

Робота Мороз Луізи Андріївни

Назва роботи:

**ПОСТГУМАНІСТИЧНА КРИТИКА КУЛЬТУРИ:  
СЕМІОТИЧНИЙ АСПЕКТ**

Шифр: терламінові свідописи

## ЗМІСТ

ВСТУП	с. 3
<b>РОЗДІЛ I. Постгуманізм як концептуальне тло критики культури</b>	
1.1. Дуалізм поняття «культура» в традиційному гуманізмі та постгуманістична альтернатива	с. 5
1.2. Експлікація поняття «постгуманізм» у його зв'язку з нелюдським Іншим	
1.2.1. Постгуманізм як картезіанський дуалізм	с. 8
1.2.2. Кіборгізація: злиття живого й технічного в постгуманізмі	с. 9
1.2.3. Визнання значливості нелюдського Іншого в постгуманізмі	с. 14
<b>РОЗДІЛ II. Семіотичне обґрунтування постгуманізму</b>	
2.1. Розширення семіотичного підходу на позакультурні феномени	с. 17
2.2. Актанти й мережі в просторі постгуманізму	с. 20
2.3. Постгуманістичний зміст культури	с. 24
<b>ВИСНОВКИ</b>	с. 26
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ</b>	с. 29
<b>ДОДАТОК</b>	с. 31

## ВСТУП

*Актуальність дослідження.* У XXI столітті гуманістична картина культури хвилює на обмеженість і не містить багатьох значливих учасників, серед яких є нелюдські й людські фігури. На практичному рівні це зумовлює серйозні проблеми: чи можна *in vitro* проводити дослідження на ембріонах, старших за 14 днів? Чи варто надати штучному інтелекту право інтелектуальної власності і чи справедливо, що всі прибутки від написаного нейронною мережею сценарію належить не їй самій, а її творцю? Хто нести відповідальність, якщо робот-хірург під час операції скоїть помилку? Як треба переглянути принципи планетарного захисту після відкриття системи TRAPPIST-1, що, ймовірно, придатна для життя? На перший погляд, це проблеми окремих дисциплін — біоетики, юриспруденції, астробіології, — але всіх їх об'єднує те, що вони ставлять фундаментальне питання про статус нелюдини і стосунок людини до Іншого. Воно артикулюється та легітимується в постгуманізмі: поява «культури другого порядку» (генеративне мистецтво підважує унікальне право людини на креативність), кіберфемінізм і кіберпанк, відхід від визначальності генеалогії змушують нас переосмислити місце нелюдського й недолюдського.

В роботі пропонується «оптимістична гетерологія» — філософське й семіотичне обґрунтування того, чому нелюдські Інші мають бути включені в культурну сферу на рівні з людьми. Ця теза може надалі узасадничити надання культурної правосуб'єктності ембріонам, роботам, прибульцям, природним об'єктам. Дослідження забезпечує теоретичний орієнтир для вирішення практичних задач сучасності, а саме відношення між людиною, технікою та природою. На вітчизняних теренах вперше розкрито сутність постгуманізму в його зв'язку з фігурою нелюдського Іншого; висунуто рішення проблеми про зв'язок живого й технічного у фігурі кіборга як модусі постлюдини; вперше використано семіотичний підхід для позитивного обґрунтування постгуманізму в тілесному аспекті (у Кетрін Хейлз — у віртуальному).

**Об'єкт дослідження** — нелюдські фігури Іншого та їхній зв'язок з людиною у постгуманізмі; **предмет** — семіотичні засади культуросуб'єктності нелюдського Іншого в постгуманізмі. **Мета** — розробити та обґрунтувати інклюзивний проект культури в постгуманізмі. **Завдання роботи:** 1) пояснити концептуальну вичерпаність традиційного гуманізму і його бінарних опозицій у сучасному світі; 2) уточнити зміст поняття «постгуманізм» з огляду на його зв'язок з фігурою нелюдського Іншого; 3) окреслити нову теоретичну модель способу існування тіл у постгуманізмі; 4) виходячи зі знакової природи культури, аргументувати розширення обсягу культури в семіотичний спосіб.

**Ступінь розробленості теми.** За кордоном постгуманістичну течію у своїх роботах представляють Іхаб Хасан, Кетрін Хейлз, Франческа Феррандо, Ніл Бадмінтон, Нік Бостром, Кері Вольф, Девід Роуден, Патріція МакКормак, Ешер Сейдел. В Україні постгуманістичне теоретизування представлене поодинокими розвідками Сергія Денежнікова, Тараса Лютого, Катерини Карпенко, Наталії Загурської, Сергія Сушка, Марії Шимчишин, Миколи Ожевана. Рецепція постгуманізму українськими дослідниками є переважно критичною, часто на концептуальному рівні не розрізняються постгуманізм, трансгуманізм і антигуманізм. Переглядом стосунку між культурою, природою та суспільством і питаннями визнання нелюдських Інших суб'єктами культури займаються Філіп Дескола, Клаус Міхаель Маєр-Абіх, Ганс Ленк, Бруно Лятур, Пітер Сінгер, Елен Гудмен. На українських просторах примітними розвідками на цю тему є роботи Анатолія Єрмоленка, колективна монографія «Філософія природи» (2006).

**Методологія:** методи аналізу, систематизації та узагальнення понять (при з'ясуванні змісту поняття «постгуманізм»), семіотичний підхід (актантна модель, акторно-мережева теорія, семіотика пристрастей), трансцендентально-феноменологічний метод у виявленні умов конституювання значення, міждисциплінарний підхід (у застосуванні концептів *мембрани* з біології та *Umwelt* із зоосеміотики).

## РОЗДІЛ І.

### Постгуманізм як концептуальне тло критики культури

#### 1.1. Дуалізм поняття «культура» в традиційному гуманізмі та постгуманістична альтернатива

Від першої метафоричної писемної згадки<sup>1</sup> “cultura” завжди припускає свою протилежність та існує як частина бінарної опозиції. Цицерон, називаючи філософію культурою душі (cultura animi), протиставляє обробленій землі стан занедбаної, невиполотої ділянки, що не принесе плоди без належного догляду. Розкол людської сутності між заданим, диким, хтонічно вкоріненим і витвореним, ковким, штучним відтоді раз у раз актуалізувався в історії філософії. Акценти тлумачення пари «природа» і «культура» змінювалися: у Просвітництві міметичний витвір культури заміщує природну повноту й досконалість, є її додатком, *supplément*, натомість методологічні засади неокантіанства саме культурі надають глибину погляду, що бачить не байдужу закономірну фактичність, а виповнену цінність індивідуальної речі. Онтологічне розрізнення навіть у сучасному світі є підставою аксіологічної нерівності: відповідно до того, чи належить річ до *res cogitans* або *res extensa*, культури або природи, їй надається чи відмовляється в певній цінності. Для обґрунтування патріархатного дискурсу часто використовують аргумент «природності», водночас звинувачуючи квір-ідентичності в «протиприродності», причому природність виступає запорукою чистоти й моральності — цілком у просвітницькому ключі.

Французький антрополог Філіп Дескола, учень Леві-Строса, поглиблює розуміння традиційної опозиції між природою і культурою, що притаманна антропології. Аналізуючи визначення культури, Дескола виділяє два типи дефініцій: 1) оптимістичний універсалізм: культура розглядається як відмітна

---

<sup>1</sup> Мається на увазі Марк Тулій Цицерон, «Гускуланські бесіди», книга II, п. V:13.

риса людського існування, специфічно людська діяльність; 2) методологічний релятивізм: культура розуміється в множині, як прояви унікальності різних народів і їх неповторні втілення [13, с. 139-140].

Протиставлення природи й культури, зазначає Дескола, існує в межах першого підходу: щоб здобути самостійність, ідея культури повинна опинитися віч-на-віч із природою як обов'язковим суперником. У другому ж тлумаченні культура співвідноситься тільки з іншими культурами. Можна розвинути думку Дескола стосовно антиантропологічного методологічного релятивізму культур: якщо їх багато і вони вже не є унікальною рисою людського життя, то варто замислитися над існуванням культур нелюдських агентів (наприклад, штучного інтелекту).

