

Оптимизмот на човекот и песимизмот на натчовекот:

Критичко испитување на трансхуманизмот во философската перспектива на Св. Максим Исповедник

Клучни зборови:

Трансхуманизам, трансгресија, Св. Максим Исповедник, Логос, Тропос, Ипостас, пост-човек

1. Вовед

Поаѓам од идејата дека философијата треба да си игра со контекстите, времињата, вокабуларите и да создава нови можности на дискурсот, “синхрони машини”.¹ Она што се обидувам да го сторам сега е следново. Основните поставки на трансхуманизмот, и тоа во нивното философско проседе, да ги втурнам во расправа со идеите на еден христијански философ од доцниот 6-ти и раниот 7-ти век и да покажам дека современиот трансхуманистички философски дискурс има малку философска супстанција во себе. Па дури и дека ползувањето на поимите од мисловниот систем на Св. Максим Исповедник може сериозно да ја подобри јасноста и логичноста на трансхуманистичката позиција во нејзината философска експликација. Едноставно идеите се како инфекции, никогаш не застаруваат во дејствителноста.

Се поставува прашањето дали самиот поим, но и пошироката концептуализација на трансхуманизмот како некакво движење кон состојба на постхуманизам, се воопшто философски и логички одржливи? Поаѓам од условите на самото прашање за целосното превозмогнување на човекот. Тоа е прашање што човечкиот ум си го поставува, и зависи само од него. Оттука, трансхуманизмот како мисла која исходи од умот е првенствено дискурзивна екстензија на хуманизмот, а се екстраполира во идната онтологија на суштеството што прашањето го поставува. Тоа е прашање што вирее на иманентен план на мислата а тежнее да се однесува во исто време на трансценденцијата на дискурсот, имено на самата онтологија на настанувањето. Оти навистина, прашањето е првенствено онтолошко. Ја рефлектира самата суштина на промената на стварноста и може да се постави многу јасно, имено, како настанува промената на суштината? Ако некој зборува за “нешто што може да се измени“ (Foucault, 2000: 117), тогаш тој претпоставува воедно, и релативно перманентни својства на одреденост, и нивна начелна изменливост, за да може воопшто разумно да говори за поништување, исчезнување или конвертирање во нешто друго. Како знаеш дека е нешто ново во однос на нешто друго ако тоа другото нема карактеристики, ако нема форма и својства? И потем, во каква врска е нештото со неговите својства и форма, дали врската на идентитетот со тие својства е арбитражен (изменлив дискурзивно) или е каузално натурален (неизменлив или изменлив онтолошки)? Значи ако нешто не постои, имено, човечка природа, или пак тоа е нешто неодредено феноменолошки како лик што постојано се појавува, искрснува на

¹ “Философијата е настанување, а не историја; таа е коегзистенција на планови, а не последователност на системи.” (Делез, Гуатари, 1996: 69).

хоризонтот на бивствувачкото, тогаш како тоа неодредено воопшто може да се поими како сушто подложно на планско дејствување за истото да произведе нешто сосем ново?

Потем, се усвојува премисата на постмодернизмот за човечката природа како конструкт, имено, концептот човек поседува само лингвистички својства и не може истиот да се натурализира. Наеднаш потполно безразложно од сферата на јазикот трансхуманистите се префрлаат во доменот на онтологијата. Од увереноста за конструктивизмот и лингвистичкото раѓање и смрт на човекот, неконзистентно говорат за деконструкција на екстралингвистички дадености на истото што претходно фунгираше како конструкт.

Овој есеј се сместува само во однос на философската рефлексивност на трансхуманизмот и тоа конкретно на проблемот на можноста за радикално нова онтологија, и го рефлектира дискурсот во перспективата на философскиот систем на Св. Максим Исповедник. Кај него постои неверојатно сложена динамичка структура на битието релевантна за проблемот за трансгресија на онтологијата. Како референтна точка ја ползувам неговата разлика на поимите *логос* (λόγος) и *тропос* (τρόπος). Имено, се работи за концепција според која *логосите* (λογόι) на светот генерираат стварен динамизам на стварноста во која логосот на природата не се менува а самиот тропос на тој логос како негов модел на варијантноста условува промена на постоењето како настанување на нова ипостас (ύπόστασις). Всушност, целата динамика на битието е заклучена и отклучена во рамките на овие три поими: *логос*, *тропос*, *ипостас*.

