

Проф. др ЧАСЛАВ Д. КОПРИВИЦА
Факултет политичких наука
Е-адреса: caslav.koprivica@fpn.bg.ac.rs

ПОСТИСТИНИТОСТ ПОСТХУМАНИЗМА – ИСТОРИЈСКА ДИЈАЛЕКТИКА СУМРАКА ИСТИНОТРАЖИТЕЉСТВА

САЖЕТАК: У овом раду реконструирамо историјску генезу постхуманизма помоћу антрополошко-историјске идеје да је човјек недовршено бивајуће, које има потребу за истином, као теоријском компензацијом недовршености. Са секуларизовањем, човјекова онтолошка заинтересованост за истину преокренута је у његово самовољно располагање њоме, што је омогућено антропоцентризмом. Када истина изгуби своју инхерентну вриједност, отворен је пут тоталној инструментализацији стварности, тако да њена цјелокупност почиње да се посматра под видом *ресурса*. Но инструментализовање истине, а тиме и цјелокупне стварности, повратно и од човјека и од истине чини секундарне ресурсе. Када се покаже неодрживост антропоцентризма, то изазива историјско укидање човјека и људскости. На тај начин људска, с антропоцентризмом неоправдано изједначена перспектива, престаје бити обавезујућа и за самога човјека, а он, као емо-

тивно-ментално-тјелесно „слабо мјесто” оптимизације социотехнолошког Система, постаје нормативно упитан, а фактички замјенљив.

КЉУЧНЕ РИЈЕЧИ: постхуманизам, философска антропологија, *ејимелеја*, антропоцентризам, постистина, ресурс, човјек – мјера ствари, секуларност

Човјек и истина

Онтолошки посматрано, човјек је недовршено бивајуће – ничеовска „неустановљена животиња”, тј. он је (наводно) животиња, чија је *differentia specifica*, за разлику од свих осталих – неустановљеност. Ту разлику би вјероватно било примјереније назвати *differentia generica* – јер је она прије оно што човјека непревладиво разликује од животиња, умјесто да га само наводно спецификује, као што вјерује Ниче (Friedrich Nietzsche). Човјекова неустановљеност налази израз у отворености за могућност *изричитийої одношења* према свему – и према другоме и према себи самоме. А изричито *се односийи* – а не тек, стицајем околности, обретати се у овој или оној „уодношености” – то значи (интенционално) образовати менталну релацију, тј. мишљењем преобразити своју, овим или оним условљену, чињеничну или хипотетичку упућеност према нечему као таквоме и таквоме, тј. интерпретативно га уз-постављати на одређени начин, као оно што за односећегā *їреба да важи* на неки одређени начин – стичући утолико карактер *исїине*, у ширем, номиналном значењу, као сматрање, посједовање одређеног мнијења. Смицао (изричитог) одношења јесте у постизању егзегетске одређености спрам изабраног објекта – у (по)сматрању нечега као таквог и таквог.

Будући, односно, имајући ово или оно, човјек то може бити или из (пререклексивног) модалитета *найросїю*-бивања

/имања, или пак из модалитета изричите одношајне преузетости. Одношајност је повезана са способношћу сматрања, било да се сматрање/мнијење прећутно преузима, односно да се интенционално образује, те било да се само подразумејева или изричито износи. Способност сматрања (тога и тога – као одређене пропозиционалне садржине) начин је успостављености, односно успостављања важења *истиине* о томе – најприје за његовог носиоца, а тиме, потенцијално, и за друге, уколико се то мнијење унесе у међуиндивидуални оптицај.

Човјекова недовршеност директно се испољава у његовој потреби за истином – као оријентиром у лично вођеном, животнопрактичном процесу довршавања својег идентитета. Откриће сопствене недовршености временски и стварно коинцидира с открићем властите потребитости истином – и то оном изричито израђеном, установљеном, најпослије преиспитаном, а не напросто претпостављеном и преузетом. До открића је дошло када је хеленски/европски човјек искусио недостатност своје („архајске“) традиције, тј. њене прећутно прихватане истинитости, као тла и водиле сопственог живота. Када га је изневјерила истина традиције, у којој је нерелектовано живио, тада је хеленоевропски човјек добио два тијесно повезана задатка: да бива као на себе и свој (раз)ум ослоњени трагалац за истином, те да, ослањајући се на претходно, буде као свој „животоводитељ“. Откриће потребе за истином, односно мањкавости њене тренутно доступне и познате форме, односно садржине, једно је од најљудскијих човјекових (само)открића.

Епохално гледано, оно је индиковано Сократовим преузимањем и претумачењем делфијске крилатице *Σίωσναί σαμοῖα σεбе*. Ако се, не тек од јуче, истина доброно инструментализује, ако се проповиједа њена неодлучивост, или чак метарационалност – рецимо под видом однадавно помодне

идеологеме о *йосѣисѣини*¹ – тада би та појава, уколико би била историјски карактеристична – означавала или означила корјениту вододјелницу у повијести човјека и људскости. Уколико је човјек као човјек – и себи, и уопште – „освануо” открићем своје упућености на истину, те развијањем способности да самостално – и интроспективним и дијалошким – давањем разлога, напредује ка њој, тада обзнану (тобожњег) наступања доба „постистине” треба схватити као залазак истинопотребитог и за истинитост, која се не би ослањала на пука мнијења, причине, емотивне манипулације и сл. – отвореног и кадрог човјека. Постистинитосно утолико мора бити у блиској вези с постхуманим стањем. Ни човјека (као човјека) нити истине (као истине) не би било без онога другога, односно без узајамне увезаности овог двоструког *као* (ћ). Зато стављање предмета *йосѣ*- пред један од ова два појма, као цивилизацијско-повијесно индикативног, нужним начином ставља га и пред онај други.

Човјеку истина „треба” због поменуте онтолошке недорвршености, која се испољава као отвореност његовог хоризонта. Ту недорвршеност-отвореност мора сам, не и без других, да превлада(ва) трагањем за истином о свему релевантном за испуњавање обавезе коју има пред самим собом, а то је да себе одреди у погледу тога шта сâм јесте. Међутим, овај

¹ Б. Братина (2021): „Постистина – нова стара лаж”, *Социолошки преглед* 55/4: 1505–1514, овдје: 1513: „Ако у теоријском истине нема, што је такође недоказиво, онда нема ни истине једне такве тврдње, па је свако тврђење цивилизацијског стања постистине нетачно”. Овдје је ипак примјереније задржати се код опрезније тврдње да је такво тврђење недоказиво. Ако би било (само) нетачно, можда би се, хипотетички, и дало некако поправити до тачности. Кључно је, међутим, да оваквим тврдњама априорно мањка епистемолошко-методолошко упориште. Зато је ријеч о пуком, произвољном, идеолошком мнијењу о истини које је тако „засновано” да му недостају елементарне претпоставке да би се, беневољентно, могло узети и за истинолико.

