

ЮСОФФ К.

**БИОПОЛИТИЧЕСКАЯ ЭКОНОМИЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ
ЭСТЕТИКА КЛИМАТИЧЕСКОГО ИЗМЕНЕНИЯ**

Yusoff K.

Biopolitical economies and the political aesthetics of climate change // Theory, culture and society. – Los Angeles, 2010. – Vol. 27, N 2–3, March-May. – P. 73–99.

Кэтрин Юсофф – лектор гуманитарной географии и руководитель исследований климатического изменения в Университете Экстер. Она работает над проектом книги «Политическая эстетика климатического изменения».

В реферируемой статье Кэтрин Юсофф предпринимает попытку понять динамичные изменения, происходящие в окружающей среде, через посредство *эстетического опыта* и оценить возможности его воздействия на изменение отношения политики как к человеческому, так и к нечеловеческому мирам.

Взгляд на формы политики через эстетические очки может показаться утопическим. И поэтому он нуждается в предварительном комментарии. Мы постоянно повторяем широко известную фразу «красота спасет мир», однако не придаем ей практическо-политического смысла. Красота притягивает к себе человека и может повлиять на его отношение к конкретному предмету, обладающему этим свойством. Однако можно ли это представление распространить на политику и окружающую среду, человеческую и нечеловеческую? Это – проблема характера взаимосвязи эстетики и экологической политики.

Как представляется, экологическая политика прежде всего мотивируется решением проблем *выживания* человека. Это – проблемы сугубо *материальные*: чистая вода, чистая атмосфера, сохранение лесных массивов, климатической стабильности, воспроизводство биологического многообразия как необходимого условия продолжения жизни на Земле – все это, как кажется, не связано непосредственным образом с эстетическими аспектами жизни.

Между тем фактор направленности политики – это фактор Разума, *человеческий фактор*. Направленность политики имеет в своем основании мотив, позитивный или негативный, несущий в себе созидание или разрушение, добро или зло. В действительности мы имеем некое *смешение* добра и зла в политике; оно определяется характером частных интересов человека, которые он *абсолютизирует*: человек берет у природы то, что ему *нужно* или что ему просто *хотется* здесь и сейчас.

Но как эгоизм человека может признать, что Природа создана не для удовлетворения его частных капризов, что она имеет *свою, самостоятельную внутреннюю ценность*? Как можно донести это до сознания современного человека, который в силу достигнутого научно-технического могущества превратился в «царя природы»?

Это можно сделать, если раскрыть через эстетику, через понятия красоты и гармонии общность нашей судьбы с судьбой нечеловеческого мира. При этом через эстетику воспринимается позитивный смысл многообразия мира независимо от физиологических потребностей человека. Если человек восторгается красотой попугая, то он будет стремиться сохранить его как вид, не имея при этом конкретной материальной цели. Здесь проявляется сила *идеального фактора* в сохранении многообразия видов животных и растений. Но нужно сделать так, чтобы этот фактор начал свою работу, изменяя массовое сознание и направления политики, в том числе и экономической политики.

Если мы не сделаем это сейчас, то в обозримом будущем красота природы сохранится для человека лишь в фотографиях и цветных кинофильмах. Но вместе с тем мы потеряем и среду своего обитания.

Философским основанием признания приоритета красоты в формировании экологической политики оказывается расшифровка смысла образа как своеобразного слияния идеального и реального, отражающего глубинное соединение в одном двух бесконечностей. Здесь возникает поле неоплатонических реминисценций. *Идеальное* во внутреннем мире человека уходит в мир трансценденций, которая оказывается исходной предпосылкой свободы. *Материальное* во внешнем мире уходит в бесконечность микромира и макромира. Но если бесконечность идеального не сливается с бесконечностью материального, то тогда они становятся конечными, т.е. утрачивают свою сущность.

Если мы признаем такое слияние, то находим и конечное объяснение функций эстетического в определении оснований правильной экологической политики. Обнаруживается и исходное основание в определении современного смысла пасторали.

Специфический смысл пасторали как типа личного и социального образа жизни заключается в сочетании в едином целом этического и эстетического измерений. Естественно, что в различные исторические эпохи расшифровка этого сочетания может быть различной. Свобода простоты как этика жизни совпадает с красотой восприятия человеком величия природы, с которой он находится в гармонии.

