



# Ф И Л О Л О Г

часопис за језик, књижевност и културу  
V 2014 10  
универзитет у бањој луци  
филолошки факултет



Milica Živković  
Univerzitet u Nišu  
Filozofski fakultet

UDK 159.923.2:316.6  
DOI 10.7251/fil1410215z

## POSTMODERNI PROMETEJ: (ANTI)HUMANISTIČKI KORENI TRANSHUMANIZMA

**Apstrakt:** *Transhumanizam je kulturni i intelektualni pokret koji afirmiše mogućnosti suštinskog poboljšanja ljudskog tela i uma primenom biotehnoških dostignuća, pre svega genetskog inženjeringa i veštačke inteligencije. Idejno utemeljenje ovog pokreta, po rečima samih transhumanista, predstavlja humanistička tradicija, a posebno ideje sekularnog humanizma 18. i 19. veka. Polazeći od ideje da je transhumanizam postmoderna verzija mita o Prometeju, ovaj rad ispituje višeznačnosti i nivoe značenja koje je mit sticao u različitim interpretacijama, uključujući i transhumanističku, a sa ciljem kritičkog preispitivanja idejnog kontinuiteta između transhumanizma i sekularnog humanizma. Umesto kontinuiteta sa humanističkom tradicijom, u transhumanističkim tumačenjima ljudske prirode, slobode i transcencije otkrivamo postmoderni, antihumanistički stav i eksplicitnu afirmaciju (neo)liberalnog diskursa.*

**Ključne reči:** *transhumanizam, mit o Prometeju, (anti)humanizam, ljudska priroda, sloboda.*

**N**agon iz koga su stvoreni drevni mitovi o traganju za kamenom mudrosti i većnim životom je ponovo u velikom uzletu. Danas ga je moguće prepoznati u prometejskim aspiracijama zagovornika „poboljšane evolucije“ koji sebe nazivaju transhumanistima i ekstropičarima. Ovaj kulturni i intelektualni pokret afirmiše ideju o neprekidnom „radu“ na poboljšanju ljudskog tela i uma, i to primenom naučno-tehnoških dostignuća, pre svega iz oblasti biogenetike i kibernetike, „sve dotle, ili čak i dalje od toga, dok se ljudska bića ne promene, možda u novu vrstu, ali u svakom slučaju mnogo bolju“ (Harris 2007: 4). Ultimativni izazov za transhumaniste jeste stvaranje (post)ljudskog života. Dostizanje ovog cilja, nekada moguće samo u mitovima i fantastici, čini se bližim i realnijim u naše postmodernno, tehnološko doba, kada su ljudsko telo i svest postali oblast u kojoj se savremena nauka i tehnologija najviše razvijaju. Primera za to je mnogo i oni su svuda oko nas. Banke organa, matične ćelije i razne vrste proteza i implantanata, anti-age programi i suplementi, supstance za povećanje kognitivnih i fizičkih sposobnosti, hormoni koji utiču na nagone i moralne odluke (oksitocin, na primer, hormon koji

podstiče osećanje empatije) danas ne nalaze svoju primenu samo u medicini, već su postali roba široke potrošnje. Naučni razvitak, kako se čini, omogućio je ljudskom rodu, po rečima Sidni Perkovic (Sidney Perkowitz) da se suoči sa „konačnom“ mogućnošću stvaranja, djelomičnih ili potpunih, 'umjetnih bića'“ (Nikodem 2008: 209). Kada se tome doda uslovljenost biotehnoškog i naučnog razvoja ekonomijom i politikom, u vidu neprekidno kružećeg kapitala i svuda prisutne moći, čini se da transhumanističke spekulacije o budućim paradigmatama postljudskog gube karakter naučne fantastike.<sup>1</sup> A samim tim, našli smo se

<sup>1</sup> Videti Momčilo B. Đorđević „Zatvaranje rupa u pameti“, *Politika* (Kultura, umetnost, nauka, str. 9, od 12. maja 2012. godine). Autor članka smatra da je posthumanistički projekt „frizirane verzije“ *homo sapiensa* već ostvaren: „Tehnoutopistička stremljenja mnogima su detinjasta i smešna, ali činjenica da je Svetski ekonomski forum pre sedam godina (januar 2006) razmatrao tokove već zahuktale industrije poboljšanja ljudskih sposobnosti, govori sama po sebi“. U prilog ovome govore i rezultati dve ankete u SAD koje jasno pokazuju da je ideja o modifikacijama tela i uma zapravo potpuno naturalizovana i da se čak smatra poželjnom. U jednoj od ove dve ankete „42% roditelja izjasnilo se da bi 'koristili genetski inženjering da bi im deca bila pametnija [...]'; '(a) 43% bi želelo da im deca budu fizički snažnija'. Druga anketa po-

pred starom dilemom: da li je nauka čudovište zapadne civilizacije ili svet bogova i naša jedina preostala nada za spasenje?

Ako je suditi po transhumanistima, zahvaljujući biotehnoškom poboljšanju ljudskog tela i uma, možemo postati pametniji, živeti duže, možda čak neograničeno dugo, i doživeti neviđena zadovoljstva (Bostrom Nick 2009; Pearce David 1995, internet) Čovek bi vrlo brzo, spekulisu oni, mogao da postane neka vrsta putnika koji se periodično seli iz fizičkog sveta u virtuelnu stvarnost i poprima različite oblike – od internet surfera, preko virtuelnog prikaza i kiborga, do veštačke inteligencije kao krajnjeg oblika posthumanog.<sup>2</sup> Zato ovi tehnofilični posthumanisti, kako ih naziva E. Grejam (Graham 2002: 6), nestrpljivo očekuju i pozdravljaju svako naučno otkriće, posebno u oblasti kibernetike i biotehnologije, koje će nas još brže dovesti do posthumanog stanja. Ipak, u ovom njihovom *Weltanschauung*-u, kako kažu, nema ničeg radikalno novog, već je on logični nastavak sekularnog humanizma i razvoj ideja o čoveku kao slobodnom i racionalnom biću i prirodi kao objektu njegovog delovanja i menjanja. U članku „Istorija transhumanističke misli“, Nik Bostrom (Nick Bostrom), direktor Instituta za budućnost čovečanstva i profesor na Oksfordskom univerzitetu, izdvaja važne mitske i istorijske izvore transhumanizma: istorija transhumanizma, piše Bostrom, seže daleko u prošlost, do čovekove nasušne potrebe za transcendencijom i traganjem za večnim životom, o čemu svedoče ep o Gilgamešu i mit o Prometeju. U srednjem veku, proto transhumanističke ideje nalaze se u delima Albertusa Magnusa, a posebno kod Đovanija Pika dela Mirandole u spisu „O dostojanstvu čoveka“. Ipak, direktni i neposredni uticaj na transhumanistički pokret, smatra Bostrom, ima sekularni humanizam i racionalizam 18. i 19. veka, od Njutna i Bekona, preko Loka i Hobsa, do Kanta i Džona Stjuarta Mila. Odatle, bez vidljivih preloma, pukotina i raskida, Bo-

kazuje da bi čak više od jedne trećine građana bilo spremno da 'genetskim izmenama osigura svojoj deci ispravnu seksualnu orijentaciju' (Dinerstein 2006: 581).