йарџикуларни мотив трагања за истином, из личне заинтересованости, уопште *оџкриће* да има нечега таквога као што је истина, не смије да прејудикuje то *шиџа* ће увијек изнова – поводом разних предмета и питања – бити препознавано као њена садржина. Допадљивост, „подесност” за неког појединца или за неку скупину „кандидата” за пропозиционалну истинитост треба начелно бити методолошки искључена као, макар и неосвијешћено дејствујућа склоност при трагању за њоме. Стварне (појединачне) истине људима могу бити по вољи, или им се могу уопште *не свиђаџи*, али човјекова *сџрукџурна заинџересованостџ* за њу не смије допустити да његова лична наклоност спрема одређене „материјалне” истине (са)одлучује о томе шта ће се сматрати и јавно *йроџлашаваџи* истинитим. Сагледавајући колико је истина важна за њега, *као човјека*, он уједно мора разумјети другу, можда још важнију темељну „чињеницу” о њој: истина је и сама по себи вриједна. Напокон, *вриједностџ истџине за човјека йочива уџраво на њеној (инхеренџној) самовредностностџи*, јер само будући „ничија”, тј. неконтаминирана било чијим интересним преференцијама, она може – макар и као коначна и стога погрешива – „служити” као поуздан оријентатив (недовршене) егзистенције. Ако би било системски допуштено да се у оно што је човјеку животно важно могу уплитати наклоности, жудње, пристрасности, тада би оријентациони значај тако обликоване „истине” био *унайријед* искључен.

Иако је особеност човјека, као једног од бивајућих међу инима, заинтересованост за истину, истина као истина требало би да начелно и без изузетка важи као општа, дакле, не само као „човјекова”. Чак и ако се узме околност саконститутивности форме истинитости потребом за њоме од стране једног бивајућег, које се поима као *коначно* – истинитост непобитно установљених појединачних „материјалних”, истина би требало остати нетакнута, чак и ако би се с њима

суочило, хипотетички, и неко друго умообдарено бивајуће које не би било човјек. Иако је потреба за истином проистекла из темељне одређености *conditio humanae* – јер човјеку *треба* да установи шта је истина да би могао пост(а)ти истински човјек, он начелно треба трагати за њом на непристрасан начин, *као да* му, безмало, све што је за њега *лично* најтемељније – на име, *шита* ће му и докле важити као (његов) *свијет*, ко ће бити он сам, и *како* му ваља водити живот – није су-стављено на коцку управо (с) истином. Особеност човјека уопште – коју је најприје, у виду традиције *разлојодавној* *јовора*, познатог као *философија*, открио, а посљедично, и на своју ситуацију, тј. на себе самога, „примијенио” европски човјек (који је на основу тога могао и открити *човјека уошине*) – јесте да му је потребно општѣ, за чим само он може трагати, али чиме не смије произвољно располагати. Дакле, човјеково *истинојражијељство* нипошто не може, нити смије, укључити некакво (иманентно гледано неодрживо) *истинојосједништво*. Ипак, човјеку није ускраћена могућност досезања, „догицања” истине, њеног при-свајања, као сједињавања с непристрасно установљеним истинитим, што је значајно другачије од њеног „освајања”, или самовољног прописивања. У мјери у којој додирује и усваја истинитѣ, човјек примјереније суди, доноси исправније одлуке, исправније живи, постајући, у идеалтипској екстраполацији – *истинск(и)и* (човјек).

Човјек, како видимо, може поста(ја)ти *истински* када дође до онога чиме нема (*суштинској*) права располагања као (духовном) имовином, већ само у мјери у којој (*и док*) је способан давати (општеприхватљиве) разлоге за то што сматра истинитим, због свепринуђујуће доказне снаге изнесених разлога. Уосталом, и сама „истинскост”, као могућност аутентичне изведбе људског бића, предусловљена је човјековом изворном „истиноодношајношћу”. Понуђени разлози за истину, за то да је успостављено, односно изнесено мнијење

истинито, уколико би заиста били ваљани, самим тиме *више* не би *пријадали* само његовом носиоцу, нити било коме другој, *лично*, будући да би пребивали у (новооткривеном, односно новоствореном) *елементу истинијосне оишћоси* – као *јуи* за њено увиђање и јавно успостављање њеног важења. Човјекова посебност, у односу на сав преостали живи свијет, састоји се, дакле, у његовој судбинској упућености, на општост Истине.

То да *има* истине – најприје као симболичког простора у којем се може установљавати њено (опште) важење, а затим и то да *сам* човјек – хтио – не хтио, тј. знао за то, или пак немао представе о томе – непрекидно учествује у „игри” (не)постајања *зайраво* човјеком, која је, са своје стране, суштински скопчана с (не)налажењем истине – све је то откривено у хеленској старини, чиме је уопште духовно зачета *Евроја*. Зато особеност европске, на разложном логосу почивајуће културе, јесте *оикриће* *јојмовној идеала оишћоси* – и неуморно трагање за њоме.

Да би могао досећи циљ због којег уопште трага за истином, човјек мора освијестити и, као за себе обавезујућу, успоставити рефлексију о томе да некаквог предлошка истинитога мора бити и без приређивачког учинка људи, тј. без умообдареног бивајућег – иако истине *као* истине, без њих не би било. Утолико, човјек је обавезан – и пред собом, али и пред самом истином – да за њоме незаинтересовано трага – и то не само из уважавања њене инхерентне вриједности, већ најпослије и из личне заинтересованости. Наиме, пристрасна, кривотворена, скраћена, идеолошка... „истина” – ако би неко пристао уз њу – било када се може испоставити и освијестити као *неистиина*, чиме би одмах пали у воду сви за њу везани егзистенцијални „улози” њених дотадашњих приврженика. Нормативно посматрано, истина је врхунска *самовриједносћ*, тј. оно чији је значај потпуно индиферентан

спрам било чије потребе за њоме, па и оног ко ју је као *ἴσχυ* уопште открио. У знаку ове изворне, непревладиве, али *ἵλογ*-не подвојености између *ονίτικ*ке побуђености за истину, на једној страни, и способности препознавања њене *ονίολογ*ске особености, а отуда и њене *вриједности per se*, па тиме и за њега лично, на другој страни – стољећима је протицало човјеково теоријско трагање за њоме. Иако је све вријеме, у крајњем, за истином трагао због себе, он је исто тако то требало да истрајно чини тако *као да* ни у примисли нема тога Због-себе.

