

Мелякова Юлія Василівна, кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії, Національний юридичний університет
імені Ярослава Мудрого, м. Харків, Україна
e-mail: melyak770828@gmail.com
ORCID iD: 0000-0002-0200-1141

Коваленко Інна Ігорівна, кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії, Національний юридичний університет
імені Ярослава Мудрого, м. Харків, Україна
e-mail: kinna087@gmail.com
ORCID iD: 0000-0002-3156-9254

ПОСТАНТРОПОЦЕНТРИЗМ У РИТОРИЦІ ДЕКОЛОНІАЛЬНОСТІ ТА ОБРАЗАХ АНТИГУМАНІЗМУ

Постантропоцентричний дискурс цієї статті проблематизує ряд актуальних тем, що стосуються онтології сучасної людини самої по собі, а також як члена численних спільнот. Дискурс розгортається навколо ідеї деколоніальності знання, мови та чуттєвості, що розглядається як прояв постмодерної мережевої раціональності та нового соціального, ціннісного й біологічного буття людини. Також дослідження торкається антропології травми, питання комеморативної пам'яті, аспекту розсіяної тілесності та відкритої ідентичності, що постають як свідчення антигуманістичного повороту в філософії. Постантропоцентризм з усіма його проявами демонструє плюриверсальний, а не універсальний принцип метамодерності.

Ключові слова: *постантропоцентризм, постгуманізм, деколоніальність, естетизм, ідентичність, тіло, тілесність, реекзистенція, комеморація, лімінальність, постлюдина.*

Постановка проблеми. Постантропоцентрична парадигма визначила особливі аспекти та напрямки дослідження людини, здебільшого пов'язані з тілом, гарантіями його безпеки, афективністю, можливостями задоволення і, як наслідок, індивідуальним і колективним травматичним досвідом, страхом втратити власну матеріальність, метафізика якої вже переосмислена. Тілесно-травматичний акцент спонукає філософів звертатися до тематики різного роду дискримінацій, нерівності та неповноцінності людини, її біологічної та мен-

тальної ущербності; переосмислювати поняття людяності та антропності; шукати нові способи взаємодії людини з середовищем, де на допомогу приходить мережева логіка, ризоморфність, лімінальність, рандомність, акторно-мережева теорія.

Ризомними стають соціальність, моральність, емоційність і політичність, тобто індивідуальна активність людини в усіх сферах життєдіяльності. Особливий симбіоз представляє бінарність «суб'єкт-об'єкт». Нова соціологія в принципі відмовляється від терміна «суспільство», розглядаючи людство як мобільні спільноти людей, включених у потоки, як безліч агентивних спільнот, локальних і таких, що трансформуються. Потоки перетинають зовнішні та внутрішні кордони спільнот і створюють нові часові та просторові координати. Нові середовища і способи буття людини в них дозволяють говорити про тенденцію постантропоцентричного антигуманізму.

Постантропоцентризм – сучасна парадигма в культурі й філософії, яка має суттєві особливості порівняно з традиційним антропоцентризмом. Просвітницький гуманістичний антропоцентризм представлений у І. Канта [1]: воля як визначальний початок людського, основа моралі, права, соціального співжиття; вона об'єднує індивідуальне й універсальне, суб'єктивне й об'єктивне, наближає до божественного; автономія волі робить її панівною над розумом і почуттями. Усе суто людське міститься у волі людини. Саме теорія волі Канта лежить в основі антропоцентризму Нового і Новітнього часу, а також в основі побудованої в його канонах концепції природного права. Природність права полягає в його моральному походженні, а його справедливість визначається апіорним об'єктивним моральним законом і принципом доброї волі. Звідси імперативність і сталість права, заснованого на апіорній моралі.

Сьогодні антропологічні та епістемологічні пріоритети і принципи радикально переосмислені. Визначальним початком у людині визнано тілесне: афект замість волі. Якщо антропоцентризм визнавав людину центром Всесвіту і метою всіх подій, що в ньому відбуваються, вінцем еволюції світобудови, істотою абсолютною і раціональною, то постантропоцентризм розглядає людину як відкритий і незавершений проєкт, який більшою мірою залежить від середовища, ніж змінює і підпорядковує його. Адаптуючись і вбудовуючись у реальність, людина втрачає свою домінантність і цілісність, її ідентичність проявляється в нових спільнотах і горизонтах, стаючи множинною та розсіяною. Разом із цим змінилася суть гуманізму, ставши ліберальною, діалогічною і отримавши назву «постгуманізм», а в найрадикальніших своїх формах – «антигуманізм». Таким чином, проблематизація гуманізму як продукту західної модерності призвела до зміни не тільки ідентичності, але й самої антропності, тобто зміни людини як виду.

Методологія. Ключове методологічне значення в контексті цієї статті мають, головним чином, деколоніальна теорія, дельозівська номадологія і концепція тіла без органів [2; 3], а також мобільна соціологія Дж. Уррі [4; 5].

Деколоніалізм у конкретних теоріях і практиках реалізує постгуманістичні принципи мислення, пізнання і відчуття, а саме екологічну стратегію, позавидовий підхід, антиєрархічний принцип, відмову від бінарних опозицій, лінійності, історичності, модерного центризму; застосовує ірраціональні методи деколоніального естезису та реекзистенції; онтологічно та епістемічно деколоніалізм функціонує в парадигмі тілесності.

Номадологія Ж. Дельоза [3], так само як і мобільна соціологія Дж. Уррі [4], виступають версіями мережевої методології, яка пояснює соціальний аспект постантропоцентризму. Номадична ризома руйнує лінійну детерміністичну логіку і раціональність, замінюючи її афективним принципом сингулярної енергетичної збірки чутливих тіл. При цьому гібридизація суб'єкта і об'єкта, тіла й середовища відсилає також до методології акторно-мережевої теорії.

Антропологія дельозівського тіла без органів, продовжуючи ідею номадизму і принципи постструктуралізму, розв'язує проблеми ідентичності, часу-простору і тілесності в парадигмі постантропоцентризму.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Постантропоцентричні ідеї, викладені в цій роботі, ґрунтуються на відомих концепціях європейських авторів пост- і метамодерну в галузі антропології та соціальної філософії. Так, модель постлюдини епохи антропоцену представлена в різних своїх аспектах у Сільвії Уінтер [6], Розі Брайдотті [7; 8], Дони Харауей [9; 10], Стефана Гербрехтера [11], Кері Вулф [12].

У рамках постгуманізму значну увагу в статті приділено деколоніальній теорії та деколоніальній естетиці, які заглиблюються в проблему ідентичності людини. Це, зокрема, роботи Розі Брайдотті [7; 8], Мадіни Тлостанової та Вальтера Міньоло [13; 14], Едварда В. Саїда [15], Хомі Баба [16], Ерін Меннінг [17]. Вони здійснюють аналіз концептуальних основ людини, моделей її мислення та буття в європоцентричній парадигмі та за її межами – у ситуації альтермодерності. Усі постгуманісти приходять до усвідомлення тісного взаємозв'язку деколоніальності з чуттєвістю, естетичними практиками та акціонізмом, тому відсилають до публічного творчого досвіду конкретних художників і літераторів, прикладом якого може бути творчість Ельміри Какабаєвої [18].

Автори, які розвивають ідеї постгуманізму (Р. Брайдотті [7; 8], С. Гербрехтер [11], К. Вулф [12], Д. Харауей [9; 10]), протиставляють антропоцентризму реляційну онтологію, у якій люди – одні з дійових осіб у гетерогенному світі, при цьому люди не є автономними відносно нелюдських об'єктів, не є по-

вністю свідомими, не є такими, що повністю самовизначаються, не є повністю раціональними. Людина формується у складних взаємостосунках з іншими агентами і силами. На цьому принципі також ґрунтується бачення людини в акторно-мережевій теорії (Бруно Латур [19; 20], Джон Уррі [4; 5]), яка є однією з методологічних основ постгуманізму.

Жильбер Симондон [21], виходячи з принципу нерозривності людини із середовищем та безперервної взаємодії з ним, вибудовує оригінальну теорію індивідуалізації.

Зігмунд Бауман [22] спостерігає пріоритет особистої безпеки над колективною та державною безпекою, що загрожує стійкості й цінності людського товариства.

У свою чергу проєкт мобільної соціології Джона Уррі [4] ставить під сумнів саме існування суспільства сьогодні. Філософ аналізує ефект корпоративності, фізичну та віртуальну мобільність людей поза форматом національних держав. Він вибудовує особливу морфологію мереж і потоків в антропоному середовищі, в основі якої лежить зовсім не спільність культури, історії, віри або мови, а горизонтально діючі сили бажання, інтересу, вигоди або будь-якої іншої мотивації, які й формують глобальні рухливі структури мобільних агентів і їхніх потоків.

Мережева логіка також отримує своє методологічне застосування в «Капіталізмі та шизофренії» Жюльєн Дельоза й Фелікса Гваттарі [2; 3] як запропонована ними ризоматична модель організації соціальних систем. Постантропоцентричні принципи нелінійності й розсіяності, а також тілесності, що відчуває та бажає, втілені в дельозівській номадології та концепції тіла без органів.

