

ОПЫТЫ
НЕЧЕЛОВЕЧЕСКОГО
ГОСТЕПРИИМСТВА



v—d—c

ОПЫТЫ
нечеловеческого
гостеприимства

Редакторы-составители
Мария Крамар, Карен Саркисов

Переводы
Александр Писарев,
Ксения Полуэктова-Кример,
Дарья Престес, Ирина Штейнер

Редактор
Евгения Шестова

Дизайн
Алексей Крицук, Мария Лях

УДК 009
ББК 87.2
062

Крамар М., Саркисов К. (ред.)
Опыты нечеловеческого гостеприимства: Антология.
М.: V-A-C press, 2018. — 336 с. — 18+

Издание представляет собой сборник теоретических статей по ключевым темам проекта «Опыты нечеловеческого гостеприимства» (V-A-C, ММОМА, 2017). В книге рассматриваются отдельные аспекты агентности материальных объектов, разнообразных существ и форм жизни на основе широкого круга сюжетов: от космологии коренного населения Амазонии до симбиотической взаимозависимости грибов и представителей других царств. Помимо текстов известных философов и культурных антропологов, она содержит интервью с музыкантом-участницей проекта и фотодокументацию экспозиции.

ISBN 978-5-9909519-3-8

© Авторы
© 2018, V-A-C press

Все права защищены

Рози Брайдотти. *Критическая
постгуманитаристика, или
Относятся ли медиа-природы
к природо-культурам так же,
как zoe — к bios?*

Что происходит, когда технологическое опосредование становится основополагающим принципом критической практики гуманитарных наук — вместе с реляционной онтологией, отказывающейся от антропоцентрических предпосылок? Происходит смещение парадигмы и в осмыслении предмета такой научной области, как гуманитарные науки, и в осмыслении познающего человеческого субъекта. Место, которое раньше занимала гуманистическая, антропоцентричная гуманитаристика, теперь начинает обживать материалистическая и экософская — воплощенная и вписанная в мир — критическая постгуманитаристика.

Гуманитарные науки в эпоху антропоцена

Академические гуманитарные науки критиковали за два крупных недостатка: во-первых, структурный антропоморфизм; во-вторых, имплицитно присущий им европоцентризм. Феминистские и постколониальные теории утверждали, что, например, гуманистический Человек — как мера всех вещей — в равной мере определял себя и через то, что он включал в свою рациональную саморепрезентацию, и через то, что он из нее исключал. История показывает, что именно это гуманистическое представление о субъекте служило оправданием насильственного и воинственного исключения «других» — других в сексуальном, расовом или биологическом смысле, то есть женщин, ЛГБТ+, коренных народов, животных и геологических объектов, которые оказывались в проигрышном положении относительно нормативного гуманистического стандарта. Другие служат воплощением отличия как уничтожения, и их отличия распределены по иерархической шкале нисходящей социальной и символической значимости. В лучшем случае других маргинализировали, в худшем — низводили до недочеловеческого статуса лишних тел, от которых при необходимости можно избавиться (*Braidotti 2002, 2006*).

В эпоху антропоцена человек продолжает подвергаться критике, но с другой точки зрения — как *антропос*, то есть как предположительно рациональный представитель того единственного вида, который даровал себе исключительное право доступа к телам всех других живых существ. Как только центральное положение и исключительность антропоса ставятся под сомнение, обычно неощутимые границы между человеком и разнообразными другими тут же проявляются и начинают оспариваться. Таким образом, если всесторонняя критика и ревизия гуманизма по-

зволила сексуализированным и расизированным человеческим другим выйти из диалектики противостояния, свойственной иерархичным отношениям «господин — раб», то кризис антропоса высвобождает силы натурализованных других, учреждая зоо-онтологический поворот (*De Fontenay 1998; Wolfe 2003*). Животные, насекомые, растения, клетки, бактерии — по сути, планета и космос как целое — становятся действующими лицами на планетарной политической арене.

Кроме того, антропоцен совпадает с эпохой возрастающего технического опосредования, проблематизирующей антропоцентризм изнутри. Потеря антропосом его центрального места, таким образом, ставит под вопрос отделение *bios*, жизни как прерогативы человека, от *zoe* — жизни животных и не-человеческих существ. В последние десятилетия вместо этого разделения на передний план выходит континуум «природа — культура», и эти перемены определяют не только восприятие научной и культурной практики, но и представление о воплощенной, вписанной в мир, реляционной и аффективной структуре неединого, номадического и расширенного Я (*Braidotti 2011a*). Этот сдвиг можно рассматривать как своего рода антропологический исход из господствующих конфигураций понимания человека как венца творения — то есть как масштабную гибридизацию видов (*Хардт, Негри 2004: 203–204*).