<sup>2</sup> Otuda i naziv ovog pokreta od engleske reči *transhumanance*, što znači „periodično seljenje, putik iz jednog u drugo klimatsko područje“.

strom stiže do 20. veka, Orvela i Hakslija, totalitarizma i genocida počinjenih u ime eugenike, pisaca naučne fantastike, Lema i Čapeka, i konačno rodonačelnika transhumanizma, Džulijana Hakslija (Julian Huxley) (Bostrom 2005, internet).

U eri sveprisutnih antihumanističkih pretpostavki postmodernih teorija i sumnje u moralnost razuma i filozofiju racionalizma, koje postmodernizam isuviše često izjednačava sa nasiljem i totalitarizmom (uvek „sigurno“ smeštenim u kulturnu i političku prošlost, kao da smo ih se zauvek rešili), „priznanje“ da transhumanizam svoj program gradi na humanističkoj filozofskoj i književnoj tradiciji odvaja ga, bar na prvi pogled, od drugih posthumanističkih projekata.<sup>3</sup> Međutim, Bostromov „pačvork“ od poznatih mitoloških i književnih, filozofskih i istorijskih primera, koji bi trebalo, bez ikakvog objašnjenja, da pokaže „logičnu“ vezu transhumanizma i humanizma, a posebno prosvetiteljskog racionalizma, predstavlja ne samo naučno nedopustivu redukciju i simplifikaciju bogate i heterogene tradicije zapadne civilizacije, već i tipičan postmoderni zahvat. Cilj ovakve „istorije“ nije kritičko preispitivanje i dijalog sa humanističkom tradicijom i idejama, već njihova svojevrsna instrumentalizacija radi proizvođenja novih značenja pojmova, kao što su transcendencija, ljudska priroda i slo-

<sup>3</sup> Ovde pre svega mislim na tzv. kritički modalitet posthumanizma, za koji većina teoretičara smatra da se razlikuje od hiperboličnog posthumanizma (Seltin 2009: 45), kojim se bave naučna fantastika i transhumanizam. Posthumanizam, međutim, ne predstavlja jasno mapiranu i definisanu kategoriju, pre svega zato što „nema jasan početak, sredinu i kraj u filozofskoj misli“ (Miah 2007: 20). Odnos čovek–životinja–mašina je još od antike predmet tumačenja i rasprava, ali se tek u postmodernom doba, ovom problematikom, osim filozofije, etike i politike, bave i teorije kulture, umetnosti i medija. Za razliku od transhumanizma koji se deklarise kao logičan nastavak ideja prosvetiteljskog racionalizma, kritički modalitet posthumanizma, usmeren je, kako mu samo ime kaže, na dekonstrukciju temeljnih postavki prosvetiteljskog/pozitivističkog humanizma, sa namerom da se konstituiše nova ontologija, epistemologija i politika za posthumano doba. Razlike, međutim, nisu tako velike, kako se na prvi pogled čini, posebno kada analiziramo ideološke implikacije ovih modaliteta. Više o tome: Živković, Milica (2013), „To a new world of gods and monsters“: posthumanizam, teorijsko kritički pravac za novi milenijum“.

boda. Krajnji efekat jeste razaranje suštine „prosvetiteljske ideje, u smislu zapitanosti i kritičko/kreativnog potencijala“ (Koljević 2010: 22). Osim toga, već sama rasprostranjenost diskursa o postljudskom u raznim akademskim disciplinama, a posebno u teorijama kulture, umetnosti i medija, izazivaju određenu pažnju: da li je razvoj nauke taj koji menja samorazumevanje ljudskoga u toj meri da se ideja o beskrajnoj rastegljivosti i promenljivosti ljudskog tela i duha čini potpuno prihvatljivom? Ili teorije, uključujući i transhumanističku, koriste književne trope kao metafore postmodernog stanja i savremenog ljudskog „duha“ da bi na taj način naturalizovali određene verzije ljudskog identiteta? Jedan takav trop, koji se odomatio u humanističkim disciplinama i umetnosti jeste kiborg, hibridni spoj intelekta i mašine, nekada samo popularni lik naučne fantastike, a danas „legitimno“ analitičko sredstvo teorije. Rukovođeni upozorenjem Frederika Džejmsona (Fredric Jameson) da se u postmoderno doba i najuniformniji i najstandardizovaniji oblici realnosti – kao i najreakcionarniji, dodala bih – mogu pretvoriti u raznovrsnost i nesvakidašnje oblike ljudske slobode (Jameson 1994: 15), ovaj rad ima za cilj da ponovo otvori dijalog između humanističke tradicije i transhumanizma. U tome će nam pomoći niko drugi do jedan od najuticajnijih mitova u duhovnom nasleđu zapadne civilizacije – mit o Prometeju. Zahvaljujući njemu, želimo da dođemo do odgovora na pitanja: Šta je suština (ljudska) prirode u transhumanizmu? Koja to ograničenja ljudski rod *mora* da prevaziđe? Kakva ga onda sloboda čeka? Ali, pođimo redom.

## 1.

Dobročinitelj ljudskog roda, darodavac vatre i „civilizacijskih umeća“, nepokorni Titan koji je čoveka izveo iz životinjskog u ljudsko stanje, obdario ga razumom i naučio raznim veštinama, onaj sa kojim započinje istorija i razvoj ljudskih umeća kao kumulativan, jednosmeran i evolutivan proces, nije niko drugi nego Prometej (Kot 1974: 18–21). Ovaj mit zauzima centralno mesto u čitavom duhovnom nasleđu zapadne civilizacije i dobar je primer često zanemarivane činje-

nice da i kulture koje ne priznaju spontanu racionalnost mita, kakva je savremena naučno-tehnološka, žive na interiorizaciji mitskih uzora.<sup>4</sup> U ovom radu, on je mnogo više od ilustracije hubrističkog uzleta transhumanističke teorije. Prometej je simbol koji je svoju kompleksnost i višeznačnost sticao prolazeći kroz razne faze razvoja i razne tipove kulture.<sup>5</sup> Namera nam je da ukažemo na često različite egzistencijalne modele, etičke vrednosti i političke implikacije koje leže u rekonfiguracijama i interpretacijama mita, uključujući i transhumanističku. Umesto „proizvodnje“ strukturnih veza tamo gde one ne postoje, između mita i nasilja, ili racionalnosti i nasilja, što je inače postmoderna intervencija *par excellence*, mnogo je značajnije ukazati na one oblike racionalnosti koji nasilje opravdavaju, jer se tako stvara prostor za ozbiljnu teorijsku raspravu i društvenu kritiku.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Članak, pod nazivom „Technology and Its Discontents: On the Verge of the Posthuman“, Džozela Dajnerstajna (Joel Dinerstein) ukazuje upravo na činjenicu da mitska matrica oblikuje modernu istoriju sekularnog zapada. I drugi autori, poput Dejvida Nobla (David Noble), pišu o tehnologiji kao religiji zapadne civilizacije; kao doktrina, odnosno, ideologija ona „predstavlja svojevrsnu kombinaciju milenarističkog verovanja, racionalizma i učenja o hrišćanskom spasenju, a koju nalazimo kako u spisima srednjovekovnih monaha, tako i istraživača, izumitelja i naučnika NASA-e (Dinerstein, 2006: 569).