Аутореклексивна извјесност о човјековој фиктивно-регулативној истинитосној незаинтересованости од историјских почетака саконституише философско-теоријско држање. То се, примјера ради, види из знаменитог Хераклитовог фрагмента: *Ако слушаише – не мене, већ Λογος, схваишићеише да све јесте једно*, или из (псеудо)аристотеловске крилатице: *Пријатиел ми је Πλατων, али ми је већа ἱριјатиелница истина*. Дакле, од традиције, часних претходника, оних без којих једва да би било и данашњих истинотражитеља, најпослије теоретичарског „рода”, те читавог теоријског „погона” потеклог из истинотражитељске, трансепохалне *συνουσία*-е – од свега тога важнији је идеални телос цјелокупног теоријског прегнућа – сама Истина. Не-лични Логос, у складу с којим и ка којем увијек изнова треба истраживати, једини је доступни непристрасни пут налажења („истинске”) Истине. Док год је европско мишљење успијевало да истраје у важењу *регулативној сјава садржинске метиахуманости и истине*, дотле је оно било у стању да човјеку прибавља, неријетко издашне, иако никада неопозиве и потпуно задовољавајуће, приносе у истинитости, макар и *историјски* важећој, тј. подложној ревизији. Докле год је важило дискурзивно-методско, а изведено и педагошко начело беспристрасја Логоса, тј. непристрасног *λέγειν* о генералном интенционалном објекту тео-

ријске спекулације – Истини, европски човјек се, спорије или брже, могао кретати у њеном смјеру.

Историјски заокрет ка антропоцентричном хуманизму

Неокончивост трагања за истином за неке је била обеспокојавајућа, каткада и изразито незадовољавајућа. Наиме, када је нешто *дойтреба* – а истина је човјекова надсушна (духовно-идентитетска) неопходност – тада кочнице непристрасности и појмовне строгице временом, не само тек код понеких, могу попустити. Историјски, као нека врста (заобилазног, изворно нетеоријског) „лијека” против *истиинијосној инфинијизма*, појавило се хришћанство, које је својим Откровењем, у суштини, већ било стигло до циља, до Истине. Као такво, оно је мирне душе могло да је проповиједа, иако ни тада нипошто без обавезе да се непрекидно трага за дубљим смисловима *откровењске истиинијосији*. То многостољетно, да тако кажемо, обитавање европског у животно-свјетском угођају откривене Истине, иако никада није сасвим искоријенило теоријско-философски етос непристрасног Логоса, многе је духовно олијенило, а за неке је изразито подигло истинитосна очекивања. Десило се, наиме, то да је европски човјек осјетио да се више не може бивати без, условно казано, „готових” неупитних истина. Та навика је за неке постала неодољива замама ни секуларним удаљавањем од хришћанских истина – не само у садржинском него и у формалном смислу.

Нестрпљиви духови су и послуже повијесног превладавања обавезности хришћанског свјетоназора, као опште подлоге истинитости, осјећали потребу за поновним успостављањем једне, генералне, успокојавајуће, иако, и формално и садржински у односу на хришћанску, сасвим другачије форме

изведбе истине и њене истинитости. Тај нови тип истинитости би, с једне стране, како-тако, надомјестило празнину отворену повијесним искуством недовољности важења откривене Истине, док би, с друге стране, био избјегнут, условно казано, поновни „пад” у бесконачност трагања за (беспријекорном) истином. Хришћанска истина је за себе *историзована* оног тренутка – а заправо се то десило путем једног некраткотрајног процеса – када је пред западноевропским човјеком почео да се помаља дух скепсе. Иначе, то је било историјско наличје духа вјерског ревништва, који је на Западу развио римокатолички клир, који, на концу, није успио да задовољи духовне потребе вјерништва које је он сам био разгорио кампањама његовог застрашивања (теза Жана Делимоа [Jean Delumeau]).² Посљедица тога била је епохални *окрећ од вјере* – као дотад неприкосновеног извора духовног ауторитета, задуженог и за обликовање и очување истине укупне слике свијета – ка теоријском ставу изњедреном и поспјешиваном радикализованом скепсом, која је неријетко губила плодну улогу у процесу трагања за знањем.

Поменути „нестрпљивци” – које тако не означисмо због некаквих личних душевних склоности, већ на темељу назначених промјена између позног средњег и раног новог вијека – „рјешење” су пронашли у својеврсној (волунтаристичкој) „резултанти” антропоцентричне реакције на превладавање теоцентричне слике свијета, на једној, и заборау регулативног начела непристрасног трагања за истином, на другој страни. То је значило да се више није сматрало недопустивим да човјекова партикуларно-врсна заинтересованост за истину доведе и до његовог уплитања у формалне услове трагања за њоме, што је, у крајњем, суштински утицало и на исходе тако практикованог сазнања.

² Ž. Delimo (1987): *Strah na Zapadu*, knj. 1: *Opsednuti grad*, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.

Тиме човјеку истина престаје да важи као, не тек декларативно, највећа „пријатељица”, већ он отаџ почиње да се поставља тако као да смије прогласити нови генерални став, и на одговарајући начин се владати – да је највећи „пријатељ” себи самоме, управо он сâм. То, како се кретало ка развијеној модерности, епохално све типичније *онџичко само-љубље* – што је била срж ретушираног, *џосџхришћанскоџ хуманизма* – отвара брешу за продор најразличитиџих, људском самозаинтересованошћу покренутиџ пристрасности у простор јавно важећих „истина”. Тако је постало могуће да човјек повјерује да је он заиста мјера свих ствари, штавише, не само врхунац свега (створеног) бивајућега – као што је сматрано у хришћанству – већ онај чијој добробити, према властитом сувереном нахођењу, има да служи свеколика стварност, будући да је, као пратећа „истина” секуларног „човјекомјерства” свега стварногâ, махом прећутно, прихваћено „обесвећивање” мјеродавности поретка космоса. Посљедица тога бијаше практично и теоријско свођење свега не-људски стварногâ на људски *ресурс*. То је уједно укоријенило међаш *изгаје* важења заповијести непристрасног Логоса, наиме оног хераклитовског, којим се, хусерловски казано, ставља у заграде, или „ускобљује”, било што од онога што би било који човјек *џриваџно* осјетио и помислио – уколико би се то косило с „неприватно” установљеном/установљивом истином.

