

Predrag Krstić

Univerzitet u Beogradu
Institut za filozofiju i društvenu teoriju
krstic@instifdt.bg.ac.rs

Kako smo oduvek bili posthumani?

Apstrakt: Rad problematizuje opravdanost „postističkih“ revizija humanizma. U prvom delu rada izlaže se ona misaona linija razumevanja čoveka koja čoveka vidi kao hronično manjkavog za vlastitu „prirodu“ ili „suštinu“ i koja od te neukorenjenosti gradi njegov privilegovan status. Drugi deo rada posvećen je odnosu transhumanizma i kritičkog posthumanizma prema humanizmu. Nalazi se da transhumanizam skladno nastavlja i/ili radikalizuje humanistički projekat samotvoračkog i samotranscendirajućeg čoveka, dok kritički posthumanizam radije zagovara ponovno promišljanje i redescripciju čoveka s obzirom na ono što smatra da su bile pogubne posledice humanizma. Zaključni deo rada detektuje izvesnu proizvoljnost u razumevanju humanizma njegovih kritičara, podseća da su se i unutar humanizma baštinili kritički momenti kao njegov vlastiti sadržaj i korektiv, te da su možda suviše objave radikalnih rezova i raskida sa humanističkom tradicijom. Sugerise se jedno sinoptičko sagledavanje humanističkih orijentira i njihovih posthumanističkih osuda, koje bi uvažilo i baštinu humanističke misli i obavezu njenog kritičkog preispitivanja.

Ključne reči: humanizam, transhumanizam, kritički posthumanizam, neukorenjenost, transcendiranje, kritički humanizam

Naslov bi trebalo da izazove dvostruku asocijaciju. S jedne strane, svojevrsnom rečeničnom ali ne i sadržinskom inverzijom, jednom preformulacijom koja na drugačiji način takođe ustaje protiv one velike (priroda–kultura) i onih malih podela koje iz nje ishode, mogla bi da uputi na čuvenu objavu Bruna Latura (Bruno Latour 2010) „Nikada nismo bili moderni“. S druge strane, ovog puta u direktnom protivstavu, naslov bi mogao ili morao da prizove sećanje na ne manje znamenitu knjigu Ketrin Hejls (Katherine Hayles 1999) *Kako smo postali posthumani*, koja bi upravo da signalizira i predstavlja jednu (novu) vododelnicu. Verni Laturovoj rekonstrukciji moderne, nastojimo da ocrtaemo istoriju jedne dimenzije glavnog junaka naše priče – humanizma – ne bismo li zaključili, nasuprot Hejls, ne samo da smo oduvek bili (i) posthumani nego da je pitanje da li smo ikada na iole utvrđen način bili humani (Gane 2006).

Ali, avanturu humanizma pratiće i epizodni likovi ili – njegova prerušavanja i naličja. Uz posthumanizam, kao jedno zbirno ime ili „termin kišobran“ za sve ono što dolazi posle čoveka ili ono što može da se misli posle mišljenja usredsređenog na čoveka, posle antropocentričnih i antropomorfizujućih predrasuda (Ferrando 2013, 26), na scenu će izaći i transhumanizam, kao jedna vizija tehnološkog poboljšanja čoveka sve do nečeg drugačijeg i boljeg ili višeg od čoveka (up. Ranisch and Sorgner 2014). Završni čin obeležiće susret takozvanog kritičkog posthumanizma i tradicije kritičkog humanizma, koji opominju na gordost humanističkih i transhumanističkih vizija samotvornog (post)čoveka i opovrgavaju pravo da mu se pripisuje ma kakva povlašćena izuzetnost, te, sledstveno, i njegovu univerzalnu merodavnost da sudi i po svojoj volji koristi svet koji ga okružuje i – dobrim delom – određuje (up. Umbrello 2018).

Kako smo postali ljudima?

Postističke transformacije humanizma već i odricanjem uzimaju njega za svoj orijentir, pritom ili vrlo svedeno i fiksirano (pod)razumevajući nekakvo *conditio humana* i onda detektujući njegovu metamorfozu, ili vrlo neodređeno i čak proizvoljno, s obzirom na vlastite teorijske potrebe, konstruišući od njega idealnog arhineprijatelja. Čitavom istorijom (zapadnog) mišljenja, međutim, može se pratiti jedna prepoznatljiva misaona figura, koja, pitajući se za određenje i status čoveka, već unapred pretpostavlja ili uključuje posthumanističku kritiku humanizma ili njen dobar deo.

Svojevrсна, u mit zaodenuta i ne do kraja izvedena predigra te figure jamačno bi se mogla naći najkasnije u Platonovoj (Πλάτων) interpretaciji mita o Prometeju i Epimeteju. Ali kada je reč o modernoj i savremenoj misli o čoveku, nju otvara, na takođe još nedorečen ili nedosledno zaključen ali po uticaju presudan način, *Govor o dostojanstvu čoveka* Pika od Mirandole (Pico della Mirandola). Tom svojom dimenzijom, tvrdićemo, on kazuje isto ono što će Kant (Immanuel Kant), egzistencijalizam i filozofska antropologija dvadesetog veka legitimisati: svim stvorenjima ili svemu stvorenom date su konačne osobine, ali su Bog ili priroda zaboravili da jednu manjkavu vrstu obdare ma kakvim posebnim svojstvima, pa mora sama da se pobrine za to. Iz tog hendikepa ona onda (mora da) gradi privilegije.

Tim karakterističnim privilegovanjem čoveka za odsustvo njegove suštine, pa onda i za, mislilo se, beskrajne mogućnosti da se upozna, bira, opredeljuje i tako dalje, započet je u novom veku proces „humanizma“ protiv one teocentrične antropologije koja je čoveku uvek već unapred – pritom i spolja, odozgo – pripisivala suštinu. Renesansni humanizam u velikoj meri desupstancijalizuje konačnu istinu o čoveku ili o njegovoj „prirodi“ i iz toga što nam nije

dato poznanje nas samih signalizira da možda ni ne postoji predodređen i čvrsto fiksiran predmet takvog saznanja. Antropološka „mašina“ počinje drugačije da funkcioniše: ona sada upravo postaje „ironička aparatura koja verifikuje odsutnost prirode primerene *Homo*-u, držeći ga obešenim između nebeske i zemaljske prirode, između životinje i čoveka – i, tako, on biva uvek manje i više nego on sam“ (Agamben 2002, 29). Svedok ovog Agambenovog (Giorgio Agamben) nalaza je renesansni „manifest humanizma“ Pika dela Mirandole, njegov *Govor o dostojanstvu čoveka*.

S njim počinje moderna istorija razmeštanja i smeštanja čoveka, odnosno opažanje njegovog manjka korena kao specifične karakteristike – koja mu garantuje povlašćeni položaj. Autor isprva nalazi da su nedovoljna sva dotadašnja viđenja prirode čoveka koja slave njegovu izuzetnost (Piko dela Mirandola 1994, 26–29) i okreće se izvoru svih stvari, Knjizi Postanja, ne bi li mu pronašao istorijski i vaseljenski ni sa čim neuporediv privilegovan status. Naime, Pikovo genetičko objašnjenje pripoveda da pošto je višnji Otac, Bog graditelj (*summus Pater architectus Deus*) završio posao izgradnje sveta, pretekla mu je još jedna želju: da postoji neko ko bi prosudio razlog, smisao (*rationem*) tako velikog posla, neko ko bi voleo njegovu lepotu i divio se njegovoj veličini (Piko dela Mirandola 1994, 29).

Tako se u Božijoj glavi naposletku začelo razmatranje proizvodnje čoveka (*de producendo homine postremo cogitavit*). Ali, budući da su sve stvari i sva bića bili već zgotovljeni i postavljeni na scenu sveta, nije postojao arhetip od kojeg bi ga Bog sazdao i oblikovao, te njime darivao tog svog novog sina, niti je postojalo ijedno mesto u postalom svetu gde bi taj kontemplator vaseljene mogao da zasedne. A opet, očinskoj moći, mudrosti i ljubavi nije priličilo da omane u ovoj nakani dopune plana. Tako je konačno odlučio da onoga kome ništa više, ništa novo ne može da dâ tako komponuje kao da je njegovo najvlastitije sve ono osobeno što pripada svakom drugom pojedinom stvorenom biću, da ga podigne kao delo neodređene forme, nerazlučivu jednu priliku (*indiscretae opus imaginis*) i smesti ga posred sveta (*in mundi positum meditullio*). Pa mu se, prema ovoj preadaptaciji Pika od Mirandole starozavetne legende o prvom čoveku, onda još i obrati:

