квантовая физика?
- f. Что такое редукционизм?
- g. В чем проблема с редукционизмом?
- h. Какие именно постгуманистические философские теории порождаются теорией струн?
- i. Что Сасскинд имеет в виду под «ландшафтом»?
- j. Как теория струн связана с гипотезой мультиверсума?

30. Мультиверсум

a. Что такое мультиверсум?

30a. Мультиверсум в науке

- a. Что представляют собой четыре основных взгляда на мультиверсум?
- b. Является ли понятие мультиверсума постчеловеческим?
- c. Зачем сосредоточиваться только на нарциссической проекции, указывающей на то, что человек может процветать где-то еще?
- d. Почему от «беспокойства по поводу расточительности», вызываемого гипотезой мультиверсума, нельзя попросту отмахнуться?

30b. Мультиверсум в философии

- a. Что можно сказать о понятии мультиверсума в философии?
- b. Как относится к этой идее современная философия?
- c. Если другие миры существуют, есть ли у них нечто общее?
- d. Что такое постчеловеческий мультиверсум?

30c. Мысленный эксперимент: постчеловеческий мультиверсум

- a. Почему речь о мысленном эксперименте?
- b. Что предполагает данный мысленный эксперимент?
- c. Что этот мысленный эксперимент значит для «вас»?
- d. Что если у вашего способа существования есть многомерные отголоски?
- e. Что такое ризома?
- f. Почему понятие ризомы важно для философского постгуманизма?
- g. В чем различие между метафорой ризомы и метафорой мультиверсума?
- h. Что представляют собой люди в таком постгуманистическом мультиверсуме?
- i. Что такое постчеловеческая агентность?

Интерлюдия 3

- a. Что такое пост-антропоцентризм и что такое пост-дуализм?
- b. Как материализуется материя?
- c. Что именно значит «этика»?
- d. Как мы можем существовать в качестве постгуманистов?

Заключительное празднование

- a. Как мы можем быть постгуманистами?
- b. Можем ли мы сейчас быть постлюдьми?

- c. Как мы можем стать постлюдьми?
- d. Могут ли люди быть постлюдьми?
- e. Что значит быть постчеловеком в отношении к другим видам?
- f. Почему технология важна для обсуждения философского постгуманизма?
- g. Можно ли считать нашу эпоху эпохой философского постгуманизма?
- h. Какие области исследования имеются в философском постгуманизме?
- i. Является ли философский постгуманизм праксисом?
- j. Но почему именно философский постгуманизм?
- k. Разве не пришло время попрощаться с человеком?
- l. Как инаковость может быть внутри самости?

Что такое философский постгуманизм?

Глава 1 Посылки

XXI ВЕК потребовал нового определения тела, которое бы учитывало прогресс в кибернетике и биотехнологиях; само понятие «человека» стало предметом резкой критики, тогда как термины «постчеловеческий» и «трансчеловеческий» стали обозначать направления философского и научного исследования. Физическое присутствие более не образует первичной сцены социального взаимодействия, на что, видимо, указывает все более серьезная проблема интернет-зависимости. Клонирование человека спровоцировало дискуссии в области биоэтики, тогда как суррогатное материнство деконструирует само естественное зачатие. Семантические границы между людьми и киборгами были размыты⁶. С одной стороны, электронные кардиостимуляторы, высокотехнологичные протезы и пластическая хирургия стали обычными практиками модификации тела. С другой – в одном передовом эксперименте⁷, нацеленном на технологическое усовершенствование человека, довольно большое число людей имплантировали себе под кожу устройства радиочастотной идентификации. *Влекут ли все эти сценарии сдвиг парадигмы в онтологическом и эпистемологическом восприятии человека? Является ли этот сдвиг «постчеловеческим»?* Философский постгуманизм развивается в эпоху, которая и в прошлом, и сегодня способствует умножению всевозможных «пост»: от постмодерна к постпостмодерну, от постколониального к посткапиталистическому, от постфеминистского к пострасовому, от постдемократии к гиперболической постправде и т. д. «Постчеловека» мы можем соотнести с этой потребностью найти «пост», то есть выразить нечто такое, что, кажется, уклоняется от любой единичной приставки «пост» и что следует исследовать в более общем модусе, изучая значение самого этого префикса. *Почему вообще использовать такие приставки «пост» настолько просто?* Есть несколько традиций мысли, которые можно считать ответственными за эту тенденцию, в том числе последовательную деконструкцию устойчивых категорий, которой занимался постмодерн; эпистемологическое влияние квантовой физики; возросшую роль технологии в формировании идентичности человека⁸, которая ведет к гибридации как конститутивной технологии самости⁹. Философский постгуманизм служит рефлексией общего смысла технологических процессов, но этим его анализ не исчерпывается. В действительности, учитывая то, что значительная часть мирового населения все еще занята простым выживанием, если бы философский постгуманизм сводился к размышлению о технологическом родстве человека, пересматриваемом в отдельных технических про-

