

Homo Labyrinthus.

Хуманизъм, антихуманизъм, постхуманизъм

(откъс)

Фредерик Нера

Фредерик Нера е френски философ, програмен директор на Международния колеж по философия в Париж, преподавател по сравнително литературознание в университета Уисконсин-Медисън (САЩ) и редактор в няколко научни списания. Академичните му интереси са свързани с политическата екология, а в полето на съвременната философия се опитва да установи един „нов екзистенциализъм“. Автор е на множество монографии и статии, сред които изследвания върху Мартин Хайдегер, Антонен Арто, Жан-Люк Нанси.

Монографията *Homo Labyrinthus* излиза през 2015 г. В нея Нера разглежда различните теоретични варианти на пост- и трансхуманистичните теории, тълкувайки ги като аватари на традиционния хуманизъм. Авторът, на свой ред, предприема една радикална критика на този хуманизъм (който е припознат като капиталистически) под името „антихуманизъм“ – проект, насочен към мислене на сигуларното в множествените прояви на човешко, природно, техническо.

Публикуваният тук откъс представлява концептуалното въведение към монографията. Преводът е направен с любезното съгласие на автора и издателството по изданието: Frédéric Neyrat, *Homo Labyrinthus. Humanisme, antihumanisme, posthumanisme*, Paris: Dehors, 2015.

Превод от френски език: **Димитър Божков**

Въведение: Начала и аватари на цялостния хуманизъм

Били ли сме вече постчовешки¹?

„Винаги сме били постчовеци“: такова е заявлението, с което Катерин Хейлс завършва своето изследване, посветено на начина, по който „сме станали постчовеци“.² И тук няма никакво противоречие между *станали сме* и *винаги сме били*, каквото би могло да бъде намерено при Латур с неговото „никога не сме били модерни“. Хейлс твърди, че никога не сме били това, което сме *вярвали*, че сме. Според нея винаги сме смятали човешкия субект за един „либерален“, „автономен“ и „недвусмислено определен“ аз; но по-добре би било да разглеждаме човешкото същество като „част от една разпределена система“, без фиксирани граници, където технологиите играят ролята на конектори между представите, които човешките същества си създават за своите тела, и начините, по които тези тела са осъществени.³ Мисловна система, способна да разбере това, което винаги сме били, е система, в която: „Изникването замества телеологията; рефлексивната епистемология замества обективизма; разпределената познавателна способност замества автономната воля; въплъщението замества тялото, разбирано като произтичаща от духа система; и едно динамично партньорство между човеците и интелигентните машини замества съдбата и привилегията (*manifest destiny*), които има либералният хуманистичен субект да господства и владее природата“.⁴

Търсенето, на което се отдавам в тази книга, се съдържа повече в това да се запитаме дали епистемичното преобръщане, за което призовава тази авторка, разкрива наистина темпоралното измерение „пост“(-хуманизъм). В действителност, за да подедем самите термини на Хейлс, се питаме дали хуманистичното и либерално господство над природата и вкуса към гео-инженерството и сладостите на ядрената физика почива върху определен тип „партньорство“ между човека и машината? Хуманизмът не изисква ли определена форма на ставане и на „въплъщаване“, свидетелстващи за човешката свобода и за способността на човешкото същество да се

¹ Благодаря на Рафаел Беси за прочита на определен етап на моя ръкопис. Ръкопис, който е бил написан преди последните ми две книги: *Le communisme existentiel de Jean-Luc Nancy* и *Atopies. Manifeste pour la philosophie*.

² Katherine Hayles, *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1999, p. 291.

³ Katherine Hayles, *ibid.*, p. 290.

⁴ Katherine Hayles, *ibid.*, p. 288.

въплъти, както го пожелае? Да бъдеш човешки *субект* за хуманизма не е ли точно да „изникнеш“ благодарение на техниките, благодарение на „интелигентните машини“, далеч от животните, както и от всяко „обективистично“ ограничение? И така можем да кажем, че *теорията за постчовеците е все още твърде хуманистична*.

Някой читател ще възнегодува. В същото време всички тези теории, отказващи ясни дистинкции между човеците и машините в името на киборгите, тези разпределени цялости, в които никое естествено тяло не може да се впише, нямат нищо общо със старите хуманистични теории! Те описват нашето настояще! Но защо най-богатите от тези подходи с форма на *пост-* се опитват неудържимо да смятат, че *винаги* сме били постчовеци или киборги. Анди Кларк също смята, че сме били киборги от *откриването на писменността*, откакто езикът е способен да създава „когнитивен пряк път“, способен да превърне човешкия дух в мрежа, съставена от мозък и инструменти, правещи така, че светът да навлезе в сърцето на човешкото.⁵ И нека сега си припомним централната сцена от „2001“:⁶ този привилегирован примат, който кара света да влезе в него, докосвайки мрачния монолит с безупречен дизайн – дали това *вече* е киборг? *Вече* един постчовек. Или е по-скоро чист продукт на хуманистичната представа, подход, който можем да обобщим така: *да се направи от човешкото същество едно неопределено същество, което единствено една добре разпределена технология може да определи*.