Ne dadoh ti nikakvo stalno stanište, nikakav naročiti lik, nikakav poseban dar da te obogatim, o Adame, e da bi mogao da stanište, lik i darove koje za sebe poželiš izabiraš i određuješ prema nahođenju svome i prema volji svojoj. Konačna priroda drugih stvorenja sapeta je unutar zakona koje sam doneo. Nesapet ikakvim stegama, ti ćeš po svom prosuđivanju (*pro tuo arbitrio*), u čije ruke sam te poverio, prirodu svoju za sebe tek da odrediš. Smestio sam te u središte sveta da bi odatle mogao zgodnije da osmotriš čega sve na svetu ima. Ni nebeskog ni zemaljskog, ni smrtnog ni besmrtnog sam te napravio, da bi kao vlastiti časni sudija, slikar i vajar (*arbitrarius honorariusque plastes et fctor*), samoga sebe obrazovao u obličje koje poželiš. (Piko dela Mirandola 1994, 30–32)

Pikova verzija dakle glasi da se za čoveka, pošto je oblikovan kada su modeli stvaranja bili već svi istrošeni, nije moglo naći posebno mesto, te da stoga izmiče svakoj prethodnoj klasifikaciji. On je stvoren bez definisanog i definitivnog modela i na njemu je da postane zaseban, da se razvija i modeluje u oblik koji mu drag. Humanističko „otkriće čoveka“ se tako svodi na objavu da njemu neopopravljivo manjka on sam, njegov vlastiti red, vrsta, poredak – *dignitas* – ali se upravo u tome onda dâ naći i njegova izuzetnost i njegovo neuporedivo dostojanstvo. Bez suštine, funkcije i vokacije, čovek je konstitutivno još nečovečan, van svoga i ikakvog reda, potpuno izvanredan u smislu da je stvoren nakon već svega stvorenog, kao pre jedan suvišak i luksuz stvaranja nego njegov vrhunac. Ali se njemu mora diviti upravo zato što iz tog početnog „neprirodno“ bezobličnog stanja može zadobiti doslovno sve prirode kao svoje (Busi 2006). Blagodarći darežljivosti Boga Oca, čoveku je data najviša i najdivotnija sreća da može da izabere ono što hoće, da može da ima ono što izabere i da sâm bude ono što želi da jeste. Za razliku od nižih stvorenja, od zveri (*bruta*) koja iz utrobe materine „ponesu ono što će im kasnije biti sav imetak“, kao i od najviših duhova (*supremi spiritus*) koji su odvajkada bili što će večno biti, početna pozicija čovek je drugačije uređena.

Pri rođenju čoveka Otac je već položio u njega semena svake vrste i klice svakog roda života (*omnifaria semina et omnigenae vitae*). Semena koje svaki čovek kultiviše rašće i nositi svoje plodove u njemu; šta će od njih koji čovek u sebi gajiti, to će u njemu rasti (*adolescent*) i plodove svoje donositi. (Piko dela *Mirandola* 1994, 33).

Tikva, dakle, s korenom ali bez određene prirode, sam bez svog pelcera, ali skladište svih postojećih, čoveku je takvom podelom uloga omogućeno da sam sebe iz sebe bira. Ta definicija čoveka putem odsustva njegove suštine, na različite načine doduše akcentovana – da je on moćan za samoodređenje i sam sebi zadat, da to onda znači da je autonoman, slobodan i čak na kraju samotvoran – postaće tek za recimo dva i po veka, sa klasicizmom i prosvetiteljstvom, njegova lozinka i nešto kao humanistički *credo*. Motiv manjkavosti i za kakvu datu prirodu u koju bi stao i u kojoj bi ostao ulazi u teorijske sklopove sa Vinkelmanom (Johann Joachim Winckelmann), Geteom (Johann Wolfgang von Goethe), Šilerom (Friedrich Schiller) i, naročito, Kantom i u osamnaestom veku postaje opšte mesto jednog „neohumanističkog“ sagledavanja čoveka, koje ga u njegovoj izuzetnosti združuje sa, ovoga puta, na umu utemeljenim autonomijom i slobodom i, dakako, univerzalizovanim dostojanstvom.

Čitavo to napredovanje ka slavljenju čoveka u njegovoj lišenosti svoje suštine i formalnoj mogućnosti za sve i svaku suštinu, međutim, osnovano je na jednom krivom skretanju: na pogrešnom razumevanju i preslobodnoj adaptaciji. Izraz „dostojanstvo“ uopšte se ne pominje u *Govoru o dostojanstvu čoveka*: reč

dignitas u tadašnjoj upotrebi (niz, red, rang, razred) ne bi se ni mogla odnositi na čoveka, budući da je središnja teza dela upravo da on, pošto je oblikovan kada su svi modeli stvaranja već bili iscrpljeni, ne može imati arhetip, nikakvo fik-sirano mesto, nikakav specifičan razred (Agamben 2002, 29; Kristeller 1981).

Govor je, međutim, općinio poslekantovske istoričare filozofije. Kant je, na-ime, kako teče ova rekonstrukcija sudbine jednog spisa, do kraja osamnaestog veka sproveo tako celovitu revoluciju filozofije da je i njena istorija morala da bude revidirana i preformulisana na kantovski način. I tako se u revizionističkoj *Istoriji filozofije* Vilhelma Tenemana (Wilhelm Tennemann 1798–1819) Piko po prvi put pojavljuje kao „protokantovski“ zastupnik ljudske slobode i dostojan-stva. Onaj početni deo *Govora o dostojanstvu čoveka*, gde Bog govori Adamu da je on jedino stvorenje koje može od sebe da načini šta želi, tih tek nekoliko stranica koje su se tada „čitale češće nego bilo koji drugi proizvod renesansnog latinskog humanizma“ uzimaju se kao dokaz da je moral i kod Pika od Miran-dole, kao i kod Kanta, utemeljen u ljudskoj slobodi i dostojanstvu. To kantovsko viđenje i slavljenje Pika (i renesansnog humanizma uopšte) potom osnažuje, s vremenom počinje sasvim da dominira i najzad zadobija romantičnu patinu to-kom devetnaestog veka, te vrhuni u prvoj polovini dvadesetog veka sa Ernstom Kasirerom (Ernst Cassirer 1942, 1959; up. Craven 1981).

Međutim, „Piko kakvog danas poznajemo, nikad udaljeniji od činjenica svog života i mišljenja, artefakt je dvadesetovekovnog školstva, čiji se filozofski ko-reni nalaze u devetnaestom veku“. Kopenhejver (Brian Copenhaver) dalje insi-stira ne samo na tome da je reč tek o uvertiri u *Govor o dostojanstvu čoveka* koja se anahrono promovise u humanističku povelju, nego i da takva interpretacija može samo da falsifikuje ili bezočno previdi ostatak teksta koji joj protivreči: „Pošto se ustanovljuje da možemo da budemo ono što želimo da budemo, kaže nam se da ono što moramo da budemo uopšte nije čovek“ (Copenhaver 2004, 69). „Moramo“, upravo „jer smo rođeni pod tim uslovom da jesmo ono što hoćemo da smo“ i jer nas taj uvid onda, prema Pikovoj sugestiji koja ne trpi pri-govor, obavezuje da pojmimo (*intelligamus*) da se ne smemo ogrešiti o tu čast (*honore*) i postati nalik tupim životinjama i beslovesnoj stoci, da ne trošimo ulu-do, da ne zloupotrebljavamo, da ne arčimo premilostivu darežljivost Oca, koji nam je dao slobodu izbora (*liberam optionem*), i da na taj način od spasa svojega sebi štetu učinimo, nego da prihvatimo uputstvo koje Piko pripisuje proroku Asafu: „Bogovi ste svi vi i sinovi Svevišnjega“ (Piko dela Miranda 1994, 36). Čudnom ironijom prelomljenih istorijskih uticaja filozofska formacija huma-nizma prepoznata je u onom tekstu koji se čini da je, svojim neoplatoničarskim teocentričkim misticizmom, mogao samo da odvoji njegovog autora od čitavog projekta ne samo kantovske, nego i moderne, postkartezijanske filozofije na Zapadu uopšte (Edelheit 2007).