⁶ Как уже упоминалось, термин «киборг» был придуман в 1960 году. Киборг – существо, состоящее одновременно из биологических и искусственных частей [Clynes, Kline, 1960].

⁷ Однако пока недостаточно данных, которые бы позволили определить долговременные побочные эффекты подобных человеческих имплантатов.

⁸ Говоря об отношении между идентичностью и технологией, интересно обратить внимание на развитие мысли Шерри Теркл, которая стала одной из первых исследовательниц, обративших в социологии и психологии внимание на растущее воздействие виртуальности в формировании идентичности человека. Этот акцент мы можем заметить в ряде ее работ. В книге «Второе Я: компьютеры и человеческий дух» [Turkle, 1984] она указала на то, что компьютеры нельзя считать внешними инструментами, поскольку они составляют часть социальной и личной жизни их пользователей. В работе «Жизнь на экране: идентичность в эпоху интернета» [Turkle, 1995] она обсуждает то, как компьютеры влияют на людей в плане их самопонимания. Наконец, в работе «Одинокие вместе: почему мы ждем больше от технологии и меньше друг от друга» [Turkle, 2011] она утверждает, что социальные сети создают скорее иллюзию общения, чем его реальность.

⁹ Технологии себя, то есть методы и техники, при помощи которых люди формируют самих себя [Фуко, 2008] – ключевое для постчеловека понятие. Эту тему мы будем также рассматривать в главе 12.

ектах, такое предпочтение ограничивало бы его рамками классического техноцентристского академического движения¹⁰. Но на самом деле постчеловеческий поворот нельзя объяснять исключительно в связи с человеком или технологией, он должен рассматриваться сам по себе.

Как определить философский постгуманизм? Философский постгуманизм – это онто-эпистемологический, а также этический подход, который выражается в виде философии медицины¹¹, которая отказывается от любых дуализмов, служащих основанием для конфронтации, а также от унаследованных иерархий; именно поэтому его можно трактовать в качестве постгуманизма, пост-антропоцентризма и пост-дуализма. В историческом плане его можно считать философским подходом, который соответствует неформально определенной геологической эпохе антропоцена [Crutzen, Stoermer, 2000]. Если философский постгуманизм сосредоточен на дискурсивной децентрации человека, то антропоцен доказывает громадное влияние человеческой деятельности на планетарном уровне, а потому подчеркивает, что людям нужно срочно осознать одно – они тоже принадлежат экосистеме, вред которой негативно сказывается и на положении человека как такового. Постгуманизм выходит за пределы западной академической мысли, он может выявляться и осуществляться в разных культурах, а также в разных отношениях¹². Примерно в том же смысле следует отметить, что постгуманизм – не только академический подход, но и трансисторическая установка, которая всегда была частью человеческих культур, транс-пространств и эпох. Гибридные изображения можно обнаружить уже в верхнем палеолите – примером служит львиноголовая фигура, найденная в Холенштайн-Штаделе (Германия), которой, считается, около 32 тысяч лет. На сегодняшний день это самая старая зооморфная скульптура из всех найденных [Hahn, 1993]. Гибридные образы были частью человеческого символического наследия с самого начала известной нам цивилизации; в постмодерне¹³ они стали культурными и онтологическими метафорами, но потом приобрели дополнительное значение в рамках постгуманизма, в том числе благодаря развитию биотехнологических культур (достаточно вспомнить о генетических химерах). С одной стороны, благодаря генной инженерии и нанотехнологии жизнь сама все больше становится «биотехнологической сборкой» [Waldby, 2000]; с другой – экологические проблемы постгуманистической этики, требующие внимания к программам реутилизации и устойчивого развития, сами заставляют припасть к этой традиции. В этой книге генеалогия постчеловека в основном будет рассматриваться в рамках современной западной философии; подобная фокусировка, не являясь определяющей, сама оценивается в качестве элемента общего процесса, вскрывающего глобальные генеалогии постчеловека. Важно подчеркнуть несводимость источников друг к другу, чтобы не впасть в тот или иной местечковый миф об основаниях, окрашенный в специфические