Винайдення штучного інтелекту, кіборгізація, пошук позаземного інтелекту, надання юридичних прав об'єктам природи та фантастичним істотам вимагають переглянути культуру як простір побутування людського актора і нарешті покінчити з дуалізмом, що призвів до привілейованого антропоцентризму — суб'єкта, духа, культури. Ми мали б створити в просторі культури прохідні *non-lieux* для Іншого, передбачити лакуни для його повноправного розгортання — не як такого, що існує лише в опозиції до нас, а як Іншого, чий онтологічний статус убезпечений від наших зазіхань на його позитивну значливість. Критиці просвітницького інструменталізму слід прийняти не звинувачувальний, а інклюзивний характер. Філіп Дескола так описує цю задачу: «антропологія стикається із серйозним викликом: вона або має визнати, що вичерпала форми гуманізму, або повинна змінитися, переглянувши своє поле та інструменти так, щоб включити в об'єкт досліджень дещо більше за *anthropos*» [там само, с. 19].

Дихотомія природи й культури інтеріоризується у рефлексивному уявленні людини про себе — недарма криза культури у ХХ столітті співпадає з кризою гуманізму. Саме тоді низка філософських напрямів підважила традиційні визначення та самоназви людського буття. Фуко писав про зникнення людини (нормалізованої, уніформованої, універсальної), Гайдегер

критикував гуманізм метафізичного гатунку, а Дерида децентрував суб'єкт, стерши ідею людської присутності. Гуманізм — чи розуміти його як витвір Ренесансу, чи як породження суто римської культури, *humanitas-romanitas*, чи як продукт XIX століття — заперечується, доповнюється, розширюється або змінюється в явищах анти-, транс- і постгуманізму.

Японський філософ Осаму Нішитані (Osamu Nishitani), який спеціалізується переважно на французькій філософії, відкриває новий цікавий сенс гуманізму та поняття людини (*humanitas*) крізь призму його стосунку до іншого європейського поняття, що позначає людську істоту, — *anthropos*. На його думку, ці концепти перебувають у складному й фундаментально асиметричному відношенні. Автор зазначає: *anthropos* має статус об'єкта антропологічного знання, а *humanitas* виражає себе як суб'єкт такого знання [17, с. 260]. Проводячи поняттєво-історичний аналіз, Осаму Нішитані пише, що антропологія від початку свого виникнення досліджувала тих людей, які були Іншими для європейського модерну, тобто неєвропейців або доєвропейців (стародавніх греків і римлян до того, як Захід став Заходом) [там само, с. 261]. Людиною-*anthropos* він позначає того, кого сприймали як нецивілізованого та чужого із західної точки зору, в той час як *humanitas* — це саморефлексія, саморозуміння людиною себе як знаючого суб'єкта. *Anthropos* — людина Африки, Америки, Азії; невідомий і чужий світ; тубілець, якого перші антропологи нарекли примітивним (“*La mentalité primitive*” *Леві-Брюля*, “*primitive mind*” *Фрейзера*, “*Primitive Culture*” *Тайлора*), визнається, лише коли асимілюється в царину *humanitas*. Розвідка японського філософа показує обмеженість гуманістичного суб'єкта, що перебирає на себе право вирішувати долю заморського, заокеанного Іншого, — як під час Вальядолідського диспуту, де вирішувалася доля корінних народів відкритої Америки: чи заслуговують тубільці на гуманне ставлення чи їхні «гріховні» практики канібалізму й людських жертвоприношень мають бути зупинені насиллям і примусовим наверненням у християнство? Європейці, монополізатори знання, власники претензії на значливість, стали людьми-*humanitas*, об'єктивували

anthropos й вирішивши за нього його долю і статус. Варто відмітити, що тут знову зустрічаємо дуалістичну позицію: за носія культури править humanitas, а природним і диким виявляється anthropos. Нішитані увиразнює небезпеку такого дуалістичного підходу класичної антропології, коли нижчий онтологічний, антикультурний статус людини обертається на знецінену річ.

Від середини ХХ століття humanitas потрапляє в ситуацію «пост-», а точніше лишає самого себе позаду. Постгуманізм кардинально змінює стосунок до Іншого: після епохи гуманістичної турботи про себе і сліпоти до непомітних сусідів він оприявнює весь обсяг дієвців культури й виробників значень та намагається змінити їхній онтологічний статус. В цьому полягає принципова відмінність між постгуманізмом і трансгуманізмом. Міжнародна організація трансгуманістів “Humanity+” зазначає, що трансгуманізм можна розглядати як продовження гуманізму, звідки він частково походить. Трансгуманізм пропонує вдосконалення людини — долання старіння, хвороб, смерті через покращення тіла, вихід за межі попередньої оболонки. Він бачить попереду себе транслюдину, в той час як постгуманізм спрямовує свій погляд не тільки вперед, а й роззирається навколо. Він розширює оптику: постлюдина лишає своє суверенне право на продукування значень у минулому, що дає їй змогу побачити інших кандидатів на значливість, тобто подолати песимістичну гетерологію.

Теоретики постгуманізму (Ніл Бадмінтон, Кетрін Хейлз, Франческа Феррандо, Кері Вольф, Елен Грехем та інші) не згоджуються на єдине визначення цього напрямку. Втім, у наступному підрозділі буде здійснено спробу з'ясувати три найбільш розповсюджені стратегії дефініцій постгуманізму. Критична рецепція цих підходів дозволить подолати позірні бінарні опозиції та на підставі цього забезпечити нове розуміння егалітарної культури, яка б гарантувала визнання всіх дієвців цього Всесвіту і їхнє сенсоформуєче право змінювати простір навколо себе автономно та незалежно.



## 1.2. Експлікація поняття «постгуманізм» у його зв'язку з нелюдським Іншим

### 1.2.1 Постгуманізм як картезіанський дуалізм

1. На перший погляд здається, що постгуманізм — це продовження картезіанського дуалізму, який полягає в розрізненні *res cogitans* і *res extensa*, що як окремі субстанції можуть існувати незалежно одна від одної. Стосунок між цими субстанціями в постлюдині можна виразити пропорцією  $\frac{\text{тіло}}{\text{розум}} = \frac{\text{машина}}{\text{програма}}$ . Тіло не є суттєвою ознакою людини, а ментальність може бути втілена в будь-якому матеріальному носії. Так з'являється ідея про відірваність свідомості від тіла та її перенесення в штучну оболонку, особливо популярна не тільки серед наукових фантастів, а й у колі сучасних філософів-футурологів: Нік Бостром застосовує поняття *mind uploading* для позначення сканування ментальних станів людського мозку й завантаження свідомості в комп'ютер, а Ганс Моравек каже про *transmigration*, переселення свідомості в більш досконалу машину робота. Яскравим виразником цієї стратегії є американський літературний критик Кетрін Хейлз. У її інтерпретації гуманізм і постгуманізм споріднені, адже ґрунтуються на фундаментальному розподілі інформації, мислення, суб'єктивності й того, в чому вони втілюються: тіло — це лише протез, який можна замінити на будь-що інше. Саме тому Кетрін Хейлз переконана, що трансформація тіла не є обов'язковою для конституювання нових моделей суб'єктивності, «навіть біологічно незмінений *homo sapiens* вважається належним до “постлюдності”» [8, с. 24]. Машинний функціоналізм у філософії свідомості, репрезентований Аланом Тьюрингом і Гіларі Патнемом, виражає таку саму думку: неважливо, з якого матеріалу зіткана машина — чи це органічні тканини, чи металеві деталі (принцип множинної реалізації), — головне, щоб робот виконував належні функції, керуючись відповідною програмою.