Современная эпоха поставила проблему поведения человека в условиях «мировой игры», смены периодов массового истребления живых организмов под воздействием природных катализмов и формирования новых видов жизни. Специфика ситуации состоит в том, что человек сам превратился в глобальный фактор влияния на окружающую среду. В этом контексте и встает проблема пасторали как глобальной политики, расшифровки воздействия человека на среду. Что исчезает и что возникает под влиянием человека, как следует трактовать гармонию человека и Природы применительно к современной эпохе? Статья Кэтрин Юсофф симптоматична в том отношении, что она расшифровывает формы сочетания этического и эстетического аспектов во взаимодействии человека и природы, показывает, что проблема сохранения окружающей среды в современной ситуации цивилизационной эволюции перерастает в проблему содержания и направления политики.

Но политики, требующей ключевых изменений в традициях ментальности, сложившихся в эпоху модерна.

Современная эпоха требует выхода за пределы привычных утилитарных подходов к экологической проблематике, открывая качественно новые перспективы политической этики и эстетики как фактора формирования глобальной пасторали.

Кэтрин Юсофф начинает свою статью с характерного высказывания Витгенштейна: если бы вы, например, более глубоко задумались о смерти, то было бы поистине странным, если бы при этом вы не соприкоснулись с новыми образами и новыми языковыми выражениями.

В качестве образа, позволяющего понять сущность происходящих изменений в отношениях человеческого и нечеловеческого миров, Кэтрин Юсофф выбирает *белого медведя*.

Полярный медведь – это ключевая фигура, посредством которой можно увидеть утраты и расцветы биофизического мира, как следствие поворота в энергетической политике и отношении к жизни.

Белый медведь одновременно фиксирует следствие политики в отношении окружающей среды в четырех измерениях: (1) биофизическом: белый медведь буквально собирает в себе весь мусор эпохи модерна, который был утоплен в арктических водах, и стал таким образом наиболее отравленным и между тем выжившим существом; (2) культурном: белый медведь – это общий предмет переговоров и обсуждений публики в различных формах; (3) адаптивном: белый медведь как бы предсказывает пути возможного приспособления к климатическим изменениям посредством ре-продуктивной адаптации – был найден гибрид белого медведя и гризли; (4) символическом: белый медведь носитель сценариев будущего, поскольку существуют предсказания, что он не сможет выжить более 50 лет.

Включение белого медведя в список видов животных, находящихся под угрозой исчезновения, встречает противоречивое отношение. Это связано с тем, что разработка нефтяных месторождений в регионах Арктики ведет к дальнейшему сокращению ледяных полей, а значит, и мест обитания белых медведей, что облегчает добычу нефти и газовые разработки.

Иконические виды животных составляют части соединений человеческого и нечеловеческого, через которые и воспринимаются климатические изменения. И здесь эстетика оказывается ключевым пространством для видимого и невидимого сокращения видов и утраты биологического разнообразия. Используя терминологию Донны Харавей, можно сказать, что полярные медведи в дискурсе о климатическом изменении превратились преимущественно в наш «партнерский вид» («companion species»). Как партнеры в опыте резкого изменения окружающей среды, белые медведи стали тем «пространством», в котором мы обсуждаем и осознаем общность нашей судьбы. В последнем ледниковом периоде миграция человека была не чем иным, как миграцией животных. Разрыв наших отношений с животными в позднем периоде капиталистического модерна обострил проблему нашего восприятия окружающей среды.

Возникает вопрос: с кем и какими коллегами мы должны быть в нашем общем опыте, связанном с климатическим изменением? И как мы можем стать хорошими коллегами с необходимыми для нас жизненными силами биосфера?

Чувство ответственности и вытекающая из него забота или, как ее характеризует Джеми Лоримьер, «нечеловеческая харизма» создает витально мотивированную энергию, которая заставляет многих людей включаться в консервацию биоразнообразия. Но это пустой бизнес. Главный вопрос состоит в том, как *сделать значимой* судьбу тех, кто молчаливо страдает от воздействия вызванных человеком климатических изменений. Для этого необходимо внимание к тому, как упорядочиваются биополитические факторы через посредство принципа общественного влияния. Ключевое значение для этого имеют возможности формирования этики жизни с другими скорее чем *против* других. Аналогичным образом и эстетика имеет дело с биополитикой. Но как и где находятся пространства для биополитической эстетики, если иметь в виду многообразие удаленных видов, не имеющих непосредственных контактов с человеком? Какие формы заботливой эстетической практики открывают простор для создания конфигурации более адекватной политики климатических изменений? И может ли опыт прошлого открыть маршрут к верному этическому отношению с окружающей средой? Из палеосвидетельств мы знаем о резком климатиче-

