

# ИСТОРИЯ ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

М.В. Тлостанова

## ЗАПАДНЫЙ АНТИГУМАНИЗМ ИЛИ НЕЗАПАДНЫЙ ГУМАНИЗМ ДРУГОГО?

**Аннотация.** В статье представлен сравнительный анализ западного антигуманизма в его основных проявлениях – реактивном, технократически-апологетическом и критическом, и незападного гуманизма как реитерации важности так и неосуществлённых гуманистических принципов в отношении лиминальных субъектов современности, лишившихся права считаться людьми. Автор подробно останавливается на пересечениях и расхождениях между западными теориями аффекта и деколонизальной геополитикой и телесной политикой знания, ощущения и бытия, показывая, что многие «открытия» аффективного поворота уже давно были представлены в незападном теоретизировании, хотя и оставались неизвестными или нелегитимными в глазах мейнстримовской науки. Особую остроту эта проблема обрела в рамках дискуссии о человеческом, природном и животном, децентрации человека как вида и стирания и расшатывания казалось бы незыблемых современных границ и иерархий между человеческим и природным. Во второй части статьи речь идет о дальнейшей проблематизации границы между человеком и животным в рамках так называемого «аутистского взгляда», который может выражаться как в форме научного эксперимента, так и в форме перформанса, которая зачастую оказывается более результативной.

**Ключевые слова:** пост(анти)гуманизм, Брайдотти, иной гуманизм, аффективный поворот, телесная политика знания, бытия и восприятия, Сильвия Уинтер, аутистский взгляд, лиминальность, этногуманизм.

**Abstract.** The article offers a comparative analysis of largely Western post-anthropocentric antihumanism in its main versions – reactive, technocratically apologetic and critical, and the non-Western humanism as a reiteration of the importance of humanist premises that have never been fulfilled in relation to liminal subjects of modernity deprived of their right to be considered human. The author discusses in detail the intersections and divergences between the Western theories of affect and the decolonial geopolitics and body-politics of knowledge, being, perception, demonstrating that many “discoveries” of the affective turn have been long ago represented in the non-Western theorizing remaining unknown or non-legitimate in the eyes of the mainstream scholarship. This problem has become particularly acute in the context of the discussion of the human, natural and animal, the decentration of the human being as a species and the erasing and destabilizing of the seemingly stable modern boundaries and hierarchies between the human and the natural. The second part of the article focuses on the further problematization of the border between humans and animals in the frame of the so called “autistic regard” which may be expressed both in the form of a scientific experiment and in the form of a performance which is often more successful.

**Key words:** Post(anti)humanism, Braidotti, an other humanism, the affective turn, body-politics of knowledge, being and perception, Sylvia Wynter, autistic regard, liminality, ethnohumanism.

### Введение

Современный комплекс наук о человеке претерпевает значительные изменения, связанные в том числе и с серьезным переосмыслением или радикальным отрицанием понятия гуманизма, которое прежде являлось важной составляющей и условием существования самого гуманитарного знания.

Точкой расхождения между западным постконтинентальным [1] модусом критического мышления и пост- и антигуманистическим теоретизированием преимущественно на Западе выступает именно трактовка гуманизма. При этом интеллектуалы мирового Юга полагают, что отказ от гуманизма как такового несколько преждевременен и скорее речь должна идти о расширении его тради-

ционно европоцентристских границ в сторону развития иного диалогического гуманизма. Для них/нас внутренняя критика гуманизма, отличающая западный постмодерн, начиная, по крайней мере, с 1960-х гг., неприемлема, поскольку все они/мы с самого начала не имели доступа к западному гуманизму, традиционно помещаясь в разряд иных, не имеющих права даже называться людьми [2].

### Антигуманистическая гуманитария?

Постгуманистические или еще более радикальные антигуманистические гуманитарные науки поначалу кажутся достаточно абсурдным термином. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что возрождение и сохранение гуманитарии возможны в том числе и на путях проблематизации гуманизма как продукта западной модерности. Постгуманизм – один из главных трендов современной теории – может быть интерпретирован самыми разными и порой противоречащими один другому способами. Таксономия постгуманизмов, предложенная Розы Брайдотти, представляется наиболее полной и исчерпывающей. Она размышляет о том, что постгуманистические «постнатуралистические основания выливаются в игровое экспериментаторство с границами улучшения телесности, в моральную панику по поводу разрушения вековых представлений о человеческой природе и в эксплуататорскую и ориентированную на прибыль погоню за генетическим и нейронным капиталом» [3, с. 2]. Далее Брайдотти развивает свою мысль еще более рельефно: «Я вижу три основных направления в современной постгуманистической мысли: первое исходит из моральной философии и развивает реактивную форму постгуманистического; второе связано с исследованиями науки и технологий и развивает аналитическую форму постгуманизма, а третье, имея источником традицию антигуманистической философии субъектности, предлагает критический постгуманизм» [3, с. 38].

Реактивная форма постгуманизма обычно связана с классическими либеральными и левыми концепциями, в рамках которых постгуманизм становится глобальным вызовом, а человек превращается в объект манипуляций в технологически резко изменяющейся реальности, в полуфабрикат, который можно производить или менять в соответствии с рыночным спросом. Странники такого научного постгуманизма рассматривают его как комплексный ответ на биологические, социаль-

ные, технологические вызовы с целью обеспечить выживание рода людского и координировать сращение кибернетики и нейротехнологий ради улучшения человечества.