### 1.2.2 Кіборгізація: злиття живого й технічного в постгуманізмі

«Відкриття» тілесності в ХХ столітті, передовсім студії Моріса Мерло-Понті, показало, що зміни суб'єктивності невіддільно пов'язані з тілесними трансформаціями. Для другої стратегії визначення постгуманізму постлюдина не є привидом у броні: навпаки, передбачається невіддільність тіла й розуму, ба навіть більше, зміна тіла — така, наприклад, як інтеграція техніки, — породжує нові модуси суб'єктивності. Антикартезіанська спрямованість постгуманізму концептуалізується в енактивізмі, який було започатковано в 1990-і роки групою представників когнітивних наук: Франсіско Варелою, Елеанорою Рош та Еваном Томпсоном. Енактивізм протиставляє себе класичним напрямам в епістемології, стверджуючи: пізнання — це не репрезентація світу і не його проекція, а втілена дія (enaction) — процес, за якого активний організм створює своє власне середовище й водночас зазнає впливу світу, де він перебуває. Описуючи енактивне пізнання, ми немов рухаємося герменевтичним колом (“perception is perceptually guided action” [20, с. 173]): сприйняття і його зміст залежить від діяльності організму, а діяльність зумовлена тим, як організм сприймає світ. Таке переплетення, взаємоохопленість тіла і світу постає як хіазм у термінах Мерло-Понті, тобто від поодинокого, опрічного буття переходимо до стану занурення й взаємообернення — «світ і я містимося один в одному, і ані персіпере, ані персірі не мають першості» [6, с. 180].

На емпіричному рівні зняття класичної опозиції в постгуманізмі та взорування на енактивістські принципи втілюється у прикладі кіборга. Термін «кіборг» було запроваджено науковцями Манфредом Клайнсом і Натаном Клайном у 1960 році. «Кіборг свідомо інкорпорує зовнішні елементи, розширюючи саморегулюючу контролюючу функцію організму з метою пристосуватися до нових середовищ» [12, с. 27] — в даному випадку Клайнс і Клайн казали про позаземне середовище й вихід людини в космос. Образ кіборга як злиття живого й технічного зараз тиражується в масовій культурі, застосовується в мистецтві, медицині та військовій царині, однак непроясненим лишається характер і спосіб злиття, зв'язку, поєднання компонентів кіборгізації. Коли розуміти техніку в широкому сенсі слід за Андре Леруа-

Гураном і Марселем Мосом, вбачаючи в ній «традиційні способи, завдяки яким люди в різних суспільствах користуються своїм тілом» [16], то варто визнати технікою одяг і відповідно всіх людей, що приховують ним наготу, — кіборгами.

У який же спосіб поєднуються живе й неживе і чи стане неживе, інтегроване в живе, живим — чи здобуде воно позиційність, чи отримає здатність визначати свою границю й себе всередині неї, мовлячи у феноменологічних термінах Плеснера? Чи буде кіборгом взаємодія програми та окремої людської руки, в яку програма скеровує сигнали через певний комп'ютер (іншими словами, чи є кіборгом «мозок у колбі»)? Або рослина, чиє механічне коріння з'єднане із живим, органічним стеблом? Щоб висвітлити спосіб існування кіборга, звернемося до спадку французького філософа ХХ століття Жильбера Симондона, автора «феноменології машин» (механології), яка містить евристичні для даного дослідження концепти.

За Симондоном, живе буття ніколи не є завершеним, не є індивідом, одиницею — це процес індивідуації (конкретизації), постійного становлення, що відбувається на різних рівнях: фізичному, біологічному, психічному та колективному. Індивідуація не може виникнути в стабільному середовищі, адже воно не передбачає трансформацій і посутньо є повноблагим буттям-у-собі. Натомість вона вимагає метастабільності, нестійкої рівноваги, у якій поєднані різні величини, чия взаємодія призводить до перетворення. Процес індивідуації в часі відбувається як трансдукція — перехід з доіндивідуального середовища в індивідуальне. *Трансдукція — це «операція (фізична, біологічна, ментальна, соціальна), завдяки якій активність поступово розповсюджується всередину певної зони (domaine). Це розповсюдження базується на структуруванні зони, що утворюється від одного місця до іншого: кожна зона сформованої структури слугує моделлю для утворення наступної зони»* [19, с. 32].

Складні біологічні й технічні метафори Симондон пояснює на прикладі **кристала** (див. додаток 1). Він зароджується в доіндивідуальному метастабільному середовищі (насиченому розчині) з певного ядра-«затравки»,

на яке поступово наростають атоми, іони, молекули, утворюючи кристалічну ґратку. Кожен наступний шар виступає зовнішнім по відношенню до попереднього, який стає внутрішнім. Важливим є лише те, що відбувається на межі, де наростає новий шар, а майже вся сукупність попередніх внутрішніх шарів ігнорується — можна розколоти кристал, відділивши частину від місця зародку, і він так само продовжуватиме рости: центром кристалізації стане те, що раніше було останніми шарами [7].

Однак модель кристала не вичерпує трансдукцію, адже описує передовсім індивідуацію неорганічного. У випадку ж постлюдини увагу слід звернути на поєднання органічного та неорганічного: який стосунок між інертною матерією і життям (*le problème des rapports de la matière inerte et de la vie*)? Для пояснення зв'язку між органічним і неорганічним філософ виробляє нову топологію живого, особливий тип простору [19, с. 224] та ілюструє її через поняття **мембрани** (див. додаток 2). Мембрана відокремлює внутрішнє від зовнішнього, центроване тіло від протилежної зони, однак характер цього розмежування також передбачає проникність, просякність мембранної плівки. Вона роз'єднує і водночас поєднує. Якщо під час наростання кристалу внутрішні шари ігноруються, то мембрана забезпечує постійний резонанс внутрішнього й зовнішнього, залучає до процесу переходу всю внутрішню зону. В живому індивіді внутрішній простір і його вміст грають важливу роль у підтримці індивідуації. Геометрія живого, за Симондоном, є не евклідовою, а топологічною. Філософ робить акцент на топології, бо в живому важлива не скільки метрика (відстань, протяжність, об'єм), стільки властивості безперервності процесу індивідуації, захоплення незмінних якостей живого в його будь-яких станах, характеристики зв'язності та структурованості (зовнішнє та внутрішнє сусідство, розмежування, огортання). Симондон стверджує: весь вміст внутрішнього простору перебуває топологічно в контакті зі вмістом зовнішнього простору на границях живого; в мембрані всі продукти минулої індивідуації присутні без відстані та без затримки (свідчення проти метрики на користь топології).

Саме мембрана є тією умовою і тим способом, що дозволяє злитися органічному та неорганічному в ціле. Це поняття, яке Симондон запозичує з біології, може допомогти у визначенні кіборга, модусу постлюдини. Для того, щоб людське й технічне стали єдиним — постлюдським; для того, щоб техніка не виступала окремим відділеним інструментом, необхідний специфічний мембранний зв'язок, який активно залучає попередній досвід людської та технічної частин. Мембрана кіборга функціонує за рахунок інтеграції внутрішніх даних — без цього індивідуалізація як підтримання життя в постлюдині неможлива. Концепт кіборга, що існує через мембрану, можна унаочнити за допомогою наступної формули (вона не містить математичного алгоритму, а слугує простою ілюстрацією):

*cyborg*

$$\text{tech} = f(\text{viv} [ \begin{array}{ccccc} b & L & & q & \\ c & & \# & & s \\ \& & \% & z & D \\ A & g & p & e_1 & R & M \end{array} ] )$$

Техніка є функцією живого — це значить, що кожному елементу в множині *tech* відповідає будь-який елемент з множини *viv*. Нам було критично показати в цій формулі, що елементи *tech* мають безпосередній доступ до найрізноманітніших можливих елементів *viv* у часі й просторі, адже у випадку кристала ми мали б відповідність лише з останнім, метрично й хронологічно найближчим елементом  $a_n$ .

Прикладом мембранного функціонування кіборгів може бути громадянин Великобританії Ніл Харбісон (Neil Harbisson) [14]. Народившись із кольоровою сліпотою (ахроматопсія), Ніл у дорослому віці створив прилад — айборг, *eyeborg* — сенсор, що кольорові частоти перетворює на звукові. Ніл вивчив звучання всіх основних кольорів спектру, які розрізняє нормальна людина, і вирішив назавжди встановити чіп у голові. Камера на антені знімає довкілля і надсилає візуальні сигнали в чіп, що трансформує їх у звуки. Антена інтегрована в кісткову тканину потиличної кістки та дозволяє йому чути

кольори — не через вуха, а через черепну кістку, адже череп працює як резонатор. За словами Ніла, він зрозумів, що відбулося злиття антени та його тіла, коли йому почали снитися «кольорові» сни — тобто коли уві сні сам мозок, а не чіп продукував відповідні якомусь кольору звуки. В даному випадку бачимо активне залучення попередніх даних досвіду для можливої кіборгізації (зокрема вивчення звучання 360 основних відтінків і постійне розширення гамм, включаючи інфрачервоні та ультрафіолетові промені).