Ali, mimo ove opšte orijentisanosti *Govora*, bilo je i osnova za povezivanje i nadovezivanje renesansnog i kantovskog humanizma. U oba slučaja ispražnjen je i upražnjen „prostor“ pojma „čovjek“; u oba slučaja dopušta se da se on može ispuniti različitim sadržajima; u oba slučaja to se vidi kao posebno srećna okolnosti i – što se često previđa – u oba slučaja nije ni svaki sadržaj koji bi se pripisao tom pojmu bio poželjan. U skladu sa eksplozijom svežeustanovljenih nauka, osamnaesti vek rezonuje više „prirodnjački“: ako je čovek izvorno neoformljeno biće, ako je konstitutivno manjkav ne samo za plan u shemi svega stvorenoga nego i za sredstva kojima bi se uopšte održao – pri čemu se neumorno ponavlja i svim drugim živim stvorovima suprotstavlja slika potpuno zavisnog ljudskog novorođenčeta, te ukazuje na kardinalni nedostatak instinkata, krzna, očnjaka i drugih rekvizita jedne vrste koji bi mogli garantovati opremljenost za život – onda je on jedino stvorenje koje potrebuje vaspitanje, jedino stvorenje koje se tek mora obrazovati ne bi li „postepeno sam iz sebe izveo svojim vlastitim trudom svu svoju prirodnu dispoziciju čoveštva“, sve ono što je priroda tek stavila u njega kao potencijalno „čoveštvo“ (*Naturanlage der Menschheit*) (Kant 1962a, 441; Kant 1962b, 119–121). Promena akcenta je sada promenila i viziju. Tamo je favorizovano „boštvo“ čoveka, ovde isključivo njegovo „čoveštvo“. U oba slučaja, međutim, orijentir je zadat i u oba slučaja čovek je na početku, bez poduke i/ili podviga, još ništa, dat *in nuce*, tek klica koju svakako valja uzgajati, tek seme nečega što vrsni baštovani, baštovani ljudske vrste, vaspitači, učitelji, znaju da podignu i rascvetaju. Kako kod Pika dela *Mirandole*, tako i kod Kanta, caruje botanička metafora:

Na aurikulama (*den Aurikeln*) se, na primer, vidi da su iste boje kada se izvedu iz korena. Ali kada se poseju njihova semena, dobijamo cvetove sasvim različitih boja. Priroda je ipak položila klice (*die Keime*) u njih i samo od pogodnog sejanja i presađivanja (*Säen und Verpflanzen*) zavisi da li će se one u njima razviti. Tako je i sa čovekom! Mnoge su klice položene u čovečnost i na nama je da prirodne dispozicije srazmerno razvijamo, da razvijamo čovečnost iz njenih klica, ne bi li čovek postigao svoje opredeljenje (*Bestimmung*). Životinje ga postižu same iz sebe a da ne znaju. Čovek mora prvo da traži da ga postigne, a to se ne da izvesti ako nema pojam o svom opredeljenju. (Kant 1962a, 445)

Refren će najzad u možda najrazvijenijem obliku glasiti da je čovek stalno izbačen iz ravnoteže i da stalno teži za nečim novim, da traži prevazilaženje, traži večni proces. To možda i ne mora biti neka posebno povlašćena „tendencija života ka samousponu“, već jedno „premašivanje“ koje je sredstvo kompenzacije čovekove strukturne „polovičnosti, neuravnoteženosti, ogoljenosti“, sredstvo koje je naprosto prisiljena da prihvati ova forma života. U Plesnerovom (Helmuth Plessner) nalazu da je priroda ostala dužna čoveku davši mu najviši oblik organizacije i da je na njemu da radom to sebi obezbedi (Plessner 1981, 390) odzvanja sada do neprepoznavanja scijentizovan motiv koji je uveo Piko

dela Mirandola. U toj njegovoj zreloj i možda završnoj artikulaciji, on se okreće i protiv one „ontologije“ koja ga je, utvrđivanjem porekla i cilja, dotad pratila i legitimisala. Izričito otpisujući Božije učešće u priči o čoveku, njegovoj neofornjenosti se daje trajni, i neproizvedeni i neprolazni, karakter: zaprečuje se čak i mogućnost bilo da je iz posebnih razloga izabran bilo da jednom za svagda sebe izabere.

Štaviše, zapaža se da je čovek „većito drugačiji i drugačiji“, da mu zbog „konstitutivnog nedostatka korena“ vazda „subjektivno narasta žudnja za većito drugim i novim, za pokretom, avanturom i novim obalama“, da „ekscen-trična forma“ njegove egzistencije, koja ne dopušta nikakvo jednoznačno fiksiranje sopstvenog mesta, tačnije koja zahteva takvo fiksiranje ali ga neprestano ukida stalno anulirajući sopstvenu postavku, tera čoveka na kultivisanje, budi potrebe koje se mogu zadovoljiti samo sistemom veštačkih objekata i istovremeno im daje karakter nečeg prolaznog. Čovek uvek postiže ono što želi, a, tim postizanjem, „već ga je onaj nevidljivi čovek u njemu prevazišao“ (Plessner 1981, 413).

Argumentacijskim ulančavanjem konačno je prisvojen možda poslednji pretekli atribut koji još nije bio ukraden Bogu (ili poslednji od onih koji su bili na samoskrivljenoj pozajmici pa su povraćeni od Boga): da je *Homo* a ne *Deus absconditus*, da je čovek sam sebi uvek skriven, zatajen, da je samozatajivač i, dakako, nedogledan u potencijalnim ostvarenjima (Plessner 1986; Wagner 1997). Od sada svako određenje može samo da ga oskrnavi petrifikacijom, sedimentiranjem na hridine prošlog i jednom zasnagda određenog. Čovek nije ono što jeste i jeste ono što (još) nije, on je uvek više nego što zna da je, „nije zaokrugljeno postojanje koje se u generacijama samo ponavlja“, niti je providno postojanje koje je sebi jasno, nije fiksiran nego se uvek nalazi na putu. I preko toga, on je sam put čiji je smisao transcencija, on je „kretanje ka nepoznatom cilju“, on predstavlja samu mogućnost zahvaljujući slobodi, on saznavajući odnosi sebe u „neizvesnost apsolutne mogućnosti“ gde doživljava „apelovanje na svoju slobodu“ na osnovu koje tek „pomoću sebe postaje ono što može biti, ali još to nije“ (Jaspers 1987, 115–117; 1989, 648–652).

I time smo neprimetno na Plesnerovu paradoksalno egzistiranje čoveka zamениli diskursom jaspersovskog egzistencijalističkog patosa, koji, protkan francuskim šarmom, kazuje isto na možda još ogoljeniji, zaoštreniji i zavodljiviji način: čovek nije nosilac nikakve univerzalne „ljudske prirode“, jer njegova egzistencija prethodi esenciji. Čovek je naprosto onakav kakav sebe pojmi i kakav sebe hoće; on je ono što od sebe čini, sveukupnost svojih ostvarenih činova, svoj vlastiti život; on je potpuno indeterminisan i nesvodiv ni na šta; on je svoj vlastiti projekt. Sartr (Jean-Paul Sartre) gotovo kliče: „čovek je slobodan, čovek je sloboda“; za njega je odlučujuća „veza transcencije, kao konstitutivne za

čoveka – ne u smislu u kome je bog transcendentan, već u smislu prekoračivanja – i subjektivnosti, u smislu da čovek nije zatvoren u sebe samog nego da je svagda prisutan u nekom ljudskom svemiru“; on je štavište u srcu prekoračivanja, on je samo prekoračivanje, on je stalno izvan sebe samog; on je „taj prelaz i zna predmete samo po tom prelazu“; on se projektuje i gubi izvan sebe, sledeći transcendentne ciljeve i, zapravo, jedino na taj način može da egzistira (Sartre 1981, 267, 284–285; 1983, 475). I čovek se definitivno ne može definisati jer „najpre nije ništa“, tačnije jeste ništa, jer će tek posle biti, i ništa drugo neće biti do onakvim kakvim sebe učini, kakvim sebe pojmi i kakvim sebe hoće.

Čovek je ponajpre projekt koji sebe subjektivno živi umesto da bude mahovina, gnjiloća ili cvetača: ništa ne egzistira prije tog projekta; ništa nije na inteligibilnom nebu, i čovjek će ponajprije biti ono što je projektirao da bude. (Sartre 1981, 262–263)

Zašto bi bilo vreme da se odljudimo?

Tako izgleda da se sa Sartrom zaključuje onaj sa Piko dela *Mirandolom* započet proces humanizma protiv pravovernog viđenja čoveka sa vlastitom suštinom i da se slavodobitno poje himna onom čoveku koji se uvek tek upoznaje, formira, određuje i bira (up. Trinkaus 1995). Ali, ukoliko sve stvari na svetu jesu to što su, a jedino čovek sam po sebi nije još ništa, nego je tek ono što sam od sebe napravi; jedino on nije dovršen nego otvoren za svakovrsna uobličjenja, i stoga može i mora da uvek sebe iznova projektuje; osuđen je da ne bude nego da vazda postaje... – zašto onda ne bi prevazišao i svoja biološka ograničenja i postao nešto više ili čak i drugačije od kako-tako ipak prepoznatljive forme života koju nazivamo „čovek“? Ako nismo dati nego sebi zadati, ako nismo savršeni nego usavršivi, nije li tehnoutopijski produžetak samoodređivanja, sada upravo kao proklamovano (samo)transcendiranje, ne samo sasvim razložna i prihvatljiva, nego i upravo prema „čoveku“ jedino odgovorna, pa onda i obavezujuća opcija? Disciplinarno govoreći, ne produžava li se ili možda i dosledno dokončava humanitički projekt – „transhumanizmom“? (Deretić and Sorgner 2016; Veljović 2019)

Izvesnim se čini da Maks Mor (Max More) nasleđuje i preuzima prethodnu figuru humanističke misli kada objavljuje da „postati posthuman znači prekoračiti ograničenja koja određuju manje poželjne aspekte 'ljudskog stanja'“. Uzdajući se u razvoj informatike, inženjerstva, veštačke inteligencije, kognitivne nauke i drugih tehnonauka, on se ne libi da te „manje poželjne aspekte“ potom i pobroji i ukaže na one poželjnije:

... posthumana bića neće više patiti od bolesti, starenja i neizbežne smrti. [...] Imaće neuporedivo veće fizičke sposobnosti i slobodu svake vrste. [...] Imaće i znanto veće kognitivne sposobnosti i tankočutnija osećanja. (More 2013, 4)

Nekada se mišljenje čoveka napajalo ili zadovoljavalo uvidom u njegovu ranjivost i konačnost, iz koje ili s obzirom na koju on misli beskončanost. Erih Rotaker (Erich Rothacker) se, na primer, pozivao na jednu sliku iz drugog dela Geteovog *Fausta* – gde Faust najpre gleda direktno u sunce, u sunce idealnog, u Agatona, pa razočaran što ga zaslepljuje, usmerava pogled na vodopad, gde „sa ushitom“ vidi „lik šaren u trajnoj meni“ – ne bi li zaključio da, kao što se „u konačnom slučajnom medijumu vode izlomljeno u svojoj celoj lepoti kao obojena prizma razbija sunčevo svetlo u koje se ne može gledati“, tako je tek i „konačni čovek i njegov konačni svet medijum u kome se prelama zrak transcendentne ideje“ (Rothacker 1985, 202). Čovek je konačno biće, ali sa svešću o svojoj konačnosti, odakle mu jedino i prosijava ono suprotno (Rothacker 1985, 211). Granice koje su određivale čoveka, međutim, sada (bi da) padaju: *The Sky is the Limit*. Ni besmrtnost više ne prosijava koketno iz konačnosti, nego se otvoreno najavljuje.¹

„Transhumanizam“ tako postaje primerenije ime za takvu optimističku futurističku „ideologiju“ (post)humanizma. On ne afirmiše samo mogućnost već poželjnost, i ne samo „popravke“ već temeljne transformacije ionako nepostojeće „ljudske prirode“ – upravo onim biotehnološkim sredstvima koje tehnofobe plaše (Fukuyama 2002; Harris 1992; Regis 1990; Miccoli 2010). Niz teoretičara koji otvaraju takvu perspektivu na uticajan način začinje Dona Haravej (Donna Haraway 1991), upečatljivo nastavlja Hejls (Hayles 1999), a danas je, na način od koga se prethodne distanciraju, među drugima poentiraju Rej Kurcvajl (Ray Kurzweil 1990, 1999, 2005), Nik Bostrom (Nick Bostrom 2005a, 2005b, 2005c, 2008, 2014) i Mor (More 2013). Načelno bi se moglo reći da svi oni nastoje da, najblaže rečeno, otklone strah od onog nečeg superiornijeg od nas što će postati od nas: bilo da je reč o veštačkoj (super)inteligenciji, kiborzima, androidima i fembotima ili hibridima ma koje vrste. U nekim projekcijama budućeg života

¹ Pitanje se sada postavlja u drugoj potenciji: ne više tako da ne bi trebalo da želimo besmrtnost jer ne možemo da je dobijemo, ne tako da se osporava strategija neposrednog zaslepljivanja njome a glorifikuje se posredovanje, već se pitamo treba li da prihvatimo besmrtnost i kada/ako je dobijemo. U tom smislu ilustrativna je ne više mitopoetska analogija nego naučnofantastični misaoni eksperiment. Projekcije potonjeg su ambivalentne u pogledu odnosa prema besmrtnosti humanih i posthumanih bića i ukazuju na svojevrzni „paradoks razmene“, paradoks da ljudi i dalje nastoje da ostvare večiti san i transcendiraju svoja biološka ograničenja ne bi li iz svog određenja isključili smrtnost, dok roboti, u nastojanju da postanu (kao) ljudi ili ravnopravni s njima, svoju besmrtnost smatraju obezvređivanjem svoje potencijalne čovečnosti (Lyons 2019; Schick 2008; Kraynov 2022).

u svetu inteligentnih robota (i ljudi) apeluje se čak i na blagonakloni paternalizam nas sadašnjih i sugeriše razumevanje naših veštačkih tvorevina kao „našeg potomstva“:

Poput biološke dece prethodnih generacija, oni će otelotvoriti najbolju šansu čovečanstva za dugoročnu budućnost. Na nama je da im damo prednost i da napustimo scenu kada više ne možemo da doprinesemo. (Moravec 1990, 14)

Tako razumljen transhumanizam bi, uostalom, mogla snaći ista primedba koja je istrajno snalazila humanizam: ne ona da se skandalozno ogrešuje o „čoveka“, nego, naprotiv, da nije dovoljno kritičan prema tom diskurzivnom konstrukt. Humanizam i u svojim mutiranim varijantama, čak i kad bi da se oprost od sebe, izgleda da ne može da se odmisli od te svoje glavne mane. I kad više nije antropocentričan, ne može bez antropomorfizacija. One preteču i posle svih kritika koje su ih već dva i po milenijuma uvek iznova razotkrivale. Nekada je čovek, u svojoj saznoj i ne samo saznoj konkvisiti, boga i prirodu asimilovao, posličavao sebi; sada, možda s još više prava, umišlja da i njegovi proizvodi, čovekoliki roboti, moraju vovjek da slede njegov lik i njegovu logiku. Ako smo, naporedo s pravljenjem mašine od sebe (kiborgizacijom), odlučili da i mašinu učinimo čovekom (androidizacija), s obe strane dodatno smo učvrstili svoju merodavnu poziciju. U prvom slučaju poboljšali sebe, u drugom ono bolje od sebe, mehanički automat u osnovi, počovečili, nagnali da nas imitira i ispunjava naše nedosanjane snove.

Iako dele fascinaciju tehnonaukom koja bi ovako ili onako čoveka uzela za svoj predmet, i među transhumanistima postoje značajne razlike. S jedne strane spektra transhumanističke tehnofilije i vere u mogućnost i/ili poželjnost samonadranja čoveka nalazi se uverenje da čovek može i treba da „pređe“ ne samo u nešto „bolje od čoveka“, nego u nešto potpuno različito od njega, nešto što bi ukinulo i svaku nostalgiju za njim i nešto nad čim, ako je razborit, treba svojevoljno da izgubi kontrolu i prepusti se. On, ukratko, može i treba da pređe u nekakvu novu stvarnost, koja je nešto poput anonimne mreže podataka u kojoj će da obitava i koja je, u sajberprostoru ili iz njega, kvalifikovana da donosi (naj)bolje odluke umesto njega i za njega – njega kao naprosto „zastarelog algoritma“ (Harari 2017a, 2017b; Kern 2000). S druge strane nalaze se znatno prizemnije i realpolitičnije vizije sveta, koji, ne bez napetosti i moralno-pravnih aporija, delimo s veštačkom inteligencijom (Bloom 2020).

U svakom slučaju, i (bio)konzervativni, hrišćanski i levi „tradicionalno-humanistički“ kritičari transhumanizma (Fukuyama 2004; Hook 2004; Winner 2002, 2004) slažu se da je on varijacija ili aktivistička (i popularna) forma posthumanizma koji se nije odrekao humanizma. On bi se mogao nazvati i nekom vrstom nekritičkog i do paroksizma dovedenog „ultrahumanizma“ kao konačnog izraza humanizma, kao štaviše nastavak upravo onog prosvetiteljskog projekta

koji neretko kritikuje, utoliko što i dalje favorizuje one navodno jedinstvene kvalitete čoveka koje je potonji ustanovio. U njih bi se bez rezerve zaista mogli ubrojati „svest, samosvest i refleksija, samouprava i razvoj, sposobnost za naučni i tehnološki napredak i vrednovanje racionalne misli“ (Thacker 2003, 74).

I tu se prethodne kritike susreću s takozvanim „kritičkim posthumanizmom“, koji naglašeno nastoji da napravi otklon i od humanizma i, danas možda još i više, od transhumanizma. Njegova zamerka potonjem, uvek ponešto politički akcentovana, upravo se upućuje transhumanističkom baštinjenju „ideala ljudske usavršivosti, racionalnosti i moći delanja“ (Wolfe 2010, xiii), nasleđivanju „humanističkog projekta, u pogledu razumevanja individualne slobode i autonomije kao najviših vrednosti“ (Onishi 2011, 104). Sve te karakteristike (trans)humanizma kritički posthumanizam sada smatra nepoželjnim, ako ne i pogubnim po već demonstriranim posledicama u istoriji sveta. Ne uviđajući to, zalepljen za vlastitu samosvest, transhumanizam se lažno predstavlja tvrdeći da je raskrstio sa humanizmom. Njegove „glasine o smrti humanizma veoma su preterane“: blagodareći svojoj „prepoznatljivoj matrici kartezijanskog dualizma“, humanizam se afirmiše, „preživljava navodnu apokalipsu i, što još više zabrinjava, mnoge obmanjuje da pomisle da je nestao“ (Badmington 2003, 11). Kritički posthumanizam, ukratko, sva transhumanistička uverenja, ili čitav mentalitet koji ih (iz)nosi, smatra „intenzifikacijom humanističkog privilegovanja i instrumentalnim sagledavanjem tehnologije, ne razumevajući da ljudska bića egzistiraju u simboličkom odnosu sa tehnologijom“ (Rae 2014, 65).