<sup>5</sup> Pjer Hegi (Pierre Hegy) upozorava na činjenicu da mit koji može imati revolucionarnu snagu i predstavlja reakciju protiv tiranije istrošenih mitova (Hegy, 1991: 11) vremenom postaje i sâm istrošen, i čak se može preokrenuti u svoju suprotnost. Mit o Prometeju je doživeo vrlo značajnu transformaciju u 19. veku kada je postao simbol kolektivnog mita o naučnom i tehnološkom progresu. Osim toga, treba uočiti i razliku u značenju mita o Prometeju kao izrazu težnje za moralnom autonomijom pojedinca, za slobodnim razvitkom njegovih kreativnih mogućnosti, za oslobođenjem od dogmi i tiranija, recimo kolektivnog hrišćanskog mita u 18. veku, sa jedne strane, i Prometeja kao nosioca kolektivnog mita o tehnološkom i naučnom progresu u 19. i 20. veku, sa druge strane.

<sup>6</sup> Postmoderno odbacivanje mita na osnovu njegove identifikacije sa iracionalnim i reakcionarnim, konzervativnim i suprotstavljenim sekularnoj ideji promene i napretka jeste nelegitimni teorijski zahvat, sa političkim posledicama, u istoj onoj meri u kojoj je to de(kon)strukcija razuma i celokupne tradicije moderne na osnovu njenog izjednačavanja sa nasiljem. „[N]i moderni čovek ni moderno društvo ne nalaze se pred izborom između

„Krađa vatre od bogova” je centralni motiv mita o Prometeju. U najstarijoj sačuvanoj verziji, u Hesiodovoj *Teogoniji*, Prometej je trikster koji prevari Zeusa prilikom prinošenja žrtve, zbog čega ovaj oduzima vatru ljudima (tačnije, muškarcima koji su još uvek bez žena) (*Theogony of Hesiod* 507–616). I u *Poslovima i danima*, nalazimo isti mit: u jednom od vremena Hesiodovog kosmosa, postojalo je zlatno doba: ljudi su imali vatru koju im je oduzeo Zeus da bi ih prisilio na rad, ali je prepredeni Prometej krađe i ponovo daje ljudima. Tako je Prometej, a ne Zeus, postao darodavac vatre koja je od tada nadalje tumačena kao simbol različitih ljudskih sposobnosti: od jezika i svesti, razuma i imaginacije, do veština i zanata, nauke i tehnologije. Sastavni deo ovog mita, koje su najpoznatije kasnije verzije redovno izostavljale – Platonov *Protagora*, Eshilov *Okovani Prometej*, Šelijeve *Oslobođeni Prometej* – jeste stvaranje prve žene. Ne samo da je Prometej surovo kažnjen zbog krađe i prevare, već i čitav ljudski rod: Zeus stvara prvu ženu, Pandoru, „obdarenu svim darovima”, kako njeno ime kaže, i daruje je naivnom Epimeteju, Prometejevom bratu. Za razliku od Prometeja, Epimetej nije prepredeni šaljivdžija, pa lako postaje žrtva Pandorinih čari. „Obdarena svim darovima” poklanja ljudskom rodu tugu, brige i mnoga zla, kada iz radoznalosti otvori ćup koji joj je Zeus poklonio. Tako će krađa vatre i Pandorini „darovi” ostaviti ljudskom rodu dvosmisleno nasleđe u Hesiodovoj verziji: granice i slobodu, dozvoljena i nedozvoljena znanja, darove i kaznu, veru i sumnju (*Hesiod, Works and Days* 42–105).

Neposlušnost i stvaranje čoveka jesu dva elementa koja se nalaze u svim kasnijim verzijama ovog mita, samo će njihova važnost varirati: Prometej postaje simbol pobune protiv autoriteta, sa jedne strane, i demijurg, ne samo alegorijski, već i istinski „stvoritelj ljudskog roda”, kao kod Ovidija (*Ovid, Metamorphoses, Book I*), na primer, da bi sa rastućom desakralizacijom postao prototip čoveka. Prometejeva neposlušnost i nepokoravanje jeste momenat kojim „započinje istorija čove-

povratka mitu i demitologiziranog života, između prošlosti i budućnost, nostalgije i napretka, tradicije i promene; radi se pre o izboru između različitih koncepcija napretka, promene, budućnosti“ (Petrović, internet).

ka, i taj prvi čin nepokoravanja je prvi slobodni čin“, kako kaže Erich Fromm (Erich Fromm), a Prometej je tako za hiljade godina obeležio civilizaciju „kradljivca vatre“, jer je taj dar vatre postao simbol napretka i razvoja čitave civilizacije (Fromm, internet). Međutim, u Hesiodovoj verziji, čin krađe vatre i ono što mu prethodi (neumesna šala sa prinošenjem žrtve Zeusu) više ukazuju na neki moralni nedostatak kod Prometeja nego na drski i svesni čin nepokoravanja o kome govori Fromm. Posmatrani zajedno, oni su manje svedočanstvo o kršenju imanentnog reda od strane duha, a više o reciprocitetu antitetičkih načela, kulture i prirode, žene i muškarca, slobode i granica – reciprocitetu koji je toliko značajan za paganske mitove. Pandora i njena sumnja, smelost i radoznalost, najverovatnije suprotno Hesiodovoj originalnoj zamisli, ispoljavaju se kao značajnije od Prometejeve krađe vatre za izlaženje iz pred-individualne, pred-svesne, pred-istorijske i pred-ljudske situacije. Možda je čovek krenuo putem istorije zbog Pandore, pre nego Prometeja?