Тільки враховуючи попередній досвід, технічна частина перетворює живе на постлюдину, кіборга. Проста імплементація технічного елемента в тіло не принесе бажаного результату: наприклад, носіння окулярів хоч і може стати частиною тілесної схеми, однак принципово кіборгічною практикою не є. Досвід тут є ключовим поняттям: тільки якщо існує зворотній зв'язок (feedback) між живим і технікою, коли технічне реагує на зміни стану організму, вироблений гібрид є кіборгом. Цікаво, що топологічність мембрани знімає питання належності "extended mind" (Джері Фодор) до кіборга. Технічний прилад, навіть перебуваючи на відстані від тіла, стане частиною постлюдського, коли максимально забезпечуватиме мембранний підлаштувальний зворотній зв'язок. Для мутуалізму людського й машинного необхідне історичне опертя на минуле: мембрана, коливаючись на кордоні, сполучає зовнішнє та внутрішнє мигливою блискавкою. Осциляція мембрани збуджує щось у глибинах постлюдського організму, видобуває звідти ідентифікацію, наскрізь пронизуючи живе. Саме мембрана слугує критерієм розрізнення кіборга від некіборга, від людини, в тілі якої просто перебувають технічні елементи.

Технічне в постлюдині завжди є індивідуальним; цю частину не можна просто взяти в когось іншого і почати нею користуватися. Поза спільним індивідуальним і конкретним людино-технічним напрацьованим досвідом технічне буде лише шматком матеріалу. Кіборгізації передусє кропітка підготовча робота, що не може бути автоматизована.

Експлікація поняття мембрани з філософії Симондона дозволяють зрозуміти сутність постгуманізму, де тіло й інформація не відділені, а пов'язані між собою історією попередніх взаємодій. Майбутнє існування кіборга неможливе без застосування попереднього потенціалу. Тільки мембранний, біографічний зв'язок, забезпечений втіленістю живого існування, перетворює інструмент на невід'ємну, кінестетично відчувану частину організму.

### **1.2.3 Визнання значливості нелюдського Іншого в постгуманізмі**

Усвідомлення нероздільності живого й технічного в кіборгічному модусі постлюдини підштовхує до останньої дефініції постгуманізму, де тіло приймає в себе цього чужинця і таким чином виявляє в собі фундаментальну нетотожність, відмінність, наявність Іншого. Третя стратегія у визначенні постгуманізму полягає в зміні статусу нелюдського Іншого та співжитті з ним.

До такого тлумачення особливо прихильний британський літературознавець і філософ Ніл Бадмінтон (Neil Badmington). Граючись із концептом *différance* Деріда, Бадмінтон каже, що людину й прибульця, яскравого означника постгуманізму, ніколи не можна розглядати абсолютно окремо: значення кожного терміну залежить від сліду іншого. Інакшість завжди була частиною нас, відділяючи «нас» від «себе самих» (*parting 'us' from 'ourselves'*). Постгуманізм є визнанням та активацією сліду нелюдського всередині людського [10, с. 155]. Абсолютна відмінність-*différence* викрадається відмінністю-*différance*, людина відкриває в собі іншого, чие вторгнення є неминучим. Гуманізм виявляється маленьким чужинцем/прибульцем [там само].

Фантазійний образ прибульця, що раніше викликав відразу, а тепер, за свідченням Ніла Бадмінтона, — захоплення, є абсолютним Іншим. Він утілює міжрасові, міжрелігійні, міжкультурні протистояння в новому метасеміотичному виклику, коли спільний контекст не можна відшукати, а

варто лише витворити під час безпосередньої взаємодії. Напря́м Communication with Extraterrestrial Intelligence намагається відшукати універсальний спосіб спілкування з гіпотетичним прибульцем — наприклад, математику або музику — однак натрапляє на перешкоду: наш гість не обов'язково буде антропоморфним. Цей перехід до визнання нелюдського Іншого виявляє, що людські мовні системи є обмеженими, а Інший — нередукованим у своїй унікальності.

Постгумані́зм, (наово) відкриваючи особливий статус техніки, демонструє: те, що вважається нелюдським Іншим — інструментальним, часто ігнорованим, побіжним і додатковим, насправді є визначальним для нашого існування. Воно не просто слугує зручним приладдям для життя, а й вказує на принципову технічність нашого власного буття, присвійність того, що зазвичай вважається Іншим. Людське тіло саме є технічним, виконуючи медіативну роль, а в міфологічних і релігійних наративах воно створене так само, як людина наразі творить техніку. Динаміка людського існування в некласичних онтологіях і постнекласичному типі наукової раціональності реалізується в царині «між», у процесі постійного переходу. Цей перехід опосередковується технікою: вона кон-фігурує людину, стаючи трансцендентальною умовою її мінливого, незастиглого життя, вона містить у собі каскад біфуркацій, потенційність модусів буття, різноманіття того, чим людина може стати за крок уперед.

Постгумані́зм руйнує нашу звичну перспективу: виявляється, я є той, кого раніше вважав чужим, я постійно обмінююся з ним досвідом, поділяю спільну історію, спільне минуле, і тільки так я можу жити. Це змушує нас подивитися на інших Інших, чиє буття ми ще не усвідомили, і включити їх у поле культури як значливих самих по собі. На зміну дуалізму культурного й природного, духовного і тілесного, свого та чужого приходить семіотичний плюралі́зм, що дає право голосу (vox/votum) будь-якому буттю і створює умови для вслуховування в цей голос.



## РОЗДІЛ II.

### Семіотичне обґрунтування постгуманізму

#### 2.1. Розширення семіотичного підходу на позакультурні феномени

У попередньому розділі було накреслено постгуманістичний образ сучасності, на тлі якого має відбутися переосмислення обсягу поняття «культура» і зняття його внутрішнього дуалізму. Під постгуманізмом розуміється включення фігур нелюдського Іншого в поле культурної значливості. Органічне сприйняття людським тілом того, що традиційний гуманізм вважав чужорідним, оприявнює принципову технічність людського існування та невід'ємну наявність Іншого всередині себе.

Тепер пропонуємо переглянути культурний статус Іншого вже не просто як частини людського тіла, а як автономного активного дієвця, поклавши в методологічні засновки дослідження тезу семіотики культури (культура як знакова система). Відтак виникає потреба змінити межі застосовності семіотичного підходу. Умберто Еко вводить критерій семіотичного порогу, щоб відділити семіотичні сфери від несеміотичних: на думку вченого, семіотичними є лише феномени культури, оскільки знаки вирізняються конвенційною

природою, натомість Пірс стверджує, що знаковими можуть бути і природні процеси. За Еко, нижній поріг між семіотичним і пресеміотичним світом пролягає вздовж лінії «культура — природа» [18, с. 50]. Оскільки семіозис передбачає соціальну домовленість, біологічна царина (стимули, сигнали) виключена із семіотичної сфери. Медичні симптоми вважатимуться знаками, тільки якщо медична традиція (конвенція) визнала зв'язок між симптомом і хворобою [там само, с. 54].