Možda je razlika preglednija ako se pogleda lektira koja nadahnjuje jedan ili drugi „postistički“ humanizam. Transhumanizam se u svojim projekcijama (naj) radije neposredno oslanja na autoritet široko shvaćene nauke, prevashodno informatičke i neuronauke, a neretko i uz dodatak robotike. Umesto transhumanističkog optimizma u pogledu mogućnosti čoveka, teorijski pristup kritičkog posthumanizma nastupa sa filozofskom „dekonstrukcijom“ humanizma i radije se oslanja na tradiciju snažne antihumanističke strukturalističke i poststrukturalističke kritike humanističkih predrasuda. Ona je htela da opiše i otpiše i poslednji preostatak antropologizacije u onom već dobrano ispošnjenom mišljenju koje je obeležio humanizam. Takvu „eliminatorsku“ kritiku humanizma preduzimali su, recimo, Klod Levi-Stros (Claude Lévi-Strauss 1978), Luj Altiser (Louis Althusser 1975), Žak Derida (Jacques Derrida 2001) ili Delez i Gatari (Gilles Deleuze i Felix Guattari 2013). Ali glavni oslonac kritičkog posthumanizma su bili – mogli su biti ili je trebalo da budu i kad se na njih ne poziva – druga dva savremena mislioca.

Martin Hajdeger (Martin Heidegger) je izazivao pažnju već svojim mišljenjem tehnike (Heidegger 1972), ali je možda naročito zasluživao svojim opaskama upravo o humanizmu kao od početka i zauvek normativno i stoga ekskluzivistički pojmljenom društvenom konstrukt. To je važilo već kada je *Homo*

humanus u Rimskoj republici po prvi put suprotstavljen *homo barbarus*-u ne bi li zastupao rimsku plemenitost i vrlinu. U tom pogledu sukob iste diskurzivne formacije sa doduše različitim neprijateljem odigrao se na izvoru njegove moderne artikulacije, u italijanskoj renesansi četrnaestog i petnaestog veka – samo što je opozit *humanitas*-a, nečovečnost, tada smeštana u varvarstvo gotske sholastike srednjeg veka (Hajdeger 2003, 285; Grubor 2011; Onishi 2011; Rae 2014).

Drugi autor na čijim analizama bi kritički posthumanizam u možda još većoj meri mogao da se napaja je Mišel Fuko (Michael Foucault). Priznajući svoj dug Ničeju (Friedrich Nietzsche), on punktira još jednu intrinzičnu nevolju humanizma: više nije reč samo o tome da humanizam uvek isključuje one ljude koji ne odgovaraju njegovoj meri čovečnosti, nego i da onemogućava upravo ono znanje na čije posjedovanje pretenduje.

U naše vrijeme može se misliti samo u praznini nastaloj nakon čovjekovog iščekivanja. Jer ta praznina ne produbljuje nedostatak; ne ukazuje na propust koji treba ispraviti. Ta praznina je samo razdvajanje jednog prostora u kome je ponovo moguće misliti. (Fuko 1971, 381).

Najveća opasnost za znanje u humanističkim naukama sada se detektuje u „antropologizaciji“, pa stoga njihova transformacija mora da se zasniva na „osporavanju antropološkog statusa, statusa subjekta, prioriteta čoveka“. Ukoliko to ne bude slučaj, prostor da se misli čovek i dalje će uzurpirati i istovremeno onemogućavati upravo „humanizam‘ renesanse i ‘racionalizam‘ klasicista [koji su] mogli čovjeku dati privilegovano mjesto u poretku svijeta“ (Fuko 1971, 359). Humanizam je ovde pod navodnicima, jer, pored svega, uopšte nije jasno šta je tačno njegov sadržaj:

... postojao je humanizam kao kritika hrišćanstva, odnosno religije uopšte; postojao je hrišćanski humanizam suprotstavljen asketskom i mnogo teocentričnijem humanizmu (u XVII veku). U XIX veku imali smo humanizam nepoverljiv, neprijateljski raspoložen i kritičan prema nauci; ali i jedan drugi koji je nadu polagao u istu tu nauku. Marksizam je bio humanizam, egzistencijalizam i personalizam takođe; postojalo je vreme u kojem su podržavane humanističke vrednosti koje je predstavljao nacional-socijalizam i vreme kada su staljinisti govorili da su humanisti. (Fuko 2010, 426)

Jedino se može reći da je forma ili figura humanizma predstavljala uvek jedan sadržinski promenljiv skup tema koje su u evropskoj istoriji vezivane za „prosuđivanje vrednosti“, jednu „tematiku“ koja je oslonac uvek morala da traži „u određenim shvatanjima čoveka preuzetim iz religije, nauke, politike“ i koja je „u sebi samoj isuviše savitljiva, isuviše raznovrsna, isuviše nekonzistentna da bi služila kao osnova refleksije“. On se u tom smislu pre razotkriva kao pribežište, kao džoker-termin koji teorije instrumentalno povlače kad zapadnu

u ćorsokak, kao moneta s kojom se računa da će potkrepiti ili zameniti izostalo promišljanje: „Humanizam služi tome da oboji i opravda shvatanja čoveka kojima pribegava“ (Fuko 2010, 426).

Ali ne bi li onda moglo ili moralo isto da važi i za kritike humanizma koje se stilizuju u teorijske orijentacije? Kritički posthumanizam se, tako, ne zadovoljava kritikom unutrašnjih protivrečja (mišljenja) humanizma, već ga, moglo bi se reći, „supostancijalizuje“, svodeći ovu njegovu semantičku razuđenost (i arbitrarno pripisivanje) na određenu pogodnu tačku otpora. On uostalom ozbiljno shvata nalaz još nemačkih romantičara i istoricista (up., npr., Herder 1877–1910) – na koje se, za razliku od (post)strukturalista, ni ne poziva – da je čovek „istorijski kontingentan i kulturno određen u svojim formulacijama i nije ni stabilan ni singularan u svojim artikulacijama ili rezonancama“ (Giffney 2008, 56). Stoga ga izlaže novim iskušenjima i novim konstelacijama, „zbrci granica“ (Haraway 1991, 150) jednog posthumanog sveta:

... ljudi moraju da podvrgnu radikalnoj dekonstrukciji „čoveka“ kao fiksiran pojam, umesto njega naglašavajući njegovu dinamičku stranu i stranu neprestanog razvoja, te da slave razlike koje nastanjuju samu ljudsku vrstu. (Ferrando 2014, 16; Roden 2010)

Na tom tragu kritički posthumanizam, u svojim najboljim izdancima, pravi naizgled suptilne distinkcije svoje pozicije i tvrdi da „uopšte nije posthuman – u smislu da nastupa ‘posle’ transcendiranja našeg otelovljenja – već je samo posthumanistički, u smislu da se protivi fantazijama obestelovljenosti i autonomije, nasleđenim od samog humanizma“, već je (samo) „posthumanistički posthumanizam“ (Wolfe 2010, xv; Badmington 2000). Za kritički posthumanizam, dakle, nije dovoljno, a ni poželjno, iz zaključka da je „ljudsko stanje“ ionako nestabilno, protočno, prepustiti se soteriologiji tehnoutopijske samokreacije, već bi radije da (u)vidi kakve njegove forme mogu proizaći iz „decentriranja čoveka u odnosu na evolutivne, ekološke ili tehnološke koordinate“ i kako se one mogu misliti (Wolfe 2010, xvi). On bi radije da rekonceptualizuje „čoveka“ s obzirom na ono što on nije ili da se postara oko razumevanja dinamičke promene našeg položaja s obzirom na povezanost sa okruženjem i na ubrzani tehnološki razvoj, radije bi da se zapita šta znači biti čovek u uslovima „globalizacije, tehnonauke, kasnog kapitalizma i klimatskih promena“ (Herbrechter 2013, 4). Negativno formulisano, može se i ovako reći:

Kritički posthumanizam odbacuje i ekscjeptionalizam (ideju da su ljudi jedinstvena stvorenja) i ljudski instrumentalizam (da ljudi imaju pravo da kontrolišu prirodni svet). (Nayar 2014, 10–11)