U Eshilovom *Okovanom Prometeju*, prilično surovoj i realističkoj drami, po rečima Jana Kota, čovekova istorija započinje izlaskom iz prirodnog stanja i buđenjem sposobnosti za racionalno mišljenje: „*Njih što pređe behu glupi obdarih umom, dah im svetlost razuma*“, kaže Prometej (Kot 1974: 18). Eshilov mit, za razliku od Hesiodovog, govori o karakteru tek rođene civilizacije: prelaz od prirode u kulturu, od životinjskog stanja u ljudsko stanje jeste rođenje intelekta. Pandora nestaje iz priče, Prometej postaje „sofist“, koji je obdaren „zajedljivošću i intelektualnim lukavstvom novog pokolenja filozofa“ (25), a glavni konflikt se, bar na prvi pogled, seli u ono što bi smo danas nazvali falocentričnim okruženjem. Prometejeva kazna je posledica kršenja svete patrijarhalne dužnosti – lojalnosti Zeusu, vrhovnom vladaru, bogu, državi, ocu. Međutim, ono što unosi pometnju u ovu „mušku“ dramu o patrijarhalnom autoritetu i (ne)pravdi jeste motiv Prometejevog sažaljenja prema ljudskom rodu. Prometejeva „krađa vatre“ je podstaknuta samilošću nad bedom ljudske vrste, koju on poredi sa mravima koji puze po zemlji. Kada odlučuje da ukrade vatru, on to čini zato što Zeus ne samo da ništa nije učinio za ljudski rod kada je

preuzeo vlast, već razmišlja da ga uništi i zameni drugom vrstom. Štaviše, „krađa“ dobija značenje spontanog, emotivnog, neutilitarnog čina, koji nije rezultat „lukavosti uma“, racionalne odluke ili dužnosti. Ovako gledano, Eshilova verzija mita o Prometeju mnogo manje liči na apologiju, a mnogo više na kritiku patrijarhalnog poretka. A motiv odgovornosti i sažaljenja prema sopstvenom potomstvu dobiće tematski centralno mesto u još jednoj kasnijoj verziji mita, u romanu *Frankenštajn* Meri Šeli.

Odlučujuća kretanja su zapadnu civilizaciju od antike nadalje vodila u pravcu sve veće racionalizacije i sve većeg jaza između kulture i prirode, subjekta i objekta, ali su tek filozofi 18. veka utemeljili optimizam napretka koji je obeležio doba prosvetiteljstva modelom znanja i nauke, da bi zatim on bio pretvoren u fetiš progresa tokom 19. veka. Prometej je prešao put od titana i boga, do čoveka koji zahvaljujući svojim intelektualnim i kreativnim sposobnostima, oslobođen sujeverja, preoblikuje svet putem moći koju dobija od nauke i tehnologije. Za romantičarske pesnike, Prometej je više od običnog čoveka; on je idealni prototip čoveka kao buntovnika, oslobodilac Duha i Čovečanstva, pri čemu se buntovništvo i prekoračenje granica sve više doživljava ne samo kao sama priroda čoveka, već cilj njegovog postojanja. Šelijeve Prometej je brat Satanin, očišćenje volje i mentalne rešenosti da se iskoreni zlo u svetu i oslobodi ljudski duh. On je onaj koji će na kraju pobediti, simbol nade u budućnost koju je hrišćanstvo duboko utisnulo u svest zapadnoevropskog čoveka – oslobođeni Prometej. Prometej ne priznaje granice, spreman je da pati, ali za razliku od Satane, on ne vodi rat, već pobeđuje altruizmom i svojim moralnim integritetom, „neuprljan ambicijom, zavisti, osvetom i žudnjom za ličnim uzdizanjem“ (P. B. Shelley, *Prometheus Unbound*, Preface).

Verzija mita o Prometeju kojom završavamo ovaj kratki i nepotpuni pregled jeste *Frankenštajn* Meri Šeli, roman koji je nastao u sam osvit modernizma, i koji tematizuje odnos čoveka i nauke na način koji je relevantan za analizu savremenih teorija, kakav je i transhumanizam. Značaj *Frankenštajna* kao kulturnog artefakta i fenomena zapadne kulture svakako leži u njegovoj snazi

da izazove snažne asocijacije i utiče na shvatanje nauke i naučnih eksperimenata: on je narativni prikaz straha, posebno onog koji izazivaju „tehnologije stvaranja“ i „veštačka bića“ (Graham 2002: 62). Ali, njegova originalnost proizilazi iz činjenice da se stvaranje života odvija u potpuno sekularnom kontekstu, bez božanske intervencije – u laboratoriji. U „veku razuma“ i romantičarskih revolucionarnih nadanja, kada smisao istoriji nije više davala vera u božansko providenje, već „metafizička vera u mogućnost ljudskog usavršavanja“ (Frankel 1948: 130), naučnik Viktor Frankenštajn preuzima ulogu tvorca nove evolucije (post)ljudske vrste, zahvaljujući svojoj prirodi „kradljivca vatre“. Međutim, Frankenštajnova želja da ukloni bolest i načini besmrtno biće je samo na prvi pogled plemenita i humana namera, koju Meri Šeli dekonstruiše, prikazujući je kao čudovišnu ambiciju sankcionisanu već u najstarijim mitovima patrijarhalne zapadne civilizacije: želja za savršenstvom i večnim životom podrazumeva odbacivanje svih onih procesa koji podsećaju na prirodne cikluse, na smrt i rađanje, uključujući „heteroseksualni bračni život i žene“ još od biblijskog upozorenja da je „čovjek rođen od žene kratka vijeka i pun nemira“ (Hindle 1994: 128). Frankenštajnova „krađa vatre od bogova“, prikazana kao apoteoza prodiranja duha u tajne prirode, nije rukovođena altruističkim namerama, niti hedonističkom željom da se život oseti bez ograničenja, već željom za dominacijom nad prirodom, telom, materijom – svim onim što izmiče kontroli individualne racionalnosti. U *Frankenštajnu*, zaštitnički i materinski aspekt prirode iz nekih ranijih vremena i tradicija je potisnut agresivnim slikama borbe i prodiranja u tajne i misterije prirode; simbolika sigurnosti i utočišta zamenjena je simbolikom ratovanja i uništavanja. Još je „Patrijarh Fransis Bekon“ (kako su ga zvali njegovi učenici) otvoreno pozvao svoje istomišljenike da svečano označe početak „pravog muškog rađanja doba“ koje će do kraja ostvariti želju za „dominacijom čoveka nad univerzalom“. Bekon predlaže agresivan napad na prirodu, jer čovek nije „sa prirodom u tako prijateljskim odnosima da će se ona poniziti i otkriti svoje misterije, [...] i podariti nam svoj blagoslov“, a sve zarad krajnjeg cilja, a to je „saznavanje uzroka