2. Философска пропедевтика на трансхуманизмот

Како шлагворт ги инаугурираме некои поставки на трансхуманистичката философија. По Зоргнер, Ниче е првиот философ што го тематизираше трансхуманизмот говорејќи за превозмогнување на човекот како вид.² Секој современ философски облик на промислување нужно ги рефлектира Ничеовите начела. Ниче тврди дека *натчовекот* го надминува човекот, но оди од човекот кон натчовекот. Натчовекот е сосем ново настанување на телото на човекот и е новобитие. Условот за воопшто да се јави натчовекот е самото превозмогнување на човекот како историска нужност, и оттука, натчовекот битијно во генетичка смисла е врзан за она што треба да го надмине, односно условите за трансгресија се дадени внатре самата човечка егзистенција, внатре самата природа. Би можело да се рече дека како што човечкото тело е еволуционо згуснување на арбитрарната игра на космосот, такво би било и телото на натчовекот, но тоа не значи дека и двете постоења и настанувања не се условени од објективни каузации. И сега веднаш може да се постави прашањето. Кои се теоретските поставки на трансгресијата и убеденоста дека таа ќе збидне? Начелно, секогаш е проблематично поимно да се замисли природа којашто *сеуште-не-е* врз основа на она што било, и уште да се тврди дека тоа нужно надоаѓа. Оти убеденоста во

² Види го неговиот есеј *Nietzsche, the Overhuman and transhumanism* (Sorgner, 2009) како и делото посветено целосно на Ниче (Sorgner, 2007).

нужноста на едно тврдење никогаш не исходи од искуството, никако убедувањето дека во времето ќе бидне она за што претходно немаме никакво искуство. Ако ги воведеме поимите на св. Максим, тогаш прашањето би било: Дали замислениот натчовек е нов тропосен момент на истиот логос, практично можност на истиот логос, или е целосна трансгресија, транс- и пост- момент, и како е можна тогаш таа трансгресија ако го имаме во вид ставот на Декарт дека во последицата не може да има еминентно повеќе од она што го имаме во причината? (види Декарт, 1998)

Во основа на трансхуманизмот стои копнежлив оптимизам на утописка свест и увереност дека самиот човек во себе поседува повеќе од она што го има или пак во онтолошка, космолошка, биолошка и социјална смисла, дека иманентно му е дадено нешто што е во исто време е и целосно трансцендентно. Конзистентното толкување на трансхуманизмот повлекува тврдење за целосно трансгресирање на границите на природата. Новиот човек во суштина треба да биде нов логосен вид, практично да исполува нов логос на природата. Ако постои само човекот во светот, во природата и нејзиниот систем на каузација, како да се разбере причината на новото настанување? Како причина што испаѓа од системот на каузацијата? Некаков *dues ex machine*? Самиот човек да го произведе на себе тоа ново бивствувачко? Единствен начин е да се замисли каузалната низа да се трансцендира и тоа преку посредство на фактор како упад во самата природа, а е вон логосот на природата, односно преку интервенција на трансцендентна причина токму во физиката, во условите на онтологијата, во условите на дадената феноменологија.

Случајна или намерна планска биолошка, технолошка корекција, киборгизирање, но сето ова е само додаток на природата а не нужно промена на логосот на самата таа природа. Можеби упад на Бог во историјата, како аристотеловски двиг или чисто религиозен момент? Се чини сето ова за сега стои на тлото на есхатологијата. Дали всушност оваа оптимистичка философија се лизга во провалијата на песимизмот, во увереноста дека натчовекот е само една метафора на артизмот? Оти за Ватимо, но и за Хајдегер, историјата на светот е слабеење на битието, и воопшто не упатува кон неминовност на негово превозмогнување. Безмалку и кај Бергсон, и покрај концептот за креативна еволуција, може да се најдат моменти на биолошки корсокаци, што исходат токму од постоење на мноштво дивергентни правци на еволуцијата, не секогаш успешни.