Постнекласична ірраціональна соціологія Мішеля Маффесолі [23; 24] також децентралізує соціальні структури, демонструючи суспільство як сукупність трайбів, що утворюються на чуттєвих, негромадянських засадах і тілесній ідентичності. У зв'язку з цим М. Маффесолі популяризує архаїчну категорію «естезис» у значенні безперервного процесу естетизації буття, пізнання, відносин та інших явищ у соціумі.

Мета дослідження. Це дослідження ставить своєю метою обґрунтувати постантропоцентричний поворот у сучасній філософії за допомогою аналізу концептуально значущих теорій людини і суспільства в царині постструктуралізму, фемінізму й нової соціології.

Виклад основного матеріалу. Сучасну епоху називають дискусійним терміном «антропоцен», який вказує на масштабне втручання в біосферу людини як виду і одночасно на постантропоцентричні тенденції в сучасній філософській думці, тобто критичний підхід до антропоцентризму. Ця по-

зиція дала підґрунтя таким актуальним напрямкам, як дослідження інвалідності (disability studies), дослідження тварин (animal studies), фемінізм і теорія гендеру, постколоніальна теорія (postcolonial studies), екоактивізм (environmental studies) та ін. Активно вивчаються зміни в екологічному, біологічному середовищі, етиці, які призводять до позавидових розширень. Це один із принципів постгуманізму: він наділяє суб'єктивністю тих, хто традиційно не належав до людських суб'єктів. Відбувається концептуальне злиття людини з середовищем та суб'єктивація нелюдського, тобто злиття суб'єкта з об'єктом. Злиття людського з не-людським здійснює, зокрема, акторно-мережева теорія (Б. Латур [19], Дж. Уппі [4]).

Постгуманізм покладає відповідальність за становище, у якому опинилася сучасна цивілізація, на людський вид, хоча і позбавляє його пріоритетного статусу серед інших видів. Основну причину людських страждань він бачить у будь-яких видах нерівності, тому нівелює всі ієрархічні відмінності. Сьогодні ЮНЕСКО визнає ідеологію «нового гуманізму», принцип якого – рівноправність у всьому: статева рівноправність, гендерна рівноправність, рівний з чоловіками доступ жінок до знань і влади, рівність громадян перед законом незалежно від раси, національності, походження, релігії, біологічного і культурного різноманіття, тобто рівність людей у їх особистих природних правах. Постгуманізму також характерна критика капіталізму, апологетична його форма розцінює як реальну загрозу епоху глобального біогенетичного капіталізму.

Афективний поворот у філософській і соціальній антропології, акцентуація тілесності, новий натуралізм ставлять у центр не досконалу людину, а людину з усіма її недоліками, обмеженнями, порушеннями, відхиленнями як психобіологічного, так і духовно-морального характеру, що безповоротно віддаляє її від калокагатії. Гостре відчуття вразливості й неповноцінності змушує людину шукати захисту й задоволення, нехай навіть ілюзорних, толерантного визнання своєї адекватності та рівності.

Нове розуміння антропності повертає до усвідомлення, що найбільший страх – це тваринний страх тіла. На цьому принципі заснована біополітика влади, яка вибудовується навколо пріоритету безпеки. У зв'язку з цим З. Бауман писав: «Особиста безпека стала головним, можливо навіть найголовнішим пунктом різного штибу маркетингових стратегій. А “закон і порядок”, які щораз більше зводяться до обіцянки особистої (точніше, *тілесної*) безпеки, стали найголовнішим аргументом політичних маніфестів і виборчих кампаній; а демонстрація загроз особистій безпеці стала найголовнішим активом у рейтингових війнах масмедій, що невпинно поповнюють капітал страху, нарощуючи свій успіх як у маркетинговому, так і в політичному сенсі» [22, с. 24].

Держава, яка мала б захищати від соціальних катаклізмів, перемістила свій фокус у площину особистого й пропонує безпеку: ввести обмеження, посилити контроль, запровадити нагляд. «Можна сказати, – зазначає З. Бауман, – що новочасний різновид непевності просякнуто підозрою щодо інших людей та їхніх намірів, і відмовою довіряти тривкості та надійності людського товариства» [22, с. 88].

У постгуманістичній риториці тілесність сприймається сутнісно, як, відповідно, і всі тілесні репрезентації, тілесні виміри знання, сприйняття, творчості, сексуальності, гендеру. Тілесний дискурс про досвід збитковості, ментальні травми та пошук ідентичності робить сьогодні популярним поняття «інклюдія» (від англ. *inclusion* – включення), що означає процес реального включення до активного життя соціуму і забезпечення рівних можливостей кожної людини, незалежно від її фізичних, соціальних, емоційних, мовних, інтелектуальних та інших особливостей; тобто урахування особливих індивідуальних потреб людини. Від звичайної інтеграції, коли умовні інваліди пристосовуються до системи, яка залишається незмінною, соціальна інклюдія відрізняється тим, що передбачає створення спеціальних умов для успішної адаптації тих, хто отримав досвід збитку. Делікатне нівелювання недоліків тих чи інших членів соціуму врівноважує їх у правах і можливостях, індивідуальній цінності та значущості. Неможливість людини позбутись метафізичної розщепленості та антропологічної травми заміщається симуляцією її цілісності через толерантність середовища.

Феномен травми розглядається сьогодні філософією не в морально-духовному, а, більшою мірою, у психофізіологічному, ментальному і тілесному аспектах [25]. Духовність – причина різних видів стратифікації та нерівності, від неї відмовляються на користь біологічного. Біологія людини більше не вимагає контролю з боку моральності. Антропологічні метаморфози успішно синхронізуються із соціально-політичними. Як індивід, так і суспільство в цілому змінюються в напрямку подолання центризмів, лінійних схем та бінарності: антропоцентризму, логоцентризму, європоцентризму, прогресизму, історизму, всіляких ієрархізмів, вищих цінностей, еталонів, зразків, стереотипів, канонів і констант. Незавершеність, процесуальність і збірка – потенційна і сутнісна характеристика акторів мережових подій. Перевага естезису над волею деактуалізує моральні поняття совісті, обов'язку, відповідальності. Вони були породженням гуманістичного антропоцентризму, колективної свідомості, методу історизму і класичної аксіології.

Травма постлюдини (якщо такою вважати сучасну) відчувається фізіологічно, на рівні тіла. Її наслідок – реекзистенція – тілесне та емоційне автентичне сприйняття, відчуття себе і світу через пам'ять і органи чуття (звідси

популярність деколоніального естезису). Хворобливість ментально-тілесної травми постлюдини обумовлює досить тривіальні терапевтичні прийоми і тактики, у більшості своїй засновані на любові до себе, спрямовані на самовиправдання, позбавлення від моральної відповідальності. Самовиправданню слугують також популярні сьогодні діагнози, такі як прокрастинація, соціофобія, гіпенгофобія, kleptomania, дисморфобія, тривожний розлад, депресія, жертва аб'юзу, синдром Амока та інші форми дисфорії. Їхня популярність пояснюється тим, що синдроми і діагнози є проявом ірраціонального, несвідомого стану, який вимагає співчуття, поблажливості й лікування, а не критики, самокритики, вольових зусиль і самовдосконалення.

Генезис антропності постлюдини досить тривалий. Сільвія Уінтер [6] зазначає, що європейська думка виділила дві історичні моделі «Людини» як універсальної категорії. Перша – це Людина епохи Ренесансу (*homo politicus*), що визначається через релігійні та класичні традиції. Друга – Людина епохи Просвітництва і капіталізму (*homo economicus*), що визначається через економічну продуктивність. Філософ пропонує нову категорію «Людина, що розповідає» (*homo narrans*), засновану на здатності створювати і розповідати історії. При цьому сторіси в соціальних мережах рівною мірою можуть слугувати доказом цієї атрибутивної характеристики нової людини.

Цілком можна погодитись із занепокоєнням вчених щодо цифрової деменції, на яку страждає сучасне покоління в результаті віртуалізації життєвого часу у просторово-часовому континуумі і занурення у віртуальну реальність симуляцій [31; 32], проте все не так однозначно. Іноді сторителінг або серфінг, скролінг у соціальних мережах є досить корисними, а цифровий контент спонукає до глибокого аналізу та самоаналізу, розширює горизонти свідомості разом із контекстами комунікації. Часто тривіальні буденні відео зі зворушливим сюжетом і зрозумілим посилком знаходять тисячі відгуків і коментарів, багато з яких несуть наукові ідеї, літературні цитати і ціннісні судження. Нерідко пости містять гострі, наболілі факти, актуальні й відверті, що спонукають до формування суб'єктивного погляду, критичного усвідомлення дійсності, визначення власної громадянської позиції та прояву соціальної активності, у той час як коментарі до постів – узагалі окремий віртуальний простір узаємодії, самовираження та емоційного збагачення. Тому постлюдина – це напевно Людина, яка розповідає.