i tajanstvenog kretanja stvari, i proširivanje krajnjih granica Čovekove Imperije, što će se odraziti na sve stvari koje postoje“ (*ibid.*: 170). Druga originalna intervencija u *Frankenštajnu* kao verziji mita o modernom Prometeju jeste odgovornost za sudbinu sopstvene kreacije. U Eshilovoj verziji Prometejeva krađa vatre nije rezultat kalkulacije, racionalnog i apstraktnog procenjivanja šta je pravedno i šta *treba* učiniti za ljudski rod, nije pitanje ni pravednog, ni obaveze, ni duga i dužnosti, već spontane emocije i saosećanja sa patnjom ljudskog roda. U rekonfiguraciji mita, Meri Šeli modernost novog Prometeja tumači kao nespособnost da saoseća sa stvorenjem koje je stvorio, kao pokidanu vezu između roditelja i potomstva, stvaraoca i proizvoda, prirode i kulture. Frankenštajn prema svom stvorenju oseća samo gnušanje, jer je ono sve vreme apstrakcija za njega, kao i sam čin stvaranja: idealna i grandiozna zamisao izgubila je svu svoju čar onog trenutka kada je realizovana i materijalizovana. Između tvorca i njegovog stvorenja nema nikakve organske, lične, emotivne veze, a odgovornost, lišena empatije, prepoznavanja i razumevanja, jeste samo dužnost koja stvara čudovište. U *Frankenštajnu*, „krađa vatre“ nije simbol bezgranične, transcendirajuće mogućnosti imaginacije, već krajnje redukcionističkog individualizma i dominacije nad prirodom, pri čemu se kao „prirodno“ doživljava sve ono što izmiče kontroli (muškog) duha i razuma.

## 2.

A šta je sa „krađom vatre“ u transhumanističkoj verziji mita o Prometeju? Ako je suditi prema rečima Gregori Stoka (Gregory Stock) da će čovek sigurno „uspostaviti kontrolu“ nad svojom evolucijom, hteli mi to ili ne, jer je Prometejeva krađa vatre „isuviše karakteristična za čoveka“, onda je „krađa vatre“ ta naša suština zbog koje ne možemo da prestanemo da je menjamo. Evo kako tu suštinu i taj cilj objašnjava Maks Mor (Max More), bez korišćenja aluzija na Prometeja, ali svejedno mitskim diskursom „u kojem istina jasno funkcioniše kao alat za izvesnu pobedu“ (Koljević 2010: 37). Ljudski rod, smatra on, ne sme da okleva i stagnira; „inteligencija *mora* da preuredi, transformiše i transcendira granice u

bezgranično progresivnom procesu, jer vraćati se primitivnom životu ili zaustavljati ubrzano kretanje napred, naviše ili izvan, značilo bi osujetiti dinamiku koja je inherentna životu i svesti. *Moramo* napredovati prema transhumanosti i dalje do posthumanog stanja koje sada samo naziremo.“ Morov članak se završava sugestivnim i optimističkim zaključkom da „nema više bogova, nema više vere, nema više plašljivog povlačenja. Oslobodimo se starih formi, neznanja, slabosti i smrtnosti. Budućnost je naša“ (kurziv moj; More, internet).

Euforična transhumanistička prizivanja kraja čoveka, istorije, događaja i nastupanja postrevolucionarnog, postljudskog doba ne bi bila potpuna bez utopijskih vizija još dvojice transhumanista, Hansa Moraveca (Hans Moravec) i Reja Kurcvejla (Ray Kurzweil), koje nam jasno otkrivaju šta su zapravo granice koje treba prevazići, i kakva je priroda takve transcendencije. U knjizi *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*, stručnjak za robotiku Hans Moravec govori o biotehnoškim intervencijama kao mogućnosti da se „spasimo od ograničenja smrtnog tela“ (Moravec 1988: 5) i postanemo tako tvorcima jednog novog, postbiološkog sveta „u kome je talas kulturnih promena odneo sa sobom ljudsku rasu, umesto koje je došlo njihovo veštačko potomstvo [...]“ (1) Njegova retorika se uopšte ne razlikuje od Viktora Frankenštajna za koga su: „[ž]ivot i smrt izgledali kao idealne granice koje treba da pređem, pre nego što pustim bujicu svetlosti u naš svet. Nova vrsta bi me blagosiljala kao svog tvorca i izvor postojanja“ (Shelley 1992: 52). Drugi od dva pomenuta glasnogovornika transhumanizma, Rej Kurcvejl, opet, veruje da se ultimativna pobeda nad ograničenjima „ljudskog“ dešava sa „aploudovanjem uma“, kada telo postane suvišno, odnosno, kada se preseli u večni digitalni domen, gde je pošteđeno starosti, nemoći i svih ograničenja koja nameću prostor i vreme. To je momenat kada će „ljudsko“ ustupiti mesto „postljudskom“, sve dok „čitav univerzum [...] ne bude preplavljen našom inteligencijom“; krajnji *telos* je tačka singularnosti (Kurzweil 2006: 29).

Iz navedenih primera zagovornika transhumanizma proizilazi njihovo karakteristično shva-

tanje ljudske prirode: „dinamika koja je inherentna životu i svesti“, o kojoj govori Maks Mor, u stvari je dinamika oblikovanja, stvaranja i menjanja (ljudske) prirode, koju nam transhumanisti prikazuju kao beskrajno plastičnu, nestalnu i neuhvatljivu. Ideja o nestalnoj, hibridnoj i promenljivoj ljudskoj prirodi je „opšte mesto“ postmodernih teorija identiteta. Razlika je u tome što se transhumanistima sviđa da ovu ideju povezuju sa humanističkom tradicijom, odnosno, da njeno utemeljenje traže u još jednoj verziji mita o Prometeju, o kojoj do sada nije bilo reči, ali koju Bostrom navodi kao značajan istorijski izvor transhumanizma – delo *O dostojanstvu čoveka* Đ. P. dela Mirandole. U ovom delu, Mirandola stvara novi mit o poreklu čoveka oslanjajući se na Platonov mit o Prometeju iz *Protagore*. Platonova verzija kaže da su Prometej, „onaj koji daleko vidi“, i njegov „kratkovidni“ brat Epimetej dobili zadatak da „dovrš“ Zevsovo stvaranje ljudskih stvorenja, tako što će im dati određene sposobnosti, i time ih suštinski odrediti. Konotacije njihovih imena u mitu unapred nam govore o rezultatima njihovih aktivnosti: Epimetej kao oličenje instrumentalnog mišljenja, bez dara za kritičko i kreativno, zaboravlja da ostavi za ljude neke sposobnosti za preživljavanje koje je već podelio svim drugim životinjama. Tu se onda uključuju Prometej i Zevs da isprave ovu grešku: Prometej ljudima daruje vatru (razum i tehnologiju), a Zevs osećanje morala i političke potencije. Ono što u Platonovoj verziji predstavlja inicijalni nedostatak i nepotpunost čovekove prirode, zbog čega su čoveku za opstanak neophodni tehnologija, razum, moral i pravo, u Mirandolinoj antropocentričnoj rekonfiguraciji mita, to postaje čovekova prednost (Hauskeller 2009: 13). Upravo zato što nije ograničen svojom prirodom, čovek može sâm da oblikuje svoje vlastito biće; naravno, u moralnom smislu. Jer najveća ljudska vrednost za humanistu kakav je Mirandola jeste moralna autonomija, koja to ne može biti ukoliko ne dolazi iznutra, iz same ljudske prirode. Tako sloboda postaje esencija ljudskog. Zamišljeno obraćanje Boga Adamu u Mirandolinom spisu navodi se kao *locus classicus* transhumanističke misli: „Ne podarih ti ni stalno boravište, ni kakav poseban izgled, niti ikakav dar da te obogatim, o Adame: sve zato da