Но што во теоретска смисла претставува трансхуманизмот? Трансгресија на границите на хуманизмот, и трансцендирање на човечката природа. Или како што тоа Зоргнер јасно го дефинира: "A stance that affirms the radical transformation of human's biological capacities and social conditions by means of technologies." (Ranich and Sorgner, 2014: 7-8). По ова, трансхуманизмот е уверување во „human enhancement“ преку технологијата како упад однадвор, и се стипулира како квази-политичка програма што треба да е фаза на транзит од човекот кон комплетно ново постоење, кон целосно создавање на нови својства, и практично кон постигнување на една состојба, имено, постхуманизам. Не е јасно дали сето ова исходи од наклонетоста кон човекот или од гнасењето кон него. Значи: "подобрување на телото, во смисла на акцелерација на еволутивниот потенцијал, упад во генетичката структура, игра со геномите во смисла на една контролирана евгеника" (Sorgner and Jovanovic, 2013), но секако,

консеквенцата на сето ова би била создавање на нов вид којшто всебува целосно различна природа, нова усија. Сето ова имплицира дека треба да настане, или поскоро, дека веќе настанува сосем нов вид што во суштина е пост-човек. Постчовештвото не е онтолошки дадено, тоа реално не постои, но е мисла што го заразува човекот, како дијагноза во којашто не констатирате ништо позитивно во биолошка, епидемиолошка смисла, ами само убеденост со релативно плаузибилна но во многу нешта проблематична интуитивност. Човек што веќе е пост-човек затоа што е опседнат со сопствената смрт. Ова самото по себе би требало да е достатна возбуда. Силен есхатолошки говор, како дијагноза на иднината, како религиски интонирано пророкување.

Колку и да е убедливо ова желание, самиот трансхуманистички дискурс веднаш плашливо се повлекува и говори само за замислена можност. Зоргнер упатува на сумата од “техно-оптимистични идеи” на научниците и мислителите коишто се расфрлани по регионот на новата дискурзивност на технологијата. Така што, оттука, анализата не може да биде насочена кон некаква завршена онтологија, или етичка програма, туку се движиме внатре еден духовен регион што започнува како скица на идниот човек што во себе би импрегнирал други системи на преформираност. Значи еден разлабавен говор што не е заснован ниту научно, ниту пак низ силна философска аргументација, ами само се потпира на фрагментарна дискурзивна расфрланост.

3. Бергсон и Ниче

Бергсоновата концепција на еволуцијата е философски и спекулативно прегнантна во поставувањето на отклон од стриктно линеарниот концепт на еволуционизмот. Ако е еволуционизмот тврдење за настанување на виши видови од нижи, тогаш поимот еволуција би можело да биде однослив на развивање на еден вид внатре самиот тој вид, та би можело плаузибилно да се тврди дека има нови системи на преформираност но сумата на промени не повлекува постоење на нов вид. Имено, каде нешто преоѓа во сосем нов вид е ствар на анатуралистичка арбитрарност. Клучната поставка на Бергсон е постоењето на дивергенции на патот на животот, но ова имплицира и дека не постои хиерахизација на суштествата што би имала функција да нè убеди во смислата дека светот постојано брџа кон се поголема слоевитост на видови кои нужно еволуираат во други видови. Според Бергсон поклопувањето на органите кај многу животински видови, филогенезата и ортогензата, сето тоа може да покажува дека еден ист *Елан Витал* ги произведува сите животински видови, потполно нелинеарно, и само ги повторува образците при секое судирање со инерцијата на материјата. За Бергсон постојат две тенденции или “две спротивни движења, “искачување” и “симнување” (Bergson, 1991: 14) Не постои еден униформен закон на биологијата што метафизички би се екстраполирал во секој момент, во смисла дека е еволуционизмот перманентно начело на постоењето и настанувањето (Bergson, 1991: 16).

Дали тоа што еднаш се случило, ќе збидне повторно? Ниче е сигурен дека ако мајмуноот произвел човек, тогаш и човекот ќе произведе нешто повишо од себе. Ниче овде од еден потполно случаен настан прави правило со општо и нужно важење, потполно метафизички. Еден целосно неничеански момент кај него. Но, да испитаме. Ова би претпоставувало ист систем на сили, или во бергсоновска смисла, истиот силен Елан повторно да влезе во материјата и да се движи во неа како што се движел и на почетокот пред да биде забавен и на моменти запрен од инерцијата на материјата. Според Бергсон силата на животот слабее во сите облици поради отпорот на материјата но и влегува во слепи улици, токму затоа што нема цел, не е поставен телеолошки и нема план што треба да го оствари. Потем, не постои линеарност туку дивергенција внатре истиот пат на животот. Кртот не еволуира во ништо друго повишо од себе, ами бесконечно се повторува себеси, односно животниот елан во обликот на кртот не го совладува отпорот на материјата, ами материјата како симнување целосно го запира двигот на животот. Имено, не се воспоставува разликата како начело, ами се повторува истото, токму кртот како движење во слепо. Дали е можеби и човекот една таква инерција во којашто животот успорил како воспоставување на рамнотежа на силата и отпорот, на искачувањето и симнувањето, како повторување на истото?