Говорячи про суб'єктивність людини в постгуманізмі, відома філософ і теоретик фемінізму Розі Брайдотті [7] зазначає, що гуманістична єдність суб'єкта витіснена, проте не слід сприймати це як втрату ним когнітивного і морального самоволодіння. Постлюдина усвідомлює свої гнучкі, множинні ідентичності, що перебувають у становленні. Вона долає антропологічні рам-

ки, відкрита до збірок з живою матерією і світом техніки, а ідентичність у світі *contemporary*, на думку Р. Брайдотті, – це принципово конструйована сутність. З певною мірою іронії та заради символічності, філософ працює з класичною ілюстрацією Леонардо да Вінчі «Вітрувіанська людина», що зображує ідеальне людське тіло в пропорціях античного архітектора Вітрувія. Із синхронізації пропорцій тіла з геометричними фігурами квадрата і кола є очевидним висновок про заздалегідь встановлену гармонію людини, чия тілесність є вираженням гармонії Всесвіту. Отже, космічна гармонія існує, і вона представлена в чоловічій тілесності. Дійшовши таких висновків, Р. Брайдотті дискутує з ними. На заміну Вітрувіанській людині, яка насправді виявилася чоловіком, європеоїдом і тілесно повноцінною, вона послідовно пропонує спочатку «Вітрувіанську жінку» [7; с. 35–40], потім «Собаку Леонардо да Вінчі» [7; с. 133–135] і, нарешті, «Вітрувіанську кішку» [7; с. 134–136].

В європоцентричній парадигмі, виходячи з еталонно-ідеалістичної раціональності, усе інше, відмінне від «вітрувіанської» тілесності, наділяється статусом «іншого» і в дискурсі живих соціальних практик виявляється ворожим, неприйнятним і засуджуваним. Це достатня підстава для різного роду антагонізмів і стигматизацій. Р. Брайдотті зазначає, що поняття «суб'єктивність» традиційно прирівнюється до свідомості, універсальної раціональності та саморегульованої моральної поведінки, тоді як «іншість» визначається як негативна, дзеркальна противага суб'єктивності. «Оскільки відмінність свідчить про неповноцінність, вона тягне за собою драматичні наслідки для людей, яких оголошують «іншими», вони наділяються рисами девіацій» [7, с. 25–30]. Сексизм, расизм, класизм, ейджизм, гомофобія та ейблізм, як і інші форми дискримінації, – усі вони визначали писані та неписані закони визнання того, кого саме вважати людиною. Так, наприклад, раби та жінки, як і деякі інші категорії, вважалися маргіналіями людського, хаосом.

Проблематизація гуманізму як продукту західної модерності починається в соціальній антропології приблизно в 70-ті рр. Як зазначає інша феміністка Донна Харауей [10], у західній історії «людина» позначала, сурово кажучи, білого, гетеросексуального громадянина-власника, який відповідав інституційним нормам, а також певним етнічним, культурним і фізичним характеристикам. Щоб зрозуміти, у чому, власне, полягає постгуманістичний підхід, спершу треба осмислити значення поняття «людина», досліджуючи технології самості, історично розроблені людськими «іншими». Для цього Д. Харауей досліджує сферу «біо», тобто сферу життя і біології. Антропоцентричний вибір *bio*, якому віддається перевага перед *zoē*, показує наявність ексклюзивної сфери самого «життя», яке краще уявити як людське, засноване на когні-

тивному апараті. Зрештою, постгуманізм ставить під сумнів біоцентризм, віталізм і саме поняття життя, розмиваючи кордони між одухотвореним і неодухотвореним, згідно з квантовим підходом до фізики існування.

Р. Брайдотті [7; с. 49] пов'язує постгуманізм із подоланням антропоцентризму і розширенням поняття життя в бік нелюдського або *zoe*, тим самим певною мірою перегукуючись з *homo sacer* Дж. Агамбена [26]. Однак трактування *zoe* Р. Брайдотті зовсім інше, позитивне й конструктивне, це нелюдська вітальна сила життя. Така інтерпретація дозволяє їй зняти колишнє дихотомічне співвідношення між *bio* і *zoe*. Егалітаризм, організований навколо *zoe*, є осердям постантропоцентричного повороту. Він протистоїть сьогоdnішній політекономії перетворення людської та нелюдської матерії в товар.

Р. Брайдотті аналізує напрямки постгуманістичної думки і бачить там постнатуралістичні підстави, які виливаються в експериментаторство з поліпшенням тілесності, а також у моральну паніку з приводу руйнування вікових уявлень про людську природу [7, с. 39–43; 45–47]. Це перший різновид постгуманізму – технократичний. Технократичний постгуманізм вкорінений у вірі, що розвиток технологій веде до якісних зрушень в онтології людини; уникає проблем нерівності та суб'єктності.

Другий різновид – реактивний постгуманізм. Він вводить поняття *high hute* – високі гуманітарні технології, за аналогією з *high tech*. Такі технології є інструментами біовлади та біополітики у фукодінському [27] сенсі управління, контролю, технік регулювання та підпорядкування індивідів, а також в агамбеніанському [26] сенсі крайнього ризику «голого», знеціненого, суто біологічного життя.

Третій різновид – апологетичний, або критичний, постгуманізм – це фактично антигуманізм, при цьому він не має нічого спільного з мізантропією. Критичний антигуманізм висловлює занепокоєння проблемами нерівності, ідентичності, свободи, епістемології, буття й антропності як такої, точніше, наслідками всіх досягнень, про які йдеться в попередніх постгуманізмах; ставить під сумнів саму можливість подальшого існування людини як виду. Він живить своїми настановами фемінізм, екософію, деколоніальну теорію. За риторикою свободи, досконалості, щастя і турботи про людину у формі керованої її еволюції апологетичний постгуманізм бачить чергову форму не-свободи і підпорядкування, у рамках яких лише небагато хто буде гідний статусу постлюдини (нового видання надлюдини), у той час як решта виявиться матеріалом для експериментів. Цей різновид постгуманізму обґрунтовує принцип поваги до всього живого.

Антигуманістична філософія суб'єктності зміщує акцент від когнітивності й моральності до тілесних проявів самого життя. Для антигуманістів суб'єкт

стає дедалі складнішим, проблематизується та релятивізується; виявляється обумовленим тілесно, сексуально, гендерно, за допомогою емпатії, афектів і бажання. У зв'язку з цим в антигуманістичному контексті знімаються бінарні ієрархії колоніальної модерності: сучасність / традиція, чоловік / жінка, білий / кольоровий, людське / природне. Теоретики постгуманізму сходяться на думці, що останні 500 років Захід (Північ) визначає єдину норму людини і людства, тоді як усі інші люди класифікуються як відхилення від неї. Західна філософія прийшла до децентрації людини, тобто антигуманізму в його критичних формах. Так, теорії постгуманізму стирають європейську локальність поняття «Людина».

Як уже було зазначено, постгуманізм корелює з деколоніальною теорією. Її засновник Едвард Ваді Саїд [15], американський літературний критик і палестинський політичний активіст, зазначає, що в колоніальному дискурсі антропоцентризм об'єднаний з європоцентризмом, адже білий західний громадянин середнього класу вважає своєю людською прерогативою не лише управляти не-білим світом, але й володіти ним на тій лише підставі, що, за визначенням, «воно» не настільки людське як «ми».

Значну популярність сьогодні набули поняття «колоніальність буття», «колоніальність влади», «колоніальність знання», «деколоніальний естезис». Вони фігурують у дискурсі про те, що колоніалізм створив ієрархію цінності людських життів. Таким чином, колоніальність не закінчилася із формальним кінцем епохи, а продовжується у формах расизму, дегуманізації, нерівності та гноблення. Надзвичайно важливу роль у цьому дискурсі відіграє деколоніальний естезис. Саме поняття «естезис» (від грец. «*відчуття*», «*почуття*») було популяризоване соціологом Мішелем Маффесолі [23] і означає здатність до чуттєвого сприйняття і відчуттів: візуальних, тактильних, слухових, смакових та ін. М. Маффесолі розуміє естезис як постійний процес естетизації всіх життєвих явищ. У ході колонізації естезис, як і інші сфери знань і почуттів, піддався жорсткій регуляції: поняття красивого, піднесеного, прекрасного і потворного стали визначатися західними уявленнями, що відносять незахідні культури до категорії «іншого» / «чужого». При цьому західний, європейський досвід сприйняття світу почав представлятися як універсальний.

За короткий термін постколоніальні дискурси встигли стати стилем і загальним місцем міркувань про інакшість, перетинаючися з расовими, етнічними, гендерними, квір- та екологічними дослідженнями і проєктами. Внутрішня логіка і риторика модерності у свій час виробили механізм виправдання будь-якого насильства проти людей і/або природи, якщо його можна пояснити витратами розвитку, прогресу, технологічних досягнень і накопичення капіталу.