Тот факт, что геология стала сферой работы медиа- и культурной критики, недвусмысленно указывает на этот сдвиг парадигмы. На передний план выходит не просто *всякая* форма материальности, но — через акцент на пластик, металл и тепло — приземленный, земной материализм (*Protevi 2013*).

Как я уже писала (*Braidotti 2016*), за последние тридцать лет ядром теоретических нововведений в гуманитарных науках стал ряд недавно появившихся, зачастую радикальных и непременно междисциплинарных областей знания, которые именуют себя «исследованиями». Гендерные, феминистские, квир-, расовые и постколониальные исследования вместе с исследованиями культуры, кино, телевидения и медиа дали нам образцы радикальных эпистемологий, сформулировавших ситуативно обусловленное знание о тех, кто структурно отличается от гуманистического человека и антропоса. Ситуативно обусловленное знание (*Haraway 1988*), сочетающее философскую критику с политической реконструкцией отношений знания и власти, привело к выработке

теоретической картографии и дискурсивного анализа схем власти (Braidotti 2015).

Эти разновидности критического исследования дали нам целый ряд новых методов и новаторских понятий, которые способствовали основательному пересмотру зачастую скрытых предпосылок гуманизма и европоцентризма, а также разрушению антропоцентризма. Они спровоцировали внутренние расколы и смещение внешних дисциплинарных границ в гуманитарных науках. С институциональной точки зрения они располагаются между, поперек и вне традиционных дисциплин. Однако они не просто противостоят гуманизму, но и создают альтернативные версии Я, человека, знания и общества. Новые идеи и понятия из этих областей оказали сильное влияние на академическую практику гуманитарных наук. Но как правило, несмотря на популярность среди студентов, эти области исследований не получали должного финансирования.

Критическая постгуманитаристика

Здесь возникает очевидный вопрос: чем могут стать гуманитарные науки в постгуманистическую эпоху, когда господству универсалистского Человека и провозглашающего свое превосходство антропоса наступит конец? Я полагаю, что сегодня критическая постгуманитаристика как передний край междисциплинарного дискурса не только зарождается на границах классических дисциплин, но и проходит поперек сложившихся областей исследования, о чем свидетельствуют экологические, цифровые, нейро-, биогенетические и медицинские гуманитарные науки. Они основываются на постантропоцентричных предпосылках и специфическом, технологически опосредованном понимании жизни как *zoe*-центричной системы видового эгалитаризма (Braidotti 2006). Они творчески встречают вызовы нашей историчности, не поддаваясь когнитивной панике и не теряя из виду еще сохраняющиеся прежние структуры подавления. Из этих новых экософских, постгуманистических и постантропоцентристских измерений и складывается то, что я называю критической постгуманитаристикой.

Она реализуется во втором поколении исследовательских областей. Так, например, поразительный рост отмечается в энвайронментальной гуманитаристике, особенно в исследованиях жи-

вотных и экокритике, и притом настолько явный, что подвести итог сейчас невозможно.¹ Исследования культуры (науки и общества), религиозные и постсекулярные исследования, исследования инвалидности, ожирения, успеха, исследования знаменитостей, а также исследования глобализации — все это свидетельствует о процветании новых гуманитарных наук в XXI веке. Новые медиа разрослись, образовав целый ряд подуровней и метаобластей: исследования программного обеспечения, исследования Интернета, алгоритмические исследования и т. д. Такое оживление позволяет с осторожным оптимизмом смотреть на будущее постгуманитарных наук, движимых, с одной стороны, экософскими перспективами, а с другой — теориями цифровых медиа. Эти перспективы предлагают новые онтологические основания для производства знания, в то время как учебный план традиционных гуманитарных дисциплин продолжает сопротивляться междисциплинарной контаминации. Иными словами, особое внимание к «природо-культурам» (Haraway 1997, 2003) в XXI веке распространилось на «медиа-природы» (Parikka 2015) или даже на то, что я бы назвала «медиа-природо-культурами», — и это приводит к тому, что центральное место занимает не человеческая жизнь (*bios*), а жизнь не-человеческая (*zoe*).