ском изменении как событии *массовой гибели*. Один из возможных вариантов климатического будущего – это событие *нашей собственной гибели*. Но для этого мы должны представить мир как мир первоначального исчезновения других, нечеловеческих форм жизни, мир, в котором перестают звучать некоторые виды пения и криков, ослабевает сила животных в их созидательных и разрушительных актах, образующих «игру этого мира». Это означает не только исчезновение этих животных, но и исчезновение тех аспектов нашей собственной жизни, которые возникают посредством эстетических восприятий мира.

Можно сказать, что если климатическое изменение будет описано как эра человека с углеродом в качестве центрального игрока, то адекватного дискурса не получится. Это не будет адекватное описание взаимозависимости расцвета видового многообразия и его деструкции в процессе климатического изменения. Более того, концептуализация климатического изменения как антропоцентричной глобальной практики (т.е. практики, формирующей мир) не дает правильного представления о биофизическом мире как уже заполненном пространстве, которое не является исключительно «нашим», предметом нашей деятельности. Я доказываю, – пишет Кэтрин Юсофф, – что эстетика должна рассматриваться как часть практической политики, как пространство, в котором вещи делаются как материально, так и семиотически. Фуко называет это поиском «эстетики существования». Эстетика в понимании Фуко фундаментально биополитична. Наряду со связью между эстетикой и политикой как пространством, в котором осуществляется экология, возникают различные виды деструктивного воздействия, которые оказываются неотъемлемой частью вызванного влиянием человека климатического изменения. Это и порождает интерес к вопросам взаимодействия человека со средой. В связи с этим Кэтрин Юсофф обращает внимание на позиции Рансье¹ и Батая², которые формируют принципы политической эстетики на основе опыта, т.е. в контексте связи климатического изменения с баналь-

¹ См.: Rancière S. The politics of aesthetics. – London, 2004.

² См.: Bataille G. The unfinished system of nonknowledge. – Minneapolis: Univ. of Minnesota press, 2001.

ным влиянием на него систематического деструктивного воздействия.

Для Рансье пространство политической эстетики образуется *системой априорных форм*, определяющих структуры чувственного опыта. Так происходит снятие границ времени и пространства, видимого и невидимого, речи и шума. Одновременно определяются место и риски политики.

Рансье рассматривает *эстетические акты как конфигурации опыта*, которые создают новые способы чувственного восприятия и индуцируют новые формы политической субъективности. Что важно в понимании эстетики Рансье, так это то, что он отвергает поле мысли, которое последние 20 лет превращало критическое мышление в размышление над траурной церемонией. Рансье, как и Батай, считает, что размышления об уратах не могут становиться траурным маршем. Они должны стать радикальным разрывом в формах опыта, изменяющих способы обращения с вещами и делаания вещей. «Я бы хотела, – говорит Кэтрин Юсофф, – выйти за узкие рамки концепции “делать лучше”. Проблема должна быть поставлена иначе: продолжаем ли мы идти по пути деструктивной логики индустриального капиталистического модернизма или же мы разрываем с этой логикой».

Ключевой вопрос политики в области климатического изменения состоит в определении того, что должно «защищаться», «спасаться», а что может просто быть или может быть утрачено как несущественное.

Стив Хинчлифф¹ считает, что сохранение природы оказывается перед проблемой толкования сохранности настоящего как вечного, как архетипичной категории. На деле, однако, и время и пространство сохранности настоящего менее ясно, и поэтому настоящее приходится *делать и переделывать*. Соответственно, необходима перекатегоризация эстетики как практики. Это позволяет рассматривать эстетику в терминах того, что она *делает* в мире в отличие от других форм опыта и мышления.

Оба подхода (эстетика как *практика* и эстетика как *конституирование политических представлений*) предлагают идею эсте-

¹ См.: Hinchliffe S. Reconstituting nature conservation: Towards a careful political ecology. Geoforum. – 2008. – 39 – P. 88–97.

тики, ориентированной на будущее. Но это представление не понимается как находящееся внутри границ утопии – антиутопии.