Технократическая разновидность постгуманизма укоренена в вере в то, что количественные сдвиги в технологиях сегодня ведут к качественным сдвигам в онтологии человека. Такой миопический тип постгуманизма не видит в упор вопросов глобального неравенства, перераспределения, присвоения и депривации. Но он также избегает и проблем субъектности и эпистемологии. Одно из детищ этой риторики – High Hume (высокие гуманитарные технологии, по аналогии с High Tech). Они представляют собой инструменты биовласти и биополитики в фукодианском смысле властного управления и техник регулирования и подчинения индивидов и их тел, а также в агамбенианском смысле крайней рискованности «голой», обезценной, чисто биологической жизни [4]. Риски порождаются бездумным использованием высоких технологий ради крупной корпоративной прибыли в условиях нерегулируемого рынка или негласного сговора между ТНК и правительствами.

Апологетический постгуманизм ставит под сомнение саму возможность продолжения существования человека как вида и его разрушительной деятельности планетарного масштаба. В чьих руках окажутся технологии целенаправленного изменения идентичностей? Кому будет даровано право принятия решений по изменению антропности? Не станут ли люди, природа, космос, материя лишь материалом для технологических преобразований? Не скроется ли за риторикой свободы, счастья и заботы о человеке в форме его управляемой эволюции очередное издание несвободы, подчинения бытия и знания, в рамках которых лишь определенные люди будут достойны статуса постлюдей (нового издания супер-человека), а остальные станут ничего не стоящими жизнями – материалом для экспериментов в соответствии с рыночной логикой, которая продолжит диктовать, какой продукт сращения человека и машины должен в итоге получиться?

Критический философский постгуманизм вырастает из лидирующего настроения и установок антигуманизма конца XX столетия, проявления которого можно найти в постмодернизме, феминизме, постколониальной теории, экософии и т.д. Антигуманизм в таком понимании не имеет ничего общего с мизантропией. Он означает «отделение

человека как агента от его прежней универсалистской позы и призыв к ответу за его конкретные действия» [3, с. 223]. Сердцевиной антигуманистической мысли был субъект или скорее его деконструкция как целостной и однородной сущности. Для антигуманистов субъект все более усложняется, проблематизируется и релятивизируется, а также оказывается обусловлен сексуально, телесно, посредством эмпатии, аффектов и желания.

Постгуманизм снимает напряжение между гуманизмом и антигуманизмом, предлагая более позитивные альтернативы вместо негативной общей уязвимости человеческих и нечеловеческих форм жизни, как превалирующего настроения эпохи глобального биогенетического капитализма. Его источники не только в деколониальной и постколониальной мысли, но и в современных экософских и средовых концепциях с их борьбой за новые конкретные, а не абстрактные формы универсальности, основанные на уважении ко всему живому. Это противостоит западному гуманизму, рациональности и секулярности, связанных с наукой и технологиями. По словам Брайдотти, «экологический постгуманизм поднимает вопросы власти и права в эпоху глобализации и призывает к саморефлексии со стороны субъектов, занимающих бывший центр гуманизма, как и тех, кто сегодня живет в одном из многочисленных разбросанных по земле центров власти развитой постмодерности» [3, с. 49]. Она связывает постгуманизм с преодолением антропоцентризма и расширением понятия жизни в сторону нечеловеческого или *zoe* – в какой-то мере перекликаясь с Дж. Агамбенем. Но трактовка *zoe* Брайдотти, на мой взгляд, совершенно иная – позитивная и конструктивная – это нечеловеческая витальная сила жизни. Такая интерпретация позволяет ей снять прежнее дихотомическое соотношение между *bios* и *zoe*. Для философа эгалитаризм, организованный вокруг *zoe*, является сердцевиной постантропоцентрического поворота. Он противостоит сегодняшней политэкономии превращения человеческой и нечеловеческой материи в товар.

Все это приводит к необходимости изменения самих гуманитарных наук в направлении постантропоцентрического трансдисциплинарного и этически заряженного вопрошания, в котором идентичность гуманитарных практик изменится путем акцентуации гетерономии и многосторонней реляционности вместо автономии и самореферентной дисциплинарной чистоты. Такие гуманитарные науки сохраняют трансформирующее

воздействие человеческого измерения во все более нечеловеческих и даже бесчеловечных контекстах. Но гуманитарии XXI века не должны лишь защищаться или ностальгировать по классическим гуманитарным наукам, которые мы потеряли. Вместо этого надо кропотливо работать без надежды на быстрый успех над тем, чтобы найти новые пути для постантропоцентрических гуманитарных наук, таких как меж- и трансдисциплинарные области между гуманитарными, социальными и точными и естественными науками. Примеры включают исследования смерти, травмы, мира, гуманитарный менеджмент, эколого-социальные исследования устойчивого развития и т.д.

### Другой гуманизм как гуманизм другого

Модерность и ее неотъемлемая темная сторона – колониальность с самого начала была отмечена целым рядом парализующих оппозиций, таких как современность/традиция, мужчина/женщина, белый/цветной и особенно, человеческое/природное. По словам аргентино-американского философа Марии Лугонес, «бинарная иерархия человека и нечеловека – центральная дихотомия всей колониальной модерности» [5, с. 743]. В рамках этой оппозиции большие группы людей вообще не считались людьми, а проводились по ведомству животного мира, помещаясь гораздо ниже человека в узаконенной «великой цепи бытия». В последние пятьсот лет Запад/Север определяет единственную норму человека и человечества, тогда как все остальные люди классифицируются как отклонения от нее и либо в духе ориентализма помещаются навсегда в сферу инаковости, прошлого, природы, либо в духе прогрессизма подлежат улучшению с целью их приближения к западному идеалу (то есть, к культуре, цивилизации, человечеству). По сути и сегодня мало что изменилось в области биополитических стратегий. Однако ответные движения противостояния и модели инобытия, порождаемые теми, кто систематически изымался из сферы человечества, сегодня становятся все более видимыми теориями и практиками во всем мире.