bi boravište, izgled i darove koje za sebe želiš, mogao da po nahođenju svom i po volji svojoj biraš i određuješ. Priroda ostalih bića određena je i ograničava se na prostor zakona, mnome doneseni. Ti ćeš, po svojoj volji, jer te ruci njezinoj poveravam, prirodu svoju određivati, ne bivajući ograničavan nikakvim stešnjenjima“ (Mirandola 1994: 31–33). Humanista Mirandola, da ponovimo, u vidu ima razvoj čovekovih ličnih, duhovnih i intelektualnih mogućnosti, stvaralačkih dispozicija kao samociljeva, samoosveštenja, moralnog uzdizanja, svega onoga što je i Kant nekoliko vekova kasnije označio kao samu suštinu prosvetljenosti: „Sapere aude! Imaj srčanosti da se služiš vlastitim razumom, bez vođenja!“ (Immanuel Kant, „What is Enlightenment?“). Ali, ma koliko se Mor trudio da njegov recept za popravljanje sveta – „nema više bogova, nema više vere, nema više plašljivog povlačenja“ – liči na Kantovo „sapere aude“ i „izlaženje iz samonametnute nezrelosti“, ili nas podseća na Mirandolinu ideju slobode „prirodu svoju određivati“, koncepti transcencije, granica i slobode dobijaju drugačija značenja u transhumanističkoj misli. Transhumanizam oduzima ovim konceptima njihovo originalno, humanističko značenje koje imaju kod Kanta i Mirandole – oslobađanje od dogmatiskog mišljenja i degradirajućih hijerarhija, a za dostojanstven život i moralnu autonomiju pojedinca.

Najveća prepreka da se ostvari krajnji tehnol-evolutivni *telos* – postljudsko – jesu nesavršenosti i slabosti za koje smo oduvek smatrali da su sastavni deo ljudskog stanja, a koje transhumanisti shvataju kao slučajna dešavanja „trapave“ prirode, koja se moraju sprečiti i zameniti planiranim, svesnim biotehno-loškim, evolutivnim izborima, koji će se ogledati u preciznim genetskim modifikacijama i tehnološkim poboljšanjima. Starenje, bolest i smrt moraju biti prevaziđeni. Telo se mora modifikovati, preurediti, a ako treba, potpuno napustiti. Telo nas najviše podseća na prisustvo prirode koja je nepredvidiva i nad kojom nemamo apsolutnu moć i kontrolu, i zato je ono najviše na meti transhumanista. Kako to lepo objašnjava Hanif Kurejši, „sva su tela jednako nepodložna kontroli: tela rade razne stvari protiv naše volje, plaču, kijaju, mokre, rastu ili se seksualno uzbuđuju. Ubrzo otkrivajte da se tela mogu snažno privlačiti ili odbijati, čak i onda – možda najviše onda – kada to ne žele“ (Kurejši



2003: 50). „Prirodu“ koju treba prevazići ne čini samo telo već i slabosti duha – ideja koja je jasno izražena u Morovom stavu „nema više bogova, nema više vere“ – a to je religijska, odnosno, mitska svest, atavistički i iracionalni ostatak prošlosti, opasan za integritet i slobodu pojedinca. Negativnoj konotaciji „prirode“ koja nas vezuje za prošlost, ograničava, podseća na stare lojalnosti i pripadnosti, suprotstavljena je pozitivna ljudska „priroda“ zbog koje ljudski rod *mora* da napreduje (osvaja što više moći i kontrole nad životom), jer je to istovremeno cilj i suština njegove „prirode“ (Hauskeller 2013: 66–67). U ovakvom shvatanju „prirode“ kao boga Janusa, pojavljuju se obrisi nečega što liči na kartezijansku ontološku pukotinu između duha i tela, subjekta i objekta. Međutim, i sa ovakvim zaključkom treba biti obazriv.

Iako utopijske i apokaliptične vizije o kraju čoveka (prevazilaženju bioloških ograničenja tela) i nastupanju postljudskog stanja (besmrtnosti uma, a možda i tela, zašto da ne?) podsećaju na ideju hrišćanskog spasenja i raja, one se ipak značajno od nje razlikuju. Kao i sa transhumanističkim shvatanjem ljudske prirode, čija se suština svodi na to da čovek nema prirodu, da je njegova priroda podložna stalnim promenama, tako su i transcendencija i sloboda dobile nova značenja u transhumanističkom čitanju. Savremeni teoretičari posthumanizma, poput Ketrin Hejls, stalno nas podsećaju da u posthumanom stanju bestelesna informacija i obrazac (digitalizovani ljudski genom, recimo) dobijaju značaj više ontološke ravni, kao nekakav „izvorni oblik, iz koga nastaje raznovrsnost sveta“ (Hayles 1999: 12). Mogućnost da se telo u teoriji predstavi kao informacija i obrazac ukida „suštinske razlike i apsolutne linije razgraničenja između egzistencije ljudskog tela i kompjuterske simulacije (*ibid.*: 3). U ovome Hejlszova prepoznaje isti „platonski impuls“ koji prednost daje apstraktnom, a umanjuje značaj materijalnog, ali ne i klasičnu zloupotrebu, sa ideološkim konsekvencama, kada se apstrakcija ili fikcija sa teorijskog prebace na društveno-istorijski plan. Ovo je čest i prepoznatljiv zahvat koji koriste teorije kulture, umetnosti i medija, još od osamdesetih godina prošlog veka, kada izvode zaključak da su granice između naših tela i naše „prirodne“ ljudskosti narušene, već samom činje-

nicom da se i tela i mašine mogu definisati kao informacija ili obrazac. Mnogo važnije od prepoznavanja „platonskog impulsa“, čini nam se, jeste potreba da se ukaže na manevar kojim je potpuno nelogična pretpostavka o nestajanju tela učinjena prihvatljivom. U tumačenju ljudske prirode kao nestalne i promenljive, tela kao informacije ili koda, tela koje nije više „stvar prirode“ već „stvar kulture“, uma koji je izjednačen sa instrumentalnim, praktičnim razumom, i teorije koja nema kritički odnos, već u potpunosti izrasta iz dominantne ideologije i ekonomije naučno-tehnološkog progressa i koja sama sebe artikuliše kao praksu i recept, uz neograničeno korišćenje modala „mora“ i „treba“, transhumanizam ima svoje idejno utemeljenje u postmodernim teorijama i njihovom antihumanističkom stavu. Izvući „platonski impuls“ iz istorijskih oblika u kojima se javlja, znači uspostaviti kontinuitet u mitskoj i filozofskoj tradiciji zapada, koji nikada zaista nije postojao, a još značajnije, znači povezati različite oblike moći koji se kvalitativno razlikuju. Poništavajući razliku između samosvesti i instrumentalnog razuma, života kao subjekta i života kao objekta, tela i telesnosti, virtualne stvarnosti i više ontološke realnosti, transhumanizam formuliše svoju teoriju koja je potpuno na tragu postmodernističkog, globalnog, liberalnog diskursa.