Предлагаемые подходы таковы, что через них вещи становятся видимыми, а самое главное, что через них мы получаем новые мысли о возможном.

Рансье особо отмечает, что художественная практика открывает пути делания и созидания. Пути «делания и созидания» конституируют социальную сферу и возможные сферы социальных действий, а значит, и те формы, которые определяют общественные чувства. Модель эстетики, которую предлагает Рансье, *онтологически социальна*. Соответственно, она не предусматривает расширения опыта и политики климатического изменения с учетом *мультивидового характера жизни*.

Если мы будем иметь дело с практикой, в которой человек не занимает центральное место, то мы окажемся в царстве, которое Батай характеризует как «*не-знание*». Кэтрин Юсофф рассматривает две возможности: возможность преобразования социального порядка с учетом признания прав любого количества нечеловеческих созданий и определения их места в политической эстетике климатического изменения; и возможность следовать позиции Батая, вдохновленного ницшеанской «*мировой игрой*», которая ведет нас к контакту с неопределенной глубиной и сложностью.

Вместе с тем оказывается чрезвычайно трудно оценить значение утрат в биологическом разнообразии. Возникающие в результате «*мировой игры*» лакуны всегда оказываются скрытыми кажущейся полнотой присутствия организмов.

Эстетика в этом контексте может рассматриваться как форма этического дискурса относительно игры, происходящей в мире. «*Мировая игра*» может повлечь за собой невозвратные потери. Как отмечает Уилсон, началось шестое массовое исчезновение видов, ожидается спазм перманентных потерь, и если он не будет ослаблен, то к концу столетия будет достигнут уровень биологического многообразия, характерный для конца мезозойской эры. Наступит эра нашего одиночества. Мы сами это будем делать и при этом осознавать, что с нами происходит¹.

¹ См.: Wilson E.O. The creation: an appeal to save life on earth. – Cambridge, 2006.

Наряду с возможностью глобальной аннигиляции, возникшей в атомный век, по мнению Батая, происходит восстановление близких отношений человека с животными. Это – такая форма опыта, которая играет ключевую роль в осознании сущности эстетики существования. Но одновременно мы практикуем в отношении нечеловеческих существ деструктивные, жестокие и далекие от уважения формы поведения.

Батай, следуя эстетико-этическому призыву, предлагает *энергетическую онтологию*. В отличие от других мыслителей Батай исходит из условий биосферы, конкретнее – из открытости биосферы Солнцу, что является основанием всей биологической жизни. Открытость является тем даром, который стал моделью того, как можно давать, не получая ничего взамен. Этот подарок энергии распределяется среди биологических видов. Так возникает другой вид подарка – это изобилие и процветание всех видов живых организмов.

Рассматривая климатическое изменение через очки Батая, можно сделать вывод, что изобилие солнечной энергии приводит к единству мертвые тела животных и растений в форме *топлива*. В этой форме и осуществляется наше сегодняшнее принесение в жертву обитателей различных регионов планеты. Таким образом с двух концов истории формируется экономика, основанная на мертвой жизни. Она-то и подогревает климатический хаос.

Подчеркивая необходимость приоритета консервации над разрушением, мы проявляем свою слепоту в отношении наших собственных трансформаций в мире. Мы нуждаемся в мышлении, которое не падает перед лицом ужасного, в самосознании, которое не удивливает, когда приходит время использовать лишь ограниченные возможности. Нам приходится возвращаться назад, в прошлое, и это возвращение есть часть этической ответственности, основанной на знании пределов. И это требует изменения как нашего отношения к мертвому, так и обновления нашего языка.

Доступ к этим «интимностям» реальной жизни, их легитимация происходят посредством *сакрализации* как откровения опыта. Батай характеризует откровения в понимании легитимации животности как утраченную форму человеческого опыта. Сакральное, говорит он, делает видимым вовне то, что в действительности находится внутри, в скрытой форме. Если нашим ключевым сотова-

рищем по климатическому изменению является белый медведь, то мы можем определить, какие чувства мы будем испытывать, оказавшись перед реальностью смерти. Нашу судьбу мы можем определять через судьбу белого медведя.