Глобальная колониальность выражалась в одной из своих фундаментальных форм в оппозиции культуры и природы и в расхожей идее, что современность переключила эксплуатацию с человека на природу. Отсюда важное разграничение между *anthropos* и *humanitas*, проанализированные Осаму Нишитани. Он показывает, как эпистемологические

различия оказались переведены в онтологические, когда был сформулирован концепт *anthropos* в качестве «позиции объекта, поглощенной областью знания, создаваемой *humanitas*... Асимметричные отношения между *humanitas* и *anthropos* постоянно воспроизводятся: первые выступают хозяевами знания, а вторые объектами, которыми обладают и которые вкладываются в сферу знания» [6, с. 267]. Иначе говоря, *anthropos* – это иной, но такой, который не существует онтологически. Это дискурсивная конструкция, придуманная своим в процессе конструирования себя самого в акте высказывания, маскирующая локальность и телесность того, кто высказывается, если воспользоваться деколониальной семиотической терминологией В. Миньоло [7]. Классификация человечества, на которой основывается модерность/колониальность, нуждается в системе знаний, легитимирующей себя, исходя из себя же. Оценка людей как не вполне рациональных, здоровых, как отсталых, не достаточно мужественных или отмеченных сексуальными отклонениями, исходит не из самого объекта, а является продуктом познающего субъекта и той системы знания, в которой он оперирует.

Внутренняя логика и риторика модерности выработали механизм оправдания любого насилия против людей и/или природы, если его можно объяснить издержками развития, прогресса, технологических достижений и накопления капитала. Сделав из природы объект эксплуатации, модерность изгнала в сферу природного и окрестила издержками все и всех, кого собиралась эксплуатировать. Христианство, европоцентризм, цивилизаторская миссия, рынок и развивательские идеологии использовались с тем, чтобы изъять определенные группы людей из области этики и практиковать в отношении них то, что Н. Мальдонадо-Торрес называет мизантропическим скептицизмом: «В отличие от методологического сомнения Декарта, манихейский мизантропический скептицизм сомневается не в существовании мира и не в нормативном статусе логики и математики. Скорее это форма сомнения в самой человеческой природе колонизированных людей» [8, с. 245-246]. На основании такого мизантропического скептицизма с тех пор формировались все расистские таксономии. Дикарь идентифицировался с природой, а Калибан по определению был не способен мыслить, чувствовать на уровне эмоций, а не голых аффектов, или создавать произведения искусства в соответствии с определенной эстетикой, а не только эстезисом.

### Гео- и телесная политика знания, бытия и ощущения

Сегодня происходит серьезный сдвиг в географии разума с западного субъекта к другим агентам. *Anthropos* как биологическое существо или человек под видом животного, якобы не затронутый культурой, по мысли Сильвии Уинтер [9], становится полноценным действующим и мыслящим субъектом. Однако он более не желает, чтобы *humanitas* его включали в сферу своего. Скорее имеет место радикальная проблематизация (западного) человека, который представлял себя в качестве Человека как такового в течение последних пятисот лет, в качестве био-эволюционно избранного существа. Согласно Сильвии Уинтер, этот сдвиг можно определить как движение «от мужчины к человеку». По ее мнению, сегодня мы разрываемся между двумя полюсами – западной моделью гуманизма (включая и постгуманизм), в рамках которой «западный мужчина» обеспечивает «устойчивость современного представления о человеке, свойственного определенному этноклассу», и иной моделью, чья цель состоит в «обеспечении благоденствия человечества как такового» [10, с. 260]. Такая позиция не является анахронизмом и не отстает от модных западных теорий постгуманизма, стирающих европейскую локальность понятия «Человека», ее подразумеваемую европейскость. Скорее здесь речь идет об акценте на постоянно проблематизируемом человеческом существовании, укорененном в гораздо более сложном и плюриверсальном представлении о реальности, чем западная гуманистическая или антигуманистическая традиция.

Как отмечалось выше, в деколониальной, постконтинентальной, афродиаспорной и карибской мысли утверждается иной гуманизм как планетарный диалогический гуманизм бывшего индого. Этот гуманизм разворачивается параллельно западному антигуманизму, но вырастает из иной темполокальности. Трудно переоценить важность реабилитированного пространства в переосмыслении дихотомии человека и природы, важность геополитики и телесной политики знания, бытия и восприятия. Телесная проблематика в онтологическом, эпистемологическом, эстетическом и других измерениях всегда стояла в центре внимания в деколониальном повороте, поскольку освобождение телесности является важной частью глобальной деколониальности. Геополитика знания, бытия и восприятия касается местных исторических и

пространственных оснований знания, существования и эстетизации – это историческая конфигурация места и времени. Телесная политика может быть определена как индивидуальные и коллективные биографические основания понимания, мышления и восприятия, укорененные в наших локальных историях и траекториях происхождения и распространения [11].

В какой-то мере телесная политика знания, восприятия и бытия представляет собой деколониальный вариант аффективного поворота, трактуемого аффект как воплощенное восприятие [12]. Здесь также возрождается переосмысленная онтология там, где прежде разрешалось видеть лишь эпистемологические и языковые конструкции. Теории аффекта на самом деле никогда не отрицали важности социальных нарративов и властных отношений ради чисто биологических реакций. Они лишь подкрепляли их биологией восприятия, внутренними, инстинктивными реакциями, сводящими воедино семантические, культурные и другие мыслительные коды. Пересечение телесного и концептуального стоит также и в центре деколониальной телесной политики, особенно в том, как деколониальные мыслители подобные Сильвии Уинтер и Луису Гордону, переосмысливают понятие социогенеза, введенное Фаномом [13; 14]. В «Черной коже, белых масках» Фанон связывает знание, восприятие и телесность в известной «молитве»: «О мое тело, сделай из меня человека, который всегда во всем сомневается!» [15, с. 232].