Хуманизъм, ставане и свобода

Онези, които смятат определението ми за хуманизма за чиста провокация, би било добре да се замислят върху следното изказване на Еразъм: „Човекът не се ражда човек, той става човек“, *homines, mihi crede, non nascuntur, sed finguntur*.⁷ Често срещания превод на това изказване, което ще бъде ръководната нишка на моето изследване, оставя да се изплъзнат най-малкото две неща:

1. Изискването за вяра, *mihi crede* т.е. вярвайте ми. Но каква вяра е необходима, за да създадеш човешко същество, какво *удостоверение за човешкост*? И какво се случва, когато това доверие започне да липсва, кой тогава ще бъде изоставен извън

⁵ Вж. Andy Clark, *Natural-Born Cyborgs: Mind, Technologies and the Future of Human Intelligence*, Oxford University Press, 2003, p. 70; “We have always been... cyborgs”, *Metascience*, vol. 13, Juillet 2004.

⁶ „2001: Космическа Одисея“, или „Одисея в космоса“, е филм на режисьора Стенли Кубрик от 1968 г.; по сценарий на Стенли Кубрик и Артър Кларк – бел. пр.

⁷ Erasme, *Declaratio de pueris statim ac liberaliter instituendis*, Genève, Librairie Droz, 1966, p. 389.

човечеството, кое дете, кое сметнато за непълноценно човешко същество или кое предполагаемо предчовешко същество (животно или машина може би...)? Казано по друг начин, какво е това *така наречено* човешко същество?

2. Смисълът на *ingere*. Ставането е ефект на направа, на моделиране, на фикция, т.е. на техника, противопоставяща се на „раждам се“ (*nasci*) чрез изтръгване от природата. Еразъм говори за децата, но „Детето е бащата на Човека“ (Уилям Уърдсуърт). И Кубрик ще си спомни за това на края на филма си със своя звезден ембрион.

И така, бихме могли да поставим този въпрос и политически, запитавайки се за начините, по които части от човечеството винаги са били дискретитирани и изхвърлени от играта. Част от жените, част от чужденците, част от мигрантите, част от бедните, покъсно ще се върна към този въпрос. Но моята амбиция в това произведение е да разбере господстващия начин, по който днес всички тези дискретитирани стават мислими. И така искам да разпитам хуманизма за неговия онто-технологичен източник. Под „хуманизъм“ не разбирам дискурс, идеология, философия или каталог на ценности, а преди всичко *начин на изработване*, който се изразява материално, технически и социално. За Аристотел той е миметичен (в „Поетика“), също както и за Пико делла Мирандола, описващ човека като „хамелеон“ (в „За достойнството на човека“). Този *компулсивен трансформизъм*, сметнат за характерен за човешкото същество – но на който би завидял всеки достоен за това име киборг – ще се държи *така да се каже* за една *първична липса на идентичност*. Именно това показва митът за Епиметей, който Платон повтаря в „Протагор“ и който Пико делла Мирандола ще постави в пролога на своя текст: „човекът е без лице“, за разлика от животните, на него му липсват естествените качества и трябва задължително като един скулптор или художник да „завършва свободно своята форма“.⁸ Модерната епоха няма да направи нищо повече от това, да продължи този подход под името „свобода“ – една чисто човешка свобода. Тя трябва да бъде разбрана едновременно като *първична неопределеност* (каквато Хейлс придава все пак на епистемичната парадигма на постчовешкото) и като способност на човека да си задава своите собствени *цели*. Както постчовешкото на Хейлс, „човекът“ на хуманизма, „човекът“ в кавички, обект на моделиране, е *по начало* ателеологичен:

⁸ Platon, *Protagoras*, 320C-323a; Jean-Pic de la Mirandole, «Sur la dignité de l'homme», *Œuvres philosophiques*, Paris, PUF, 1993, p. 6-7. В Техника и време Бернард Щиглер настоява на разликата между Епиметей, който, понеже нищо не предвижда, оставя човешкото същество обезоръжено, без качества и Прометей, този, който именно защото предвижда, се погрижва за човешкото същество, компенсирайки грешката на Епиметей чрез дара на техниката.

поради тази причина той *трябва* да си задава своите цели, ако не желае да остане в неопределено онтологично състояние! Той *трябва* да намери технологиите, които ще му позволят да стане, да изникне – ако използваме израза, употребен от Хейлс, като човек. Свободата като първична неопределеност (дупка, хаос, бездна) е ужасяваща – също толкова черна като монолита от „2001“; тя ще бъде заменена от друга свобода, по-опитомената, съответстваща на начина, по който човешкото същество си дава собствения закон, т.е. от това, което Просвещението ще нарече „автономия“ – „подчиняването на закона, който сме си предписали, е свобода“ ще напише Русо в „За обществения договор“.⁹ Същите идеи ще намерим и при Сартр: човешкото същество няма същност, то започва с това да съществува. И това съществуване е избор, именно това, което се налага над човека, който не може да не избере (тъкмо това е известното „човекът е осъден да бъде свободен“¹⁰). Такъв е онтологично разбраният хуманизъм: човекът, това така наречено същество без същност, трябва да я произведе под формата на култура, която ще го произведе отново. За човека, за да бъде „човек“, свободата е тази *парадоксална принуда за само-създаване*, тази технологична и културна „рефлексивност“ (Хейлс), поставяща черния Монолит като подвижното огледало на едно непредвидимо ставане.