Таким образом, критические постгуманитарные науки можно рассматривать как второе поколение областей исследования, обязанных первому поколению (1970-х) происхождением своих методов и политическим влиянием, но при этом осуществляющих критическую работу в новых пространствах. Кроме того, они идут дальше, отвергая идеологические и тактические установки, чтобы разработать последовательно междисциплинарные формы исследования. Они отличаются от предшествующих наук тем, что непосредственно и творчески пытаются решить проблему антропоцентризма, которая до сих пор была относительно малоисследованной, и при этом остаются приверженными социальной справедливости и этической ответственности.

Так, например, расширяющаяся сфера постчеловеческих исследований затрагивает не-человеческие аспекты нашей исторической ситуации: неоднократное истребление видов, массовые миграции, война против терроризма, насильственные переселения и технологически опосредованные конфликты. Эти вопросы поднимаются в самых разных областях: в рамках исследований

конфликтов и мира, исследований прав человека и гуманитарно-го менеджмента, медицины, ориентированной на права человека; исследований травмы, памяти и примирения; исследований безопасности и смерти, исследований самоубийства, не-человеческих и квир-исследований, исследований вымирания — и список продолжает расширяться. Все они закрепляют и обновляют трансформирующее влияние критической мысли — сочувствующая постгуманитаристика для бесчеловечных времен.

Из этого следует, что области исследования, исторически двигавшие вперед критику и креативность — в равной мере новаторские и проблематизирующие, — должны в институциональном и теоретическом плане вдохновить нас на понимание постчеловеческого контекста, в котором мы живем. Если предметом исследований человечества был Человек, а предметом классических гуманитарных наук — человеческое, значит, общую схему исследований постчеловеческого состояния должны задавать постгуманитарные науки, основывающиеся на сложном взаимодействии человека с не-человеческими агентами. Эта область базируется на представлении о номадическом, воплощенном, вписанном в мир, технологически опосредованном субъекте (*Braidotti 2011b*). Такой познающий субъект — сложная сборка человеческого и не-человеческого, планетарного и космического, данного и созданного, что в итоге требует серьезной перестройки привычных способов мышления. Критическая постгуманитаристика должна включить в рассмотрение многообразные возможности, открываемые сложившейся ситуацией, и при этом продолжать анализ властных формаций и социальных форм исключения и господства, поддерживаемых сегодняшним мировым порядком биопиратства (*Shiva 1997*), некрополитики (*Mbembe 2003*) и изъятия собственности во всемирных масштабах (*Sassen 2014*).

Я предложила монистическую философию, основывающуюся на современном делезианском перепрочтении Бенедикта Спинозы (*Делез 2001, 2014*), как наиболее подходящую онтологическую базу для этого нового представления о постчеловеческом познающем субъекте и для практической работы критических постгуманитарных наук. Современный монизм покоится на отрицании трансцендентализма, который заменяется понятиями радикальной имманентности, реляционной онтологии и аффирмативной этики. Монизм отсылает к центральной идее Спинозы о том, что материя,

мир и сами люди — это не дуалистические сущности, структурируемые согласно принципу противопоставления внешнего и внутреннего, а скорее воплощенные и вписанные в мир субъекты-в-процессе, номадически циркулирующие внутри сети отношений с силами, сущностями и столкновениями. Очевидной мишенью критики здесь становится введенное Рене Декартом разделение сознания и тела; однако Спиноза развивает эту идею дальше: материя едина, и ею движет онтологическое желание самовыражения своей глубочайшей свободы (*conatus*).

Отвержение дуалистических схем в пользу сложного процесса различения внутри единой материи обусловлено как внешними, так и внутренними силами. Оно основывается на том, что центральную роль начинает играть отношение к многообразным другим — как человеческим, так и не-человеческим. Монистический неоматериализм предлагает классифицировать все сущности — вещи, предметы, в том числе и человеческие организмы, — в категориях сил и влияния на другие сущности мира. Иными словами, этология сил сдвигает антропоцентричные системы ценностей, продвигая реляционную этику становления, основывающуюся на стремлении к аффирмации (*Braidotti 2006*).

Более того, обновленная версия спинозизма как демократического движения к радикально имманентным формам имманентности позволяет совершать ситуативно обусловленные и укорененные микрополитические интервенции. Нужно начинать с микроуровня, с отдельных элементов воплощенного и вписанного в мир Я и сложной сети социальных отношений, составляющих Я. В рамках витального монизма Я — не атомизированная сущность, а не-единичный относительный субъект, номадический и обращенный вовне.