Антропоцентрична функционализација стварности била је, не најпослије, постпјешена и тиме што су и људи од науке све више подлијегали искушењу да Зарад-кога, Истине, изједначују с њеном (пожељном) садржином, а тиме и да (у идеалној екстраполацији) увијек изнова наслућивани глас једног Логоса брзоплето изједначују с актуалним гласом реалних људи. Но *vox populi* обично и највјероватније није *vox veritatis*. Човјековим, а Ниче би додао, „одвише људским”, *хуманизовањем Лоџоса*, које је, надаље, у пракси спровођењо

и као његово историзовање, обављена је безмало погубна замјена теоријско-етосне форме трагања за истином њеном пројектованом, пристрасном, почовјеченом садржином.

Тим свјетскиповијесним догађајем далекосежне хуманизације истине нијесу само, умногоме неповратно, поткопани темељи, стољећима плодносно практикованог етоса европске теорије, него је – што је још и горе, иако је с претходним тијесно повезано – прејудиковано шта „треба” (или чак „смије”) бити исход конкретних „материјалних” истина. Да би, под условима важења новог диктума безизнимно, космолошки обавезујуће *антропометрије* (*anthropos = metron*) неки конкретан став могао бити друштвено/историјски/свјетски... прихваћен, он, у најмању руку, није смио да се коси с ново(пре)објављеном „истином” *свјетској човјекомјери*. Када се једном уведе оваква епистемичка псеудонорма, тада то не само што доводи у питање регулативни став човјекове личне незаинтересованости за истину, већ се и отвара простор да се социјетално општеприхваћени, или општенаметнути, став о човјеку-мјери споља, из друштва, намеће и теорији и људима од теорије.

Ако је, као што наговијестисмо, тзв. „смрт Бога” означила крај *оппозиције* субивања у истини из (*заједничке*) вјере, што се, дакле, односило на читав социјетет, тада је космолошка замјена платоновском ставу о Богу као мјери свих ствари, повијесно посматрано, морала потећи од извора који је, формално говорећи, био раван читавом социјетету, а не првенствено заједници теоретичара и научника. Тиме је уједно направљен преседан који је инсталирао механизме вазда могуће социјеталне интервенције у друштвено потпоље заједнице теоретичара – нарочито, али не искључиво тада, ако би се они „дрзнули” да доведу у питање оно што (смо били почели да) „сви знамо” – да је човјек мјера свих ствари и да, сходно томе,

све појединачне теоријске истине има да се уподобе тој мети, као априорном важећем нормативном *ѿелосу* цјелокупне теорије. Проглашењем човјековог „свемјерја” у равни свјетоназора, теорија је и у односу на човјека, својег јединог познатог извођача, а у односу на свој циљ, истину, доведена у подређени положај. Приставши на ово, теоријски „погон” – тачније онај његов дио који се с овим сагласио – није само издао оно што је у хеленској давнини уопште конституисало теоријски став, те сâм њен животнопрактички оквир, него је тиме отворен простор за трајну *идеолошку* интервенцију у теорију – што из (нестручне) јавности, што од стране актуелних државних, односно друштвених ауторитета, који су се убудуће увијек могли „позвати” на свјетоназорно установљену „праистину” човјекомјерја, из које проистичу („допустиве”) појединачне материјалне истине. Структурно посматрано, та идеолошка интервенција није била посљедица некаквог „насиља над мишљењем”, будући да су – макар на нивоу онога што је постало историјскоепистемолошки мјеродавно – људи теорије махом били прихватили, не само недоказиву него и увелико штетну секуларну *Панигеолоѿему*: *Човјек је мјера свих стѿвари*.³

У размаку од два-три стољећа секуларна антропометрика себе је и мисаоноисторијски и друштвеноисторијски свела на апсурд, иако то ни данас многима, чак и међу професионално „мислећима”, ни изблиза није јасно. Када је ријеч

³ Иако се ова, на самовлашћу *секуларној ѿре-умљења* почивајућа *нуѿиѿа идеолоѿема* формулацијски позивала на чувену крилатицу софисте Протагоре, она то садржински нипошто није била, будући да је, како је то одавно филолошки неспорно установљено, Сократов савременик говорио о τὰ χρι̅ματα, тј. само о оним стварима које своје постојање (а обично и сврху) дугују човјеку, али не о свим стварима, а понајмање о наметању људске мјере цјелокупном космосу. Нешто такво је за Хелене – макар били то и „софисти” – било једва незамисливо.

о подручју теорије, најважније је, чини се, уочити двије особености. Прихватањем става о човјеку као мјери свих ствари, нововјековна теорија играла је по исходима већ одлучену игру инструментализоване (псеудо)истинитости, поред осталог и тако што је све нове, „материјалне” истине, нарочито у друштвенохуманистичким наукама, требало довести до конвергенције с оним од чега се пошло (човјекомјерје). Осим тога, у природним, а касније и у техничким наукама, све затечено требало је искористити зарад човјекове (материјалне) „добробити”, која је, са своје стране, такође била крајње једнострано истумачена. Напросто то није било допуштено, а структурно је – путем друштвеног „уоквиравања” знања, те организације научног погона – било и дефаворизовано, не само довођење тога у питање него и теоријско „фалсификовање” исходишне псеудотеоријске идеологеме о човјековом космичком „свемјерју”.

То, напokon, и јесте смисао, по неким дометима, како се испоставило, злоћудне крилатице о томе да *наука служи човјеку* – умјесто да служи ономе ради чега је и настала, а затим и грађена: што вјеродостојнијем откривању истине. Наиме, само ако би (и даље) непристрасно служила откривању и установљавању истине, умјесто да полази од лажне истине о човјеку као мјери свега, она би могла човјеку бити од *суштинске* користи, не чинећи му непрекидно „медвеђе услуге” – настављањем подилажења његовој *нарцисоидној, антропоцентричној космо-аксиологији*. Човјеку, на крају крајева, ако је зрео и одан достојанству људскости, не требају „истине” по мјери његових прохтијева, потајних прижељкивања, размажених очекивања – већ управо по мјери саме истине. Само ваљано установљена истина може и смије бити прихватљива мјера истинске, тј. „у-истињене” људскости. Управо је то заборављено приликом пада у иницијално идеологизовани антропоцентризам.

На путу ка постантропоцентризму

Када је човјек једном самовласно „устоличен”, временом је постајало јасно да је све само не извјесно *који* и *какав* (један) Човјек је подразумемијеван при људском самопроглашењу мјером свих свјетских ствари. Посљедично, наступила су дуготрајна, системска разилажења у покушајима давања „јединог исправног” тумачења „мјеродавно људског”. Стога, може се претпоставити, макар као вјероватна, не и строго доказана тврдња: да је човјек заиста могао бити мјера свега, тада је послије извјесног времена требало постати јасно у чему је суштина, тј. у чему је „мјерност” те мјере.