Призовавам читателя да запази в паметта си това кратко философско изложение, доколкото то съставлява един вид преносима концептуална машина, която ще му позволи да анализира следващите отгук нататък дискурси. Всеки път, когато стане дума за „киборг“, „трансчовешки“, „постчовешки“ или „постхуманизъм“, проверете дали под една или друга форма не става въпрос за просто подемане на хуманистичната схема. Въпрос: възможно ли е да не се *подеме* тази схема? Отговор: когато нещо се подема, то е защото съществува дупка.

Фатален обмен и цялостно скъсване

За каква дупка става дума? Когато се мисли, както правят хуманистите, *чрез човешкото* същество, има риск да смятаме, че това, което *предшества* човечеството, е *нищо*. Ще кажете животинскост, природа, органичен живот. Не, нищо подобно.¹¹

⁹ Jean-Jacque Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 1966, p. 66.

¹⁰ Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996, p. 39.

¹¹ Монотеизмите, разбира се, поставят на мястото на нищото един Бог като Творец, но монотеистичният сценарий единствено абсолютизира радикалното скъсване, което поставя човечеството в неговата идентичност като никоя друга.

Проблемът е, че Нищото, предшествало това предполагаемо абсолютно човешко изключение, не е нищо повече от един описателен, но също и перформативен термин, водещ до това да *смятаме за нищо – за три пъти нищо, за пренебрежимо количество, за бащиния* – животинската природа и нейната жива органичност. Това онищостяване е ключът за разбиране на хуманизма. Ще наречем *цялостен хуманизъм* произвеждането на човешкото достойнство не на основата на животинското, а на основата на *изличаването на животинското*. Така цялостният хуманизъм може да се разбере чрез следния хиазъм, фатален обмен, чрез който нищото си сменя мястото:

нищо → „човек“
.....(цялостно космологично скъсване).....
природа → нищо

Преди да бъде, човекът е бил *нищо* – нищо човешко? И така, вярвайте ми, ето го „човек“. Смятате ли, че природата е представлявала нещо? И тъй, веднъж появил се човекът, тя е сведена до нищо, до нищо друго освен това, което човекът ще направи с нея (домашни животни, ГМО, подчинена на геоинженерните проекти екосфера). *Фаталният обмен (пермутацията на нищото)* има за цел да осъществи произвеждането на едно *цялостно скъсване* – една „привилегия“, ако мога да използвам езика на хуманизма, но прекалена; едно достойнство, чийто ефект е да направи недостойно всичко, което не е човешко. В този смисъл:

1. Цялостното скъсване не е разлика между човешкото и нечовешкото, то отрича и се предпазва от тази разлика и от другостта до степен, в която ги онищостява. *Хуманистичното изработване е неразлично от това изличаване.*

2. В този смисъл цялостното скъсване не разцепва само човек и природа, но също и двете линии, специфични за хиазма на фаталния обмен (1. *нищо → „човек“*) и (2. *природа→нищо*). Ще наречем *цялостно антропологично скъсване* първото разцепване, засягащо линия 1, и цялостно космологично скъсване (разцепващо линия 1 от линия 2). Там, където първата линия разцепва „човек“ и природа, втората разцепва човешките същества от последствията на цялостния хуманизъм. Второто разцепване е най-висшето немислимо на хуманизма: то мистифицира смисъла на цялостното антропологическо скъсване и поддържа хуманизма отвъд своите последствия. То позволява на човека да стане „човек“, оставайки нечувствителен към екологичното унищожаване на света;

3. Това двойно скъсване функционира, като *произвежда цялост (l'intègre)*, термин, означаващ най-напред изпълнен, непокътнат, недокоснат, т.е. невредим. Тази

невредимост-на-основата-на-нищото съответства на един процес на предпазване на човешкото същество, както и на структурите, които го носят, и на света, който той поддържа. Под „предпазване“ имам предвид едно отстраняване на живота и на смъртта, една свърхзащита срещу времето, разрухата, несигурността на съществуването, случайността и болката да съществуваш. От тук и израза за *цялостно* скъсване.

Би било изкушаващо да мислим това невредимо и това предпазено чрез религията, която, както ни е показал Дерида, е свързана с опита на предпазеното. Религията обаче, ако можем да използваме този термин отвъд римо-християнската рамка, не е нищо повече от една специфична и дори привелигирана форма на *метаболизацията на предпазеното*; но има и други. Без да разгръщаме тук тази идея,¹² можем да кажем, че цялостното скъсване произтича, ако държим да използваме този термин, от една индивидуална или видова религия, все още ненамерила своя антихуманистичен лек.