Поставивши завдання долучити нелюдські (штучні, технічні, тваринні, уявні) фігури до обсягу культури, маємо дослідити, як вони можуть поставати в семіозисі й продукувати значення. Нагальним стає питання про пониження семіотичного порогу й визнання сенсоформуєчого права тих акторів, що традиційно маркувалися «природними». Опозицію, створену семіотичним порогом, долає біосеміотика. Як об фон Ікскуль запроваджує у філософський обіг поняття Umwelt. За змістом воно схоже на тлумачення середовища енактивістами, про яке йшла мова в першому розділі. Це той світ, що є значливим для організму, середовище, яке вибірково створює собі істота, сприймаючи і діючи в ньому. Хрестоматійним є Umwelt польового кліща, описаний фон Ікскулем. Семіолог у роботі «Теорія значення» [21, с. 57] відзначає кілька носіїв сенсу, які виділяє саме кліщ: запах масляної кислоти, притаманний шкірі ссавців, волосяний покрив, м'яка шкіра й певна температура їхньої крові. Весь світ кліща зводиться до відчуження вищенаведених параметрів, оскільки вони мають для нього винятковий сенс і цінність. Щоправда, Джон Сьорл вважає, що наявність перцептивного апарата не забезпечує семантичну здатність розуміти. Аргумент Китайської кімнати доводить, що синтаксичний рівень не гарантує конституювання значення. Ми приписуємо програмам семантичну ілюзію: на вході в програму закладаються значливі для нас дані, на виході отримуємо значливі для нас дані, проте ці дані не є значливими для самих програм, а отримання безсенсових вихідних даних свідчить лише про синтаксичну помилку. Машини не розуміють — такий вердикт виносить Сьорл, так само як і кліщі, позірною значливістю чийого світу

пояснюється інстинктами. Однак, можливо, протилежність семантики й синтаксису — це ще один вияв хибного дуалізму, плану вираження й плану значення у глоссемантиці Єльмслева? Метафора комунікації з позаземним інтелектом передбачає відпочаткове повторення синтаксичних комбінацій, стратегію мімікрії зв'язків чужої знакової системи, доки дублювання не забезпечить значення. Повість Теда Чана «Історія твого життя» демонструє подібний підхід: астролінгвіст Луїза Бенкс у спілкуванні з прибульцями-гептаподами відтворює візуальний синтаксис, який слугує ключем до розуміння світогляду позаземних гостей. Спосіб поєднання знаків відображає напрям думки: в даному випадку семографічне симетричне кругле письмо є виявом особливого циклічного сприйняття часу гептаподами, де минуле й майбутнє змикаються в коло [11]. Якщо в систему завантажили словник, правила, за яким сполучаються слова, а також встановили зв'язок між словами й тим, що вони позначають, то звідки мені знати, що система не володіє значенням і як довести протилежне?

Давні елліни виділяли три компоненти семіозису: те, що виступає як знак; те, на що вказує знак (десигнат); вплив, завдяки якому певна річ стає для інтерпретатора знаком (інтерпретанта). Чарльз Уільям Моріс оприявнює четвертий фактор — самого інтерпретатора. Карл-Ото Апель у своєму проекті трансцендентальної прагматики викрив неповноту цієї схеми. Редукувавши складові семіозису до актантів, він виділив у знаковому процесі об'єкт, суб'єкт і власне знак. Але значення завжди конституюється в ситуації «між» — не виникало би потреби в оперуванні знаками наодинці, коли референти були дані нам безпосередньо. Подібно до Еко, Апель наполягає на конвенційній природі знака, тому вводить у тріадичну схему четвертий компонент — іншого суб'єкта. Саме комунікація між суб'єктами забезпечує інтерпретацію знака: «лінгвістичні знаки [...] самі стають темою референції в контексті комунікативного розуміння» [9, с. 246]. Людський Інший є трансцендентальною умовою знаковості культури. А що коли Інший стає нелюдським та інкорпорується в людське тіло?

Процедурі означування передуює помічання, яке неможливе без поділяння спільного простору, починаючи від просторово-часових форм існування, закінчуючи співжиттям у єдиному полі сенсів. Тобто помічаємо ми те, що вже є певним чином для нас означеним. Коли постлюдство вимагає означити Іншого як значливого, це вказує на співпричетність людського й нелюдського Іншого: я частково є ним/нею, а він/вона/воно є частково мною. Аби зрозуміти, що Інший є Іншим, маємо на першу мить ототожнити себе з ним, допустити його у свій світ, а потім відторгнути звідти тоді, коли порівняння його із собою надасть невтішний висновок. Чому людство стало помічати робота, тварину, прибульця, річ? Бо усвідомило свою природу: технічну, інстинктивну, чужинно-мандрівну, витворену — постлюдську. Таким чином, Інший є певною мірою знаком самого себе, адже те, що помічається-позначається, і те, що помічає-позначає, збігається. Постлюдина, що носить у собі Іншого, помічає-позначає саму себе через себе — відокремлених втілень Інших, які відтепер не постають об'єктами, а натомість є суб'єктами означення (тобто культурування) за співпричетністю.

Французька дослідниця Армелъ Ле Бра-Шопар наводить історичний приклад такого співіснування людини з Іншим: довгий час людина жила з твариною, однак пізніше трапилося її вилучення з людства, що послугувало радикальному відокремленню людського і тваринного з вищістю першого й зневажливістю другого, причому ця дуалістична модель переноситься і всередину суто людської царини. «Тваринний світ слугує прикладом виправдання нерівності між людьми. Уявлення про нього дозволяє створювати нові поділи людей або відновити старі (для жінок, євреїв, мас...), засновані на критеріях вже не теологічних, а біологічних» [4, с. 12]. Отже, навіть стосунки усередині людської сфери визначаються пошуком тваринних аналогій, що свідчить про допуск Іншого як мірило нашої (не)людяності.

Семіотику довгий час переслідував тягар традиційних гуманістичних опозицій: культура/природа, семантика/синтаксис, форма/значення, однак згодом з'явилося усвідомлення, що залучення в поле значливості нових учасників (наприклад, тварин у зоосеміотиці) розширює її власну предметну

царину. Блискучим виявом завбачливого інклюзивного погляду семіотики є актантна модель Греймаса та похідні від неї проекти, зокрема акторно-мережева теорія, про які йтиме мова в наступному підрозділі.

## **2.2. Актанти й мережі в просторі постгуманізму**

Як обґрунтувати значливість Іншого, особливого такого, що вважається нижчим за нас, недосконалим, тим, кого недооцінюємо і зневажаємо? Спочатку скористаємося актантною моделлю литовсько-французького лінгвіста й семіолога Альгірдаса Греймаса. Це універсальна структура, що лежить в основі будь-якого наративу. Греймас виокремив шість позицій (об'єкт — суб'єкт, відправник — отримувач, помічник — опонент), які враховують усі можливі відношення в тексті та охоплюють найрізноманітніші сфери (не/)людської діяльності через вісь бажання, комунікації та випробувань. Термін «актант» Греймас запозичив у Люсьєна Теньєра, засновника паризької семіотичної школи. Актант — це роль, яку учасники виконують у розгортанні сюжету [2, с. 186-187], причому це поняття позначає не лише живого людського одушевленого діяча (актора), а й будь-якого іншого значливого учасника оповіді, навіть якщо це річ або тварина. Неживе виконує таку саму важливу роль у плінні наративу, як і живе.

На наш погляд, новаторство моделі Греймаса полягає в тому, що він зрівнює семантичний статус суб'єкта і об'єкта. Так, ми зустрічаємо цю опозицію в його роботах, але суб'єкт і об'єкт виступають у Греймаса різними кінцями вісі бажання (суб'єкт — той, хто бажає; об'єкт — той, кого бажають), а не елементами метафізичної чи гносеологічної настанови. І людина, і річ однаково значливі в ролі актанта — там переплітається живе й неживе, розум і тіло, культурне та природне, приручене й дике. Людина може опинитися річчю, а річ — набути людських властивостей, як це часто трапляється в казках. Але всі актанти мають однаково важливий семіотичний статус, тому в ситуації заміни/підміни знецінення актанта не відбувається. Якщо людина як суб'єкт культури рівна тварині, роботу чи прибульцю, то це значить, що в умовах

сприйняття людини як тварини або речі вона все-таки залишається суб'єктом культури, якому гарантовані певні права. Інструментальне, утилітарне, об'єктивувальне ставлення до людини не перетворить її на безправну маріонетку, бо навіть інструменти й об'єкти в актантній моделі важать стільки, скільки й головний герой.