У центрі уваги постколоніальних теоретиків перебуває подвійна, «розщеплена» свідомість постколоніального суб'єкта, заснована на непереборній культурній проміжності, а також нестійкій, незавершеній і часто негативній самоідентифікації, пов'язаній із проблемою культурної дислокації. Хомі Баба [16], американський дослідник постколоніалізму індійського походження, пов'язує цей стан з «позадомністю», «спійманістю» між культурами, неприналежністю до жодної з них, ані до обох одразу, усвідомленням себе у своєрідному ступорі, який виникає не через особистісний психологічний розлад, а завдяки травмі культурної «вивихнутості», у якій існує постсучасна особистість. «Позадомність» нерідко інтерпретується в рамках проблематики культурної й естетичної гібридності. Динамічна, незавершена, гібридна, постколоніальна ідентичність є не тільки відображенням реальної ситуації багатьох регіонів (Карибів, Латинської Америки, Африки, Індії), але й продуктом постструктуралістських і деконструктивістських теорій особистості, як фрагментарної мозаїки різних «я» в світі, який втратив стійкий сенс і не має цінностей, крім тих, що ми надаємо йому самі.

Ідентичність людини незмінно пов'язана з її регіональністю, локативністю, просторовістю. Тому деколоніальний гуманізм виростає з діалогу з космогоніями корінних народів і альтернативної екософії. Щонайменше ці малі корінні народи треба визнати, і найуспішніше це робить естетика, на рівні тіла, афекту, почуттів і пам'яті. Саме на це й націлена тактика постгуманізму і деколоніальності, однак вона часто супроводжується болючими ускладненнями, які Х. Баба [16] називає «позадомністю» і культурною «вивихнутістю», підкреслюючи патологічність цього стану тією ж мірою, що і його актуальність. Перехід від колоніальності до деколоніальності, від гуманізму до постгуманізму, від антропоцентризму до постантропоцентризму має різноманітні й неоднозначні сценарії, один з яких пов'язаний з гібридністю, міжкультурністю, поліідентичністю, трансгресивністю, номадичністю. У постмодерній соціальній антропології таке ускладнення суб'єктності також називають лімінальністю.

Лімінальність (від англ. *«limen»* – *porig*) – фізіологічний, неврологічний або метафізичний термін, що позначає «пороговий» або перехідний стан між двома стадіями розвитку людини або спільноти. Лімінальність пов'язана з розмитою соціальністю, ситуацією невизначеності, амбівалентності, зміною цінностей, норм, ідентичності й самосвідомості. Слово виступає як позначення перехідності та невизначеності. На цьому також базується популярне культурне явище – тренд естетики лімінальних просторів – місць, які здаються перехідними, моторошними і часто сюрреалістичними: спорожнілі коридори офісів, безлюдні нічні вулиці, закриті на ніч парки розваг і дитячі ігрові кімнати, які обожнюють геймдизайнери. Певною мірою лімінальність являє

спосіб тілесного буття сучасної людини і узгоджується з номадичним існуванням у Ж. Дельоза [3]. До дельозівської теорії метамодерної соціальності та її впливу на антропність ми звернемося пізніше.

Позбавлена колоніальних ієрархій людина виступає як істота прикордонна, кочова, шукаюча; її ідентичність визначається афективністю, вразливістю і здатністю до сприйняття – рефлексією середовища, історії та саморефлексією. У цій номадичній прикордонній етиці вона прагне до максимальної аутистської чутливості і вже не є точкою відліку для смислоутворення. Антропоцентризм стає неможливим у будь-якій формі.

На думку фінської професорки Ану Коівунен, «поняття афекту надає можливість руху по той бік індивідуального й особистого... Афект виникає з руху від тіла до матерії, від культури до природи, від ідентичності до відмінності, від психічного до соціального» [28, с. 90–91]. Згідно з канадським філософом Брайаном Масумі [29, с. 32], афект як основа сенсу пов'язаний із соціальним, існує в рефлексивному відношенні до нього. Без тіла не може бути й знака. Тому перш за все тіло і чуттєвість прокладають шлях до антропологічної інклюзії та рівності. Деколоніальність пов'язана з чуттєвістю. На перший погляд, що може бути більш онтологічним, ніж тіло у всій його матеріальності? І все ж ми надаємо тілам певних метафізичних характеристик відповідно до того, як ми сприймаємо, демонструємо, маніпулюємо ними і використовуємо їх як інструменти протистояння і реекзистенції.

Багато прикладів сучасного мистецтва фокусуються навколо проблематики людського, нелюдського, не цілком людського, гуманізму, антигуманізму та постгуманізму. Так, канадська вчена і художниця Ерін Меннінг [17] розглядає в якості так званого «іншого погляду» на речі тривожний приклад вченої-аутистки Дон Принс, яка комунікує з приматами, вивчивши мову горил і шимпанзе на перетині тіла, знаків, свідомості й духу. Принс перетинає межі біологічних видів в аутистському погляді й практикує комунікацію, вкорінену в щирій турботі, а не в звичайному наслідуванні. Е. Меннінг зазначає: «Поведінка Дон походить з афективного підлаштування до давно існуючого зв'язку з нелюдськими мовами... Вона слухає за допомогою руху, стежить за тим, як він виражається в миттєвості зустрічі». Така комунікація абсолютно реляційна і, за словами Меннінг, створює отілеснення в рухомому поєднанні досвіду місце-часів» [17, с. 56–57]. В ідеалі, з точки зору постгуманізму, як у випадку з аутистським поглядом, об'єктно-суб'єктний або видовий поділ світу стирається і замінюється реляційним і операційним, вічно відкритим сприйняттям, яке завжди у становленні.

Подібна метафорика перегукується з роботами інтерактивних художників. Межі між людиною і твариною, людиною і машиною, соціальним і природ-

ним, об'єктом і суб'єктом, дилеми приналежності та виключення з різних спільнот, не обов'язково людських, іронія дискримінації та мімікрії проблематизуються в багатьох сучасних інсталяціях і перформансах. Художники досліджують хиткий кордон між своїм і чужим, привертаючи увагу до спроб злитися, наслідувати, асимілюватися, протікати один в одного; торкаються проблематики комунікації між людьми, між різними культурами і спільнотами, людиною і твариною, людиною і технологічними гаджетами тощо. Деякі герої популярних перформансів наслідують тварин або камуфлюються під членів нелюдських спільнот. Символічним проявом граничної лімінальної чутливості є квадроберство – постгуманістичний деколоніальний драйв аутистського сприйняття світу.

Ідея злиття бінарних опозицій (біологічного / соціального, морального / естетичного, індивідуального / суспільного, суб'єктивного / об'єктивного) у процесі постійного їх подолання завдає нову концепцію ідентичності, засновану на гібридизації індивіда з середовищем або реальністю різного роду (не-людською, неживою, натуральною, штучною, матеріальною або символічною). На цьому акцентує увагу відома акторно-мережева теорія. Результат гібридизації або злиття в ірраціональному естезисі називають різними термінами – потенційне, глобальне, «доіндивідуальне», «тіло без органів» [3], – але всі вони вказують на інтерсущність та інтеркультуральність, тобто нефіксовану ідентичність (трансідентичність).

Згідно з французьким філософом Жільбером Сімондоном [21], не терміни і речі визначають можливість відносин між собою, а відношення як щось таке, що перебуває у становленні, конститує співвідносні терміни і речі. У відношенні закладено генетичний, смислотворчий складник, що дозволяє існувати тому, що співвідноситься. Крім того, реалії, що становляться, співвідносяться не тільки одне з одним, але і з особливим «резервуаром» відносин, що іменовані філософом як «доіндивідуальне». Доіндивідуальне – свого роду тотальна взаємовіднесеність неформованих енергоємних напружень. Ж. Сімондон на численних прикладах з фізики, біології, психології та соціології показує, що індивід виникає не один, а разом з асоційованим із ним середовищем. Він перебуває у первинному відношенні з таким середовищем, і при цьому несе в собі потенціал доіндивідуального. Більш того, індивідуацій може бути кілька (індивідуація живого, неживого, психічного, колективного), і всі вони співвідносяться і конститууються. Французький філософ вважає, що не існує незмінних індивідів, є тільки процеси індивідуації. Індивідуйоване суще є метастабільним, що передбачає принципову незавершеність індивіда.

Політика деколоніальності обстоє інтеркультуральність (задуману і здійснювану організованими спільнотами) і дистанціюється від глобалістського

мультикультуралізму (задуманого і впроваджуваного державами). Поки мультикультуралізм заохочує політику ідентичності, інтеркультуральність сприяє появі транснаціональних ідентичностей. Деколоніальні естетики рішуче відкидають усі розмови та переконання про універсалізм, будь вони нові чи старі, і тим самим стверджують плюриверсалізм, який відмовляється від усіх претензій на «єдину» істину. Плюриверсальність уявляється як планетарний проєкт і вимагає врахування різноманітних думок про те, як політичне суспільство може відчувати, сприймати і конструювати себе на глобальному рівні. Альтермодерні деколоніальні думки і практики спрямовані на те, щоб продовжувати заново вписувати, втілювати і підкреслювати переваги тих способів життя, мислення і відчуття, які були насильницьки знецінені або демонізовані колоніальними, імперськими ініціативами.