Ta misao nije nova, ali su novi motivi koji su je iznova isprovocirali. Čini se izvesnim da se u najskorijoj savremenosti desila jedna, takoreći spolja, društvenom a ne tek intelektualnom istorijom izazvana, „kvalitativna promena u našem razmišljanju šta je tačno osnovna jedinica zajedničke reference za našu vrstu“, promena koju kritički posthumanisti detektuju i štaviše prihvataju i preporučuju kao inicijatora „ozbiljnih pitanja u vezi sa samim strukturama našeg zajedničkog identiteta – kao ljudi – naše politike i našeg odnosa prema drugim stanovnicima planete“. Naime, specifikuje dalje Rozi Brajdotti (Rosi Braidotti), „Diskursi i predstave onoga što nije ljudsko, onoga što je neljudsko i onoga posthumanog umnožavaju se i preklapaju u našim globalizovanim, tehnološki posredovanim društvima” (Braidotti 2013, 1–2). U svetlu razvoja informatike i robotike, veštačka inteligencija i androidi prelamaju sada našu vlastitu čovečnost:

... biti čovek znači već biti u mreži odnosa, u kojima naša čovečnost može da se artikuliše – uvek iznova – samo u našem okruženju i kroz njega, samo kroz naša oruđa, naše artefakte i mreže ljudskog i ne-ljudskog života oko nas. (Graham 2004, 27–28)

Na sličnom insistira i Hejls: „postljudi nude resurse za ponovno promišljanje artikulacije ljudi pomoću inteligentnih mašina” (Hayles 1999, 287). To je i smisao u kojem onaj prefiks „post“ posthumanizma ne označava „apsolutni raskid sa nasleđem humanizma“; on ne bi ni da samostalno izvodi ni zastupa takav raskid (Badmington 2003, 21). Teorija kritičkog posthumanizma bi samo – ukoliko je to „samo“ – da nam „pomogne da iznova promislimo osnove naše interakcije kako sa ljudskim tako i sa ne-ljudskim agentima planete” (Braidotti 2013, 5–6):

... biti postčovek ne znači biti ravnodušan prema ljudima ili dehumanizovan. Naprotiv, to pre podrazumeva novi način kombinovanja etičkih vrednosti sa dobrobiti zajednice u proširenom smislu. (Braidotti 2013, 190)

Šta je „mera čoveka“?²

Nevolja je što ovakve deklaracije često ne podupire sažetost i svedenost posthumanističkog razumevanja humanizma, što se potonji, češće, podrazumeva u nekom manje ili više bezobalnom i svakako neprecizirano određenom smislu

² Fraza signalizira obrt u odnosu na Protogorinu (Πρωταγόρας) objavu da je „čovek mera svih stvari“ (Diels 1983, 244), koju posthumanisti neretko smatraju samoproglašujućim gestom humanizma, ali je neposredno pozajmljena iz naslova jedne epizode serijala *Zvezdane staze: sledeća generacija* („The Measure of a Man” 1989), koja inspirativno problematizuje pitanje pod kojim uslovima jednoj veštačkoj

ili, ređe i naprotiv, čvrsto odredi ali tako da se fiksira u, već na prvi pogled, transparentnog zlikovca. Tako Badmington (Neil Badmington) humanizam naziva „diskursom“ čije se propozicije čini da nemaju ne samo mogućnost autokorekcije već ni autorefleksije – „figura ‘Čovek’ prirodno stoji u centru stvari; potpuno je različit od životinja, mašina i drugih ne-ljudskih entiteta; apsolutno je poznat ili saznatljiv ‘samom sebi’; izvor je smisla i istorije; i sa svim drugim ljudskim bićima deli univerzalnu suštinu“ – da bi ga već u sledećoj rečenici izjednačio sa antropocentrizmom: „Njegove apsolutističke pretenzije, štaviše, znače da se antropocentrički diskurs oslanja na niz binarnih opozicija, kao što su ljudsko/neljudsko, sebstvo/drugo, prirodno/kulturno, unutra/spolja, subjekt/objekt, mi/oni, ovde/tamo, aktivno/pasivno i divlje/pitomo” (Badmington 2004, 1345).

Ali, i kada se nije zvalo posthumanističko, makar čitav prošli vek, mišljenje je vidalo rane koje je antropocentrički narcizam zadao životnoj sredini, životinjama, strancima, bogu, svemu različitom i potpuno drugačijem, svemu što se ne da podvesti – osim antropomorfizacijom, identifikacijom sa sobom, što će reći nasiljem – pod diktat (naše) univerzalne, za sve merodavne, optike. Kritika vrstizma koji umišlja da smo izuzetni, kao i prava da kontrolišemo sve različito od sebe i upravljamo njime, preduzimana je, uveliko i možda još ubedljivije, i u „humanističkom“ registru (up., npr., Habermas 1988; Todorov 1994). Ako je tako, ne vidi se zašto bi gromopucatelno, baška nekrofilno („smrt čoveka“), morao da se odigra prekretnički postistički okret – možda bi bio dovoljan i nekakav „kritički humanizam“, kritička autorefleksija nasleđa humanizma ili kritička „prefiguracija samog humanizma“ (up. Herbrechter and Callus 2005, 2012), koja je/bi sadržavala sve elemente posthumanističke kritike ili većinu njih. Takva primisao nije strana ni nekim posthumanistima:

Nemamo izbora do da poneseo naš humanizam sa sobom u posthumano stanje, jer nema arhimedovske tačke izvan naših ljudskih sebstava iz koje možemo direktno da se uputimo onom posleljudskom. (Relke 2006, 131)

Nema sumnje, dakle, da se nešto promenilo u samoopažanju čoveka, nešto što nagoni na problematizovanje i redeskripciju statusa čoveka i prekonfiguraciju mišljenja o njemu, ali, usudili bismo se da tvrdimo, promenilo se više ili samo u onoj popularnoj recepciji a manje ili neznatno u orijentirima i operatorima teorijske percepcije. Kada je o potonjoj reč, već smo priznali od nas različite biološke forme života u njihovom pravu i u njihovoj posebnosti. Posle duge unutrašnje borbe smestili smo se među njih nastojeći da uklonimo tragove vlastite superiornosti. Naša izuzetnost, doznali smo a ponekad i prihvatili, samo je jedna među drugim izuzetnostima, koje imaju podjednako pravo na postojanje i vlastitu dobrobit. Ali još se ustežemo da priznamo veštačke forme

humanoidnoj formi života može ili treba da pripadme status „čovek“ (Short 2003; Neuwirth 2018).

života, „mašine“, naših ruku dela, da priznamo da kao samostalni život uopšte mogu da postoje, a potom i da imaju „ljudska“ prava ili pravo na ravnopravno sapostojanje (Pordzik 2012, 144–145). U našem mentalnom sklopu, u našoj uobraženoj uobrazilji, koja diktira i naš imaginarij, one nam i dalje prete – čak ili naročito onda kada zamišljamo hibridne saveze sa njima – jamačno i zato što umišljamo da bi, poput nas, mogli biti gospodarenju i nasilju skloni, ali i zato što nam uskraćuju još jedan monopol na ono po čemu smo mislili da smo izuzetni.

U tom smislu, androidi, možda pre nego kiborzi, mogli bi se ispostaviti (dosad) poslednjim činom drame ili prozopopeje čoveštva. Ne mislimo pod tim ništa fatalno, već jednostavno to da je odiseju samorazumevanja čoveka obležilo jedno strateško držanje koje bi zaista stalo u ime „antropomorfizacija“, projekcija sebe na sve od sebe različito, jedna uvek ista – i uvek zastrašena, iz straha nastala – *reductio ad hominem* reakcija. Ona, makar od Ksenofana (Ξενοφάνης), nije nepoznata. Nije nedostajalo ni spremnosti da se, kad god se u nekom određenom potezu otkrivala kao skriveni model iza rezultata naših otkrića, odustane od toga da oni važe kao objektivni uvid. A ipak je antropomorfizovanje uvek preticalo i ostajalo kao, čini se, stalni neminovni pratilac naših sazajnih – i ne samo sazajnih – zahvata. Uz malo mašte, međutim, moglo bi se pomisliti da je sa androidima – mašinama poput nas ili boljih verziji nas – antropomorfizacija smerana i da, makar kao autoironijski gest, svedoči o potencijalu da se demontiranje te strategije primeni, da ga primenimo, i na njenog nosioca, kao svojevrsno vlastito demitologizovanje, kao jedno *reductio hominis* koje bi konačno svrglo „u apsolut stilizovanog subjekta“ (Adorno 1997, 187). U tome što samo čovek može to da preduzme leži nezastarivo pravo humanizma. I u istom tom je, istovremeno, i pravo neprolaznog korektiva postističkih modifikacija humanizma.

Reference

- Adorno, Theodor W. 1997. *Negative Dialektik*. U Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Band 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio. 2002. *The Open: Man and Animal*. Stanford: Stanford University Press.
- Altiser, Luj. 1975. *Elementi samokritike*. Preveo Mladen Kozomara. Beograd: BIGZ.
- Badmington, Neil. 2004. „Mapping Posthumanism”. *Environment & Planning A* 36 (8): 1344–1351. <https://doi.org/10.1068/a37127>
- Badmington, Neil. ed. 2000. *Posthumanism*, Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Bloom, Peter. 2020. *Identity, Institutions and Governance in an AI World: Transhuman Relations*. Cham: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-36181-5>
- Bostrom, Nick. 2005a. „In Defense of Posthuman Dignity”. *Bioethics* 19 (3): 202–214. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2005.00437.x>
- Bostrom, Nick. 2005b. „A History of Transhumanist Thought”. *Journal of Evolution and Technology* 14 (1): 1–25.