Социогенный принцип Фанона, возникший на основе «двойного сознания» У. Дюбуа [16], позволяет оценить истоки, генеалогии и траектории идей, укорененных в плюриверсальном, а не универсальном принципе, подчеркивая, что универсализация связана именно с отказом видеть то, как социальное воздействует на рациональное. Он уловил этот важный факт социальной контекстуальности наших идентичностей и образов, противопоставив социогенез принципам евроцентристского (фрейдистского) онтогенеза и (дарвинистского) филогенеза, претендующих на объективность и основанных на дихотомии территориальности и континентальности современного мышления. Для Фанона важно было задать вопрос не просто о том, что значит быть или даже что значит быть человеком в соответствии с чисто биологически или «геномным», по определению Сильвии Уинтер [13, с. 31], господствующим в нашей культуре определением. Скорее он задает вопрос

о том, что значит быть чернокожим в расистском обществе, быть сконструированным как чернокожий – онтологически и эпистемологически – в рамках дискурса, чьи правила вы не способны контролировать. Социогенез – это телеснополитическое и геополитическое размежевание с колониальной матрицей власти и бытия, включая фукодианский эпистемологический разрыв, прослеживающее иную трансмодерную траекторию деколонизации. Поэтому Сильвия Уинтер в своем социально-онтологическом анализе западного гуманизма называет его «всего лишь этногуманизмом» [9, с. 18], чья темная сторона основана на маргинализации и замалчивании большинства населения, определяемого как недочеловеческое или лиминальное. Сегодня *anthropos*, которых сводили к их телам и лишали разума или духовности, практикуют пограничную эпистемологию, отказываясь подчиняться *humanitas* в актах эпистемологического и эстетического неповиновения. Утверждая «разум Калибана» [17], они подчеркивают необходимость изменения самого представления о человечестве, которое состоит из *anthropos* в той же мере, что и из *humanitas*.

### **Западный аффективный поворот и деколониальная телесная и геополитика знания, бытия и ощущения**

Существует различие между западным аффективным поворотом и деколониальной телесной и геополитикой знания, бытия и ощущения или «теорией во плоти», если воспользоваться метафорой Черри Мораги и Глории Ансальдуа. «Теория во плоти» строится на том, что «опыт плоти и крови» и «физические реалии нашей жизни – цвет кожи, асфальт, на котором мы выросли, наши сексуальные желания – смешиваются для создания политики, рожденной из необходимости» [18, с. 23], используя «опыт плоти и крови для уточнения видения, которое может начать исцеление нашей колониальной раны, или, словами Ансальдуа, «незаживающей раны», где «третий мир трется о первый и кровоточит» [19, с. 25]. Хотя аффективный поворот и деколониальная телесная политика знания и ощущения движутся в одном направлении, они делают это по-разному с точки зрения эпистемологического пространственного различия, как и с временным запаздыванием – в данном случае, как и в случае с рядом постколониальных категорий, речь идет об отставании Запада: воплощенное зна-

ние уже давно стоит в центре незападного теоретизирования, оставаясь незамеченным мейнстримовской западной теорией до недавнего времени.

Незападные субъекты изначально лишаются способности думать и их тела систематически дисциплинируются и таксономизируются биовластью с тем, чтобы либо классифицировать их как часть природы, либо изменить в соответствии с западными принципами телесных репрезентаций. При этом они всегда остаются кривыми зеркалами, отмеченными непреодолеваемым различием, созданным и навязанным Западом. Это незападное тело сверхчувствительно к телесным измерениям знания, восприятия, творчества, сексуальности и гендера. Ведь в его опыте в высшей степени сконструированное, материальное, телесное различие постоянно выступает на первый план, будучи воспринимаемым сущностно, и проблематизируется, и такой человек рассматривается как невидимка (и становится невидимкой) через свое телесное различие.

Если перефразировать Уильяма Дюбуа и Луса Гордона, это люди-проблемы или люди, рассматриваемые как проблемы [20], те, чья принадлежность к человечеству, всегда под сомнением и чьи тела выступают мощными маркерами различия, ассимиляции, отторжения, противостояния и ре-экзистенции [21]. Геополитика и телесная политика знания противостоят государственной биополитике в качестве формы констатации и размежевания с расистской онтологией и эпистемологией. В современном/колониальном мире, отмеченном имперскими и колониальными различиями, на смену западным универсальным «вторичным качествам» приходят те, что определяются колониальными локальными историями и колониальными субъектностями.

Разница между аффективным поворотом и деколониальной телесной политикой знания, восприятия и бытия хорошо видна в переосмыслении картезианского “*cogito ergo sum*” в «я там, откуда я мыслю» Вальтера Миньоло [22]. Реабилитированное и ре-акцентуированное пространство в этом случае не является лишь физическим местом, которое мы населяем. Это также и наши тела как особые пространственные сущности – привилегированные белые мужские тела или проклятые, небелые, дегуманизированные и часто гендерно отмеченные тела, родом с изнанки модерна [23]. Телесная политика знания тогда подчеркивает локальность не только как гео-историческое место познающего субъекта, но и как эпистемо-

логическую корреляцию с чувствующим телом, воспринимающим мир из определенного места и определенной локальной истории. Глобальная колониальная рана Ансальдуа, из которой и вырастает телесная и геополитика знания и бытия, была нанесена георасовыми классификациями мест и их обитателей. В рамках этих классификаций люди рассматриваются как подчиненные с помощью онтологического колониального различия (они не считаются онтологически людьми) и эпистемологического колониального различия (они не считаются рациональными существами). Если утверждение «Я там, откуда я мыслю» произносится с позиции лишенного эпистемологических прав, возникает сдвиг в географии знания, ведь предполагается, что «вы тоже» (существуете там, откуда мыслите), адресованное к эпистемологии нулевой точки отсчета. Другими словами, «мы все там, откуда мы мыслим», но только европейская система знания была построена основной установкой «Я мыслю, следовательно, я существую», что являлось переводом в светские термины теологических оснований знания, где существует приоритет души над телом» [7, с. 169].