Тема альтермодерності порівняно нещодавно втрутилася в західні суперечки. Альтермодерність (*altermodernity*) описує культурний і художній стан, що йде за постмодернізмом. На відміну від постмодернізму, який характеризується іронією, цинізмом і деконструкцією, альтермодерність пропонує більш оптимістичний і конструктивний підхід до культури і мистецтва. Вона характеризується прагненням до глобальної взаємодії, діалогу між різними культурами і створенням нових форм ідентичності, що виходитимуть за рамки національних і культурних кордонів.

Трансідентичність, яка веде до інтеркультуральності індивіда, закладає онтологічну та епістемічну основи постлюдського – становлення, перетворення, вбудовування. Альтермодерність пропонує альтернативні варіанти чуттєвості, знання, тілесності, відносин; постлюдина реалізується та ідентифікує себе поза фіксованими рамками культур і місць, у просторі позасуб'єктного досвіду та позавидового естезису, у стані розсіяності тіла та злиття з чужорідними об'єктами й середовищами. Риторика глобальної самоідентифікації присутня в багатьох постгуманістів. Так, Кері Вулф у своїй роботі «Що таке постгуманізм?» [12] зазначає, що постгуманізм підкреслює непереборну «вбудованість» усіх людей не тільки в біологічне, але й у технологічне. Цим він відрізняється від гуманізму, але водночас історично є його спадкоємцем, оскільки на сьогоденному етапі неможливо ігнорувати вихід людини із центру. Усвідомлюючи свої епістемічні обмеження, неієрархічна позиція постлюдини не наділяє людину жодними привілеями. Постгуманізм прагне визначити принципи й умови епістемології, що займається нелюдським досвідом як місцем знання – досвідом нелюдських тварин, штучного інтелекту, роботів і навіть невідомих форм життя [12].

За словами американського теоретика фемінізму Дони Харауей [9], сьогодні стирається розмежування між тваринним і людським. Наприклад, іс-

нують рухи за права тварин – тварина визнана філософським суб'єктом, таким самим, як і людина, при цьому таке зрівняння в статусах не принижує гідність людини, а намічає лінію зв'язку культурного і природного. У свою чергу німецький філософ Стефан Гербрехтер пропонує вихід за межі класичної моделі осмислення людини: «Читати постгуманістично – це читати проти себе, проти власного глибоко вкоріненого бачення себе як частини або представника певного виду, тобто прочитувати з позиції “іншості”» [11, с. 9]. Постгуманістична «іншість» полягає в тому, щоб знайти себе одночасно в межах ідентичності та відмінності.

Питання антропологічної «іншості» є одним з основних у деколоніальному дискурсі. Свого часу гуманістичне стирання альтернативного несвропейського досвіду чуттєвості та світовідчуття міцно закріпило естетичну норму модерності та уявлення про те, хто саме має право на чуттєвий досвід і яким він повинен бути. Бінарність лінійного підходу до історії акцентує на існуванні двох типів культур – прогресивних і таких, що відстають у розвитку. Він ділить світ на дві частини – високорозвинену і відсталу, чорну і білу, сильну і слабку. Саме прогресизм закладає таку еталонність, що породжує, зокрема, «самоненависть», «саморасиалізацію» [18] – почуття недосконалості, неповноцінності у представників «слаборозвинених» спільнот, які постійно намагаються наздогнати прогрес та освоїти правила «вищого світу», для того щоб на рівних користуватися його можливостями.

Філософія деколоніальності обрала естетичний метод виходу через тіло в культурну, політичну, ідеологічну, історичну реальності. Тілесний афект виявився набагато ширшим і глобальнішим за біологічну видову ментальність, тому естезис дозволяє зрівняти на площині всі спільноти за принципом плюриверсалізму. Деколоніальний естезис – перцептивний інструмент для звільнення досвіду і відчуттів від усталеного естетичного режиму модерності. При цьому деколоніальний активізм часто має форму трикстерства, іронізуючи з приводу великого і змушуючи сумніватися в очевидному.

У Європі проходять регулярні виставки, конференції та форуми, створюється горизонтальний альтернативний простір, де здійснюються афродіаспорні, деколоніальні тілесні практики (*body politics*), міждисциплінарні проекти на перетині мистецтва, політики, історії та расової ідентичності в контексті європейської модерності та колоніальної спадщини. Художники, активісти та дослідники працюють із темами колоніалізму, расизму, ідентичності та міграції, зокрема афросвропейської ідентичності, з питаннями деколоніального мистецтва та структурної нерівності сучасного суспільства [13]. Усе це є результатом травматичного естезису, заснованого на комеморативних здібностях індивіда.

Показовим прикладом сучасного деколоніального активізму може слугувати конференція, що відбулася в грудні 2022 р. в Казахстані, у місті Астані, на якій у рамках теми деколонізації свідомості, мови і пам'яті обговорювалася техніка креативного письма. Зокрема, питанню деколонізації письма було присвячено доповідь і заявлений онлайн-курс письма для жінок «Сімейна етнографія» відомого теоретика фемінізму й письменниці Ельміри Какабасвої [18]. Техніка креативного письма будується на сторителінгу – важливому методі в деколоніальній оптиці поширення знань і досвіду. Сторителінг – це передача усних історій і родоводів із покоління в покоління, опис історій своєї родини, життєвих сцен, конфліктів, діалогів, цінностей, простору, що дозволяє також використовувати методи художнього мистецтва (зображення, артоб'єкти, дизайн, фото). Ця естетична практика пов'язана з проблемами формування ідентичності індивідів, а також досвідом і мовою комеморації.

Нерідко те, як увічнюють травматичне минуле і як узаємодіють із ним, впливає на осмислення сьогодення і вибудовування майбутнього. Саме недосконалість сучасної мови комеморації – колективного способу вибудовування пам'яті про минуле – робить сьогоднішні війни пам'яті та конкуренцію жертв настільки трагічними. Мова пам'яті про минуле трансформується. Наприклад, мова монументальної меморіалізації вже не відповідає запитам сучасної людини. Місця пам'яті повинні ставати майданчиком для діалогу, а не тільки символом національного героїзму. Однією з форм такої комунікації з історією є інсталяції або перформанси. У можливості діалогу навколо послання художника і полягає сучасна мова комеморації, коли немає єдиної, раз і назавжди заданої відповіді. Ми розмірковуємо тут і тепер, із сьогодення. Саме тому художник і не претендує на вічність – завтра ми можемо поставити минулому зовсім інші питання або на старі запитання знайти нові відповіді. Це ні в якому разі не тотожне переписуванню історії – це фіксація того, що ми дивимося на минуле з точки сьогодні, а в цій точці ми бачимо саме так, у контексті сьогоднішніх проблем.

Крім того, нагадування про трагедію минулого не повинно бути локалізовано у спеціально зафіксованих місцях пам'яті, необхідне його проникнення в повсякденне життя людини. Публічний простір належить сучасним мешканцям тих чи інших місць, які переживають трагічну історію свого міста, своєї країни. Сучасні практики комеморації свідчать: меморіал – не місце відтворення ідеології, а простір пошуку власних відповідей. Найважливіше – створити можливість отримати власний досвід переживання трагедії. Складний конгломерат імпульсів, що виходять від інсталяції, яка повинна бути максимально інтерактивною, здатний дати кожній людині шанс пропустити через себе знання про те, що відбувалося під час Голокосту, Голодомору,

війни, революції, причому не в прямолінійно-інформаційному контексті. Комеморативний досвід здатний забезпечити інклюзивне існування індивіда в глобальному, строкатому, децентралізованому світі.

Тут доцільно ввести ще один термін із постгуманістичної риторики. Комеморативним практикам, як і практикам деколонізації письма і пам'яті, відповідає актуальне поняття «реекзистенція», одне з ключових у феміністській філософії та деколоніальній теорії. «Реекзистенція» може означати пере-створення себе і світу, особливо після травматичних подій, таких як колоніалізм або насильство. Це процес, у якому людина, яка пережила травму, не просто відновлюється, а й перебудовує свою ідентичність і відносини з реальністю, використовуючи свій досвід як джерело сили і трансформації. «Реекзистенція» також може означати занурення людини в генеалогію власного становлення, відновлення її зв'язку з минулим своєї родини, нації, суспільства, відчуття автентичності та справжності себе, розуміння свого походження, інакше кажучи, збирання ідентичності.