Све главне модерне европске идеологије међусобно су се спориле у настојању да баш њихово, неизбјежно партикуларно тумачење људскости постане *стварнојовијесно* мјеродавно. Како је на исходишну, антропометријском идеологемом, ствар измјештена из теоријског подручја, ни потоње расправе о „истинском антропоцентризму” нијесу могле бити теоријски плодотворно разријешене. Зато су њихови спорови остали у подручју (међу)идеолошке *борбе*, која, као што знамо, није увијек остајала само вербална.

Теоријска неодлучивост спора да ли човјек „суштински” јесте (изоловани, либерални) појединац, припадник религије, нације, класе, пола (односно тзв. „рода” [*gender*])... компензована је повијесним вођењем „дискусије” – и унутар друштава и међу друштвима. Плод првога су двије велике револуције – Француска и Октобарска, уз мноштво других, „мањих”, а плод другога – Други свјетски рат, као сукоб између двају колективизама (нацифашистичког и комунистичког), односно између првог колективизма и либерализму блиског социјалног атомизма. Но ни дан-данас, поље јавних, друштвених расправа европским постмодерним друштвима ни изблиза није враћено у сферу теорије. И даље се воде,

неријетко колико морално-персонални немилосрдни, толико теоријским становиштима неиспосредовани *cultural wars*, будући да је *йосійїтеоријско сїање евројској духа*, које је наступило као вишеструка посљедица интронизовања антропоцентричног свјетоназора, јавну размјену/расправу о темељним питањима појединачног и заједничног живота превело у стање *лаїенїној вербалној їрађанској райїа* (свих против свих), који повремено отворено ескалира до „свјетских” размјера драматичних *їїанїїомахија*, када ти „велебојеви” престају бити само вербални. Јавна дискусија о питањима темељне оријентације европског човјека већ поодавно је махом идеологизована, уз акциденталне, по правилу недјелотворне, упливе неидеологизоване теорије. Зато, када би по позиву теоретичари и стизали до позорница неспецијализоване, опште јавности, то би обично чинили у својству заступника одређених идеолошких опција. „Антропоцентрирање” теоријског мишљења широм је отворило врата уласку у научнотеоријско поље идеолога-посттеоретичара.

(Западни) Европљани су се први „досјетили” да је човјек (тобожња) мјера свега. Отуда је и модерна европска природна, ка техничкој употребљивости усмјерена наука, обликована ради прибављања нових (човјекових) користи. Управо то је погодовало развијању *їглобалној їројекїїа* у којем је читава свјетска стварност постајала расположива за (европског) човјека. Нема сумње да постоји директна веза између појма технолошког коришћења природних наука и представе да је свеукупност (с)тварнога, а човјеку доступнога – *їу за човјека*, зарад његове, махом новцем мјерљиве, на угодност и ужитак, односно на моћ, сведене добробити. Европљани су, у односу на друге културе, брзо стекли технолошку, али и, што је вјероватно кудикамо важније, иде(ј)олошку предност, будући да су само они у цјелокупности онога што им је некада важило као Божја Створевина, почели да препознају бескрај

„ресурса” (дословно: вишеструко употребљивих „извора”), за којима се неуморно посеже ради што (и) „рационалније” искоришћавања. Само је за европског човјека свијет постао поље *ресурсојених њојеницијала*, тако да је прагматичко претумачење става о човјеку као мјери свих ствари у *Све ствари су њу само ради човјека* – у пракси дјелатно било спроведено као: Све ствари, цјелокупна доступна стварност, укључујући и људе других култура / сталежа / индивидуалних идентитета – напосто други људи треба да буду искоришћени од стране западноевропског/западњачког човјека.

Дакле, антропоцентризмом, као општом свјетоназорном платформом европске модерности, условљено је да (се) од свега, па и од других људи, може, а *њиме* и треба, начинити ресурс. Када се успостави мјеродавно важење свересурсијалности (тварне) реалности – живе и неживе – тада, поред осталог, ефективно „ступа на снагу” епохално важећи *интерхумани њрајмајички императив: Човјек је човјеку ресурс*. Отад потенцијално свако свакоме може постати ресурс, будући да је свеодмјеравајући *човјек*, који, сходно доктринарном антропоцентризму, важи као репер вриједности свега, себе, дијалектичким преокретом, претвара у ресурс, у потрошиво, замјенљиви „извор” („сировину”, „грађу”...), *средством за нешто друго*, дакле у нешто што није самовриједност. То, поред осталог, значи да је управо (ауто)антропоцентрирањем човјек (само)лишен и достојанства. Зато не треба да чуду што је овакав развој историјских догађаја постао претекст за борбу у којој се људи, који живе усред модерног антропоцентричног система, труде да другима (што мање) буду „ресурсодаваоци”, већ да се, напротив, што више, дакле, чеће и далекосежније, спрам њих постављају као „ресурсопримаоци”.

Онога „тренутка” када је суспендовано важење теоцентричног свјетоназора и свјетског поретка, када на његово

мјесто почиње да ступа антропоцентрични „свјетоназоропоредак” (а то је, како рекосмо, био повијесни *процес*) – започиње борба за заузимање што повољнијег мјеста у свеобухватном систему-ланцу ресурсне „исхране”, унутар којег важи преокренути категорички императив: *Посиуйај иако да људскост другоја увијек узимаи као средство, никада као циљ*. Та борба, међу појединцима, међу сталезима/класама – најприје је започела унутар баш онога дијела човјечанства гдје се најприје почела укорјењивати „благовијест” антропоцентризма, да би, што упоредо, што у повијесном наставку, то постало водећа нота и свјетскоповијесног процеса у којем цивилизација која је изумјела антропоцентризам повлачи његове икуменске консеквенције – узимајући друге цивилизације, њихове људе, њихову имовину, њихове „ресурсе” (иако они ништа од тога нијесу имали као „ресурс”) – за свој (европоцентрични) *мейресурс*. У том смислу и неоколонијализам представља наставак исте праксе, која се може описати као бивање другог/других за нас равно је његовом/њиховом постајању (нашим) ресурсом. Притом, ту не мора бити посриједи *само* перфидно модификовање старих, историјски јавно разобличених, а морално компромитованих облика превласти над другима. Док год не буде историјски *достојно превладан* антропоцентризам – у шта, као што ћемо видјети, *не садају* неке од још злоћуднијих варијанти постхуманизма – историјски и даље важећи, а тиме и спонтано дјелујући императив ресурсијализовања, тешко ће моћи бити укинут као међуиндивидуални, међу-класни и међуцивилизацијски *modus operandi*.