Западна космотехнология

И така, да кажем, че хуманизмът има за цел произвеждането на едно човешко същество изцяло отделено и защитено от природата и от света (на животните) чрез бездната на нищото, е правилно, ако добавим все пак, че този отговор е частичен или прибързан и по някакъв начин ни води към това, да повторим същата грешка като Едип: *отговаряйки „Човекът“ на антихуманистичния Сфинкс, ние няма да направим нищо друго освен да потвърдим хуманизма*. Ние ще засилим неговото мълчание, неговото предсказание, неговата привилегия и ще ограничим значимостта на неговата критика, оставайки епистемологично инцестни. Продължаваме да захранваме хуманистичната машина и рискуваме да пренесем върху предполагаемо постхуманистични проекти немислимото на хуманизма. *Дотам, че едно (предполагаемо) изчезване на Човека*, както е било обявено от някои мислители през 60-те години, и после засилено от теориите за постчовешкото, *може да прикрие едно небивало засилване на хуманизма*.

Това е така, защото хуманизмът заема позиция за битието и за биващото, докато видимо се занимава само с човешкото същество. Да изкажеш, да въобразиш, да

¹² Вж. главата „Капитализмът като религия на изхода на религията на изхода на религията“ в *Superposés*, Paris, Leo Scheer, 2004, p. 219-241; *Biopolitiques des catastrophes. La politique sur le qui-vive*, Paris, Editions MF, 2008, p. 62-66.

изобретиш човешкото същество, означава в същото време да изкажеш, да въобразиш, да изобретиш един свят и появяващите се и изчезващи неща в него. Именно това се случва в централната сцена от филма на Кубрик: вижте участниците в нея, тяхното разпределение, техните появи и др., но имайте предвид и отсъстващите, липсващите отношения, преките теоретико-практични пътища, пресечените опосредствания. Човешкото същество се мисли като смъртно или безсмъртно, гъвкаво или устойчиво, възвишено или подчинено на нагоните, дискретно или ексхибиционистично, единствено като функция на определена идея за света, за общността на съществата, с които човек живее, за съзидателния или разрушителен характер на времето и др. И така, мога да отговоря на Еразмовия призрак и да интерпретирам по друг начин неговото изказване:

1. хуманизмът е специфична антропотехника, т.е. както казва Петер Слотердайк, „начин на намеса на човека върху човека“¹³, автопоетичен кръг¹⁴, в който самият продукт е в позиция на производител, и то без да съществува Великият архитект;

2. но тази техника се отчленява на основата на една *космотехнология*, на представа за и произвеждане на света, на отношенията между човешките същества, животните, техническите индивиди и ако желаем, божествените елементи, които ги съставят. Всяка *космотехнология* е определено подреждане, стъване или заплитане на човечеството, на живото и неживото, на темпоралността, на техниката, на знанията и информацията, на енергията, на материалното и духовното и т.н.; но хуманизмът е подреждане с космоса, през който линиите на живота и духа, на материята и енергията, на тялото и душата са предпазени в свят, приел формата, необходима за човешкото същество. По-скоро един продуктивен, отколкото проективен антропоморфизъм, доколкото не става въпрос толкова за форма и образ, колкото за схема и инсталиране на света. Прибързано биха заключили, че говоря само за западната космотехнология, т.е. за определен тип подреждане на света. Съществуват обаче и други, сякаш отдалечени от цялостния хуманизъм. Нека се замислим за това, което Едуардо Вивиерос де Кастро нарича „перспективизъм“. В митичните представи на описаните от този антрополог коренни жители на Америка в началото всичко е било човешко. Поради чазни причина

¹³ Peter Sloterdijk, *La domestication de l'être*, Paris, Mille et Une Nuits, 2000, p. 17-18.

¹⁴ Този термин препраща към работите на Варела и Матурана. Би могло също да се каже и „рекурсивен кръг“, както е бил определен от Хайн фон Фьорстер: има рекурсивност, когато „една функция е заменена от нейния собствен аргумент“, *Understanding understanding*, Springer-Verlag New York, 2003, p. 17-18. Ще се завърна към този проблем в пета глава.

„човешко е всяко същество, заемащо позицията на космологичен субект“.¹⁵ Това обръща наопаки мултикултуралистката схема, предполагаща в началото един общ природен свят и после различни интерпретации на културите, свързани с тази природа. При коренните жители на Америка митичните представи се основават на един мултинатурализъм: а) всички субекти, човечи и нечовеци, имат една и съща представа за света; б) диференцирането се появява чак с телата, с гледните точки към света, въплътени в човешки тела, животни или растения. И така не държим ли по някакъв начин реалната скица на един антихуманизъм! Без съмнение, но целта ми е да мисля отвътре западната схема.

Запад? Как все още да вярваме на такова понятие, как все още да се доверяваме на подобно бинарно деление между това, което би било Запада, и *the-rest-of-the-world!* Проблемът със Запада, е, че той все още не знае, че не съществува; очаквайки, той продължава да постъпва в своите ефекти. Леви-Строс сравнява Запада с вирус, способен да убива на разстояние¹⁶ и този вирус е заразил целия глобализиран свят. И ако той очевидно не се свежда само до нещо западно, то все пак е тясно свързан със своите разрушителни ефекти, със своя картезиански стремеж да се поставя над света, за да му стане господар, с технологичната дематериализация, със своя *перформативен*, а не само епистемологически или деконструктивистки, *отказ* от природата. Западният вирус се налага насила над планета със седем милиарда жители и със своята месарска индустрия, разцепваща както никога човешките същества от другите видове: повече от десет милиарда животни са отглеждани всяка година в САЩ с хранителна цел, повечето от които в индустриални ферми; дори Китай, в който хиляди години са привелигировали зеленчуците, в последните четиридесет години почти е утроил консумацията на риба, пилешко, свинско и всякакъв вид месо.¹⁷ Икономическото развитие се придружава от хранителното варварство и неговите екологични последици: колкото повече се храним, толкова нараства и обезлесяването, толкова повече *Земята е погълната*. От една страна глобализацията на пазара на месо, от друга, и също толкова глобално, разгръщането на когнитивния капитализъм върху цялата планета, животът,

¹⁵ Eduardo Vivieros de Castro, *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologies post-structurale*, Paris, PUF, 2009, p. 39.