По мысли Ану Коивунен, «понятие аффекта предоставляет возможность движения по ту сторону индивидуального и личного, сдвига критического акцента с языка, дискурса и репрезентации на реальное. Понятие аффекта соответствует и происходит из этого движения от тела к материи, от культуры к природе, от идентичности к различию, от психического к социальному» [24, с. 90-91]. Согласно Брайану Масуми, аффект как основа смысла, связан с социальным, существует в рефлексивном отношении с ним [25, с. 32]. Без тела не может быть и знака. Но в мейнстримовских теориях аффекта все равно присутствует тенденция к унификации всего человеческого опыта и рассуждениям о человеке вообще, которого никогда не существовало, а также к слишком легкому отказу от постструктуралистских и семиотических множественных концепций идентичности. Деколониальная геополитика и телесная политика знания, восприятия и бытия, напротив, стремится к тому, чтобы объединить и сбалансировать дискурсивное и реальное измерения сложным и динамичным образом. Человеческие аффекты и механизмы восприятия универсальны. Например, согласно теории воплощенной симуляции [26, с. 517-528], люди, как и другие приматы, обладают так называемыми зеркальными нейронами, позволяющими

ми нам не просто чувствовать и выражать эмоции самим, но также и узнавать, понимать и оценивать эмпатически сходные эмоции в других людях, когда мы становимся свидетелями того, как они их испытывают. И все же, выражение этих аффектов и модусов восприятия всегда локально, исторически и культурно специфично, хотя и не в каком-то окончательно детерминистском ключе. Для тех, кто оказывается дегуманизован, важно осмыслить, как именно мы населяем колониальную матрицу власти и как мы на нее реагируем. Важно заявить наши эпистемологические права, укорененные в местных историях и конкретных телах вместо попыток загородиться абстрактными дисциплинарными принципами, установленными в локальных европейских историях и авторитетом тех агентов, которые предпочитают стирать собственную контекстуальность и телесность.

Телесная политика знания, бытия и восприятия находится на пересечении онтологии и эпистемологии, проблематизируя их взаимоотношения. На первый взгляд, что может быть более онтологичным, чем тело во всей его материальности? И все же мы придаем телам определенные метафизические характеристики именно через то, как мы воспринимаем, демонстрируем, манипулируем ими и используем их как инструменты противостояния и ре-экзистенции. Таким образом тела эпистемологичны в той же мере, что онтологичны или биологичны.

В этом смысле деколониальное телесно-политическое теоретизирование и утверждение иного гуманизма как гуманизма самого иного вовсе не отстают от последних западных теорий, пытаясь оживить идею однородной личности как суверенного индивида. Например, Сильвия Уинтер понимает человека как практику, а не существительное [2]. Дело не в том, что мы настаиваем на материальной реальности потому что мы до сих пор не дошли до постструктуралистского понимания идентификации. Просто проклятые Земли, чье человеческое начало систематически отрицалось, испытывали на себе насильственное и нередко жестокое претворение воображаемых и мифических концептов в реальность. Николай Карков в статье «От гуманизма к пост-гуманизму и назад: заметки о геополитике знания» называет это «реальной природой вымысла гуманизма, тем фактом, что фиктивность либерального субъекта не делает его менее реальным» [27] или, можно добавить, менее подавляющими. Здесь происходит расшатывание

обычных субъектно-объектных отношений с особой позиции тех, кому было отказано в субъектности, кто рассматривался лишь как выражение своей культуры, религии, расы и т.д. Для таких людей акцент на субъективной специфичности нашего знания оказывается в корне отличным от постмодернистского требования ситуативных знаний.

Особый деколониальный гуманизм, укорененный в альтерглобальной экософии, вырастает из диалога с космологиями коренных народов, которые в отличие от дискурсов модерности, никогда не строились на противопоставлении человека и природы и на помещении животных ниже людей (например, «демократия Земли» Ванданы Шивы связана с индийским понятием *васудхайва кутумбкам* – семьи земли или сообщества всех живых существ, черпающих силу в земле и из земли [28, с. 1]). Западная философия пришла к децентрации человека и, следовательно, к антигуманизму в его критических фукодианских, брайдоттиевских и поздне-харауэйянских формах сравнительно недавно и вне связей с незападным мышлением. В лиминальности модерности такие взгляды, между тем, всегда существовали, но интерпретировались как предрассудки в рамках риторики модерности с ее логикой колониальности. Этот характерный для коренных народов подход перекликается с современными западными формами переосмысления антропоцентризма и мышления, преодолевающего ограничения ориентированного на четко разграниченные биологические виды мира, как это происходит в категории «больше-чем-человеческого» Эрин Мэннинг [29], вырастающего из ее специфического аутистского восприятия. Человек в этой номадической пограничной этике стремления к максимальной аутистской чувствительности, уже не является точкой отсчета для смыслообразования или даже какого-либо осмысленного опыта.

### А ты лошадь?

В целом ряде современных теорий и арт-проектов позиции западного антигуманизма и деколониальных драйвов иного гуманизма пересекаются и взаимодействуют. Проблематизация границы между человеческим и животным, рукотворным и природным, машинным и живым, индивидуальным и коммунитарным, возникает в направлении утверждения или отрицания собственной человеческой природы, а также ставит под сомнение снисходительную гуманизацию животных и дру-

гих живых существ. Подчеркивается мысль об общности нашего удела и поиске неких оснований для понимания. Это ведет к важности полипространственной или «плюритопической» герменевтики [30, с. 13], пересекающейся с моделью путешествия по другим (не обязательно человеческим) мирам с любовью и приносящей подвижное взаимодействие, сопротивляющееся любому застыванию или институализации [31].