Кроме того, такое представление о субъекте, не опирающееся на классический гуманизм и тщательно избегающее антропоцентризма, отмечено присутствием в его структуре практик и диспозитивов опосредования, привносящих в него технологию как «вторую природу». Техноэкологическая среда — наша естественная зона обитания, которую Феликс Гваттари (*Guattari 1995, 2000*) переосмыслил в терминах множественных экологий «машинного аутопойэсиса». Современный монизм поддерживает это понимание технологии как живой и самоорганизующейся материи, а также не-человеческое определение жизни как *zoe*, или динамичной и порождающей силы.

Монистический витальный материализм игнорирует бинарные оппозиции между материальным, технологическим и культурным и фокусируется на их взаимодействии, чтобы изучить границы между ними. Происходит техноэкологический (*Hörl 2013*), постчеловеческий поворот, а это значит, что способность жизни к самоорганизации, которая некогда была закреплена за органическими сущностями, стала теперь неотъемлемой частью нашей технологически опосредованной вселенной. Частью медиаэкологического континуума (*Fuller 2005, 2008; Hansen 2006; Parikka 2010*) являются в том числе и «человеческие животные» с их многообразной деятельностью, включая производство знания. Постгуманисты разного толка сходятся в том, что не существует «изначальной человечности» (*Kirby 2011: 233*), а есть лишь «изначальная техничность» (*MacKenzie 2002*).

Поскольку исторически именно гуманитарные и общественные науки получали основную выгоду от трансцендентальной антропологии, постулирующей антропоцентризм, рациональность и трансцендентность как базовые координаты человеческого, именно они больше всех приобретут, будучи переработаны в духе спинозистской радикальной имманентности и монистического материализма, усиленного высокотехнологичным опосредованием и технологиями (*Делез, Гваттари 2010*).

Таким образом, монистический, экософский и геоцентристский поворот (*Bonta, Protevi 2004*), поддерживающий критическую постгуманитаристику, не только принимает форму количественного прироста практик знания, но также предполагает качественные скачки и методологические инновации. Сфера его влияния распространяется и на те области критических исследований, которые пошли дальше в критике гуманизма, но при этом не обязательно отбросили антропоцентризм. Взять, например, существующую зависимость многих областей исследования от методологии социального конструктивизма, которая основывается на логике противопоставления природы и культуры и некритическом антропоцентризме. Внутренние противоречия этого общепризнанного метода подчеркивались многими критическими дискурсами и многими авторами, включая (в середине 1980-х годов) Донну Харауэй, наиболее видную современную постантропоцентричную мыслительницу. Обращаясь к фигуре киборга, Харауэй (*Харауэй 2005; Haraway 1990*) выводит на первый план диалог между на-

укой и исследованиями технологий, расовой теорией, социалистической феминистской политикой и феминистским неоматериализмом. Высокий уровень теоретической гибридизации возможен благодаря понятиям взаимосвязанности, мобильности, восприимчивости и глобальной коммуникации, сознательно размывающим категориальные различия (человеческое/не-человеческое, природа/культура, мужчина/женщина, эдиповское/неэдиповское, европейское/неевропейское). Внимание Харауэй сосредоточено на отношениях человеческого/не-человеческого, и не только в тематическом отношении. Она поднимает серьезные эпистемологические и этические вопросы об историческом конструировании этих категорий (*Haraway 1997*). Выражаясь полемически, Харауэй (*Haraway 2006*) задается вопросом: «Что делать, если мы никогда не были людьми?» Этот подход пересекается с проектом критической постгуманитаристики и формирования постчеловеческого политического субъекта, сочетающего знания современных биологических наук и информационных технологий с четкой программой феминистской социальной справедливости и критикой злоупотреблений капитализма.

Оспаривая гуманитарные науки

Движущая сила постгуманитаристики — пересечение цифровых и энвайронментальных гуманитарных наук, поддерживаемое постчеловеческой этической страстью.² Сферы исследований цифровых медиа и медиагеологии как изучения инфраструктур планетарного масштаба возникли в качестве разновидностей цифровой гуманитаристики, а неоматериалистские экософские исследования становятся одной из наиболее стремительно развивающихся областей «зеленой» — или энвайронментальной — гуманитаристики. Появление этих междисциплинарных областей исследования означает конец идеи социального порядка, оторванного от энвайронментальных и органических корней, и необходимость выстроить более сложные схемы понимания многоуровневых форм взаимозависимости между современной природой и культурой. Критические постгуманитарные науки сочетают теории исторической субъективности с «видовым мышлением» и предлагают постантропоцентристскую конфигурацию знания, наделяющую землю той же ролью и агентностью, что и населяющих ее человеческих

существ. Они демонстрируют, насколько преуспевающими станут те области, которые хотят и могут измениться в направлении постчеловеческого.