- Bostrom, Nick. 2005c. „Transhumanist Values“. *Review of Contemporary Philosophy* 4: 87–101.
- Bostrom, Nick. 2008. „Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up“. In *Medical Enhancement and Posthumanity*, edited by Bert Gordijn and Ruth Dhadwick, 107–137. Dordrecht: Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8852-0_8.
- Bostrom, Nick. 2014. *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press.
- Braidotti, Rosi. 2013. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- Busi, Giulio. 2006. „Who Does Not Wonder at this Chameleon? The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola“. In *Hebrew to Latin / Latin to Hebre: The Mirroring of Two Cultures in the Age of Humanism*, edited by Giulio Busi, 167–196, Torino: Nino Aragno.
- Cassirer, Ernst. 1942. „Pico della Mirandola. A Study in the History of Renaissance“ (Part I-II). *Journal of the History of Ideas* 2: 123–144; 3: 319–346. <https://doi.org/10.2307/2707307>
- Cassirer, Ernst. 1959. „‘Über die Würde des Menschen’ von Pico della Mirandola“. *Agora, Eine humanistische Schriftenreihe* 12 (5): 48–61.
- Copenhaver, Brian. 2004. „Magie und die Würde des Menschen: Pico’s Oratio vor und nach Kant“. In: *Scientiae et artes: Die Vermittlung alten und neuen Wissens in Literatur, Kunst und Musik*, herausgegeben von Barbara Mahlmann-Bauer, 65–97. Wiesbaden: Harassowitz.
- Craven, William G. 1981. *Giovanni Pico della Mirandola, Symbol of His Age: Modern Interpretations of a Renaissance Philosopher*. Geneva: Droz.
- Deleuze, Gilles i Felix Guattari. 2013. *Tisuću platoa*. Preveo Marko Gregodić. Zagreb: Sandorf i Mizantrop.
- Deretić, Irina and Stefan Lorenz Sorgner. eds. 2016. *From Humanism to Meta-, Post- and Transhumanis*. Frankfurt am Main: Peter Lang. <https://doi.org/10.3726/978-3-653-05483-5>.
- Derida, Žak. 2001. *Nasilje i metafizika: ogleđ o misli Emanuela Levinasa*. Preveo Sanja Todorović. Beograd: Plato.
- Diels, Hermann. 1983. *Pred Sokratovci: fragment, svezak 2*. Preveli Zdeslav Dukat i drugi. Zagreb: Naprijed.
- Edelheit, Amos. 2007. „The Scholastic Theology of Giovanni Pico della Mirandola: Between Biblical Faith and Academic Scepticism“. *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 74: 523–570. <https://doi.org/10.2143/RTPM.74.2.2024659>
- Ferrando, Francesca. 2013. „Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations“. *Existenz* 8 (2): 26–32.
- Ferrando, Francesca. 2014. „Is the post-human a post-woman? Cyborgs, robots, artificial intelligence and the futures of gender: a case study“. *European Journal of Futures Research* 2 (43): 1–17. <https://doi.org/10.1007/s40309-014-0043-8>
- Fuko, Mišel. 1971. *Riječi i stvari: arheologija humanističkih nauka*. Preveo Nikola Kovač. Beograd: Nolit.
- Fuko, Mišel. 2010. „Šta je prosvćenost?“. Preveo Ivan Milenković. U *Mišel Fuko: Spisi i razgovori*, priredio Mladen Kozomara, 412–433. Beograd: Fedon.

- Fukuyama, Francis. 2002. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Fukuyama, Francis. 2004. „Transhumanism“. *Foreign Policy* 144: 42–43. <https://doi.org/10.2307/4152980>
- Gane, Nicholas. 2006. „When We Have Never Been Human, What Is to Be Done?: Interview with Donna Haraway“. *Theory, Culture & Society* 23 (7–8): 135–158. <https://doi.org/10.1177/0263276406069228>
- Giffney, Noreen. 2008. „Queer Apocal(o)ptic/ism: The Death Drive and the human“. In *Queering the Non/Human*, edited by Noreen Giffney and Myra J. Hird, 55–78. Cornwall: Ashgate.
- Graham, Elaine. 2004. „Post/Human Conditions“. *Theology & Sexuality* 10 (2): 10–32. <https://doi.org/10.1177/135583580401000202>
- Grubor, Nebojša. 2011. „Hajdegerov posthumanizam – pitanje o suštini čoveka u Hajdegerovim marburškim predavanjima u okolini ‘Bivstvovanja i vremena’“. *Theoria* 54 (1): 25–35. <http://reff.f.bg.ac.rs/handle/123456789/1187>
- Habermas, Jürgen. 1988. „Jedinstvo uma u mnoštvu njegovih glasova“. *Gledišta* 3–4: 253–266.
- Harari, Yuval Noah. 2017a. *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. London: Vintage.
- Harari, Yuval Noah. 2017b. „Dataism is Our New God“. *New Perspectives Quarterly* 34 (2): 36–43. <https://doi.org/10.1111/npqu.12080>
- Haraway, Donna. 1991. „A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century“. In Donna Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, 149–181. New York: Routledge.
- Harris, John. 1992. *Wonderwoman and Superman: The Ethics of Human Biotechnology*. Oxford: Oxford University Press.
- Hayles, Katherine N. 1999. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Heidegger, Martin. 1972. „Pitanje o tehnici“. Preveo Josip Brkić. U *Uvod u Heideggera*, priredio Branko Despot, 49–81. Zagreb: Centar za društvene djelatnosti omladine RK SOH.
- Hajdeger, Martin. 2003. „Pismo o humanizmu“. Preveo Božidar Zec. U Martin Hajdeger, *Putni znakovi*, 279–322. Beograd: Plato.
- Herbrechter, Stefan and Ivan Callus. eds. 2005. *Cy-Borges: Memories of the Posthuman in the Work of Jorge Luis Borges*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- Herbrechter, Stefan and Ivan Callus. eds. 2012. *Posthumanist Shakespeares*, Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Herbrechter, Stefan. 2013. *Posthumanism: A Critical Analysis*. London: Bloomsbury Academic.
- Herder, Johann Gottfried. 1877–1910. „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit: Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts“. In *Herder: Sämtliche Werke*, Band 5, 475–586. Berlin: Weidmannsche Verlag.
- Hook, Christopher. 2004. „Transhumanism and Posthumanism“. In *Encyclopedia of Bioethics*, edited by Stephen G. Post, 2517–2520. New York: Macmillan.
- Jaspers, Karl. 1989. *Filozofija*. Prevela Olga Kostrešević. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

- Jaspers, Karl. 1987. *Duhovna situacija vremena*. Prevela Olga Kostrešević. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
- Kant, Immanuel. 1962a. *Pädagogik* (1803), Kants gesammelten Schriften, Akademieausgabe, Band 9, Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel. 1962b. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Kants gesammelten Schriften, Akademieausgabe, Band 7, Berlin: Walter de Gruyter.
- Kern, Louis J. 2000. „Terminal Notions of What We May Become: Synthflesh, Cyberreality, and the Post-Human Body”. In *Simulacrum America: The USA and the Popular Media*, edited by Elisabeth Kraus and Carolin Auer, 95–106. Rochester: Camden House.
- Kraynov, Andrey Leonidovich. 2022. „Posthumanism and the Problem of Immortality: Socio-Philosophical Analysis“. *Izvestiâ Saratovskogo Universiteta. Novaâ Seriâ*. 22 (1): 14–18. <https://doi.org/10.18500/1819-7671-2022-22-1-14-18>
- Kristeller, Paul Oskar. 1981. *Studien zur Geschichte der Rhetorik und zum Begriff des Menschen in der Renaissance*. Göttingen: Gratia-Verlag.
- Kurzweil, Ray. 1990. *The Age of Intelligent Machines*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Kurzweil, Ray. 1999. *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*. New York: Viking Press.
- Kurzweil, Ray. 2005. *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*. New York: Viking Press.
- Latur, Bruno. 2010. *Nikada nismo bili moderni: esej iz simetrične antropologije*. Prevela Olja Petronić. Novi Sad: Mediterran publishing.
- Levi-Stros, Klod. 1978. *Divlja misao*. Prevela Jelena Jelić. Beograd: Nolit.
- Lyons, Siobhan. 2019. „Westworld and the Robotic Imagination“. *Critical Posthumanism: Genealogy of the Posthuman*. Objavljeno 14.07.2019. <https://criticalposthumanism.net/westworld-and-the-robotic-imagination/>
- Miccoli, Anthony. 2010. *Posthuman Suffering and the Technological Embrace*. Lanham: Lexington Books.
- Moravec, Hans. 1990. *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- More, Max. 2013. „The Philosophy of Transhumanism”. In *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, edited by Max More and Natasha Vita-More, 3–17. Oxford: Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781118555927.ch1>
- Nayar, Pramod K. 2014. *Posthumanism*. Cambridge: Polity.
- Neuwirth, Manuela. 2018. „'Absolute Alterity'? The Alien Animal, the Human Alien, and the Limits of Posthumanism in Star Trek”. *European journal of American studies* [Online] 13–1: 1–20. <https://doi.org/10.4000/ejas.12464>
- Onishi, Bradley B. 2011. „Information, Bodies, and Heidegger: Tracing Visions of the Posthuman”. *Sophia* 50: 101–112. <https://doi.org/10.1007/s11841-010-0214-4>
- Piko dela Mirandola, Đovani. 1994. *Govor o dostojanstvu čovekovu, s latinskim izvornikom*. Preveo i priredio Sinan Gudžević. Beograd: „Filip Višnjiš“.
- Plessner, Helmuth. 1981. *Stupnjevi organskog i čovjek*. Preveo Slobodan Novakov. Sarajevo: „Veselin Masleša“.