U članku pod nazivom „Prometheus Unbound: Transhumanist arguments from (human) nature“, Majkl Hauskeler (Michael Hauskeller) skreće pažnju da Maks Morova upotreba modala u „moramo napredovati“ ili „moramo preurediti“ ne ukazuje na neminovnost transformacije u postljudsko stanje u smislu „više sile, nečega što je jače od nas i ne možemo kontrolisati, već naprotiv, to je naša 'dužnost', moralna obaveza da činimo, i to zato što izvire iz 'onoga što jesmo'“ (11). Ne radi se, dakle, ni o kakvom biološkom determinizmu u smislu da smo „ono što određuju naši geni“, već da smo „ono što želimo da budemo“. Ne samo da više ništa univerzalno ne postoji već je sve u neku ruku dozvoljeno, sve postaje moguće, što stvara tu atmosferu dionizijskog slavlja kojim transhumanistički tekstovi odišu. Upravo u ovome treba tražiti suštinu transhumanističkog poimanja slobode i transcendencije. Fleksibilnost tela i duha treba da stvori iluziju potpune

autonomije pojedinca, kao što postljudsko stanje treba da stvori iluziju komunikacije, zajedništva i kolektiva. Naravno, ne radi se ni o kakvoj veri u apsolutnu autonomiju pojedinca: u transhumanističkoj verziji, sloboda se svodi na izbor lažnih stilova života, na modifikacije tela koje nude iluziju o izboru vlastitog identiteta, kao što je iluzija da biotehnoške promene i usavršavanje tela, kao i besmrtnost na taj način ostvarena, ikada mogu zavisiti od slobodnog izbora pojedinca. Postmoderna „oslobađanja“ ove vrste Bodrijar je nazvao uvodom u sveopšti kupleraj kapitala i lukavim oblikom društvene dominacije.

Transhumanisti u potpunosti brišu razlike među telima, u smislu rasnih ili rodničkih razlika, kao i u smislu istorijskih, konkretnih, materijalnih tela, koja rade, proizvode, troše i imaju vrlo različite mogućnosti pristupa resursima i tehnologijama, i čija posthumana budućnost zapravo zavisi od njihovog konkretnog socioekonomskog položaja. Ovakvo zanemarivanje društvene realnosti i tretiranje tehnologije kao autonomne sile koja garantuje neko buduće stanje u kojoj nikakve društvene ni političke promene neće biti potrebne, zapravo, perpetuira poznati imperijalistički narativ društvenih ekskluzija. Iako većina ljudi koji raspolažu resursima i imaju pristup uznapredovalim tehnologijama ima pozitivno mišljenje o savremenim tehnološkim i naučnim otkrićima za koja veruju da poboljšavaju kvalitet njihovog života, to nikako ne znači da razvoj nauke i tehnologije bezuslovno donosi prosperitet čitavom čovečanstvu, niti se o njemu može uopšteno govoriti, bez analize konkretnih materijalnih uslova.

„Za privilegovane građane sveta prvog reda, digitalni i biotehnoški razvoj donosi ekspanziju sopstva preko granica koje nameću ograničenja tela i uma. Za one koji ne mogu da učestvuju, međutim, to donosi još veću ekskluziju, usloženu činjenicom da usled globalizacije, bogatstvo zapadnih kiborga leži u jeftinoj radnoj snazi onih koji rade u fabrikama trećeg sveta“ (Grejem 2002: 163–164).

Moravec priznaje da će prelaz iz sadašnjeg stanja u stanje „postljudskosti“, ma koliko „neizbežan“, za neke biti sporiji, ili se čak možda nikada neće ni dogoditi. „Nesrećni životi, jezive smr-

ti, propali projekti su oduvek deo istorije života na Zemlji od kako postoji života“, kaže Moravec, a kako je to nešto što se ponavlja kroz čitavu istoriju i evoluciju ljudske kulture, onda se to mora prihvatiti kao činjenica. Pošto su „[...]“ mnoge kulture nestale; Maori na Novom Zelandu su nestali, kao i većina naših predaka ili bliskih rođaka“, ne možemo očekivati da će sve kulture dobiti priliku da ostvare „posthumano“ stanje (Bishop 2006: 13). U biopolitičko doba, u surovoj borbi za opstanak kultura, opstaju „prijateljske kulture“, dok oni drugi – čitavi narodi, rase ili vrste, ako treba – moraju da „prirodno“ nestanu.

### 3.

Krenuli smo od višeznačnosti mita o Prometeju: iako se radi o trajnom arhetipu, vrednost znaka, „krađa vatre“, može imati pozitivnu ili negativnu vrednost. Ona može izražavati oslobodilačke težnje, ali i osvajačke pobude; ona može biti pobuna protiv represije svetovnog ili božanskog autoriteta, a za slobodan, duhovni i fizički razvitak čoveka; ali, ona može predstavljati samovoljni i arogantni čin radi uspostavljanja kontrole i dominacije nad drugim. Mit nas je tako doveo i do transhumanizma, kao jedne od njegovih novijih verzija i pomogao nam da razumemo transhumanističko shvatanje ljudske prirode, transcencije i slobode. Na osnovu onoga što nam je pokazao, zaključili smo da se transhumanizam ne samo površno i selektivno oslanja na tradiciju sekularnog humanizma, poništavajući njenu kompleksnost i heterogenost, već instrumentalizuje humanističku ideju čoveka kao razumnog i slobodnog bića. Ono što nas čini ljudima nije više um, sposobnost mišljenja, sposobnost kontemplacije i kreacije, već (zlo)upotreba razuma usmerena ka ostvarivanju pragmatičnog cilja – samopoboljšanje tela. U transhumanističkom tumačenju Prometejeva krađa vatre dobija karakter falsifikata inicijalnog ljudskog stremljenja – pobede nad destruktivnim moćima stihije, otvaranja polja mogućnosti i stvaralaštva i transcendiranja inertnih i degradirajućih hijerarhija. U tumačenju ljudske prirode beskrajno rastegljive i promenljive, tela kao informacije koja više nije „stvar prirode“, uma koji je izjednačen sa instrumental-

nim, praktičnim razumom, u sopstvenoj artikulaciji kao teorije koja izrasta iz dominantne ideologije i ekonomije naučno-tehnološkog progressa, transhumanizam razara bazične pretpostavke bogate humanističke tradicije, nudeći nam nedostojnu alternativu za duhovno bogatstvo humanističke tradicije.