Ниче целосно се истошти себеси во надежта за натчовекот. Конзистентно целосно поставувајќи ја својата спекулација врз чисто метафизичко начело. Имено, токму *вечното враќање на истото*. Но што е тоа *исто* што постојано се враќа? Токму *разликата* како условувачко онтолошко начело на настанувањето. Ако разликата условува и секогаш таа се враќа, она што доаѓа настанува како разлика во однос на она што било или е. Ова според толкувањето на Делез е токму највишиот можен тип на спекулација, внимавајте, философска спекулација а не научно предвидување. Највисокиот тип на спекулација би се состоел во тоа “да се мисли разликата како она истото што се враќа и со тоа воспоставува ново настанување“ (Deleuze, 1983: 71). Се повторува разликата, битието е перпетуација на диференцата. Оно што доаѓа ја повторува разликата и така станува невозможно да се мисли битието вон разликата, битието мора да дојде како разлика во однос на себе, како ново настанување. Да се мисли самото настанување како битие, како она што не се менува, како она што е секогаш тука како начело.

Од овде гледаме дека надежта на натчовекот е во суштина закрепена на метафизиката на диференцата, којашто е конзистентно дискурзивно експлицирана на ниво на спекулативна философија, но дали таа е реално онтолошко начело, во физичка и биолошка смисла? Натчовекот е целосна спекулација, а битието кај Ниче е комплетно апстрактен поим. Постулатот на битието е разликата како негово начело на суштината, па од овој постулат се изведува дека нужно доаѓа натчовекот. Батај смета дека Ниче “критикува во име на една подвижна вредност, до чие потекло и цел, очигледно, не успеал да допре. Да се допре до некоја изолирана можност, која има некоја посебна цел, а која сама за себе не е цел, зарем тоа во суштина не значи да се коцкаш?” (Bataj, 1988: 112) Кај Бергсон е инаку, имено, минатото го турка реалниот биолошки даден материјал во иднината така што материјата ја меморира сопствената инерција и ја пренесува во медиумот на траењето. Играта со материјалот би можело да произведе нешто непредвидливо, но и не мора. Затоа е и тоа креативна еволуција.

Оттука, дали трансхуманизмот како трансцендирање на човечката природа е можен внатре логичките диспозитиви на јазикот, внатре можноста аргументирано да се изведе? Или е посоодветно да се зборува за еволуција на видот внатре самиот вид, внатре истата природа, во смисла, трансхуманизмот да е само говор за разлика во ипостасирањето како можност на самиот логос на природата да дејствува во настанувањето преку своето тропосно варирање?

4. Св. Максим Исповедник и логосите на светот

Кај Св. Максим Исповедник постои неверојатно сложена структура на битието.³ Според него постојат три елементи на системот на битието и суштеството:

1. ὁ λόγος τῆς οὐσίας (или τοῦ εἶναι), *логос на суштината*, суштноста, логос на битисувањето.
2. ὁ τρόπος τῆς ὑπάρξεως (или τοῦ πῶς εἶναι τρόπος), *начин на постоењето*, начин на суштноста, начин на постоење на бивствувањето, начин на неговата егзистенција.
3. ὑπόστασις, секое посебно и лично постоење.

Што е логосот на суштината? Тоа е “конститутивната одреденост на суштината“ и е “неизменлив, инваријантен, и соодветствува со закон на природата.“ (Каприев, 2019: 75). Логосот всушност претставува носител на нејзината опеделеност, или норма. Изменувањето или повторното обновување на логосот би значело разорување на самата природа.