¹⁰ Кэтрин Хейлз в своей влиятельной книге «Как мы стали постлюдьми: виртуальные тела в кибернетике, литературе и информатике» утверждала: «Тридцать миллионов американцев, подключившихся к интернету, все больше знакомятся с виртуальным опытом, в котором проводится различие между материальным телом, существующим по одну сторону экрана, и компьютерными симулякрами, которые создают пространство как будто внутри экрана. Но для миллионов других людей виртуальность в их повседневной жизни – это даже не облачко на горизонте. В глобальном контексте экзотичность опыта виртуальности вырастает в разы. Полезно вспомнить, что 70 % населения Земли ни разу не звонили по телефону» [Hayles, 1999, p. 22].

¹¹ Здесь можно обнаружить некоторые интересные сходства со средним путем (путем умеренности, проходящим между крайностями), проповедуемым буддизмом.

¹² Так, экологический активизм Ванданы Шивы подкрепляется идеями, у которых много общего с постгуманистическим подходом. В работе «Монокультуры сознания: подходы к биоразнообразию и биотехнологии» Шива представляет традиционные системы знания в качестве важнейших элементов в понимании биоразнообразия, экологической устойчивости и естественно-культурного разнообразия, утверждая следующее: «Главная угроза жизни в ее разнообразии исходит из привычки мыслить в категориях монокультур; из того, что я назвала “монокультурами сознания”. Монокультуры сознания устраняют разнообразие из поля зрения, а потом и из самого мира. Исчезновение разнообразия – это еще и исчезновение альтернатив... Они существуют, но они исключены. Для их включения требуется контекст разнообразия. Сдвиг к разнообразию как модусу мышления в контексте действия – вот что позволяет возникнуть различным вариантам» [Shiva, 1993, p. 5].

¹³ Можно, к примеру, вспомнить о сборке как особом онтологическом устройстве, как его понимали Делез и Гваттари [Делез, Гваттари, 2010].

культурные тона. Прежде чем погрузиться в смыслы и возможности постчеловеческого подхода, нам следует упомянуть его эпистемологические посылки, завязанные на специфику человека как вида. В экономике знания люди – это одновременно субъекты и объекты¹⁴: даже когда они пытаются избежать антропоцентрических позиций, они все равно сообщают другим людям человеческое, ситуативное понимание, пользуясь человеческим языком. Постгуманизм разделяет с гуманизмом одну общую черту – первый, как и второй, все еще является делом человека, однако такую эпистемологическую позицию он оценивает на основе феминистской программы локализации субъекта¹⁵, признавая последнего в качестве множественной реляционной сущности. Постгуманизм постулирует специфическое самопонимание¹⁶, признавая собственную телесную локацию, которая, однако, не становится вершиной той или иной эпистемологической иерархии¹⁷. Энди Майя в работе «Критическая история постгуманизма» [Miah, 2008] специально отмечает этот аспект: «Главная посылка постгуманизма состоит в его критической установке по отношению к представлению о том, что люди – высший в порядке природы вид» [Ibid., p. 77]. Далее он проясняет: «В этом смысле приставка “пост” в постгуманизме не обязательно подразумевает превосходство человечества в каком-либо биологическом или эволюционном смысле. Скорее, отправным пунктом должна стать попытка понять то, что в антропоцентрическом мировоззрении было упущено» [Ibid.]. С точки зрения философского постгуманизма, основанного на медиации, постгуманизм мы можем интерпретировать как рефлексию о том, что было упущено в понятии человека, и в то же время как спекуляцию о возможном развитии человека как вида. Две этих точки зрения связаны друг с другом: спекулятивный аспект опирается на критическое понимание того, что подразумевается понятием человека. Для развития постгуманистической программы требуется критический пересмотр человека как такового¹⁸.