¹⁶ По този проблем препращам към статията ми “The Western relation: the politics of Humanism” in R.F. Calichman and J. Namjun Kim (eds), *The Politics of Culture. Around the work of Naoki Sakai*, London and New York, Routledge, 2010, p. 177-192.

¹⁷ По този въпрос вж. Gary Wolf, *Before the Law. Humans and other Animals in a Biopolitical Frame*, Chicago and London, University of Chicago Press, p. 45-52, 100-101; Paul Roberts, “Carnivores like us”, *Seed*, 15 may 2008.

сведен до статута на удостоверима генетична информация, подобряван и контролиран от човешки същества, също толкова гъвкави като финансовата икономика.

На това ниво на глобализация в крайна сметка не е важно вече да знаем дали господстващият космотехнологичен модел е западен, или не. Би трябвало да задълбочим анализа, за да разберем начина, по който тази космотехнология е приемана, отхвърляна, превеждана и хибридиизирана от различните страни и култури, за да узнаем начина им да „провинциализират“¹⁸ Европа, Запада, Севера. Целта ми е да разсъждавам върху основанията на тази космотехнология на хуманизма, за да преценя обхвата и границите ѝ. Излизайки изотвътре и знаейки, че на прага на това излизане ние ще срещнем другите, нашите други, следата на техните мисли, техните провали и техните обещания.¹⁹

От Антропоцена до палеолита

Виралността на цялостния хуманизъм, глобализиращата тенденция на фаталния обмен, неговото дисеминиране под самата форма на глобализацията, е видима, в това, което вече някои наричат Антропоцен. Изработен от еколога Юджийн Стюрмър и нобеловия лауреат по химия Паул Крютцен, този термин назовава периода след *холоцена* (етимологично това е *изцяло нова ера*, съответстваща на прехода преди повече от 10 000 години от ловно-събирателни общества към изобретяването на земеделието). Ако следваме хипотезите на Стюрмър и Крютцен, човечеството е станало геофизична сила някъде към края на XVIII век, период, в който има значително увеличаване в атмосферата на концентрации CO₂ и метан, съвпадащ с изобретяването на парната машина. Какво означава това заместване на *holos* с *anthropos*, ако не, че определен образ на „човека“ – неговият тип, неговият проект, неговото въобразяване, е колонизирало световното време-пространство? Тази техно-икономическа глобализация на хуманизма и нейните разрушителни ефекти досега не са били достатъчно ясно анализирани в основополагащите им онтологични очаквания. Без съмнение, понякога това е една от грешките на постхуманизма, а именно, че не е способен да разпознава отпечатъците, технически, духовни или информационни, на този цялостен хуманизъм, това, без което той не би могъл да се осъществи напълно на нивото на земното кълбо.

¹⁸ В смисъла на Дипеш Чакраварти, вж. *Provincialiser l'Europe*, Paris, Amsterdam, 2009.

¹⁹ Използвам термина „след“ в съзвучие с определящите работи на Наоки Сакай (вж. „Dislocation of the West and the Status of the Humanities” in N. Sakai and Y. Hanava (eds), *Traces: 1. “Spectres of the West”*, Ithaca, Traces, 2001, p. 90.)

Но откога произхожда тази човешка колонизация на световното време-пространство? За да отговоря на този въпрос, ще трябва да се добера до самите начала на човечеството и да запитам самия процес на очовечаване. Този термин е изработен в началото на ХХ век, за да назове прехода от пред-човешкото към човешкото, от природата към културата, т.е. появата на нова форма на живот. Забележителен симптом: един северноамерикански преводач предлага да превеждаме термина с този за... глобализация.²⁰ Което едновременно е добър и лош превод. Защото за изобретателя на това понятие, Теяр дьо Шарден, процесът, чрез който човекът е станал „човек“, е същият като този, с който светът се е глобализирал и се е свързал като инфо-технологична сфера. Хоминизацията би назовавала прехода от биосферата към ноосферата, преход, осъществил се по същото време, по което човекът се е откъснал от природата, издигайки се материално и духовно до нивото на двуногото. Така, както ще видим, съвременната палеонтология ни позволява да поставим под въпрос това разбиране за еволюцията, впускайки се в началата на човечеството, но вече не в неолита, а още от палеолита, *там, където ще открием вече двуноги човекоподобни*. Човешки видове, уловени освен това в разцъфтяването на живота.