Но, разумеется, это еще не полная картина. Специфическая черта критических постгуманитарных наук — их сосредоточенность на пробелах и отсутствующих звеньях в новой системе распределения знания. По большей части эти пробелы — результат той предельной специализации, которой требует вышеописанное второе поколение сфер трансдисциплинарных исследований. Чтобы их описать, нам придется составить карту отсутствующих звеньев зарождающейся постгуманитаристики (см. *Braidotti* 2013). Надо понять: как они соотносятся с феминистским, квир-, постколониальным, антирасистским и классовым анализом? Не наблюдаем ли мы перераспределение этих дискурсов в новом постчеловеческом ландшафте? Или, если перевести этот вопрос в интересующую меня плоскость: какое понимание человека лежит в основе постгуманитарных наук? Есть ли необходимость переходить границу между новыми постантропоцентричными дискурсами и теми вариантами критики гуманизма, которые зародились в разнообразных областях исследований (особенно в феминистской и постколониальной перспективе), исторически функционировавших как лаборатории для создания новых понятий и методов и положивших начало критике человека во всей его сложности.

Так, на постколониальном фронте с момента публикации основополагающего труда Роба Никсона (*Nixon* 2011) о медленном насилии были выявлены и проанализированы отсутствующие звенья между постколониальными теориями, энвайронментальной гуманитаристикой и эпистемологиями коренных народов, что привело к более тесному сближению этих областей. Никсон критически относится к узости некоторых энвайронментальных гуманитарных исследований, которые сосредоточены исключительно на охране природы и переработке городских отходов. Утверждая, что специфика экологического активизма среди бедных слоев населения в южных странах за последние годы сдвинулась в направлении транснационального движения за экологическую справедливость и оценку урона, нанесенного военными действиями, Никсон предлагает разрабатывать новые варианты диалога между этими движениями, чтобы создать транснациональную этику места. На уровне политической экономии постгуманитарных наук это привело

к созданию новых исследовательских областей, которые движутся по сложным постантропоцентристским осям исследования. На первый план выходит постколониальная энвайронментальная гуманитаристика, а межнациональная энвайронментальная литература возникает на пересечении исследований культуры коренных народов Америки и других областей изучения коренных народов, а также классических энвайронментальных гуманитарных наук.

Схожие тенденции в других областях должны привести к заполнению остальных пробелов, в том числе в цифровой культуре и цифровой гуманитаристике. Так, например, Сандра Понцанези и Кун Лёрс (*Ponzanesi, Leurs 2014*), опираясь на работы таких первопроходцев, как Лиса Накамура (*Nakamura 2002*), утверждают, что постколониальная цифровая постгуманитаристика уже является полностью сложившейся областью, а цифровые медиа предоставляют всеобъемлющую основу для переосмысления транснациональных пространств и контекстов.³ Проекты по развитию постколониальной цифровой гуманитаристики и деколонизации новых медиа сейчас очень актуальны — учитывая, что эти области крайне популярны среди оказывающих спонсорскую поддержку корпораций и институций, которые рассматривают их как незаменимый инструмент экономики и ключевой элемент войны против терроризма. Эти трансверсальные проекты стремятся претворить критический анализ властной формации эпохи «высоких» постколониальных исследований в сложный культурный анализ постчеловеческой эпохи.

Вальтер Миньоло и деколониальное движение предлагают похожую перспективу, но в целом их подход иной. Определяя колониальность как матрицу европейской власти и ее сущностную логику, Миньоло (*Mignolo 2011*) призывает решительно порвать с этой традицией ради девестернизации идеалов человечества. Деколониальное движение критикует эпистемические и материальные проявления европоцентричной власти, а именно колониальность и модернизацию, и призывает к «эпистемическому неповиновению» (*Mignolo 2011: 122–123*) как способу отмежеваться от этого пагубного наследия. В этом отношении индигенные формы знания и незападные эпистемологии представляют вдохновляющий материал. В результате возникают новые альянсы между энвайронменталистами, коренными народами, активистами в области новых медиа и антиглобализационными силами,