У рамках феміністського й деколоніального напрямків реекзистенція пов'язана з досвідом гноблення й колонізації, де люди, особливо жінки, стикаються з насильством і позбавленням прав. Отже, пере-створення (пере-існування – ре-екзистенція) себе і світу в таких умовах передбачає не тільки відновлення після травми, але й переосмислення своєї ідентичності, відносин з іншими і своєї ролі в світі. Однак реекзистенція не є пасивним відновленням, а являє собою активний процес, що включає переоцінку і перебудову свого життя. Це може включати в себе роботу з пам'яттю, тілесністю, відносинами з предками і землею. Можна сказати, що реекзистенція – це відчайдушна спроба реанімації гуманістичної екзистенції, втраченої разом із духовністю, моральністю і відповідальною свободою. Екзистенційний страх знаходить своє продовження в реекзистенційній травмі, носієм якої є тіло, що реагує на нескінченні ризики, загрози, позбавлення, лихо, збитки і невизначеність.

Антропологічний погляд не може бачити людину ізольовано від спільноти, метаморфози сутності індивіда незмінно узгоджуються з сутнісними особливостями соціуму, чуттєвість одиничного тіла відбивається на чуттєвості колективного тіла, основи ідентичності закладаються як індивідуальною, так і колективною пам'яттю. Лімінальність і розсіяність людини епохи антропоцену відповідає транзитивному характеру постсуспільства. Британський соціолог Джон Уррі [4] розглядає глобалізоване суспільство початку ХХІ ст. як безліч мобільних спільнот людей, що включені в потоки; ці потоки перетинають зовнішні та внутрішні кордони національних суспільств і створюють нові часові та просторові координати. Аналізом глобальних мереж і потоків,

які змінюють соціальні структури та конструкти, займається створена Дж. Уррі «нова», або мобільна, соціологія в єдиному контексті з акторно-мережевою теорією.

Дж. Уррі [4] зазначає, що мобільність є більшою мірою горизонтальною, ніж вертикальною. Тому мобільна соціологія переглядає такі соціальні категорії, як клас, сім'я, гендер, етнос; вони повинні визначатися під впливом різноманітних переміщень. Постійні міграції змінюють поняття «громадянство», а також права й обов'язки громадянина, що ним визначаються. Потoki формуються прагненням людей знайти роботу, житло, сім'ю, розваги, релігію поза межами національної держави. При цьому суб'єкти переміщують не тільки себе, але й матеріальні об'єкти, символи, у тому числі інформацію, вступаючи у відносини з якими, синтезуються. Нова соціологія вважає матеріальні об'єкти акторами, а злиття суб'єктів і об'єктів – рушійною силою соціальних змін. Мережі й потоки пов'язані в просторі й часі. Таке бачення світового суспільства відповідає ідеї ситуативних агентивних спільнот, що прийшли на зміну класичній моделі соціальної системи [30].

Дж. Уррі [5] виділяє поняття «глобальні потоки» (*«global flows»*) – транспортні (морські, залізничні, автомобільні, авіаційні), поштові, фінансові, торговельні, кабельні (телефонні, телевізійні), інформаційні (наземні й навколораземні радіохвильові системи передавання інформації, зображень і звуку, супутникові або позаземні радіохвильові системи передавання символів). Існують і відстежуються траєкторії руху потоків, їхні русла, вузли їхнього перетину, що й утворює мережі. «Глобальні мережі» – це великі транснаціональні корпорації, де в глобальному масштабі переносяться технології, продукти, навички, тексти; зокрема великі міжнародні громадські екологічні організації (наприклад «Грінпіс»), які мають глобальну стратегію.

Мережева соціологія стверджує, що потоки є гетерогенними, тобто непередбачуваними щодо мобільності акторів (людей, інформації, грошей, ризиків) – непередбачуваними є їхня інтенсивність, періодичність, напрямок. Усі потоки являють собою гібриди суб'єктів і об'єктів. Тому світ людей і світ фізичних об'єктів не розділяються. Не можна відокремити природу від людини, а також штучно створені предмети чи речі. Люди, відірвані від об'єктів, не здатні надавати зміст потоку, тому «чистої» соціальної реальності (тобто суспільства) не існує [5].

Соціолог Мішель Маффесолі [24] також заперечує сьогоденні поняття суспільства як соціальної структури в його класичному розумінні. Метамодерне «суспільство» – це об'єднання чисельних трайбів, що утворюються й утримуються через колективне несвідоме, на емоційних підставах, ірраціонально, від союзу мікрокосму і макрокосму. Племена мають колективну чутливість,

тілесність, досвід колективної пам'яті, проте солідарність всередині їх нестабільна.

Соціальні збірки й мережі, до яких підключена людина, знаходять методологічне продовження за межами мобільної соціології – наприклад, у теорії ризому Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі [3], яка також відмовляється від логосу, бінарності й приймає логіку відмінностей, а не тотожності. Номадологія французьких філософів постає як версія мережевої методології, що знаходить застосування в антропологічному полі, сучасних теоріях простору й часу, концепціях влади й держави, дослідженнях знання й досвіду. Феномен номадизму демонструє переважно модель мережевої організації соціальних, біологічних та епістемологічних систем, а також особливий тип антропності, що презентується шизоїдною афективністю «тіла без органів». Як сприйняття, так і мобільність агентів мережевого простору здійснюється за принципом і схемою розподілу бажання, що переводить агентів у статус «машин, що бажають», а їхню збірку – в «орду» [3].

Номадизм, на відміну від осілості, як принцип буття й мислення характеризується децентрацією, нелінійністю, не-історичністю, ризомністю, відсутністю сталої структури, вислизанням, відкритістю, трансгресивністю (вічним становленням), перехідністю, лімінальністю, переривчастістю (міжпросторовістю), пограничністю, гнучкістю, безконтрольністю, альтернативністю, свободою, проте завжди передбачає простір, локацію, площину, територію; збірки є територіальними, територія створює збірку. Прояв агентів у збірці стає семіотичною системою. Згідно з Ж. Дельозом, збірки діють у зонах декорування середовищ (середовища утворюються мисленням / існуванням «між»), збірки вилучають із середовищ територію [3, с. 69–74].

Риторика проміжності та лімінальності виводить на ідею Ж. Дельоза про «детериторіалізацію» та «декодування», про «тіло без органів» і його конкретні модуси та прояви [2; 3]. Дельозівське «тіло без органів» втілює феномен тілесності, що характеризується іманентним креативним потенціалом і поширюється не лише на антропне тіло, а й на соціальне, природне, технологічне, фінансове (тіло капіталу). Усе це потенційності чого-небудь, резервуар потенційності, абсолютна потенційність, уособлена в «бажаннях», які й формують мережевий номадичний простір. Тому тіло без органів – це чисте бажання, але ще не відчуття, ще не суб'єкт – віртуальна основа актуального.

На думку Ж. Дельоза, необхідно допустити, що існують не лише організаційні сили, що стоять за системами й антропоморфічними стратами, але водночас руйнівні так звані лінії втечі, план іманентності або джерело можливостей, те, що ще буде організоване конкретним тілом і в конкретний спосіб, початковий потенціал, згорнута в собі можливість тіла з органами та його

чуттєвості. Це й є тіло без органів – місце або простір, де виникають об'єктивні тіла з їхніми бажаннями («машини, що бажають») [3, с. 149–155]. Недарма філософ звертається до метафори яйця як символу потенційності й можливості. Тіло без органів – це певна трансцендентальна сила, що лежить в основі всіх збірок тіл, що бажають, які організовуються та дезорганізуються водночас – життя поза межами антропоморфності. Тіло без органів пронизане номадичними сингулярностями, тобто нестабільними та неоформленими тисячами потоків енергії, які він називає «тисяча плато» [3].

З концепцією тіла без органів пов'язаний дельозівський аспект мислення «посеред», «поміж» або «в серединності» [3, с. 232–240]. Це поняття вказує на постійну зміну й виробництво, у якому перебуває світ, людина та її мислення. Безсистемний і нелінійний характер цих процесів впливає на відмову від дихотомічності й бінарних опозицій між тілами. Мислення «посеред» означає не відстороненість і нейтральність свідомості та тіла, а їхнє становлення й активну участь у процесі продукування смислів. Таким чином, концептуальний апарат Дельоза працює в проблематиці автономії й ідентичності сучасної людини, а також постантропоцентризму загалом.

Згідно з Дельозом, активність тіл, що бажають, акумулюється в збірках – це само по собі неорганічне життя прив'язане, однак, до території, яку воно вилучає з середовища. Таким чином, мережа збірок – телос – більше, ніж тіло, а живе – більше, ніж людське. Енергія телоса – це бажання – афективне прагнення уникнути травми, шкоди свідомості, тілу, життю.

Чуттєве буття залежить від досвіду травм. Травма – не подія, це хвиля, яка рухається роками. Вона не міститься у спогадах, вона існує в тілі, у реакціях, стосунках, схемах мислення й поведінки, ментальній пам'яті. Травму пам'ятає не розум, а тіло, у якому травма живе і працює. Реальність сприймається травмованим крізь призму минулого болю. Мозок постійно сканує загрозу, але не перестає функціонувати. Психіка виробляє свої захисні механізми у відповідь на стрес, біль, горе – на метафізичну травму.