¹⁴ В «Словах и вещах» Мишель Фуко недвусмысленно подчеркнул: «Гуманитарные науки появились в тот момент, когда в западной культуре появился человек – как то, что следует помыслить, и одновременно как то, что надлежит познать» [Фуко, 1994, с. 365].

¹⁵ Которого следует понимать в особом, номадическом смысле [Braidotti, 1994].

¹⁶ Ханна Арендт (1906–1975) в «Vita activa, или О деятельности жизни» красноречиво заявляет: «Крайне мало вероятно, что мы, умеющие познавать, уяснять и определять сущность вещей, окружающих нас и нам не тождественных, т. е. сущность земных вещей и возможно еще каких-то в окружающей Землю Вселенной, способны достичь подобного в отношении нас самих – словно бы перепрыгнуть через нашу собственную тень» [Арендт, 2000, с. 18].

¹⁷ Мы вернемся к этому вопросу в главе 26.

¹⁸ Эту практику не лезя выполнить раз и навсегда, она должна постоянно воспроизводиться заново. К этому аспекту мы вернемся в главах 6 и 12.

Глава 2

От постмодерна до постчеловека

Что означает постгуманизм? Термин «постгуманизм» может означать разновидности постгуманизма – критический, культурный и философский постгуманизм. В этой главе мы представим и объясним каждое из этих движений; в книге в целом термин «постгуманизм» подразумевается в общем смысле, включающем все эти варианты. *Откуда взялся постгуманизм?* Он возник вместе с постмодернизмом и после него, будучи плодом радикальной деконструкции¹⁹ «человека», которая началась в качестве философского и политического проекта в конце 1960-х годов и превратилась в эпистемологический проект в 1990-е годы. «Постгуманизм» – это «пост» по отношению к понятию человека, которое связано с исторической формой «гуманизма» (основанного на иерархических схемах)²⁰ и с некритическим «антропоцентризмом», основанным на еще одной иерархической конструкции, которая сама крепится на представлениях о превосходстве определенного вида²¹. Понятие «человека» и историческая формация «гуманизма» поддерживались постоянно транслируемыми описаниями символических «других», которые работали в качестве маркеров подвижных границ, определяющих, кто и что может считаться «человеком». В числе таких других, представляющих термины противопоставления, традиционно присутствовали неевропейцы, небелые, женщины, квиры, фрики, животные и автоматы. Как отмечает Роза Брайдотти в работе «Метаморфозы: к материалистической теории становления», «Постмодерн – это прежде всего эпоха размножения различий. Обесцененные “другие”, которые составляли зеркальное дополнение современного субъекта – женщина, этнический или расовый другой, природа или “другие земляне” – все они возвращаются в избытке, ради своего рода мести» [Braidotti, 2002, p. 174]. Постгуманизм, возможно, возникает тогда, когда удовлетворяется потребность в подобной «мести», когда голоса субъективностей, исторически запертых в области «Другого», были наконец признаны. Постгуманизм неразрывно связан с исследованиями различий в таких областях, которые развились благодаря деконструкции «нейтрального субъекта» западных онто-эпистемологий²². Деконструкция, проведенная в исторических и философских границах постмодернизма феминистскими, черными, гей-, лесби-, и, наконец, постколониальными и чикана-теоретиками, а также активистами с иными физическими возможностями и прочими аутсайдерами, указывала на пристрастность самой конструкции дискурса²³. Чтобы постулировать «пост» по отношению к человеку, необходимо было признать различия, которые, будучи конститутивными для человека, всегда вымарывались самопровозглашенной объективностью гегемонных концепций. Постгуманизм в долгу перед размышлениями, которые получили развитие на «полях» такого центра-