Схожим чином спадок Греймаса тлумачать Бруно Лятур і Мішель Калон, оригінально доповнюючи його та утворюючи акторно-мережеву теорію. Подібно до Греймаса вони залучають до розгляду людей, нелюдей і дискурси, всіх називаючи *акторами*. Актори поєднані між собою в мережу (*réseau* — *network*, мережа, сеть) соціальних відносин. Лятур вживає *réseau* в розумінні Дідро, яким він позначав стан зв'язку центру й периферії, розуму (мозку) й почуттів, у такий спосіб ніби заперечуючи незалежність *res cogitans* і *res extensa*. Проект Лятура і Калона, так само, як і Симондона, є присутньо топологічним: ми досліджуємо багатовимірні дробові сплетіння актантів, а не їх цільну розмірність. Нівеляція у понятті «мережа» чергових евклідово-метафізичних опозицій (далеко/близько, мікро- і макрорівні, всередині/назовні [15, с. 372-74]) призводить до інклюзії і свого, і чужого — це дозволяє Лятуру ствердити, що людські й нелюдські актори можуть однаково перебирати на себе різні компетенції. Дослідник висуває принцип симетрії, згідно з яким до людських і нелюдських агентів треба ставитися однаково, адже людські завдання можуть бути делеговані машині й навпаки. Так, у своїй розвідці про автоматизовані двері Лятур робить висновок, що ми делегували дверним петлям і зачинювачам (доводжувачам) функцію порт'є, вирішивши дилему отвір — стіни. «Ми змогли делегувати не-людям не тільки зусилля, а й також цінності, обов'язки та етику» [3, с. 206]. Акторно-мережа теорія Лятура та його колег залучає до світу значливості речі та соціальні інститути нарівні з людиною.

У питанні про інклюзію нелюдських Інших до сфери культури доречним буде відлуння мисленневого експеримента Джона Ролза. Знаходячись, у його термінах, в гіпотетичній ситуації вибору суспільного устрою у вихідному

положенні за завісою незнання, автономна раціональна істота — людина — достеменно не знає про власне місце у прийдешньому наративі, однак семантична рівність актантів культури забезпечує її гідність. Після розробки ідеї природного права та прийняття відповідних конвенцій права людини важко було заперечити, тому для обґрунтування насилля застосовувалися редукціоністські аргументи. Стверджувалося, що певні народи є «недолюдьми», деякі раси ототожнювалися з тваринами, а окремі класи людей розглядалися як машинні придатки — людина зводилась до нижчої одиниці. Однак за настанови семіотичної рівності ця редукція не матиме сили і сенсу.

Можна заперечити, що це лише риторичні викрути для переконання мас, але подібна «риторика» колись була (і продовжує бути) серйозною підставою для ведення війни. Під час вищезгаданого Вальядолідського диспуту Сепульведа у трактаті *Democrates Secundus sive de justis belli causis* висунув кілька обґрунтувань поневолення індіців. Спираючись на Аристотеля, Сепульведа доводив, що їхній природний стан є придатним для рабства, і виправдовував жорстоку поведінку іспанців як господарів: вони мали утримувати індіців від канібалізму та людських жертвоприношень богам і наvertати в християнську віру, використовуючи для цього всі можливі засоби включно з війною. Думка про чийось меншовартісність і природний рабський стан (а бути рабом за Аристотелем значить бути одушевленим знаряддям праці, бути річчю) вважалася повноцінним аргументом для поневолення й ведення війни. Низький семіотико-онтологічний статус обґрунтовував насилля по відношенню до носіїв цього статусу.

В Ісландії права ельфів пильно бороняться: існують спеціальні комісії, які перевіряють території під забудови на наявність поселень міфічних істот, щоб не зашкодити їм [22]. На перший погляд це видається абсурдом, але якщо нас, людей, раптом міфологізують — як це роблять з тубільними племенами, — то статус міфічної істоти не означатиме семіотичне забуття й неґацію. Принаймні, ми матимемо право в безпеці жити на території, яку займаємо споконвік. Ця змодельована ситуації комусь може здатися надто штучною, надто

гіпотетичною, однак вона *вже* відбулась. Колись корінні американські народи насильницьким чином загнали в резервації — і з цієї точки зору в них було менше прав, ніж зараз в ісландських ельфів. Ельфи в ХХІ столітті є суб'єктами культури більше, ніж індієці кілька століть назад. Це добра новина: навіть якщо нас сприйматимуть як вигадку, то як вигадці, а значить, значливому актанту людської історії, нам гарантована недоторканість. Надаючи культурну суб'єктність прибульцям, очікуємо, що коли завітаємо в чужі краї, нас приймуть із миром. Надаючи культурну суб'єктність природі, згадуємо, що її забруднення є мірою хвороби нашого тіла. Надаючи культурну суб'єктність турнікету, пам'ятаємо про те, що не варто зводити річ лише до її функції, як вчинив з автором Фуко, і саме тому необхідно вітатися з охоронцями, які присутньо виконують пропускну функцію, а семантично є актантом на вісі випробувань нарративу нашого перебування в деякому приміщенні. Це цілком у дусі «Життя Девіда Гейла»: заборонити смертну кару, бо завжди є можливість того, що невинний посяде місце винного. Культурно значливими мають стати всі актанти, якими ми вже ставали протягом історії або можемо стати в майбутньому, тому семіотика культури передбачає наявність уяви та емпатії. Постлюдству — на нього перетворюється людство, яке усвідомить рівну значливість актантів культури та зрозуміє, що деякі актанти вже злиті з людським тілом, — в особі філософів, митців і письменників належить індуктивно доповнювати екстенціонал поняття «культура», примислюючи до його обсягу нові культурні агенти.

Варто відзначити, що семантична рівність не значить набуття юридичної правосуб'єктності. Ми не можемо вимагати від природних феноменів (торнадо або цунамі) нести відповідальність за наслідки своїх дій, не можемо судити тварин, як це робили в середньовіччі: «тварин розглядали як “юридичних осіб”, що мали “легітимну позицію” у знаменитих судових процесах над ними [...]». Вони виступали як свідки, іноді як звинувачувані» [4, с. 9]. Визнання когось або чогось суб'єктом культури передбачає усвідомлення того, що ми можемо помінятися з ним місцями в будь-який момент, тому маємо ставитися до



культурного актанта так, як би ми хотіли, щоби поводитися з нами, коли б ми опинилися на місці цього Іншого або грали його роль. Людство наразі не здатне уявити, як це — бути кажаном. Ми не знаємо, що відчувають і чи відчувають тварини та комп'ютери. Однак історія надає приклади того, як з людиною поводитися проти її волі, аргументуючи це тезою, що тіло — це товар, подібний до худоби, зерна або тканини (калим продовжує існувати на побутовому рівні навіть сьогодні). Якщо надати кожній одиниці однаковий семантичний статус на теоретико-філософському рівні, а потім імплементувати цю настанову в життєсвіт, то стане важче обґрунтувати нерівність — доведеться шукати інші аргументи замість апеляції до субстанційної низості.

### 2.3. Постгуманістичний зміст культури

Людина-humanitas як єдиний носій і творець культури неминуче призводить до протиставлення себе й інших істот, а разом з тим — до дуалізму інстанцій культури та природи і, відповідно, розуму й тіла. У випадку інклюзивного проекту культури таке протиставлення зникає. Що приходить йому на зміну? Які стратегії розуміння змісту культури існують у цьому разі?

Мова йде про тлумачення культури не лише як способу впорядкування простору, а і як практик, спрямованих на обмеження впорядкування простору. Бернгард Вальденфельс звертає увагу на непросторовій природі Чужого: його «первинно слід мислити, виходячи з *місць* Чужого, як “десь не тут” і як поза-порядкове, яке не має якогось постійного місця й уникає впорядкування» [1, с. 7]. Тому культура поширюється на атопійність, охоплюючи не лише просторовий вимір, а й те, що поза ним. Це дозволяє брати до уваги неprisутніх тут і зараз, віртуальних чужих, екстра-ординарних речей та істот, що виходять за межі звичного порядку речей, — позаземний інтелект, який може не поділяти з нами однакові просторово-часові категорії, або міфологічних персонажів — в різних гетеротопіях та атопіях. Інклюзивний проект містить у собі одну особливість: з одного боку, він урівнює культуросуб'єктність людини й нелюдського Іншого, з іншого боку, не

скасовує їхню відмінність, не редукує до універсальних категорій і однакових правил, а забезпечує вільні проміжки для їхнього розгортання. Респонзивна феноменологія Вальденфельса так характеризує відмінність між Чужим та Іншим: «Інше можна лише тоді вважати різновидом Чужого, якщо воно втілюється в *домаганні*, на яке ми відповідаємо, коли ми *щось* відповідаємо». Інклюзивне тлумачення культури передбачає саме таку гетерологізацію Чужого — не спробу «встановити між Своїм і Чужим остаточну симетрію» [там само, с. 105], а відповідь на зненацько поставлені питання та несподівано оголошену присутність. Ми постійно маємо його на увазі.