Утолико, прѡтѡν ψεῦδος нововјековног колонијализма није у томе што је његов субјект био оличење грамзивог, расистичког, дрског... ексклузивизма (постхришћанског) бијелог човјека Западне Европе, већ инерција настала из неопозивања космичка ὄβρις људског самопроглашења

космо-мѣтров-ом.⁴ Притом, прогласивши *начелно* човјека мјером свих ствари, Западноевропљани су *консеквенџно-ефекџивно* прогласили себе прагматичком „мјером” (остатка) човјечанства. Све оно што је касније проистекло из тог става-одлуке – уз сва међусобна разилажења и огорчена спорења различитих интерпетативних верзија тога начела – само су, у основи, биле „фракционе борбе” унутар у себи увелико разједињених, за идеолошко „разумијевање” загрижено фиксираних позиција, које су, међутим, по себи припадале *једно-родном шабору антиројоценџичној хуманизма*.⁵

Крајње неугодне посљедице секуларног антропоцентризма европско мишљење је с пуном озбиљношћу почело да препознаје најкасније с првим годинама послије Првог свјетског рата, а та се традиција наставила и након наредног великог полома европске цивилизације у првој половини четрдесетих. Поменимо само неке од тих мислилаца: Хајдегер, Хоркхајмер (Max Horkheimer), Адорно (Theodor Adorno), Гелен (Arnold Gehlen), Андерс (Günter Anders), Елил (Jacques Ellul). Како је на темељима секуларног заокрета дошло до

⁴ М. Heidegger (1977): *Die Zeit des Weltbildes*, у: М. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt/M. GA том 5, 75–113, овдје: 109/10: „Уједно, све што жели да се установи путем предочавајућег опредмеђивања и да се тако успостави као бивајуће, обавезује је за све. Ништа не може умаћи овом *попредмеђивању*, које уједно *посијаје одлука о шоме шта треба сматрати предметом*. Безусловно обезграничавање сфере могућег попредмеђивања и права одлучивања о томе спада у суштину субјективности *subjectum*-а и човјека као субјекта” (наше истицање).

⁵ „Човјек је постао *subjectum*. Стога, у зависности од тога како себе разумије и хоће, може одређивати и испуњавати суштину субјективности. Човјек, као разумско створење доба просвјетитељства, није био ништа мање субјект од човјека који себе хоће као нацију, народ, који себе гаји као расу, овлашћујући се најпослије за господара земног шара. [...] У планетарном империјализму технички организованог човјека његова субјективност достиже врхунац, са којег се она спушта у раван организоване једнообразности, која постаје најсигурнији инструмент потпуне, наиме техничке владавине Земљом” (М. Heidegger, *н. г.*, 110/1).

(идеолошке) уније (преображеног) хуманизма и антропоцентризма,⁶ епохално је као мјеродавни облик хуманизма важио само антропоцентризам – иако то ни историјски нити теоријски није по себи оправдано, нити би у свим „могућим свјетовима” тако морало бити. Зато је очигледно пријекло потребна критика антропоцентризма – од стране његових (квази)теоријских адепата неријетко била проглашавана за „антихуманизам” – иако би, чини се, било кудикамо примјереније говорити о *антииантропоцентризму*. Томе су, истини за вољу, допринијели и неки критичари антропоцентризма, попут Хајдегера, који су читаву „метафизичку” традицију у тумачењу човјека прогласили „хуманистичком”. Иронија је, међутим, у томе што он својим фронталним „антихуманизмом”, у суштини, жели спасти човјека, па утолико, у ширем смислу, и сам спада у *философску хуманистичку* традицију, нарочито стога што, као и велики метафизичари хеленског почетка (Сократ, Платон, Аристотел), вјерује да судбина човјека зависи од његовог односа према истини (ἀλήθεια). То је изворни, и у историјском и у нормативном смислу, *алеџијоцентрични хуманизам*.

Исход: постхуманизам

Посебно је важно што се као саставни дио наредног таласа *антииантропоцентричне реакције* у историји европско-западњачке теорије појавио феномен „постхуманизма”. Он није слиједио пут надахнутих европском традицијом философског *лојоса*, будући да се историјски појављује као (такође) идео-лошка реакција на (идео-логизовани) антропоцентризам,

⁶ Антропоцентрични хуманизам „[о]значава философско тумачење човјека које, почев од њега и ка њему објашњава и процјењује бивајуће у цјелини” (Исто, 93).

односно као покушај његовог паратеоријског превладавања, у најмању руку, најављујући умногоне још погубније духовно-цивилизацијске посљедице. Као непромишљени, идеолошким стихијама европске повијести идеја изазвани одговор на *космоборно врхчовјешийво* почело се помаљати *йройтивчовјешийво*, чак и *бешчовјешийво* – иако су чињенични носиоци таквих идеја, разумије се, људи. Сходно томе, човјек је, додуше, и даље чињенично присутан на свјетској сцени, али је, нормативно посматрано, тобоже историјски неповратно компромитован. *Човјек* је из угла постхуманизма – који, да како, могу теоријски практиковати само особе које су, ваљда, још само „случајно” људи – постао сметња, препрека да се „ствари” одрже у току, крећући се у „исправном” смјеру...

Тако посматрано, човјек себе треба да далекосежно преобрази – да би раскинуо с „погрешним” традицијама – прије свега с оном која његову „природу” и његову „судбину” доводи у најтјешњу везу с питањем истине. Еманциповање од *лојоса* пут је који води безмало спасу онога што је, према Харавејевој (Donna Haraway), једном од „класика” постхуманизма, у „борби на живот и смрт”⁷ вриједно спасавања. Тај „човјек новог кова”, кога она зове *кибори*,⁸ не само због „генеричке” отворености (пост)људскогā према машинскомē, заврећује ново име зато што је имунизован од истине:

⁷ D. Haraway (2016): *A Cyborg Manifesto. Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 6: „ово је борба на живот и смрт”.

⁸ Исто, 7: „[с]ви смо ми химере, теоријски измишљени хибриди машине и организма – укратко: киборзи [...] Киборг – то је наша онтологија; он нам даје политику. Киборг је згуснута слика и маште и материјалне стварности”, „Киборг”, то је хибрид од „диктата” разложне истине ослобођене уобразиље, која себе самовољно обједињује с маштом интелегентних артефаката. „Киборговање” је, дакле, фантазмагоријска *језичка игра* чија се „легитимност” заснива на одбацивању трагања за по себи важећом и обавезујућом *истином*.