Ще се разбере, че цялостният хуманизъм, който се опитвам да идентифицирам, отива отвъд това, което обикновено обозначаваме с термина хуманизъм. Рискът в действителност е да разглеждаме въпросите на хуманизма и постхуманизма като кратковременни, от модерността до наши дни. Хайдегер би отпратил границите на това историческо разбиране назад, вписвайки произхода на хуманизма в римската интерпретация на гръцката *paideia*, която Варон и Цицерон превеждат с *humanitas*. Но и тук това разделяне на историята е... хуманистично, в смисъл, че е задължено на определено разбиране за появата на Човека, на Човека като такъв, сам по себе си изцяло различен. По начина, по който *deep history*, както е представена от Дейниъл Лорд Смайл,²¹ се опитва да преодолее бариерата между праистория и история, свързвайки изследването на палеолита, неолита и постлита (преди 5500 години, с появата на техниките за обработване на метал, градовете и писменността), така и аз бих искал в моето изследване да зазвучат приключенските мелодии на най-древното, на

²⁰ Raul Samson and Davide Pitt (eds), *The Biosphere and Noosphere reader. Global environment, society and change*, London and New York, Routledge, 1999, p. 70.

²¹ Daniel Lord Smail, *On deep History and the Brain*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 2008.

най-мрачното, *на по-черно от черното*,²² на монолита от „2001“. Палеоантропологията ще ми позволи да се завърна към местопрестъплението, да се изправя срещу по-скоро заплашителното ставане-човек, което ни очаква с кокал в ръка...

Какъв антихуманизъм? План и траектории на тази книга

Ако призовавам към един антихуманизъм, то е, за да скъсаме с движението, макар и носител на най-добрите намерения на света, което желае твърде бързо да надскочи хуманистичната схема или пък я смята за вече отминала, изнасяйки така своето немислимо. Съвременният антихуманизъм трябва да следва и да надскочи движението на деконструкция на хуманизма, което се е случило през втората половина на XX век. Ако деконструкцията е анализ, чиято амбиция е да отвори идното към местата на едно невъзможно, на което бива отказано съществуване, то тогава следването и надскачането на деконструкцията ще се съдържа в това да:

1. разберем това, което в така наречените критични към хуманизма начини на мислене възпроизвежда същото това мислене, без да го знае;

2. отворим идното към невъзможните обещания, а не към тези, които водят към бъдеще, вписано в самото понятие за антропоцен: по отношение на климатичните промени, невъзможността за добър и красив живот на Земята. И не само за човешките същества, но и за другите форми на живот;

3. да разпитаме самото това идно, т.е. господстващата до втръсване днес идея, че *ставането, само по себе си, би било добро*.

Този антихуманизъм е свързан с определено разбиране за хуманизъм, който определям като антропотехничен и космотехнологичен. Но не съм ли твърде отдалечен от това, което обикновено се разбира под термина „хуманизъм“? Би трябвало първо да си припомним, че Еразъм и Мор не го използват! Те говорят за *umanista*, което, както знаем, назовава преподавател по граматика или реторика. Както ще го разбере Касирер, това „хуманистично знание“ е само една част от систематичното единство на ренесансовата философия, която далеч от това да се свежда само до човешкия микрокосмос, го мисли винаги в отношение с макрокосмоса.²³ И така, бихме се

²² Невъзможно е да говорим за черното без да реферираме към книгата на Ани Лъобрион, на която дължа този *негативен образ*, *Si rien avait une forme, ce serait cela*, Paris, Gallimard, 2010.

²³ Ernst Cassirer, *Individu et Cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Paris, Minuit, 1983, p. 7, 13, 126. Върху единството на Ренесанса, отиващо отвъд определен хуманизъм, вж. Ernst Bloch, *La philosophie de*

изкушили да го поставим в XVIII век, нещо, което правят във Франция Люк Фери и Алан Рено в „Мисълта на 68“ (с подзаглавие „Есе за съвременния антихуманизъм“), за които човекът на хуманизма е „автономен“ субект от кантиански тип. Те пишат, че „би трябвало да придадем един кохерентен философски статут на обещанието за свобода, съдържащо се в изискванията на хуманизма“.²⁴ И тук интерпретативното насилие е огромно, но именно това трябва да се разбере: хуманизмът е винаги насилие, интерпретация, прочит на човешкото същество от човешкото същество и антихуманистите на XX век почти не ще могат да избягат от този епистемологически кръг. Именно така, както ще видим, Клод Леви-Строс мисли хуманизма... чрез Декарт. Хуманизмът е клопка. И всичко се решава по начина, по който ние желаем да излезем от него, да останем или да го интензифицираме.

Така моят антихуманизъм би бил начин да мислим една друга космотехнология. Защото, вярвайте ми, не става въпрос да станем антихуманисти, не става въпрос за програма или начин на употреба, както се случва по повод на постчовешкото. Антихуманизмът е теоретичен троянски кон, който ще ни позволи да посетим или да посетим наново някои оставени в мрака или пък понякога твърде изложени на показ сцени.