Многие примеры современного искусства из бывших колоний Российской/Советской империи, то есть, из мест, отмеченных имперским и вторичным колониальным различием, фокусируются вокруг проблематики человеческого, нечеловеческого, не вполне человеческого, гуманизма, антигуманизма и постгуманизма. Местная версия протестного калибановского искусства часто предстает в форме преувеличенной «азиатской» идентичности, когда художники становятся эмблематичными ориенталистскими объектами чтобы лучше сформулировать свои политико-эстетические высказывания агамбенианских голых жизней новых человеческих животных.

В статье об ином (или глубинном) взгляде Эрин Мэннинг рассматривает тревожный пример ученого-аутистки Дон Принс, коммуницирующей с приматами и изучившей язык горилл на пересечении тела, сознания и духа. Во время игрового радостного общения шимпанзе Канзи спросил ее, прибегнув к языку знаков, не горилла ли она. Принс пересекает границы биологических видов в аутистском взгляде и практикует коммуникацию, укорененную в искренней заботе, а не в простом подражании. Мэннинг отмечает: «Движение Дон происходит из аффективной подстройки к давно существующей связи с нечеловеческими языками... Она слушает посредством движения, следит за тем, как оно выражается в сиюминутности встречи [29, с. 56]. Такая коммуникация абсолютно реляционна и, по словам Мэннинг, создает отелеснение в подвижном сочетании опытных мест-времен» [29, с. 57]. Это относительное движение подчеркивает коммуникативный элемент во взаимодействии участников. В идеале, как в случае с аутистским взглядом, объектно-субъектное или видовое разделение мира стирается и заменяется реляционным и операционным, всегда открытым и становящимся восприятием и движением.

Подобная метафорика перекликается с работами аварской художницы-интерактивного антрополога Таус Махачевой. Границы между человеком и

животным, человеком и машиной, рукотворным и природным, объектом и субъектом, дилеммы принадлежности и исключения из разных сообществ, не обязательно человеческих, ирония негативной дискриминации и мимикрии, проблематизируются во многих работах Махачевой. В заснятых на видео перформансах художница исследует зыбкую границу между своим и чужим, приятием и отторжением, привлекая внимание к попыткам слиться, подражать, ассимилироваться, протекать друг в друга, не важно, другой ли это человек или сообщество – природное или социальное, сельское или городское, реальное или воображаемое.

Махачева касается проблематики коммуникации между людьми, разными культурами и сообществами, человеком и животным, человеком и технологическим гаджетами и т.д. Некоторые герои ее перформансов подражают животным или камуфлируются в качестве членов нечеловеческих сообществ. Таков «Рэхъен» (2009) (название переводится с аварского как стадо). Молодой человек, стоя на четвереньках, накрывается традиционной чабанской шубой тимуг и медленно и осторожно приближается к стаду овец, пытаясь интегрироваться в их сообщество, с чем ему не удается справиться. Где проходит предел нашей готовности приносить жертвы, чтобы стать своими?

Иная модальность в трактовке бинарной оппозиции человек/животное и социальное/природное обнаруживается в «Каракуле» (2007), где частью антропоморфное, частью зооморфное существо неопределенного пола (сама художница) скрывается под каракулевым костюмом, полностью закрывающим его тело и даже лицо, и вступает в странное взаимодействие (игру, напоминающую «аутистский взгляд», как его описывает Эрин Мэннинг) с лошастью. В этой коммуникативной игре граница между естественным и социальным снова расшатывается и проблематизируется. В «Каракуле» Махачева акцентирует изменения самого мира, метаморфозу его чувственных и перцептивных ориентиров в результате взаимодействия двух совершенно разных существ, которые могут символизировать все, что угодно – от гендерного различия до межкультурного контакта. Что это за событие? Являются ли они оба лошадьми или только играют в лошадей, а может быть, в людей? Или же странное покрытое каракулем существо играет в свою собственную игру? Насколько человеческое и животное или ино-человеческое и ино-животное существо в каракулевом костюме? Способно ли оно

преодолеть границы человеческой телеологии и часто насильственной субверсии в трактовке иных миров и других существ, пряча свое человеческое начало под каракулевым костюмом и робко подражая лошади – одному из первых одомашненных животных – не с тем, чтобы его приручить, но с тем, чтобы взаимодействовать с ним на равных как два живых существа? Мы не знаем, что «думает» лошадь, наблюдая за странным существом, повторяющим все движения животного, намеревающимся начать диалог, найти общий язык, может быть, даже общий источник или основу, которую оно могло бы разделить с лошадью. Такое неожиданное взаимодействие создает мир заново для обоих. Это другой мир, являющийся результатом их явно успешной коммуникации, поскольку видео заканчивается мирной поездкой художницы верхом на скакуне.

### Заключение

Некоторые пути современного переосмысления человеческой природы, рассмотренные выше, пересечения, связи и различия человека с другими видами и неживой природой, как и с машинной

цивилизацией, заставляют задуматься о ближайшем будущем, в котором человек как понятие будет неизбежно переосмыслен и сама идея человека окажется в большой мере децентрирована с геополитической и телеснополитической позиции. Исчезающий человек как мы его знаем, все еще имеет шанс осознания и концептуализации своего состояния и удела, даже если точки невозврата уже пройдены. Это понимание и ощущение лучше ухватывается визуальными и вербальными художниками, а не высоколобыми теоретиками, которые в последнее время не способны угнаться за калейдоскопом быстро изменяющейся реальности. Это связано с тем, что протестное деколониальное искусство утверждает и обыгрывает (вместо того, чтобы скрывать) свою телесную и геополитику знания, бытия и восприятия, в большей мере, нежели готова или способна любая теория. Вместо создания новой всеохватывающей Теории следует, возможно, отдаться потоку незамутненного эстетизма, все еще способного освобождать наши умы и тела от мифов и ограничений модерности (включая и ее центральное разделение на человеческое и природное), приведших человечество к его сегодняшнему краху.