#### Literatura

1. Bishop, Rebecca (2006), "A Totally New Type of Being: Figuring the Human in Cyborg Ontology", internet, dostupno na [dih.fsu.edu/.../bishop\\_rebecca\\_framing.pdf](http://dih.fsu.edu/.../bishop_rebecca_framing.pdf) (pristupljeno 2. februara 2013).
2. Nick (2009), "Why I want to be a Posthuman when I grow up", internet, dostupno na <http://www.nickbostrom.com/posthuman.pdf> (pristupljeno 2. oktobra 2014).
3. Bostrom, Nick (2005), "A History of Transhumanist Thought", internet, dostupno na <http://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf> (pristupljeno 21. septembra 2014).
4. Dinerstein, Joel (2006), "Technology and Its Discontents: On the Verge of the Posthuman", *American Quarterly*, Volume 58, Number 3, The Johns Hopkins University Press, 569–595.
5. Frankel, Charles (1948), *The Faith of Reason*, New York: Columbia University.
6. Fromm, Erich, „Revolucionarni karakter“, dostupno na <http://www.akuzativ.com/teme/557-erich-fromm-revolucionarni-karakter> (pristupljeno 8. oktobra 2014).
7. Graham, Elain. L. (2002), *Representations of the post/human. Monsters, aliens and others in popular culture*, Manchester: Manchester University Press.
8. Harris, John (2007), *Enhancing Evolution. The Ethical Care for Making Better People*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
9. Hauskeller, Michael (2013), "Human Nature from a Transhumanist Perspective", *Existey*, Vol 8, No. 2, dostupno na <http://www.bu.edu/paideia/existenz/volumes/Vol.8-2Hauskeller.pdf> (pristupljeno 8. oktobra 2014).
10. Hauskeller, Michael (2009), "Prometheus Unbound: Transhumanist arguments from (human) nature", internet, dostupno na [http://www.academia.edu/302484/Prometheus\\_Unbound\\_Transhumanist\\_Arguments\\_From\\_Human\\_Nature](http://www.academia.edu/302484/Prometheus_Unbound_Transhumanist_Arguments_From_Human_Nature) (pristupljeno 8. oktobra 2014).
11. Hayles, N. Kathrine (1999), *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago: University of Chicago Press.
12. Hegy, Pierre (1991), *Myth as Foundation for Society and Values*, Leviston, N.Y.: Edwin Mellen Press.
13. Hindle, Maurice (1994), *Mary Shelley: Frankenstein*, Penguin Critical Studies, London: Penguin Group.
14. Jameson, Fredric (1994), *The Seeds of Time*, New York: Columbia University Press.
15. Koljević, Bogdana (2010), *Biopolitika i politički subjektivitet*, Beograd: JP Službeni glasnik.
16. Kot, Jan (1974), *Jedjenje bogova*, Beograd: Nolit.
17. Kurzweil, Ray (2006), *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*, New York: Penguin Viking.
18. Kurejši, Hanif (2003), *Telo*, Beograd: Plato.
19. Miah, Andy (2007), *Posthumanism: A Critical History*, internet, dostupno na <http://www.andymiah.net/wp-content/uploads/2009/Miah2008PosthumanismCriticalHistoryWeb2.pdf> (pristupljeno 22. februara 2013).
20. Mirandola, Đovani Piko (1994), *Govor o dostojanstvu čovekovu*, Beograd: Filip Višnjić.
21. Moravec, Hans (1988), *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
22. More, Max (1996) "Transhumanism. Towards a Futurist Philosophy", internet, dostupno na <http://www.futurology.it/Documentazione/Transhumanism%20-%20Toward%20a%20Futurist%20Philosophy.pdf> (pristupljeno 2. oktobra 2014).
23. Nikodem, Krunoslav (2008), „Ljudsko – konačna granica. Biotehnologija (ra)stvaranja i dolazak poslijeljudskoga“, *Filozofska*

- istraživanja*, 109, God. 28, Sv. 1, 209–221, internet, dostupno na [hrcak.srce.hr/file/36505](http://hrcak.srce.hr/file/36505) (pristupljeno 21. februara 2013).
24. Pearce, David (1995), "The Hedonistic Imperative", internet, dostupno na <http://www.hedweb.com/hedab.htm> 3.10.2014 (pristupljeno 3. oktobra 2014).
25. Petrović, Lena, „Mit i književnost: u odbranu arhetipske kritike“, internet, dostupno na <http://www.filozof.org/pdf%20format/zbornik2/Lena%20Petrovic.pdf> (pristupljeno 2. oktobra 2014).
26. Seltin, Jon (2009), "Production of the Posthuman: Political Economies of Bodies and Technology", *Parrhesia*, No. 8, 43–59, internet, dostupno na [http://www.parrhesiajournal.org/parrhesia08/parrhesia08\\_seltin.pdf](http://www.parrhesiajournal.org/parrhesia08/parrhesia08_seltin.pdf) (pristupljeno 27. januara 2013).
27. Shelley, Mary (1992), *Frankenstein. Modern Prometheus*, Harmondsworth UK: Penguin Books.
28. Stock, Gregory (2003), *Redesigning Human*, London: Profile Books.
29. Živković, Milica (2013), „'To a new World of Gods and Monsters': posthumanizam, teorijsko-kritički pravac za novi milenijum“, *Nauka i svet*, Tematski zbornik radova, Niš: Univerzitet u Nišu, Filozofski fakultet.

## POSTMODERN PROMETHEUS: (ANTI)HUMANIST ROOTS OF TRANSHUMANISM

### Summary

Transhumanism is a cultural and intellectual movement, which affirms the possibility of the fundamental enhancement of the human body and mind by applying biotechnology, specifically genetic engineering and AI. The philosophical and cultural roots of the movement, according to transhumanists themselves, are in humanist thinking, especially secular humanism of the 18th and 19th century. Starting from the idea that transhumanism is a postmodern version of the Prometheus myth, this paper analyses different emphases and levels of meaning the myth has acquired in many interpretations, including the transhumanist one, in order to critically reexamine the continuity of the ideas between transhumanism and secular humanism. What we detect in the transhumanist understanding of human nature, freedom and transcendence is not the continuity with humanism, but a postmodern antihumanist attitude and an explicit affirmation of (neo)liberal discourse.

*milica.zivkovic61@yahoo.com*