Киборшка политика је борба за [свој нови] језик и борба против савршеног општења, против оног једног кода који савршено преводи сва значења, што је средишња догма фал-логоцентризма. Зато киборшка политика настоји на буци и заговара загађење, радујући се *неоиправданим сѿајањима живоишња и машина*.⁹

Разумије се, овај растанак од истине није могао да се деси изван њеног елемента, будући да било какав дефинитиван суд о логосу и традицији алетејоцентричног човјека, нужно представља *меѿаисѿину* о истини. Неологизам, условно казано, јер је ријеч о врло познатом појму, за алтернативни, противистинитосни режим „истинитости”, која има своја иманентна правила, па утолико мора имати и своју „истину”, јесте *ѿолиѿика*. „Политика” је гномски назив за самовољну одлуку да се изврши раскид с човјековом историјско-„онтолошком” упућеношћу на разложен говор, на истину која садржински не зависи од њега, док он, напротив, веома зависи од ње. Бука, загађење, неоправданост – показатељи су најкорјенитије промјене парадигме, тј. за трансверитативно декретовано увођење (пост)човјека, лишеног истине.

„Стапање” човјека са животињама и машинама је неоправдано, будући да је ријеч о пукој, самовољној тврдњи, мнијењу које не показује намјеру чак ни да се привидно учини пријемчивим за расуђивање. Оно се заснива на приватној импресији аутора и кругова људи око ње. Отуда и тврдње попут ове „Зашто би се наша тијела завршавала на кожи?”,¹⁰ чија се „доказна вриједност” исцрпљује у пуком хтијењу даваоца оваквог исказа. Умјесто рационалним говором, образложеним убјеђивањем, промјена цивилизацијске, антрополошке парадигме треба да се обави нелегитимном, заглушујућом

⁹ Исто, 57 (наше истицање).

¹⁰ Исто, 61.

буком – револуцијом која за себе не тражи разложно оправдање, не само зато што га не може дати већ и зато што жели увести епоху у којој се понашање, тврдње не морају правдати. Наступило је, тобоже, пострационално доба. Ако је, како смо видјели, човјек своју историјску пустиловину започео тако што је из традициоцентричне пред-повијести „испао” у повијест, у којој је брига за себе била посредована старањем за истину, тада се овим предлаже револуција, и то не тако што би дошло до иманентног повијесног испуњења човјека, неком врстом његове интеграције с умношћу, нити тако што би упућеност човјека на самосталну истраживану истину била на неки други, разложно оправдан начин укинута – већ само тако што би се, без-умним указом мнијевања, индукваног одређеним личним, групноидентитетским, колективним, фрустрацијама – објелоданило да је с умом све свршено, јер то некоме напосто није по вољи.

Да овај манифест представља објаву рата, истини, јасно је и из тога што „[о]во није сан о заједничком језику, већ о моћној, неправовјерној хетероглосији”.¹¹ Наћи заједнички језик значи кретати се у заједничком обзору, без икаквих тешкоћа у спораз-ум-ијевању. Једном ријечју, „једнојезичје” је безмало равно постојању инстанције, односно поља, једног, макар само и у коначној (не и начелно недостижној!) перспективи заједничког ума (што не подразумијева његову коначну обликованост у непогрешиви апсолут). Баш ово је већ на почетку европске духовне повијести препознато као разноимена, синтетичка (не аналитичка) синонимија λόγος-а и воῦς-а.

Нови постистинитосни поредак проглашава се оним „што Дона Харавеј назива бркањем или кршењем граница; суштаственост више није релевантна јер стварност јесте информација, па стога кључ стварности постаје њихово

¹¹ Исто, 67/8.

преношење”.¹² Репрезентација долази на мјесто презентације – као и слика намјесто одсликанога; чиста стварност је одсутна, због чега се превлада и идеја суштаствености, будући да је она блиско везана са сржју нечега што већ, независно од нас, јесте. А информација, са своје стране, тобоже, престаје бити оно што упућује на свој стварни предложак, будући да је у поретку ре-презентације она оно прво, с чиме се (пост)сазнајни субјект сусреће. Посљедњи члан у овој темељној појмовној транслацији постаје мнијење да је пренос информација постао замјена за спознају („саме”) стварности.

Умјесто *алоїлосије*, инојезичја – у смислу чињенице да различите, културно разлучене скупине људи говоре различитим (природним) језицима – аутор призива некакву *хејџероїлосију*, у којој је, очигледно, нагласак на потпуној другачијости (новог) „језика”, који се ни у каквом, већ установљеном појмовном режиму не би могао разумјети, будући да би заправо значио буку, дакле не хетероглосију, већ *аїлосију*, а тиме и без-умље. Тиме се умјесто *давања разлоја*, с циљем обједињавања људске заједнице (умском) општошћу – заговара дискурс узајамног неразумијевања, „етика” дисенса, лиотаровског раскола, чија би посљедица била пракса неоправдане моћи, у крајњем – застрашивање и (интенционално нелегитимно) насиље. Ова „политика” којој се наводно прибјегава да би се окончало насиље „фал-логоцентризма”, раскида везу с разложношћу, као таквом. Насиље над истином у „политику” у којој можда више не би било могуће успоставити легитимну разлику између ненасиља и насиља. Укидањем истине – као од човјека независног, етра свијета, постаје могућа апсолутна, неконтролисана страва, јер више не би било појмовно-свјетске инстанције на којој би могло бити препознато и осуђено насиље.

¹² E. Colombetti (2014): “Contemporary Post-Humanism: Technological and Human Singularity”, *Cuadernos de Bioética* XXV/3, 367–377, овдје: 372.

За темељни нazor сцијентистичког техницизма човјек је функционално, историјскотехнолошки постао „уско грло”, па утолико, у неком смислу, и сувишан. За кога сувишан, са чијег, или, боље рећи, каквог становишта се установљује човјекова излишност – чак и када би се она могла „егзактно” и недвосмислено дијагностиковати? То *За-која* постхуманизма заправо је кључни проблем¹³ – најприје теоријске, а затим и практичне, моралне легитимности постхуманизма. У повијесном смислу, постхуманизам своју заснованост црпи из околности да је у најразвијенијим савременим друштвима човјек успоставио технолошки високоопосредоване техносоцијалне системе у којима је просјечни, живи човјек постао мање важан, будући анонимизован и замјенљив – и то не само другим, боље системски прилагођеним човјеком, већ апаратуром, „апликацијом”...¹⁴ На први поглед, и у почетним фазама *технификације друштва*, човјеку у цјелини је боље ишло када је (анонимног) појединца замјењивао нечим другим, што није човјек, али што је опет човјек направио. Супституција људског, односно човјеково растерећење, била је, чинило се, у интересу друштва људи, односно човјечанства, чак и човјештва. Но на други поглед – а то је већ ситуација

¹³ Исто 376: „[Човјеково] Побољшавање помијера пажњу са [теме] јединствености [људског] субјекта на његово функционисање и на његова достигнућа. Но због људске трансцендентности с обзиром на проблем технике, поново се појављује питање смисла, чиме се уводи проблем телеологије. Морамо се суочити са питањем циља: побољшавати неку особину – постајући постчовјек – да би се постигло шта?”