которые станут показательными примерами новых политических сборок.⁴ Миньоло соглашается с Никсоном насчет важности как транснационального движения за энвайронментальную справедливость, так и серьезного отношения к эпистемологиям коренных народов — их следует воспринимать не как реликты прошлого, а как основу будущих исследований. Другой недавно возникший пример — форум исследователей *HASTAC*, напрямую вдохновленный работами Миньоло и сосредоточенный на «колониальном наследии, постколониальной реальности и деколониальном будущем цифровых медиа».⁵ Форум исходит из посылки, что евроцентризм и исчезновение индигенных форм знания могут быть усугублены распространением цифровых технологий. Здесь особое внимание уделяется пересечению цифровых технологий и гуманитарных наук, а также исследованию альтернативных технологий, которые способны помочь в борьбе против колониализации и постколониального наследия, поддерживающего социальную несправедливость. Эти теоретически изощренные всеобъемлющие дискурсивные разработки непосредственно влияют на зарождающуюся область критической постгуманитаристики. Внимание к земле (геологическому измерению) сочетается в них с постоянной заботой о людях, которые живут в непосредственной связи с землей (о коренных народах), что ведет к повышению этических и политических ставок. Такие исследования заставляют постгуманистических критических мыслителей увидеть обездоленных и безвластных, многие из которых не люди и даже не антропоморфны.

Таким образом, эти стремительно развивающиеся тенденции в производстве знания во всей сфере критической постгуманитаристики порождают качественные изменения масштаба и метода, а кроме того, делают как никогда насущным вопрос о реляционной этике: как мы можем переосмыслить нашу взаимосвязанность в эпоху антропоцена, переосмысляя при этом и новую экологию общности? Связь с естественной средой обитания и техносферой новых медиа переформулирует проблему отличий в человеческих и не-человеческих категориях, требующих новых концептуальных и этических схем мышления.

В эпоху антропоцена появляется проблематичная тенденция спешно реорганизовывать человечество, вновь оказавшееся под угрозой после упадка антропоцентризма. В дискурсе институций и корпораций «человечество» зачастую постулируется

в качестве нового обобщающего «мы» — объединяющей категории, — становясь вместе с тем вымирающей и исчезающей сущностью (*Chakrabarty 2009*). Общечеловеческие узы уязвимости создают негативный и реактивный тип всемирной взаимосвязи, отражающей неотступную тревогу по поводу будущего нашего вида (*Хабермас 2002; Фукуяма 2004; Sloterdijk 2009; Borradori 2003*). В качестве ответа на эти тревожные отклики я бы предложила усиленные вливания монистической этики аффирмации (*Braidotti 2006*).

Нет сомнения, что собирательная фигура человека — «мы» — находится в беде и что это серьезная проблема. Однако осознание безотлагательности ситуации не обосновывает необходимость воссоздания обобщенного человечества и нового негласного консенсуса по поводу того, что называть «человеком». Я бы, напротив, выступала за необходимость отслеживать изменяющееся восприятие человека и многочисленные новые формы человеческого в глобализованном, технологически опосредованном и этнически разнообразном мире, который мы населяем. Дифференциальная политика места затрагивает как производство знания, так и саморепрезентацию субъекта в рамках критической постгуманитаристики.

Мы — те, кто обитает на этой планете в данный момент времени, — сталкиваемся с целым рядом болезненных противоречий: мы связаны друг с другом, но при этом внутренне расколоты из-за системной несправедливости и неравного доступа к ресурсам. Вместо того чтобы делать новые обобщения, нам нужно внимательно сосредоточиться на сложных сингулярностях, конституирующих наше местоположение. Мы должны терпеливо договариваться друг с другом, чтобы сформировать новые субъектные позиции — трансверсальные, поперечные альянсы между человеческими и не-человеческими агентами, учитывающие вездесущность технологического опосредования и сложность межвидовых союзов.

Мы становимся постлюдьми, и это переопределяет наше чувство привязанности и связи с общим миром, с пространством — городским, социальным, психическим, экологическим, технологическим, планетарным и т. д. Эти перемены отражают многочисленные варианты экологии принадлежности, трансформируя то, что мы все еще можем назвать Я. По сути, Я — это подвижная и странствующая сборка в рамках общего жизненного пространства. Субъект никогда не господствует над пространством и не

считает его собственностью, но лишь обживает его и номадически пересекает, всегда будучи частью сообщества, стаи, группы или кластера. Для постгуманистической теории субъект является трансверсальной сущностью, полностью погруженной в сеть не-человеческих отношений (с животными, растениями, вирусами) и имманентной этой сети. Воплощенный субъект, центром которого является *zoe*, пронизан отношениями и связями контаминирующего/вирусного/технологического типа, которые связывают его с многообразием других: начиная от энвайронментальных и экологических других и заканчивая технологическим диспозитивом.