## ВИСНОВКИ

У роботі було переосмислено поняття культури. Ми виявили недостатність традиційного розгляду культури як суто людської діяльності: наслідками такого тлумачення стає привілейоване положення людини й нівеляція цінності інших істот або речей, применшення їхнього семіотичного та онтологічного статусу. За таких умов Інший існує тільки немов суперник, якого людина має постійно долати для власного самовизначення. Дуалізм Нового часу розподіляє світ на протилежні категорії нерівноцінним чином: одні його елементи переважають над іншими. Кінець людської винятковості засвідчує постгуманізм, адже він інкорпорує Іншого в тіло людини, тим самим перетворюючи її на постлюдину. Те, чому раніше протиставляли себе, опиняється нашою власною частиною. Саме акцент на включенні іншості

відрізняє постгуманізм від трансгуманізму, що продовжує гуманістичну лінію, вдосконалюючи суб'єкт понад іншими об'єктами.

Ретельне дослідження поняття постгуманізму вже дозволяє експлікувати перший аргумент на користь переосмислення поняття культури: це усвідомлення співпричетності природи Свого й Іншого, а також того, що онтологічний статус Іншого прямо пропорційний нашому власному статусу. Виявом цієї співпричетності є кіборг. У роботі було накреслено новий спосіб розуміння кіборга. Зазвичай його вважають злиттям людського й технічного, однак така метафора не розкриває принципове сполучення цих двох елементів. Концепт мембрани, запозичений у Жильбера Симондона, дозволяє подивитися на людину й техніку не крізь призму ворожості, а в єднанні, зрозуміти їхню схожу природу. Мембранний зв'язок уточнює зв'язок людини й техніки: це активне залучення попереднього досвіду кожної з частин, обопільна інтеграція їхніх внутрішніх даних.

Нарешті розгляд такого складного, сполученого тіла в постгуманізмі призводить нас до перегляду ролі Іншого, передовсім нелюдського. У постгуманізмі людське тіло вбирає в себе цього чужинця і таким чином виявляє в собі фундаментальну нетотожність, відмінність. Це змушує нас подивитися на інших Інших, чиє буття ми ще не усвідомили, і включити їх у поле культури як значливих самих по собі. Семіотичний підхід до постгуманістичної критики культури дає змогу «вжитися» в роль Іншого і розглянути наявну культурну ситуацію з його оптики. Ми використовуємо поняття актанта Люсьєна Теньєра та Альгірдаса Греймаса, яке знищує суб'єкт-об'єктну опозицію, вирізняючи учасників наративу тільки через їхню значливість. Бруно Лятур доповнює актанти специфічним топологічним поняттям мережі, де більше нема звичних лінійних категорій відстані, глибини, висоти — мережа дозволяє сполучати навіть ті елементи, які знаходяться в різних місцях, і включати у світ значливості потенційних, ще не відомих акторів (як, наприклад, прибульців або майбутніх поколінь). Мережі й актанти переплітають звичайні культурні опозиції в тілі, а точніше — в тілах, які є трансцендентальною умовою

значення. Тоді цінність припиняє бути суто людською категорією і стає характеристикою нашого стосунку до іншого актанта. Евристичний потенціал концепту актант можна використати в уявній ситуації обміну місцями людини і тварини, людини й речі. За завісою незнання ми не можемо передбачити наше майбутнє становище. Але оскільки актанти є симетричними у своїх культурних правах, навіть соціальне перетворення людини на річ або звіра гарантує їй гідність. Ми вважаємо, що практична реалізація такого семіотичного відкриття обмежить мову риторику ненависті (hate speech) і позбавить аргументаційних засобів ворожі дискурси — тепер виправдання насилля над людьми через те, що вони, мовляв, не є насправду людьми, а є звірами або інструментами, буде позбавлене навіть риторичної легітимності.

Принциповим є той момент, що рівне положення актантів визначається по тому актанту, який наразі має найбільше прав (людина), тобто здійснюється не редукція, а продукція: в культурному аспекті не людина зводиться до речі, а річ зростає до людини. Важливо розуміти, що семіотична рівність не значить цілковиту юридичну рівність абсолютно в усіх царинах. Це не значить, що в нас мають бути однакові пріоритети, кого врятувати з палаючого будинку: дитину, кішку або портрет Кім Чен Ина. Під культуросуб'єктністю мається на увазі право змінювати простір навколо себе автономно, зупиняючись лише перед простором іншого тіла, і право гарантувати невтручання в особистий простір, якщо інше не дозволено його господарем.

Ми свідомі того, що інклюзивному проекту культури ще належить вирішити певні нюанси: за відсутності ієрархії в мережі рівних актантів як обирати між простором двох значливих учасників (ембріон vs. мати, ембріон vs. доросла людина, яку вийде вилікувати внаслідок експериментів над цим ембріоном)? Чи варто уточнювати поняття потенційного актанта як «проактакт» і з огляду на це змінювати його семіотичний статус? Рефлексія над цим проектом має бути продовжена попри закиди «несвоєчасності» (постгуманізм — це не актуальний стан, а лише акварельний ескіз туманного майбутнього), «хибності пріоритетів» (навіщо перейматися поодинокими

випадками кіборгізації — постлюдства, якщо досі не вирішені проблеми людства — війни, насилля, тероризм), «бездуховності» (новітні технології віддаляють людей один від одного і слугують для маніпуляцій свідомістю (!)). Такі закиди з'являються через хиботлумачення постгуманізму й нерозрізнення постгуманізму, антигуманізму, трансгуманізму. В цій роботі була здійснена спроба розвіяти упередження стосовно постгуманізму та почати формувати образ майбутнього, яке видається не таким і далеким. «Не людина є мірою всіх речей, а все, що нас оточує, є мірою нашої людяності» [5, с. 96] — нова культура проголошує цінності виходу за межі, невпинного розвитку та збагачення досвіду, поваги і прийняття тих, хто поділяє з нами наш спільний шлях, а також тих, хто стоїть осторонь.

## ЛІТЕРАТУРА

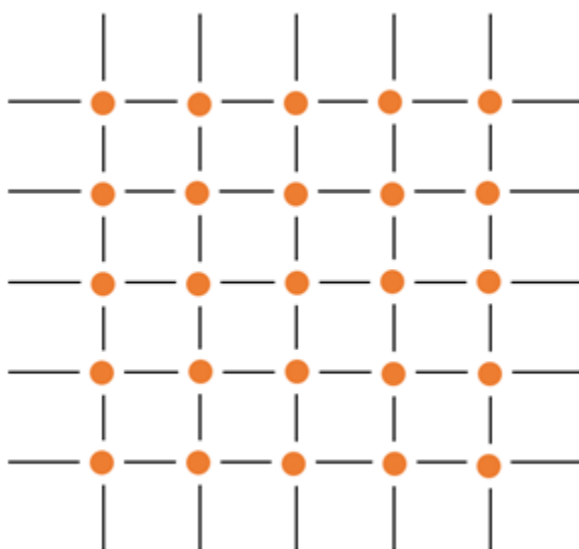
1. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / Бернгард Вальденфельс ; пер. з нім., післямова В. Кебуладзе. — Київ: ППС, 2004. — 206 с.
2. Греймас А. Ж. Структурная семантика: Поиск метода / Альгирдас Жюльен Греймас ; пер. с фр. Л. Зиминной. — Москва: Академический Проект, 2004. — 368 с.
3. Латур Б. Где недостающая масса? Социология одной двери / Бруно Латур ; пер. с англ. Н. Мовниной // Социология вещей: сб. ст. под ред. В. С. Вахштайна. — Москва: территория будущего, 2006. — С. 199 — 223.