А. Ще започна изследването си, говорейки за откриващия декор на антропоцена: понятието за хуманизъм, каквото го разбираме днес се е развило през XIX век, по същото време, по което е и разцветът на капитализма. Една критика на онтологията на капитала, която ще изградя с Маркс и Хайдегер, е необходима за всяко преценяване на хуманизма – всеки постхуманизъм, който не премине през нея, би бил напразен. Филип Лаку-Лабарт си позволи да каже, че нацизмът е хуманизъм; казвам, че капитализмът е друг такъв: той разработва и развива идеята, според която *човекото същество първично не е нищо*, безкрайно гъвкаво, можещо да стане каквото и да било. Хамелеонът е привилегированото животно на капитала. Можем ли да кажем, че един комунизъм би бил лекарството, способно да излекува ефектите на онтологията на капитализма? Прочитайки Негри и Бадиу ще покаже, че тяхното разбиране за комунизма е изцяло хуманистично (дори свръххуманистично за Бадиу) и поради това нечувствително за всяка екологична мисъл, за всеки *реляционен материализъм* и

la Renaissance, Paris, Payot, 2007, който показва как Ренесансът е немислим без напредъка на капитализма.

²⁴ Luc Ferry et Alain Renault, *La pensée 68*, Paris, Gallimard, p. 35.

следователно неподатлив за един възможен *комунизъм на формите на живот* (глава 1).

В. През 60-те години един антихуманизъм на структурата взе на прицел хуманистичната идеология на XX век, подкрепяна от погрешна интерпретация на хуманитарните науки и от философия, теоретично сравнима с хуманизма, и двете произтичащи от XIX век. Не става въпрос да мислим целия структурализъм, а само този, който открито се е свързал с една фронтална критика на хуманизма. Проблемът, който ме занимава, е следният: изправвайки човека или субекта в полза на знаците, на несъзнаваното, на анонимното, някои от тези мисловни течения са останали пленници на определен *образ на човека в негатив* (както се казва в аналоговата фотография), неспособен да се отвори към нечовеците, както и към определен *негативен образ на света*. Структурата или обществото, това все още е структурата или обществото на... „човека“. За Алтюсер структурата сякаш е прибрала обратно хуманизма през прозореца, който преди това е изхвърлила през вратата, тя е станала един вид *имунизирана структура*, онтологично сравнима с цялостния хуманизъм. И Фуко ще завърши с изоставянето на началния си антихуманизъм в полза на апология на произвеждането на себе си чрез себе си, която ни изглежда недостатъчна, за да се противопостави на капиталистическия проект на късния хуманизъм. За това и позицията на Леви-Строс по този повод е изключителна: отваряйки първи перспективата за разтваряне на човека в името на структурата, той без съмнение е бил един от най-големите критици на модерния западен хуманизъм, произтичащ не от XIX, а от XVII век, в името на един екологичен подход, внимателен към отношенията с другите живи същества, като в същото време трябва да забележим, че отваря полето за един „структурализъм без структура“ (Едуардо Вивиерос де Кастро). Бих казал още, че ще се опитам да направя равностетка на антихуманизма на структурата с цел да го насоча към един *релационен антихуманизъм* (глава 2).

С. Леви-Строс нямаше да стане експлицитно антихуманист, ако не беше оставил настрана първото си питане, свързано с процеса на очовечаване, разбран като преход от природата към културата (забрана на инцеста/екзогамия). Съвременната палеоантропология ни позволява да прочетем изцяло наново този процес. Преминавайки от неолита към палеолита, упражнявайки своя анализ върху по-стари от изследваните от Леви-Строс примитивни общества, тази наука ни принуждава да изменим образа, който имаме за човешкото същество, за неговия род и за неговия тип. Тя представя процеса на очовечаване като изключително сложен и дълбоко загадъчен:

a. в началото хората се явяват множествени, гъмжащи в разцъфтяването на живота и в „общностите на потомците“ (Дарвин), отваряйки се към множество *антропосцени*; *b.* идеята за биологичното и духовно издигане на човека до двуногото се оказва хуманистична илюзия. Ще покаже начина, по който спиритуалистичният хуманизъм (Теяр дьо Шарден, Едуар Льо Роа), стоящ в началото на понятието очовечаване, се е опитал през 20-те години да оправдае тази илюзия и да изпълни пътя, отворен от Дарвин, приписвайки на човешката еволюция една праволинейна траектория чрез фантазма за ноосферата. Благодарение на нашите палеонтологични познания тези идеи биха ни изглеждали ненужни и слабо достойни за интерес. Напротив: генеалогията на късния хуманизъм намира тук един от корените си. Ако се опитаме да разберем какво се налага като симптом, какво се съпротивлява и се ожесточава да покрие меандрите на човека-лабиринт, хронологията вече не е линейна. Съвременната палеоантропология ще ми помогне в тази глава да разбере спиритуалистичните представи, които още в трансхуманистичните фантазми настояват на едно модифицирано от информационните технологии човешко същество (глава 3).