Критическая постгуманитаристика требует продуктивных и аффирмативных форм остранения или растождествления с вековыми привычками антропоцентричной мысли и гуманистического высокомерия — с целью исследовать границы человечности (MacCormack 2014). Остранение предполагает отбрасывание заботливо взлелеянных привычек мысли и репрезентации, даже если тем самым мы рискуем спровоцировать страх и ностальгию. Это отрезвляющий процесс, посредством которого познающие субъекты расстаются с привычным представлением о Я и идут дальше. В этике акцент делается не на стремлении к признанию, которое всегда связано с идентичностью, но на необходимости изучить новые способы выражения и аффирмативные формы отношения ко множественным другим. Таким образом, общей системой координат становится мир со всеми его открытыми, взаимосоотнесенными, транснациональными, многополовыми и трансвидовыми потоками становления — исконная форма космополитизма (Braidotti 2006, 2013). Я хочу выступить в защиту монистической аффирмативной политики, основанной на имманентных взаимосвязях. Нам нужны вписанные в мир и воплощенные, реляционные и аффективные картографии новых властных отношений, рождающихся из нынешнего геополитического, постантропоцентричного и «медиа-природно-культурного» мирового порядка.

¹ Донна Харауэй (*Haraway* 1990, 2003) — пионер исследований отношений животных и человека. Антология по исследованиям животных (*Gross, Valley* 2012) была опубликована совсем недавно, в то время как полноценный сборник текстов по экокритике доступен уже давно (*Glotfelty, Fromm* 1996). *Journal of Ecocriticism* — весьма авторитетное издание, а недавний выпуск *PMLA* (2009) был посвящен теме животного. Для более молодого поколения исследователей (*Rossini, Tyler* 2009) вопрос о животном — это постчеловеческий вопрос *par excellence*. См. *Braidotti, Roets* 2012; *Davis* 1997; *Goodley, Lawthorn, Cole* 2014.

² Более подробное обсуждение см. *Braidotti, Gilroy* 2016.

³ Также см. блог *Postcolonial Digital Humanities* (2016).

⁴ См., например, проект изучения территории, медиа и коренного населения, базирующийся в Британской Колумбии (*Bleck, Dodds, Williams* 2013).

⁵ Исследовательский форум *HASTAC* (2015) координируют Мика Карденас, Ноха Ф. Бейдун и Алайния Кавалоски. Выражаем благодарность Мэтью Фуллеру.

Текст был первоначально опубликован в журнале *Cultural Politics*, vol. 12, № 3, 2016.

Библиография

- Делез Ж. 2001. Спиноза // Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ.
- Делез Ж. 2014. Спиноза и проблема выражения. М.: Институт общегуманитарных исследований.
- Делез Ж., Гваттари Ф. 2010. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, М.: У-Фактория, Астрель.
- Фукуяма Ф. 2004. Наше постчеловеческое будущее. Последствия биотехнологической революции. М.: АСТ, Люкс.
- Хабермас Ю. 2002. Будущее человеческой природы. М.: Весь Мир.
- Харауэй Д. 2005. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х гг. // Бредихина Л. М., Дипуэлл К. (ред.) Гендерная теория и искусство. Антология: 1970–2000. М.: РОССПЭН.
- Хардт М., Негри А. 2004. Империя. М.: Праксис.
- Bleck N., Dodds K., Williams C. B. 2013. Picturing Transformation. Vancouver: Figure 1 Publishing.
- Bonta M., Protevi J. 2004. Deleuze and Geophilosophy: A Guide and Glossary. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Borradori G. 2003. Philosophy in a Time of Terror. Chicago: University of Chicago Press.
- Braidotti R. 2002. Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming. Cambridge: Polity Press.
- Braidotti R. 2006. Transpositions: On Nomadic Ethics. Cambridge: Polity Press.
- Braidotti R. 2011a. Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory. New York: Columbia University Press.
- Braidotti R. 2011b. Nomadic Theory: The Portable Rosi Braidotti. New York: Columbia University Press.
- Braidotti R. 2013. The Posthuman. Cambridge: Polity Press.
- Braidotti R. 2015. The Posthuman in Feminist Theory // Disch L., Hawkesworth M. (eds.) Oxford Handbook of Feminist Theory. Oxford: Oxford University Press.
- Braidotti R. 2016. The Contested Posthumanities // Braidotti, Gilroy 2016.
- Braidotti R., Gilroy P. (eds.) 2016. Conflict-ing Humanities. London: Bloomsbury Academic.
- Braidotti R., Roets G. 2012. Nomadology and Subjectivity: Deleuze, Guattari, and Critical Disability Studies // Goodley D., Hughes B., Davis L. Disability and Social Theory: New Developments and Directions. New York: Palgrave Macmillan.
- Chakrabarty D. 2009. The Climate of History: Four Theses // Critical Inquiry, vol. 35, № 2.
- Davis L. J. (ed.) 1997. The Disability Studies Reader. New York: Routledge.
- Fontenay E. de. 1998. Le silence des bêtes. Paris: Fayard.
- Fuller M. 2005. Media Ecologies: Materialist Energies in Art and Technoculture. Cambridge: MIT Press.
- Fuller M. 2008. Software Studies: A Lexicon. Cambridge: MIT Press.
- Glottfelty C., Fromm H. (eds.) 1996. The Eco-criticism Reader. Athens: University of Georgia Press.
- Goodley D., Lawthorn R., Runswick Cole K. 2014. Posthuman Disability Studies // Subjectivity, vol. 7, № 4.
- Gross A., Vally A. 2012. Animals and the Human Imagination: A Companion to Animal Studies. New York: Columbia University Press.
- Guattari F. 1995. Chaosmosis: An Ethico-aesthetic Paradigm. Sydney: Power Publications.
- Guattari F. 2000. The Three Ecologies. London: Athlone Press.
- Hansen M. 2006. Bodies in Code: Interfaces with Digital Media. New York: Routledge.
- Haraway D. 1988. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective // Feminist Studies, vol. 14, № 3.