Што е тропос на постоењето? Тоа е “поредокот на природното дејствие“ и е “носителот на варирањето, модификацијата или иновацијата (во доста широки амплитуди) при строга неизменливост на логосот.“ (Каприев, 2019: 76) Тропосот е всушност формата на различните пројави на самата природа, начин по кој суштината суштествува, битието битисува или бивствува и дејствува. Тропосот е преносот на логосот кон егзистенцијалниот поредок.

Ипостас е секоја конкретна егзистенција којашто ја вообличила “тропосната фактичност на логосот.“ (Каприев, 2019: 77) Самиот тропос го пренесува инваријантниот логос, бесконечно варирајќи ја можноста на неговото исполување во конкретна единечна егзистенцијална ипостас. Ипостас е во основата лично постоење. Конкретен лик кој реално изобразува однос на варијантно и инваријантно. Тропосот се реализира во ипостас оти е невозможно да постои природа којашто не е во-ипостасирана, од една страна, но од друга страна, пак, исто така е невозможно да се мисли која било ипостас без нејзината заснованост во природата како онтолошки предуслов на општата можност за бивствување. “Ипостаста практично го “рекапитулира“ начинот на

³ Оваа објаснувачка тријада кај Максим Исповедник првенствено е дел од Тријадологијата, и е во функција на објаснување на Троичноста на Бога. Потем, тој зборува и за логосите на созданието, па истата објаснувачка схема се применува и таму. Јас ја реконтекстуализирам неговата философија за да ја внесам во една современа расправа, индиректно покажувајќи ја супериорноста на старата мисла во однос на она што Тартифски симулира философска исклучителност без сериозна основа.

постоењето.“ (Каприев, 2019: 76) Тропосот е врската меѓу онтолошкото и онтичкото, логосот и ипостаста. Ова значи дека природата не се едначи со ипостаста, и секоја ипостас е в-суштинета (ενούσιον), но никако не е сведлива на “просто својство на природата.“ (Каприев, 2019: 77) Ипостас е всушност ἐνεργῶν, дејствувачкиот субјект на природата.

Оваа сложена поимна схема го објаснува целиот систем на онтолошкиот динамизам кај Максим Исповедник, и тој систем е системот на светот (ако го имаме во вид Шелинг), но како сума на логоси на светот, λογῶν. Универзумот е во кинесис, во постојано движење во време затоа што е создаден да биде сума на односи меѓу логоси, нивни тропоси и ипостаси, и тоа со-однесување е бесконечно настанувачко и динамичко оти е во време, оти е невозможно е да постои кинесис, и исполнување на тропосната варијантност на светот ако тоа не се случува во време, во тоа траење на варијантноста. Вака е осигурана динамиката на светот во времето како кинетичка слика, икона на вечноста. Ова е во врска со концептот на Платон. Светот е “некаква слика (икона) на вечноста во движење и (творецот – додал Р.С) уредувајќи го небото, во исто време на вечноста која е неподвижна во своето единство ѝ направил вечен одраз кој се движи според правилата на бројот, тоа е она што го нарекуваме време.“ (Платон, 2005: 31). Светот е створен логосно и во тропосот на времето треба ипостасно да се доврши, целосно да се исполни тропичноста на логосите. Законот на секоја природа е непоколеблива и неизменлива перманентност на логосите според кои таа природа бивствува и изникнува, искрснува, настанува. Логосите на светот се образци на одреденоста, и секоја конкретна ствар им соодветствува на логосите коишто ја одредуваат нејзина суштност, односно нејзината феноменолошка даденост.

„Во секоја суштина, што во природата на своето начело содржи ограничување, се согледува можност за движење (δύναμιςκίνησεως). Секоја енергија е по природа следувачка по суштината, додека енергијата ѝ претходи на средината: оти таа е по природа помеѓу суштината во која е присутна како потенција, и сопственото остварување. Секој крај, што по природата е ограничен од сопствениот логос, е исполнување на можноста која потекнува од суштината и која поимно му претходи на крајот.“ (Свети Максим Исповедник, 1996: 11).