### Список литературы:

1. Maldonado-Torres N. Introduction. Worlds and Knowledges Otherwise, Volume 1, Dossier 3, Fall 2006. (<http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/1.3introarchive.php>).
2. Wynter, Sylvia. "Human Being as Noun? or Being Human as Praxis – Towards the Autopoietic Turn/Overtun: A Manifesto," 2007. (<http://otl2.wikispaces.com/file/view/The+Autopoietic+Turn.pdf>).
3. Braidotti R. The Posthuman. Malden: Polity Press, 2013.
4. Agamben, G. Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life. Trans. by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.
5. Lugones, María. "Toward a Decolonial Feminism," Hypatia. Special Issue: Feminist Legacies/Feminist Futures, Vol. 25, Issue 4 (2010): 742-759.
6. Nishitani, Osamu. "Anthropos and Humanitas: Two Western Concepts of Human Being." In Translation, Biopolitics, Colonial Difference. Edited by Naoki Sakai and John Solomon. 259-273. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2006.
7. Mignolo, Walter. "I am where I Think: Remapping the Order of Knowing", In The Creolization of Theory. Edited by Françoise Lionnet and Shu-mei Shih, 159-192, Durham and London: Duke University Press, 2011.
8. Maldonado-Torres, Nelson. "On the Coloniality of Being," Cultural Studies Vol. 21, No. 2-3 (2007): 240-270.
9. Wynter, Sylvia. "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation – An Argument," The New Centennial Review, 3:3 (2003): 257-337.
10. Ferry, Luc, Alain Renault and Franklin Philip. From the Rights of Man to the Republican Idea. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
11. Tlostanova, Madina and Walter Mignolo. Learning to Unlearn: Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas. Columbus: Ohio State University Press, 2012.
12. Shinkle, Eugenie. "Uneasy Bodies: Affect, Embodied Perception and Contemporary Fashion Photography," In Carnal Aesthetics. Transgressive Imagery and Feminist Politics. edited by Bettina Papenburg and Martha Zarzycka, 73-88. London, N.Y.: I.B. Tauris 2013.
13. Wynter, Sylvia. "Towards the Sociogenic Principle: Fanon, The Puzzle of Conscious Experience, of "Identity" and What it's Like to be "Black" In National Identity and Socio-Political Change: Latin America Between Marginalisation and Integration. Edited by Mercedes Duran-Cogan and Antonio Gomez-Moriana, 30-66. New York: Garland, 2000. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

14. Gordon, Lewis. "Problematic People and Epistemic Decolonization: Toward the Postcolonial in Africana Political Thought," In *Postcolonialism and Political Theory*. Edited by Nalini Persram, 121-142. N.Y.: Lexington Books, 2007.
15. Fanon, Franz. *Black Skin, White Masks*. N.Y.: Grove Press, 1967.
16. Du Bois, William B. *The Souls of Black Folk*. A.C. McClurg & Co., Chicago, 1903.
17. Henry, Padget. *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. N.Y.: Routledge, 2001.
18. Moraga, Cherry and Gloria Anzaldua, eds. *This Bridge Called my Back. Writings by Radical Women of Color*. N.Y.: Kitchen Table. Women of Color Press, 1981.
19. Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/ La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1989.
20. Gordon, Lewis. "What does it mean to be a problem", In *Existencia Africana. Understanding Africana Existential Thought*, 62-95. N.Y.&Lodon: Routledge, 2000.
21. Albán Achinte, Adolfo. "Artistas Indígenas y Afrocolombianos: Entre las Memorias y las Cosmovisiones. Estéticas de la Re-Existencia". In *Arte y Estética en la Encrucijada Descolonial*, 83-112. Buenos Aires: Del Siglo, 2009.
22. Mignolo, Walter. "Geopolitics of Sensing and Knowing. On (De)Coloniality, Border Thinking, and Epistemic Disobedience," *EIPCP*, 09.2011, <http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/en>
23. Dussel, Enrique. *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*. Atlantic Highlands: Humanity Books, 1996.
24. Koivunen, Anu. "Force of affects, weight of histories in Love is a Treasure", In *Carnal Aesthetics. Transgressive Imagery and Feminist Politics*. Edited by Bettina Papenburg and Martha Zarzycka, 89-101. London, N.Y.: I.B. Tauris, 2013.
25. Masumi, Brian. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham and London: Duke University Press, 2002.
26. Gallese, Vittorio. "The manifold nature of interpersonal relations: the quest for a common mechanism." *Philosophical Transactions: Biological Sciences*, 358-431, 29 March (2003): 517-528.
27. Karkov, Nikolay. "From Humanism to Post-humanism and Back: Notes on the Geopolitics of Knowledge", *Personality. Culture. Society*. Vol. 15, Issues 3-4 (2013): 52-70.
28. Shiva, Vandana. *Earth Democracy. Justice, Sustainability and Peace*. N.Y., Boston: South End Press, 2005.
29. Manning, Erin. "Another regard", In *Carnal Aesthetics. Transgressive Imagery and Feminist Politics*. edited by Bettina Papenburg, Martha Zarzycka, 55-72. London, N.Y.: I.B. Tauris, 2013.
30. Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.
31. Lugones, Maria. "Playfulness, "World"-traveling and Loving Perception", In: *Pilgrimages/Peregrinajes. Theorizing Coalition against Multiple Oppression*. 77-100. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman and Littlefield Publishers Inc., 2003.