Белый медведь, как говорит Батай, – «несокрушимое животное». Присутствие этого «дикого зверя», согласно Батаю, есть часть признания пределов того, что должно быть человеческим и что выходит за пределы этого. «Животное открывает передо мной, – пишет Батай, – ту глубину, которая влечет меня и знакома мне. В определенном смысле я знаю эту глубину; это моя собственная глубина. Но также она такова, что чрезвычайно удалена от меня. То, что заслуживает названия глубины, в точности означает то, что *неизмеримо для меня*. Видение себя через белого медведя – это неопределенное видение в темноте. Оно возникает лишь во сне, оставляя своего рода разрез в мире, который видим для наших глаз».

Другое царство игры – это бесконечная игра мира жизни, мира многообразия видов. Присутствие или исчезновение белых медведей в этом мире – это проблема будущего *охотника* на белых медведей или *нефтедобычи*. То есть это проблема биополитического будущего, *политики* формирования жизни. «Мировая игра» для Ницше – это часть становления, конституирования жизни. Джим Ханс толкует «мировую игру» не как простое замещение таких идей, как «процесс» и «поток». Это – *структурирующая активность*, активность, из которой возникает понимание. Для Ницше игра – это фундаментальная активность. Это – смена центров влияния, которую можно назвать космополитическим экспериментированием. Ключевым для этой игры является изобилие энергии и жизненности. И когда мы сталкиваемся с массовым истреблением, если даже оно рождено вызванным человеком климатическим изменением, то мы должны воспринимать его как нашу игру, которая имеет жизненное значение для открытия возможностей экспериментирования и для любой политики. По выражению Фуко, – это эстетика существования, в котором мы и свидетели и участники.

Ясно, что медийные средства новостей и наука в ее доступности публике – это те две сферы, в которых формируется эстетическое восприятие климатического изменения.

Кэтрин Юсофф кратко излагает воображаемое научно-техническое будущее, в котором утрачено биологическое разнообразие. Медийные архивы заполнены образами, анимациями, звукоzapисями, описаниями коммуникаций с уже вымершими существами или теми, которые скоро вымрут.

Энциклопедия жизни использует собирательный подход, чтобы дать единое определение биологического мира. Процветают «архивы утрат», в них просматривается обратное отношение между эстетическим расцветом и исчезновением видов.

Признание многообразия – это вопрос о том, как мы относимся к другому и как мы взаимодействуем с другим в этом мире. И здесь нужна не столько стратегия сортирования, которая умножает жизнь с помощью различных категорий видов или многообразия медийных средств. Мишель Сере считает, что необходим такой способ внимания к этой проблеме, который требует *ослабления утилитарности нашего мышления*. Для Фуко эстетика – это оружие, с помощью которого можно опрокинуть тиранию современной морали, подавить и упорядочить ее насилие.

Короче говоря, эстетика – это пространство политики и экологического понимания, пространство, в котором осуществляется более жизнеспособная политика.

Логика капитализма такова, что любая социальная потребность удовлетворяется посредством создания новых видов производства и новых рынков. Нужно изменить наши чувства, чтобы реформировать нашу политику. Безопасность уже не является чем-то таким, что следует принимать на веру. Мечта о лучшем мире через потребление новых продуктов, через путешествие или применение новых технических разработок рождает различные формы загрязнений и отравлений окружающей среды, которые мы и хотели бы избежать.

Билл Бёрнс в своем художественном творчестве привлекает внимание к находящимся под угрозой мелким живым организмам. Это вопрос о том, что Бросвиммер называет «экоцидом» – массовым истреблением видов, как экологическим Джаггернаутом эпохи модерна.

Стремление зафиксировать исчезающие виды путем создания их своеобразного архива Деррида называет «архивной лихорадкой».

Кэтрин Юсофф считает, что следует принять полноту мира на его собственных условиях, в его собственном пространстве, в той форме, в какой мы с ним встречаемся, даже если что-то исчезает в этой вечно изменяющейся «мировой игре».

Вместе с тем следует признать, как это утверждает Аллан Штокл, что игнорирование существующих пределов в экономике означает риск столкновения с абсолютным пределом, катастрофическим разрушением или экологическим коллапсом¹.

Ограниченнность экономики связана с логикой индустриального капиталистического модернизма, который оказался разрушительным для других форм жизни, и не имеет ничего общего с той интимностью опыта, который может открыть путь для политики биополитической жизни.

Л.В. Скворцов

¹ См.: Stockl A. Batuille's peak: Energy, religion and post sustainability. – Minneapolis, 2007. – P. 49.