Біль усі відчувають однаково. Біль – це те, що об'єднує все живе. Це афект, почуття, яке зародилося еволюційно набагато раніше, ніж розум. Біль відчуває тіло, що нероздільне з душею. Біль переживається морально й сенсорно. Біль затьмарює розум і вимикає його. Біль відкидає людину в первісний стан живої вразливої істоти, зрівнюючи з усіма іншими істотами, стираючи відмінності між сміливими й боягузливими, сильними й слабкими, правими й неправими, білими й кольоровими, жіночими й чоловічими, владними й залежними. За чуттєвістю стоїть єдність живого, що є плюриверсальною.

Біль відкриває тваринний страх, який вищий за просто людський, тому біль над-людський. Біль некерований і незалежний від пояснення, обґрунтованості, розуміння / нерозуміння, причинності й наслідку, справедливості / несправедливості. Розум не може позбавити від болю, оскільки розум не стикається з ним. Зусилля розуму зняти біль завжди марні, бо він прагне зробити це, пояснивши причини болю. Справжня емпатія – це бути поруч і мовчати.

Біль породжує екзистенційну травму людини, виводячи її за межі людського. Цей стан близький до того, який у раціональному світі називають «душевнихворий» – болить не орган, болить те, чого не існує, – душа. Релігія звеличує душевнихворих, оскільки вони позбавлені розуму – суто людського, того, що відділяє від Бога, але надає самовпевненого оптимізму. Люди, які прийшли в цей світ душевнихворими (з раціональної точки зору – недоумкуватими), на думку релігії, так і не відділилися від Бога, будучи людьми. Почуття – це те, що передувало Творінню свідомості, а також те, з чим людина лишається сам на сам у муках і сутичках із болем у той момент, коли розум покидає її тіло й не може врятувати. З цієї позиції парадоксальним є прагнення трансгуманізму та інших агресивних форм постгуманізму врятувати людство за допомогою рацію.

При цьому біль дозволяє «розмовляти» тим, хто його пережив, однією мовою. Але ця мова не є семантичною, вона оперує не категоріями й поняттями, а шукає альтернативні форми, що звертаються не до розуму, а до відчуттів. Біль не може бути зрозумілим, він може бути пережитим. Пережитим спорідненою істотою, яка говорить з тобою однією мовою – мовою тіла, образу, емоції, досвіду, пам'яті, символу, знаку. Усвідомлення, осмислення й пояснення чуттєвих «нарративів» можливе лише шляхом перекладу на мову понять і слів, і цей переклад не є автентичним. Естезіс та колективна пам'ять болю об'єднують живе в їхньому спільному травматичному досвіді, що дозволяє відкрити смисли через відчуття.

Біль травми – це те, що передувало будь-якому гуманізму. Просвітницький і модерний гуманізм лише намагався перекласти ці чуттєві смисли на мову раціонального мислення та логіки й систематизувати за допомогою категорій, бінарних і лінійних схем, тим самим здатністю розуміння умертвляючи здатність відчуття та ставлячи останню на нижчий когнітивний рівень. Так можна говорити про не-гуманність гуманізму. Саме гуманізм створив ієрархію цінностей, людські критерії справедливості й епістемічні канони досконалості, тим самим породивши дискримінацію. Таким чином, постгуманізм лише намагається, переступивши гуманізм, повернутися до витоків людяності,

моральних, естетичних, епістемічних і тілесних засад життя через праксис травми та ірраціональну ідею болю.

Висновок. Якого ж висновку можна дійти на основі аналізу актуальних тенденцій у галузі філософської антропології та соціальної філософії? Увесь спектр популярних сьогодні проблем і досліджень – постантропоцентризм, антигуманізм, антропоцен, семіозис, постгендеризм, деколоніальність, реекзистенція, лімінальність, інтеркультуральність, мобільна соціологія, номадологія, акторність, трайбалізм, теорія індивідуації – вказують на те, що науковий дискурс вибудовується довкола органічної сутності людини, дефіцит і пріоритет якої зумовлені зростанням цифрової активності й віртуального формату існування сучасної людини. Автентичність тепер визначається не когнітивністю («Мислю – отже, існую»), а тілесною чуттєвістю, здатністю відчувати себе окремо та себе у взаємодії з середовищем, а також можливістю керувати власною чуттєвістю.

Збірки тіл, що бажають, вибудовують свою територію афекту, на якій проживається спільна травма – деколоніальний естезис, комеморативний досвід насильства. Тобто номадичні постантропоцентричні мережі зв'язків вибудовуються на спільній чуттєвості всього живого, а шляхом до розуміння їх є естетика тілесності – ірраціональна активність людей, синтез творчості, афекту та емпатії.

Поняття сенсу існування, ідентичності й самовизначення обертаються сьогодні навколо основних цінностей – безпеки, адаптованості й задоволення – до них людина прагне усе життя; на них орієнтований її спосіб праці й дозвілля, духовні й тілесні практики, фітнес і спорт, екологічна тактика і біополітика (стратегія влади). Травматична антропність постлюдини супроводжує її існування зумовленою соціумом потенційною нестабільністю [33] і розсіюваністю; більш не йдеться про суб'єктність, ідентичність, екзистенцію, особистість. Наслідком цього є неможливість її позбутися травми. Зцілення, збереження, цілісність, завершеність, самодостатність, спокій, досягнення ідеалу виявляються для постлюдини неможливими. Прагнучи позбавитись почуття збитковості й неповноцінності, особа розсуває рамки існування, руйнує нормативно-ціннісну гуманістичну матрицю, відмовляючись від класичних систем, ієрархій, орієнтацій і патернів.

Постлюдині – розсіяному автономному кочовому агенту – більш не потрібні визнання, статус, престиж; вона (він) задовольняється миттєвими здобутками, натуральними насолодами, самодостатністю, незалежністю, вільним часом і відпочинком. Отже, сучасний тілесно орієнтований індивід в умовах тотальної симуляції в середовищі Штучного Інтелекту здійснює афективний поворот до природності, екологічності, колективної пам'яті, травматичного досвіду, гендеру, деколоніального естезису та реекзистенції, результатом чого стає тілесна політика пост(анти)гуманізму.

ЛІТЕРАТУРА

1. Кант І. Критика практичного розуму / пер. з нім. Ігоря Бурковського. Київ : Юніверс, 2004. 240 с.
2. Deleuze G., Guattari F. *Anti-Edipus: Capitalism and Schizophrenia* / Translated from the French by Robert Hurly, Mark Seem and Helen R. Lane; preface by Michel Foucault. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1983. 400 p.
3. Deleuze G., Guattari F. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* / Translation and Foreword by Brian Massumi. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1987. 628 p.
4. Urry J. Mobile Sociology. *British Journal of Sociology*. 2000. Vol. 51, No. 1. January/March. P. 185–203.
5. Urry J. *Sociology Beyond Societies: Mobilities for the Twenty-First Century*. London : Routledge, 2000. 266 p.
6. Wynter S. Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human After Man, Its Overrepresentation – An Argument. *The New Centennial Review*. 2003. Vol. 3, num. 3. P. 257–337.
7. Braidotti R. *The Posthuman*. Cambridge, UK : Polity, 2003. 180 p.
8. Braidotti R. *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge, UK : Polity, 2002. 328 p.
9. Haraway D. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late 20th Century. *The International Handbook of Virtual Learning Environments* / Edited by Weiss, J., Nolan, J., Hunsinger, J., Trifonas, P. Springer, Dordrecht. 2006. doi: https://doi.org/10.1007/978-1-4020-3803-7_4.
10. Haraway D. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities*. 2015. Vol. 6, No. 1. P. 159–165. doi: <http://doi.org/10.1215/22011919-3615934>.
11. Herbrechter S. Posthumanism and the Posthuman in Don DeLillo's Point Omega and Zero K. *Open Library of Humanities*. 2020. №6 (2). P. 1–25.
12. Wolfe C. *What Is Posthumanism?* University of Minnesota Press, 2009. 358 p.
13. Tlostanova M. V., Mignolo W. D. *Learning to Unlearn: Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas*. Columbus : The Ohio State University Press, 2012. 281 p.
14. Tlostanova M. V., Mignolo W. D. On pluritopic hermeneutics, trans-modern thinking, and decolonial philosophy. *Encounters. An international journal for the study of culture and society*. United Arabic Emirate : Zayed University, 2009. Vol. 1, Num. 1. P. 11–27.
15. Said E. W. *Orientalism*. New Delhi : Penguin Books India, 1995. 416 p.
16. Bhabha H. Unsatisfied: notes on vernacular cosmopolitanism. *Text and Nation: Cross-Disciplinary Essays on Cultural and National Identities* / Edited by Laura GarciaMoreno and Peter C. Pfeiffer. Columbia, SC : Camden House, 1996. P. 191–207.
17. Manning E. Another regard. *Carnal Aesthetics. Transgressive Imagery and Feminist Politics* / Edited by Bettina Papenburg, Martha Zarzycka. London ; N. Y. : I. B. Tauris, 2013. P. 55–72.