¹⁹ Термин «деконструкция» был введен Жаком Деррида (1930–2004) в его работе «О грамматологии» [Деррида, 2000] в качестве его собственного перевода *Destruction*, термина Мартина Хайдеггера, использованного им в «Бытии и времени» [Хайдеггер, 1997]. Семиотическую деконструкцию бинарных оппозиций, поддерживающих структуру текста, можно считать одним из генеалогических источников постгуманизма, о чем мы будем говорить в главе 6.

²⁰ К этому вопросу мы вернемся в части 2, где понятие человека будет объясняться в его гегемонных коннотациях – как человека западного и белого, как мужчины, наделенного полными физическими способностями.

²¹ То есть с человеком на вершине мироздания – достаточно вспомнить о «Великой цепи бытия», о которой мы будем говорить в главе 18.

²² На такую генеалогию постчеловека указал уже Уильям Спанос в своем новаторском тексте «Конец обучения: на пути к постгуманизму», опубликованном в 1993 году.

²³ Считалось, что субъект, исторически формулировавший дискурс, является объективным и универсальным, но в конечном счете в своей телесной форме он был разоблачен в качестве субъекта, в частности, западного, белого, мужского, гетеросексуального, собственнического и наделенного полноценными физическими способностями. Обратите внимание на то, что понятие «дискурса» понимается здесь не только в смысле Фуко – то есть как способ конституирования знания, социальных практик и властных отношений [Фуко, 1996], – но также в качестве фаллоцентрического логоса [Irigaray, 1974] и символического порядка [Kristeva, 1974].

лизованного субъекта-человека, поскольку в них акцент ставился на человеке как процессе, а не данности, – процессе, который по самой своей сути характеризуется различиями и подвижностью идентичностей.

Когда был придуман сам термин «постчеловек»? Генеалогическая близость постчеловека и постмодерна не ограничивается их эпистемологической и исторической связью. Термины «постчеловек» (или «постчеловеческий») и «постгуманизм» первоначально появились в постмодернистской литературе. В частности, теоретик литературы Ихаб Хассан одним из первых использовал этот термин в своей статье «Прометей как перформер: на пути к постгуманистической культуре» [Hassan, 1977], а потом проработал его в «Постмодернистском повороте», где указал на некоторые ключевые аспекты этого специфического языкового элемента: «Я вижу паттерн, который заметили и многие другие, а именно общую волю к пересмотру, которая утверждается в западном мире, волю к демонтажу или перестройке кодов, канонов, процедур, верований, которая, возможно, указывает на постгуманизм» [Hassan, 1987, р. XVI]. Паттерн, который Хассан определяет в качестве «постгуманизма», созвучен современному стремлению выразить нечто такое, что будто бы уклоняется от всякого конкретного движения, обозначаемого префиксом «пост», о котором мы говорили ранее. Таким образом, Хассан предвидел то, как постмодернистское исследование может привести к постгуманизму. Говоря о постмодернизме, он отметил: «На глубинном уровне этих трансформаций он все еще стремится к чему-то более общему, к чему-то иному, к тому, что некоторые называют “постгуманизмом”» [Hassan, 1987, р. XVII]. В своем тексте Хассан не раз выделял ключевые аспекты постгуманизма, в частности пост-дуалистический подход²⁴

²⁴ «Пока мы не можем и не должны выбирать между Одним и Многим, Гуманизмом и Деконструкцией, Сообществом и Рассеянием. Мы можем лишь раскрыть их для процесса постоянного переопределения» [Hassan, 1987, р. XVII].

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.