- Plessner, Helmuth. 1986. „Homo absconditus“. Preveo Miloje Đorđević. U *Filozofija modernog doba: filozofska antropologija*, priredio Abulah Šarčević, 193–205. Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Pordzik, Ralph. 2012. „The Posthuman Future of Man: Anthropocentrism and the Other of Technology in Anglo-American Science Fiction“. *Utopian Studies* 23 (1): 142–161. <https://doi.org/10.5325/utopianstudies.23.1.0142>
- Rae, Gavin. 2014. „Heidegger’s Influence on Posthumanism: The Destruction of Metaphysics, Technology and the Overcoming of Anthropocentrism“. *History of the Human Sciences* 27 (1): 51–69. <https://doi.org/10.1177/0952695113500973>
- Ranisch, Robert and Stefan Lorenz Sorgner. eds. 2014. *Post- and Transhumanism. An Introduction*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Regis, Ed. 1990. *Great Mambo Chicken and the Transhuman Condition: Science Slightly Over the Edge*, Reading, Mass.: Addison-Wesley.
- Relke, Diana M. A. 2006. *Drones, Clones, and Alpha Babes: Retrofitting Star Trek’s Humanism, Post-9/11*. Alberta, Canada: University of Calgary Press.
- Roden, David. 2010. „Deconstruction and Excision in Philosophical Posthumanism“. *Journal of Evolution and Technology* 21 (1): 27–36. <http://jetpress.org/v21/roden.htm>
- Rothacker, Erich. 1985. *Filozofska antropologija*. Preveo Slobodan Novakov. Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Sartre, Žan-Pol. 1981. „Egzistencijalizam je humanizam“. Preveo Vanja Sutlić. U Žan-Pol Sartre, *Filozofski spisi, Izabrana dela, knjiga 8*, 257–285. Beograd: Nolit.
- Sartre, Žan-Pol. 1983. *Biće i ništavilo: ogledi iz fenomenološke ontologije*. Preveo Mirko Zurovac. Izabrana dela, knjiga 9–10. Beograd: Nolit.
- Schick, Theodore. 2008. „Your Big Chance to Get Away from It All’: Life, Death and Immortality“. In *Star Trek and Philosophy: The Wrath of Kant. Popular Culture and Philosophy*, edited by Jason T. Eberl and Kevin S. Decker, 217–230. Chicago: Open Court.
- Short, Sue. 2003. „The Measure of a Man? Asimov’s Bicentennial Man, Star Trek’s Data, and Being Human“. *Extrapolation* 44 (2): 209–224. <https://doi.org/10.3828/extr.2003.44.2.6>
- Star Trek: The Next Generation*. 1987. Season 2, Episode 9, „The Measure of a Man“, February 13. 1989. DVD: The Complete Season Two, Paramount, 2002. Written by Melinda M. Snodgrass, and directed by Robert Scheerer.
- Tennemann, Wilhelm Gottlieb. 1798–1819. *Geschichte der Philosophie*, Leipzig: J. A. Barth.
- Thacker, Eugene. 2003. „Data Made Flesh: Biotechnology and the Discourse of the Posthuman“. *Cultural Critique* 53: 72–97. <https://doi.org/10.1353/cul.2003.0029>
- Todorov, Cvetan. 1994. *Mi i drugi: francuska misao o ljudskoj raznolikosti*, preveli Branko Jelić, Mira Perić i Mirjana Zdravković. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Trinkaus, Charles Edward. 1995. *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*. London: University of Notre Dame Press.
- Umbrello, Steven. 2018. „Posthumanism: A Fickle Philosophy?“. *Con Texte* 2 (1): 28–32. <https://doi.org/10.28984/ct.v2i1.279>
- Veljović, Jelica A. 2019. „Posthumanizam kao modus problematizacije i nadogradnje humanizma“. *Etnoantropološki problemi* 14 (2): 607–626. <https://doi.org/10.21301/eap.v14i2.9>

- Wagner, Christoph. 1997. *Homo absconditus: Dunkelheit als Metapher im Porträt der frühen Neuzeit*. Stuttgart: Steiner Verlag.
- Winner, Langdon. 2002. „Are Humans Obsolete?“. *The Hedgehog Review* 4 (3): 25–44.
- Winner, Langdon. 2004. „Resistance is Futile: The Posthuman Condition and Its Advocates“. In *Is Human Nature Obsolete?: Genetics, Bioengineering, and the Future of the Human Condition*, edited by Harold Baillie and Timothy Casey, 385–411. Cambridge, MA: MIT Press.
- Wolfe, Cary. 2010. *What is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Predrag Krstić

University of Belgrade, Institute for philosophy and social theory
krstic@instifdt.bg.ac.rs

How Have We Always Been Posthuman?

This paper problematises the justification of ‘postist’ revisions of humanism. In the first part of the paper, a line of thought that persistently marks the self-perception of man is presented. It stretches from Plato, through Pico della Mirandola and Kant, all the way to existentialism and philosophical anthropology in the twentieth century. In it, man is understood as chronically deficient in their own ‘nature’ or ‘essence’, and his privileged status is built from this rootlessness. The second part of the paper is dedicated to the relationship of transhumanism and critical posthumanism to humanism. Transhumanism is found to harmoniously continue and/or radicalise the humanist project of self-creating and self-transcending man, while critical posthumanism advocates a rethinking and redescription of man in view of what are considered to have been the disastrous consequences of humanism: a transgression in relation to everything different from man by anthropomorphising it and anthropocentrically measuring it against himself. The concluding part of the paper detects a certain arbitrariness in the understanding of humanism by its critics, reminds that even within such a broadly understood humanism, critical moments have been inherited as its own content and corrective, and that announcements of radical cuts and ruptures with the humanistic tradition are perhaps redundant. It is also noted that something non-negligible has changed with the contemporary challenges of technoscience – artificial intelligence, informatics, robotics – but it is contested that this change in social history requires a cardinal rejection, change or neglect of the intellectual heritage that enables responses to it and/or a rational dispute about it. A synoptic overview of humanist landmarks and their post-humanist condemnations is suggested, which would respect the heritage of humanist thought and the right or even the obligation built into it of its critical review.

Key words: humanism, transhumanism, critical posthumanism, rootedness, transcending, critical humanism

Comment se fait-il que nous ayons depuis toujours été posthumains?

L'article problématise le bien-fondé des révisions « postistes » de l'humanisme. Dans la première partie de ce travail est exposée cette ligne de pensée qui conçoit l'homme comme chroniquement incomplet dans sa propre « nature » ou « essence » et qui de ce déracinement construit son statut privilégié. La deuxième partie de ce travail est consacrée au rapport du transhumanisme et du posthumanisme critique envers l'humanisme. Il est démontré que le transhumanisme continue et/ou radicalise harmonieusement le projet humaniste de l'homme autocréateur et autotranscendant, alors que le transhumanisme critique préfère opter pour le réexamen et la redescription de l'homme étant donné ce qu'il considère comme les conséquences néfastes de l'humanisme. La partie conclusive de l'article détecte un certain arbitraire dans la compréhension de l'humanisme de la part de ses critiques, rappelle qu'à l'intérieur de l'humanisme s'étaient aussi développés des éléments critiques qui faisaient partie de son propre contenu et de son correctif, enfin que les annonces des séparations et ruptures radicales avec la tradition humaniste sont peut-être superflues. Il est suggéré qu'une analyse synoptique des repères humanistes et de leurs condamnations posthumanistes, prendrait en compte et le patrimoine de la pensée humaniste et l'obligation de son réexamen critique.

Mots clés: humanisme, transhumanisme, posthumanisme critique, déracinement, transcendance, humanisme critique

Primljeno / Received: 6.11.2022.

Prihvaćeno / Accepted for publication: 30.12.2022.