18. Эльмира Какабаева о деколонизации письма: «Наши родословные – шежире – строятся на сторителлинге». URL: <https://manshuq.com/life-elmira-kakabayeva-12-2022> (дата звернення: 14.07.2025).
19. Latour B. Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory. Oxford : Oxford University Press, 2009. 301 p.
20. Latour B. Enquête sur les modes d'existence: Une anthropologie des modernes. Paris : La Découverte, 2012. 498 p.
21. Simondon G. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information. Paris : Éditions Jérôme Millon, 2013. 563 p.
22. Бауман З. Плинні часи. Життя в добу непевності. Київ : Критика, 2013. 176 с.
23. Maffesoli M. Le réenchantement du monde. Une éthique pour notre temps. Paris: La Table Ronde, 2007. 206 p.
24. Maffesoli M., Perrier B. L'homme postmoderne. Paris : François Bourin Editeur, 2012. 216 p.
25. Meliakova Y., Kovalenko I., Kalnytskyi E. Victim/trauma as a mediaproduct in biopolitical landscape of culture. *Cogito*. 2024. Vol. 16, issue 4. P. 99–120.
26. Agamben G. Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life. Stanford : Stanford University Press, 1998. 228 p.
27. Foucault M. The Birth of Biopolitics. Lectures at the College de France, 1978–79 / English Series Editor: Arnold I. Davidson; translated by Graham Burchell. 2008. URL: https://1000littlehammers.wordpress.com/wp-content/uploads/2010/02/birth_of_biopolitics.pdf (дата звернення: 05.07.2025).
28. Koivunen A. Force of affects, weight of histories in Love is a Treasure. *Carnal Aesthetics. Transgressive Imagery and Feminist Politics* / Edited by Bettina Papenburg and Martha Zarzycka. London ; N. Y. : I. B. Tauris, 2013. P. 89–101.
29. Masumi B. Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation. Durham ; London : Duke University Press, 2002. 408 p.
30. Kovalenko I., Meliakova Y., Kalnytskyi E., Nesterenko K. From a Subject to an Agent, from Society to Community in Conditions of the Market of Identities, Abilities and Freedoms. *Cogito*. 2023. Vol. 15, No. 4. P. 30–59.
31. Getman A. P., Danilyan O. G., Dzeban A. P., Kalynovskyi Yu. Yu. Modern ontology: reflection on the continuity of cyberspace and virtual reality. *Revista de Filosofía*. 2022–3. Vol. 39, № 102. P. 78–94.
32. Danilyan O., Dzoban O., Kalynovskyi Y. Digital man as a product of the information society. *Cogito*, 2023. 15 (1). P. 142–158.
33. Danilyan O., Dzeban O., Kalynovskyi Y. Social instability as a global trend of the modern world. *Cogito*. 2022. Vol. XIV, № 3. P. 141–161.

REFERENCES

1. Kant, I. (2004). *Krytyka praktycznoho rozumu*. Kyiv: Yunivers [in Ukrainian].
2. Deleuze, G., Guattari, F. (1983). *Anti-Edipus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
3. Deleuze, G., Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

4. Urry, J. (2000). Mobile Sociology. *British Journal of Sociology*, Vol. 51, 1, January/March, 185–203.
5. Urry, J. (2000). *Sociology Beyond Societies: Mobilities for the Twenty-First Century*. London: Routledge.
6. Wynter, S. (2003). Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human After Man, Its Overrepresentation – An Argument. *The New Centennial Review*, Vol. 3, 3, 257–337.
7. Braidotti, R. (2003). *The Posthuman*. Cambridge, UK: Polity.
8. Braidotti, R. (2002). *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge, UK: Polity.
9. Haraway, D. (2006). A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late 20th Century. *The International Handbook of Virtual Learning Environments*. J. Weiss, J. Nolan, J. Hunsinger, P. Trifonas (Ed.). Springer, Dordrecht. doi: https://doi.org/10.1007/978-1-4020-3803-7_4
10. Haraway, D. (2015). Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities*, vol. 6, 1, 159–165. doi: <http://doi.org/10.1215/22011919-3615934>
11. Herbrechter, S. (2020). Posthumanism and the Posthuman in Don DeLillo's Point Omega and Zero K. *Open Library of Humanities*. Issue 6(2), 1–25.
12. Wolfe, C. (2009). *What Is Posthumanism?* University of Minnesota Press.
13. Tlostanova, M. V., Mignolo, W. D. (2012). *Learning to Unlearn: Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas*. Columbus: The Ohio State University Press.
14. Tlostanova, M. V., Mignolo, W. D. (2009). On pluritopic hermeneutics, trans-modern thinking, and decolonial philosophy. *Encounters. An international journal for the study of culture and society*, Vol. 1, 1, 11–27.
15. Said, E. W. (1995). *Orientalism*. New Delhi: Penguin Books India.
16. Bhabha, H. (1996). Unsatisfied: notes on vernacular cosmopolitanism. *Text and Nation: Cross-Disciplinary Essays on Cultural and National Identities*. Laura Garcia Moreno and Peter C. Pfeiffer (Ed.). Columbia, SC: Camden House, 191–207.
17. Manning, E. (2013). Another regard. *Carnal Aesthetics. Transgressive Imagery and Feminist Politics*. Bettina Papenburg, Martha Zarzycka (Ed.). London, N. Y.: I. B. Tauris, 55–72.
18. Elmira Kakabaeva o dekolonizacii pisma: “Nashi rodoslovnye – shezhire – stroyatsya na storitellinge” (2022). URL: <https://manshuq.com/life-elmira-kakabayeva-12-2022> [in Kazakh].
19. Latour, B. (2009). *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press.
20. Latour, B. (2012). *Enquête sur les modes d'existence: Une anthropologie des modernes*. Paris: La Découverte.
21. Simondon, G. (2013). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Paris: Éditions Jérôme Millon.
22. Bauman, Z. (2013). *Пlynni chasy. Zhyttia v dobu nepevnosti*. Kyiv: Krytyka [in Ukrainian].

23. Maffesoli, M. (2007). *Le réenchantement du monde. Une éthique pour notre temps*. Paris: La Table Ronde.
24. Maffesoli, M., Perrier, B. (2012). *L'homme postmoderne*. Paris: François Bourin Editeur.
25. Meliakova, Y., Kovalenko, I., Kalnytskyi, E. (2024). Victim/trauma as a mediaproduct in biopolitical landscape of culture. *Cogito*, Vol. 16, 4, 99–120.
26. Agamben, G. (1998). *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
27. Foucault, M. (2008). *The Birth of Biopolitics. Lectures at the College de France, 1978–79 / English Series*. Arnold I. Davidson (Ed.). URL: https://1000littlehammers.wordpress.com/wp-content/uploads/2010/02/birth_of_biopolitics.pdf
28. Koivunen, A. (2013). Force of affects, weight of histories in Love is a Treasure. *Carnal Aesthetics. Transgressive Imagery and Feminist Politics*. Bettina Papenburg and Martha Zarzycka (Ed.). London, N. Y.: I. B. Tauris, 89–101.
29. Masumi, B. (2002). *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham and London: Duke University Press.
30. Kovalenko, I., Meliakova, Y., Kalnytskyi, E., Nesterenko, K. (2023). From a Subject to an Agent, from Society to Community in Conditions of the Market of Identities, Abilities and Freedoms. *Cogito*, Vol. 15, 4, 30–59.
31. Getman, A. P., Danilyan, O. G., Dzeban, A. P., Kalynovskyi, Yu. Yu. (2022). Modern ontology: reflection on the continuity of cyberspace and virtual reality. *Revista de Filosofia*, Vol. 39. № 102, 78–94.
32. Danilyan, O., Dzoban, O., Kalynovskyi, Y. (2023). Digital man as a product of the information society. *Cogito*, 15(1), 142–158.
33. Danilyan, O., Dzeban, O., Kalynovskyi, Y. (2022). Social instability as a global trend of the modern world. *Cogito*, Vol. XIV, № 3, 141–161.

Meliakova Yuliia, PhD in Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of Philosophy Department, Yaroslav Mudryi National Law University, Kharkiv, Ukraine

Kovalenko Inna, PhD in Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of Philosophy Department, Yaroslav Mudryi National Law University, Kharkiv, Ukraine

POST-ANTHROPOCENTRISM IN THE RHETORIC OF DECOLONIALITY AND IMAGES OF ANTI-HUMANISM

The post-anthropocentric discourse of this article problematises a number of topical issues concerning the ontology of modern humans as such, as well as members of numerous

communities. The discourse revolves around the idea of the decoloniality of knowledge, language and sensibility, which is seen as a manifestation of postmodern network rationality and a new social, value-based and biological existence of humans. The study also touches on the anthropology of trauma, the issue of commemorative memory, the aspect of scattered corporeality and open identity, which appear as evidence of an anti-humanistic turn in philosophy. Post-anthropocentrism, with all its manifestations, demonstrates the pluriversal, rather than universal, principle of metamodernity.

Keywords: *post-anthropocentrism, post-humanism, decoloniality, aesthetics, identity, body, corporeality, re-existence, commemoration, liminality, post-human.*