4. Ле Бра-Шопар А. Філософський зоопарк: Від отваринення до вилучення з людства / Армель Ле Бра-Шопар ; пер. з фр. Валентини Шевченко. — Київ: Пульсари, 2009. — 312 с.
5. Маєр-Абіх К. М. Повстання на захист природи. Від докiлля до спiльносвiту / Клаус Мiхаель Маєр-Абіх ; пер. з нiм., пiслям., прим. А. Єрмоленко. — Київ: Лiбра, 2004. — 196 с.
6. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / Морис Мерло-Понти ; пер. с фр. О.Н. Шпарага. — Минск: Логвинов, 2006. — 400 с.
7. Скопин Д. Мембрана и жизнь в складках: Жильбер Симондон и Жиль Делез / Денис Скопин // Синий диван. — 2012. — № 16. — [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://morebo.ru/tema/kritika/item/мембрана-и-жизнь-в-складках-жильбер-симондон-и-жиль-делёз>
8. Хейлз Н. К. Як ми стали постлюдством. Віртуальні тіла в кібернетиці, літературі та інформатиці / Кетрін Хейлз ; пер. з англ. Є. Т. Марічевої. — Київ: Ніка-Центр, 2002. — 430 с.
9. Apel, Karl-Otto. “Pragmatic philosophy of language based on transcendental semiotics.” *Karl-Otto Apel: Selected Essays*, edited by E. Mendieta, vol. 1, Humanities Press, 1994, pp. 231-253.
10. Badmington, Neil. *Alien chic: Posthumanism and the other within*. Routledge, 2004.
11. Chiang, Ted. “Story of your life.” *Stories of Your Life and Others*, Picador, 2002.
12. Clynes, Manfred and Kline, Nathan. “Cyborgs and space.” *Astronautics magazine*, issue 13, 1960.
13. Descola, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Gallimard, 2005.
14. Jeffries, Stuart. “Neil Harbisson: the world's first cyborg artist.” *The Guardian*, 2014, <https://www.theguardian.com/artanddesign/2014/may/06/neil-harbisson-worlds-first-cyborg-artist>.
15. Latour, Bruno. “On actor-network theory. A few clarifications plus more than a few complications.” *Soziale Welt*, vol. 47, 1996, pp. 369-381.

16. Mauss, Marcel. "Les techniques du corps." *Journal de Psychologie*, XXXII, № 3-4, 1936, édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, [http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss\\_marcel/socio\\_et\\_anthropo/6\\_Techniques\\_corps/techniques\\_corps.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/6_Techniques_corps/techniques_corps.pdf).
17. Nishitani, Osamu. "Anthropos and Humanitas: Two Western Concepts of 'Human Being'." *Traces 4: Translation, Biopolitics, Colonial Difference*, edited by Sakai, N. and Solomon, J., Hong Kong University Press, 2006, pp. 259-73.
18. Nöth, Winfried. "Umberto Eco's semiotic threshold." *Sign Systems Studies*, vol. 28, Tartu University Press, 2000, pp. 49-60.
19. Simondon, Gilbert. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Éditions Jérôme Millon, 2005.
20. Varela, Francisco; Thompson, Evan and Rosch, Eleanor. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. MIT Press, 1991.
21. von Uexkül, Jakob. "The Theory of Meaning." *Semiotica*, vol. 42-1, 1982, pp. 25-82.
22. Wainwright, Oliver. "In Iceland, 'respect the elves — or else'." *The Guardian*, 2015, <https://www.theguardian.com/artanddesign/2015/mar/25/iceland-construction-respect-elves-or-else>.

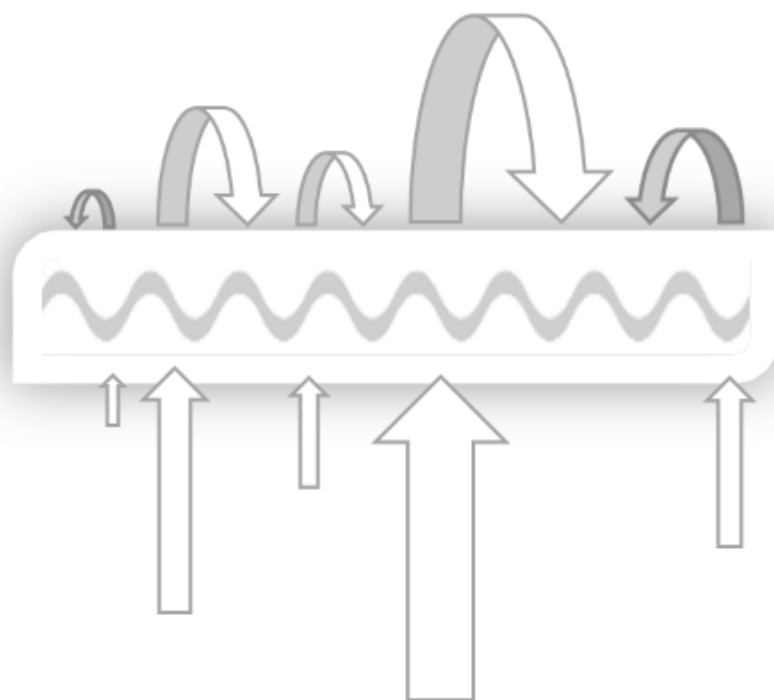
## ДОДАТОК

1. Схематичне  
крystalа як  
неорганічного  
Жильбера



зображення концепту  
форми індивідуації  
(за мотивами  
Симондона).

2. Схематичне зображення концепту мембрани як форми поєднання живого й технічного (за мотивами Жильбера Симондона).



**Анотація.** Сучасна культура вимагає перегляду власних меж: якщо раніше привілеєм культурування володіла людина, то відтепер до акторів культури долучається штучний інтелект (нейронні мережі, що створюють картини й пишуть пісні) або гіпотетична фігура прибульця, яка вносить людський спосіб впорядкування космічного простору. Сучасні репродуктивні й генні технології, космічні відкриття та розвиток робототехніки підважують людське право на виняткове конституювання сенсу. Тому *мета* роботи — розробити і



обґрунтувати інклюзивний проект культури в постгуманізмі, що за значливих дієвців визнає не лише людей, а й нелюдських Інших (тварини, штучний інтелект, речі) і узасадничує їхню культурну правосуб'єктність. Постгуманізм розглядається як особливо сприятливе тло для розгортання критики культури, адже у своєму осерді спрямований на прийняття та споріднення з нелюдським Іншим — це продемонстровано автором на прикладі кіборгізації, під час якої людське тіло органічно інкорпорує те, що завжди вважалося чужорідним. Звідси постає низка *завдань*: пояснити концептуальну вичерпаність традиційного гуманізму і його бінарних опозицій у сучасному світі; уточнити зміст поняття «постгуманізм» з огляду на його зв'язок з фігурою нелюдського Іншого; окреслити нову теоретичну модель способу існування тіл у постгуманізмі; виходячи зі знакової природи культури, аргументувати розширення обсягу культури в семіотичний спосіб.

Послуговуючись семіотичним підходом (актантна модель і семіотика пристрастей Альгірдаса Греймаса, акторно-мережева теорія Бруно Лятура й Мішеля Калона), трансцендентально-феноменологічним методом і здобутками міждисциплінарних студій (зоосеміотика, філософія техніки та біології), автор долає метафізичні опозиції гуманізму і доводить право нелюдини на культуротворчість. Оскільки семіотичний концепт актанта нівелює різницю між суб'єктом і об'єктом, зважаючи лише на роль учасника в розгортанні наративу, то нелюдські актанти мають отримати такий самий значливий культурний статус, що й людські, адже завжди існує можливість делегувати людині функції речі, а речі — людські властивості. Зрівняння актантів у культурних правах на практичному рівні може позбавити ворожі дискурси аргументаційних засобів: виправдання насилля через низький семіотичний статус («деякі люди насправду не люди, а присутньо є звірами або інструментами») залишиться поза риторичною легітимністю. Дослідження забезпечує теоретичний орієнтир для стосунків між людиною, технікою та природою.