- Haraway D. 1990. *Simians, Cyborgs, and Women*. London: Free Association Press.
- Haraway D. 1997. *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan@_Meets_Oncomouse™*. London: Routledge.
- Haraway D. 2003. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Haraway D. 2006. *When We Have Never Been Human, What Is to Be Done? // Theory, Culture, and Society*, vol. 23, issue 7-8.
- Hastac Scholars Forum. 2015. *Decolonizing the Digital // <https://www.hastac.org/initiatives/hastac-scholars/scholars-forums/decolonizing-digital>*.
- Hörl E. 2013. *A Thousand Ecologies: The Process of Cyberneticization and General Ecology // Diederichsen D., Franke A. (eds.) The Whole Earth: California and the Disappearance of the Outside*. Berlin: Sternberg.
- Kirby V. 2011. *Quantum Anthropologies: Life at Large*. Durham: Duke University Press.
- MacCormack P. 2014. *The Animal Catalyst*. London: Bloomsbury.
- MacKenzie A. 2002. *Transductions: Bodies and Machines at Speed*. New York: Continuum.
- Mbembe A. 2003. *Necropolitics // Public Culture*, vol. 15, issue 1.
- Mignolo W. 2011. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press.
- Nakamura L. 2002. *Cybertypes: Race, Ethnicity, and Identity on the Internet*. London: Routledge.
- Nixon R. 2011. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge: Harvard University Press.
- Parikka J. 2010. *Insect Media: An Archaeology of Animals and Technology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Parikka J. 2015. *A Geology of Media*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- PMLA (*Publications of the Modern Language Association of America*). 2009. *Special Issue on Animal Studies // PMLA*, vol. 124, issue 2.
- Ponzanesi S., Leurs K. 2014. *Introduction to the Special Issue: On Digital Crossings in Europe // Crossings: Journal of Migration and Culture*, vol. 4, issue 1.
- Postcolonial Digital Humanities*. 2016. *Postcolonial Digital Humanities (blog) // <http://www.dhpoco.org/blog/>*.
- Protevi J. 2013. *Life, War, Earth*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rossini M., Tyler T. (eds.) 2009. *Animal Encounters*. Leiden: Brill.
- Sassen S. 2014. *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Shiva V. 1997. *Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge*. Boston: South End Press.
- Sloterdijk P. 2009. *Rules for the Human Zoo: A Response to the "Letter on Humanism" // Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 27, issue 1.
- Walfe C. (ed.) 2003. *Zoontologies: The Question of the Animal*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Барен Барад
Рози Брайдотти
Эдуарду Вивейрус ди Кастру
Элизия Крэмpton
Оксаңа Тимофеева
Донна Харауэй
Анна Цин

Евгений Антуфьев
Алексей Боголепов, Егор Богалев
Алексей Булдаков
Пьеро Голиа
Аня Желудь
Сергей Конёнков
Сара Кульманн
Дэниел Лефкорт
Михаил Максимов
Кристина Норман
Анастасия Потемкина
Кирилл Савченков
Театр взаимных действий
Фархад Фарзалиев
Валентин Фетисов
Валерий Чтак
Андрей Шенталь

ISBN 978-5-9909519-3-8