¹⁴ Свијест, која се традиционално сматра незамјенљивом индикацијом појединачног људског идентитета, посматра се „као еволутивна одскочна даска, што се [погрешно] издаје за цјелину феномена, иако је заправо само епифеномен”. Поред тога, људско тијело се разумијева као „наша оригинална протеза којом учимо да баратамо, тако да је проширење или замјена тијела другом протезом само наставак процеса започетог прије нашег рођења” (Н. Katherine (1999): *How We Became Posthuman? Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago: University of Chicago Press, 7–8).

повратног учинка враћања повијесног „клатна” – човјек је постао сметња функционалности Система, како се то тумачи из перспективе социоантрополошке нормализованости крајолика технолошких артефаката, који су, не случајно, заузели мјесто референтног становишта у посматрању текућег свјетског стања. Чињенично-трендовска заснованост постхуманизма лежи у инерцији технолошке рационалности да се у технологизованим ланцима, који су увелико постали увезани са социјалнима, што више смањује дјелокруг човјека, односно улога људскогā. У екстраполацији, оптимизовати технолошки систем, то значи искључити човјека. Но будући да се, како наглашавасмо, технолошко одавно, на једва размрсив начин, преплело са антрополошким и социјеталним, тада тенденција замјене хуманогā није могла бити заустављена на, све нејаснијим, границама „чисте” социјеталности. Од оптимизације, преокретом становишта, начињен је императив – слично као што је од спонтаног кретања глобализовања начињен глобализам. Оно што је, захваљујући човјековим напорима, постало могуће, проглашено је обавезним – чак иако води човјековом системском укидању.

Од реалности, односно од *бића*, сходно рефлексивно непропитаној инерцији оптимизовања Система – начињено је *иуребање*, које виртуално-тенденцијски укида човјеково актерство, чиме га, поред осталогā, и морално поништава. У чије име, да преформулишемо питање, треба да важи ово *иуребање*? У име Система, тј. у име технолошки далекосежно прожетог, глобалног крајолика Друштва. Ако је секуларни хуманизам „човјекомјерство” устоличио по цијену увођења регулативног начела подредивости свега не-људскогā човјеку, што је непосредно било повезано с укидањем вриједности, не само затеченог космичког поретка него и *свјетскогā* као таквогā, тада постхуманизам, настављајући, у суштини, формално идентичну тенденцију, спроводи инверзни маневар

– „укида човјека” да би глобални техносоцијални Систем могао бити очуван и усавршаван. У првом случају, човјек је самовласно самонадређен, махом природној, Цјелини 1 свијета, а у другом, човјек себе, самопоништитељски, жртвује Цјелини 2 (технологизованог Система), дакако другачије схваћеној и уређеној. То је, у суштини, апсурдни покушај да се пројект, историјски неодрживог, „сред(ишт)ољућа”, не само на парадоксалан већ и на контрадикторан начин, „спасе” – тако што ће морално-функционално крхки човјек себе „одстрањивати”. Космичко *напчовјештво* завршава се у „космичком” (ако Систем већ нема и посткосмички карактер) *бешчовјештву*. Кључни проблем настаје у изопачењу односа човјека и свјетске стварности. Када се лиши, условно казано, „органиског” односа према свијету, као начин на који му је дата њему доступна стварност, те како је, на другој страни, устројен његов однос према *свјетској стварности*, човјек, губећи своје актерство, остаје и без себе и без свијета.

Спроведећи космоборно „натчовјештво”, антропоцентрични човјек, у име фетиша Система, који је дошао на мјесто свијета, постаје самопоништавајући „постчовјек”. Нијесмо овдје случајно алудирали на темељну концептуалну опозицију нацистичког расизма, који је једна од варијанти „фракционих борби” између по себи „породично сличних”, иако за себе међусобно идеолошки закрвљених, варијанти антропоцентризма, чија је суштина, како раније рекосмо, била бој за то шта ће бити мјеродавно људско у човјеку као мјеродаваоцу све стварности. Пут до људског самоунижења у потчовјештво, а затим и самопоништења у *бешчовјештво*, био је утрт неоправданим уздицањем у, најприје хиперкосмичко, а онда и расистичко, *натчовјештво*. *Натчовјек* и *потчовјек* два су Јанусова лица *рашчовјештва*, до којег је дошло човјековим повијесним одступањем од завјетне самообавезе старања за истину ради старања за себе.

Prof. ČASLAV D. KOPRIVICA, PhD
Faculty of Political Sciences Belgrade
E-mail: caslav.koprivica@fpn.bg.ac.rs

POST-TRUTHFULNESS OF POST-HUMANISM:
HISTORICAL DIALECTICS AND TWILIGHT
OF TRUTH-SEEKING

SUMMARY: In this paper, we reconstruct the historical genesis of posthumanism by means of the anthropological-historical idea that human is an unfinished being, which consequently has a need for truth – critically reexamined, and not simply accepted by tradition – as a theoretical compensation for his incompleteness. With secularization, human’s ontological interest in the truth was turned into his arbitrary disposal of it, and this was made possible by the ideological enthronement of anthropocentrism. When truth loses its inherent value, the way is open to the total instrumentalization of reality, so that its entirety, including (other) people, begins to be viewed as a resource. However, the instrumentalization of the truth, and so the entire reality, affects both the human and the truth, making them secondary resources. When the fundamental and historical unsustainability of anthropocentrism is demonstrated, because it initiates an endless interhuman struggle for mutual instrumentalization, it causes the historical abolition of human and humanity. The human perspective, unjustifiably equated with anthropocentrism, thus ceases to be binding even for the human himself, and he, as the emotional-mental-physical “weak point” of the inherently required optimization of the socio-technological System, becomes normatively questionable and factually replaceable. The *hybris* of anthropocentrism sets in motion a historical dialectics that brings about the posthumanist self-renunciation of human-ity. The theoretical and moral unsustainability of the former leads to an even more pronounced unsustainability of the latter. Posthumanism, although it seemingly denies anthropocentric humanism, represents actually its most far-reaching real, not just theoretical, reduction to the absurd.

KEY WORDS: posthumanism, philosophical anthropology, epimelea, anthropocentrism, posttruth, resource, human – the measure of things, secularity.