D. Смятам, че има съвсем друг начин да се разглежда очовечаването, отвъд спиритуалистичните пътища: като изцяло техничен и протетичен процес. Бергсон ще каже, че *Homo Sapiens* не е нищо по-различно от *Homo Faber*. Така ние можем да разбираме по два начина идеята, според която съществува фабрика *на* човешкото същество, в зависимост как разбираме предлога „на“, като субектен или обектен генитив: *a.* първи начин: ще се каже, че човешките същества са техници и има човечество само там, където има техника (субектен генитив). *b.* Самите човешки същества са ефект на техниката (обектен генитив). Ако първата интерпретация не ни позволява да си дадем сметка за процеса на очовечаване, то втората би могла да се окаже заплашена от схемата на цялостния хуманизъм, обявяващ, че човешкото същество по начало не е нищо, няма същност и я получава едва от техниката. Именно от тези съображения ще разгледам позициите на Щиглер, Слотердайк и Сер. И тук, какво място е оставено на природата и нечовеците? Ако не съществува никаква антропотехника без космотехнология, то остава да знаем как да отворим централната сцена към нещо различно от неизбежната техника на черния монолит. Срещу тази техницизация на същността има един ницшеански лек: да приемем, че човешкото същество е най-пропадналото животно... (глава 4)

E. Анализирането на теориите за постчовешкото ще ми послужи да покаже прехода към границата на разбиранията, правещи от човешкото същество едно

изключително техническо същество: далеч от това да се противопостави на хуманизма, постхуманизмът рискува да се окаже неговата квинтесенция.²⁵ Какви фигури на постчовешкото или на киборга биха могли да запазят нашия антихуманизъм? Със сигурност не тези, които подсилват цялостното скъсване, разглеждайки човешкото същество като нещо преобразимо по своя воля, един вид гъвкава материя също толкова флуидна като дискурсите и самоописанията на постмодерния капитализъм. Ако метафората за човека-хамелеон е *par excellence* тази на цялостния хуманизъм, то тогава може да се каже, че множество теории за постчовешкото захващат процес на *деметафоризация*. За тези теории метаморфозата е разбота на чистото реално, т.е. на прочистеното от всякакво въображаемо. На етапа, на това, което Мишел Сер нарича „самоочовечаване“, ние можем наистина да се трансформираме. И защо не да се селектираме, да активираме дарвиновата машина за био-технологично селектиране. Да създадем наново видовете или да направим така, че всеки да стане отделен вид. Това е цялата кибернетиката, която трябва прочетем наново, за да поставим всеки постхуманистичен мислител пред дилемата, която ми изглежда като една от най-важните на нашето време: или да основем наново анализа на не-човешкото в човека, или пък да развием *теория за посткибернетичните сингулярности*. Тези два подхода не са напълно несъвместими, но целият проблем се съдържа в това да знаем как да ги устроим (глава 5).

Разбираме, че трябва да се въоръжим срещу определени теории на постчовешкото и да търсим с още повече неолотложност един изход от хуманизма, в този смисъл един пост-хуманизъм, едно друго предложение, свързано както с човешкото същество, така и със света, т.е. една друга космотехнология. Но термина за постхуманизъм остава двузначен, той може понякога да служи, за да потвърдим хуманизма, т.е. идеята, според която човешкото същество не е нищо и може да направи от себе си каквото и да е, да селектира своето същество по своя воля само чрез адекватен „код“. Постхуманизмът изглежда в действителност затворник на технологичните подходи към човешкото същество. Поради тази причина предпочитам термина антихуманизъм, и заради неговия критически заряд. Един епистелмологичен

²⁵ По тази тема вж. Thierry Bardini et Dominique Lestel, *Voyage au bout de l'Espèce*, t. 1, Paris, Dis Voir, 2010: „в скъсването на човека с природата и в частност с другите животни в действителност се съдържа общата основа на хуманистичните и постхуманистичните подходи“, стр. 5. Но за разлика от подхода, който предлагам в тази книга, Бардини и Лестел сякаш са открили това прекрасно скъсване: „Ние сме станали човеци случайно и ще приключим това с някое предизвикателство“ (пак там). „Какво може да направи един безсмъртен? Самият той да изследва всички начини да бъде жив – съществуващи и потенциални. На този етап дори вечността ще бъде много кратка“, стр. 8.

антихуманизъм, съдържащ се в изгласването на аватарите на хуманизма и начина, по който той се трансформира също тъй, както говори за човешкото същество: лишен окончателна форма, хуманистичният дискурс може да приеме всяка!

Следователно, би било недостатъчно да се захванем само с човешката изключителност, ако това обезглавяване прави всичко еднакво с всичко и човешкото същество – способно да бъде без *разпадане на континуитета* – машина или звяр, или ангел – без загуба, без скъсване на въображаемото, без субективно събитие. Истинският антихуманизъм може да бъде само мисъл за множеството човешки или не-човешки сингулярности. Проблемът не е да знаем *какво* е човешкото същество, а да бъдем внимателни към проявите на неговото *кой*,²⁶ на неговата биография. Нито природно, нито техническо, нито дори културно, човешкото същество е лабиринтно. При това то се е изгубило още от самото начало. Неговото сърце, неказващо нито кой е, нито това, което трябва да стане, е също толкова черно, колкото *черната материя* на космоса. Защо толкова се страхуваме от неопределеността? Защо да ставаме? От какво искаме да избягаме, ставайки? Влезте, влезте в лабиринта!

Превод от френски език: Димитър Божков

²⁶ Накрая на книгата ще се завърна към толкова експлицитната препратка към Хана Аренд.