## References (transliteration):

1. Maldonado-Torres N. Introduction. *Worlds and Knowledges Otherwise*, Volume 1, Dossier 3, Fall 2006. (<http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/1.3introarchive.php>).
2. Wynter, Sylvia. "Human Being as Noun? or Being Human as Praxis - Towards the Autopoetic Turn/Overtturn: A Manifesto", 2007. (<http://otl2.wikispaces.com/file/view/The+Autopoetic+Turn.pdf>).
3. Braidotti R. *The Posthuman*. Malden: Polity Press, 2013.
4. Agamben, G. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Trans. by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.
5. Lugones, María. "Toward a Decolonial Feminism," *Hypatia. Special Issue: Feminist Legacies/Feminist Futures*, Vol. 25, Issue 4 (2010): 742-759.
6. Nishitani, Osamu. "Anthropos and Humanitas: Two Western Concepts of Human Being." In *Translation, Biopolitics, Colonial Difference*. Edited by Naoki Sakai and John Solomon. 259-273. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2006.
7. Mignolo, Walter. "I am where I Think: Remapping the Order of Knowing", In *The Creolization of Theory*. Edited by Françoise Lionnet and Shu-mei Shih, 159-192, Durham and London: Duke University Press, 2011.
8. Maldonado-Torres, Nelson. "On the Colonality of Being," *Cultural Studies* Vol. 21, No. 2-3 (2007): 240-270.
9. Wynter, Sylvia. "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation - An Argument," *The New Centennial Review*, 3:3 (2003): 257-337.
10. Ferry, Luc, Alain Renault and Franklin Philip. *From the Rights of Man to the Republican Idea*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
11. Tlostanova, Madina and Walter Mignolo. *Learning to Unlearn: Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas*. Columbus: Ohio State University Press, 2012.
12. Shinkle, Eugenie. "Uneasy Bodies: Affect, Embodied Perception and Contemporary Fashion Photography," In *Carnal Aesthetics. Transgressive Imagery and Feminist Politics*. edited by Bettina Papenburg and Martha Zarzycka, 73-88. London, N.Y.: I.B. Tauris 2013.
13. Wynter, Sylvia. "Towards the Sociogenic Principle: Fanon, The Puzzle of Conscious Experience, of "Identity" and What it's Like to be "Black"" In *National Identity and Socio-Political Change: Latin America Between Marginalisation and Integration*. Edited by Mercedes Duran-Cogan and Antonio Gomez-Moriana, 30-66. New York: Garland, 2000. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

14. Gordon, Lewis. "Problematic People and Epistemic Decolonization: Toward the Postcolonial in Africana Political Thought," In *Postcolonialism and Political Theory*. Edited by Nalini Persram, 121-142. N.Y.: Lexington Books, 2007.
15. Fanon, Franz. *Black Skin, White Masks*. N.Y.: Grove Press, 1967.
16. Du Bois, William B. *The Souls of Black Folk*. A.C. McClurg & Co., Chicago, 1903.
17. Henry, Padgett. *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. N.Y.: Routledge, 2001.
18. Moraga, Cherry and Gloria Anzaldúa, eds. *This Bridge Called my Back. Writings by Radical Women of Color*. N.Y.: Kitchen Table. Women of Color Press, 1981.
19. Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/ La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1989.
20. Gordon, Lewis. "What does it mean to be a problem", In *Existencia Africana. Understanding Africana Existential Thought*, 62-95. N.Y.&Lodon: Routledge, 2000.
21. Albán Achinte, Adolfo. "Artistas Indígenas y Afrocolombianos: Entre las Memorias y las Cosmovisiones. Estéticas de la Re-Existencia". In *Arte y Estética en la Encrucijada Descolonial*, 83-112. Buenos Aires: Del Siglo, 2009.
22. Mignolo, Walter. "Geopolitics of Sensing and Knowing. On (De)Coloniality, Border Thinking, and Epistemic Disobedience," *EIPCP*, 09.2011, <http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/en>
23. Dussel, Enrique. *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*. Atlantic Highlands: Humanity Books, 1996.
24. Koivunen, Anu. "Force of affects, weight of histories in Love is a Treasure", In *Carnal Aesthetics. Transgressive Imagery and Feminist Politics*. Edited by Bettina Papenburg and Martha Zarzycka, 89-101. London, N.Y.: I.B. Tauris, 2013.
25. Masumi, Brian. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham and London: Duke University Press, 2002.
26. Gallese, Vittorio. "The manifold nature of interpersonal relations: the quest for a common mechanism." *Philosophical Transactions: Biological Sciences*, 358-431, 29 March (2003): 517-528.
27. Karkov, Nikolay. "From Humanism to Post-humanism and Back: Notes on the Geopolitics of Knowledge", *Personality. Culture. Society*. Vol. 15, Issues 3-4 (2013): 52-70.
28. Shiva, Vandana. *Earth Democracy. Justice, Sustainability and Peace*. N.Y., Boston: South End Press, 2005.
29. Manning, Erin. "Another regard", In *Carnal Aesthetics. Transgressive Imagery and Feminist Politics*. edited by Bettina Papenburg, Martha Zarzycka, 55-72. London, N.Y.: I.B. Tauris, 2013.
30. Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.
31. Lugones, Maria. "Playfulness, "World"-traveling and Loving Perception", In: *Pilgrimages/Peregrinajes. Theorizing Coalition against Multiple Oppression*. 77-100. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman and Littlefield Publishers Inc., 2003.