Истата ствар соодветствува на еден логос што ја конституира во еден вид, па соодветствува на друг логос што ја поставува во род. Третиот логос, логосот на просторот ја одредува нејзината просторност, екстензивност, па придоаѓа логосот на времето, па логосот на квалитетот, логосот на движењето, логосот на можните соодноси итн. Во делото *Поглавја за љубовта* логосите се, всушност, поимите на стварите. Созданијата се „вон умот а тој ги прима во себе само нивните логоси“. (Св. Максим исповедник, 1997: 72). Всушност, човечкиот ум епистемолошки е кадарен да го сфати поимот на една ствар, то ест нејзината конституција во време. Тој ги разбира логосите затоа што во исто време тие логоси целосно ја опфаќаат стварта во онтолошка смисла, но тропосите на тие логоси ја варираат онтологијата во еден целосно отворен, во перспектива на времето, динамизам на онтичкото настанување. Поради епистемолошката кадарност човекот ја зерца и варијантноста на онтологијата во однос на инваријантниот нејзин образец.

Логосите не се форми, ниту платонички идеи, ниту пак се парадигматски зададени усии, туку се самите тие “генератори на изменливоста“ (Каприев, 2010: 150). Тие се во светот, на тој начин што преку тропосниот динамизам влегуваат во корелација и така постојано произведуваат уникални во-ипостасирања. Логоите на нештата “не формираат некаква структура од супстанции, што би функционирале како битиен посредник помеѓу Бог и созданието.“ (Каприев, 2010: 149). Логосот, според Каприев, „сам по себе, е чиста динамика, пренесувачко дејствие, то ест енергија, чијашто динамика е во постојана кореспонденција со целата енергијна структура.“ (Каприев, 2010: 150) Јас ги нарекувам метафизички квантни јадра на материјата.

Ипостасите се телесното згуснување на овие логосни кохеренции. А логосите не се идентични со самите ствари. Самиот тропизам на настанувањето го подразбира кинесисот па затоа времето е медиум во кој дејствениот субјект постанува субјект на промена и усовршување. Самото создавање на суштествата во време ја имплицира идејата за нивното движење (κίνησις), а логосот на секоја ствар ѝ ја дава смислата или целта што е сообразна на таа ствар внатре нејзината онтолошка каузација. Природната сила на секоја ствар е бесконечно движење од природата до дејството.

Според Ниче не постои нешто што би можело да се нарече човекова природа, затоа што тој увидува дека никаде не постои општа ипостас, па ако има само посебни ипостаси, тогаш само тоа постои како конкретно супстанцијално во ништо не засновано, ами само како контингентно искрснувачко. Нешто што безразложно се појавува. Та затоа Ниче се лизга во антрополошки психологизам, и основата на сета негова философија на натчовекот е психологијата на типовите. Психолошките типови кај него се парадигматски дадени јадра во светот, заклучени во својата даденост еднаш засекогаш. Едноставно Ниче ги меша онтолошкото и онтичко ниво. Ако онтичкото ниво се зема како даденост, и како такво се прогласува за единствено онтолошко, тогаш навистина, ипостаста се менува имплицирајќи дека супстанцијалното е супстанцијално токму како изменливо, па оттука битието може да биде само некакво случајно настанување. Укинатата е врската на ипостас со логосот токму преку поимната грешка и мешањето, една ипостас како во-логосена е изедначена со во-ипостасиран логос. И тука е главниот проблем со секој дискурс на трансхуманизмот.

Сите ипостаси се различни, и да се рече дека стварите се различни треба да се претпостави нешто во однос на кои се тие различни, имено, самата корелација повлекува постоење на инваријантен остаток според кои тие се воспоставуваат како разлика. Инаку, потполно произволно се замислува некаква ипостас која се поставува како парадигма за другите ипостаси. И токму ова лизга кон психологизам како најниж тип на философирање. Всушност, зборуваме за ипостаси во рамките на еден вид, и се претпоставува дека ги врзува тропосната можност на нивниот логос, а поимањето на ипостаси во еден вид ни Ниче не може да го избегне. Би можело да се говори, па дури и да се напише докторат за разликата меѓу папагалите и флогистонот, или за разликата меѓу произведување на сок од папаја и фрлање ѓуле со обуени високи потпетици, но тоа би бил еден интересен надреалистички труп а не сериозна и методолошки фундирана расправа.

Но не е ништо страшно ако трансхуманизмот е само артизам, говор што треба во перспектива на времето суштински да се поврзе со стварноста. Но во такви

координати колку е тој философски конзистентен? Во смисла, токму јазикот којшто витгенштајновски и постструктуралистички се пренесе да важи само за нивото на дестилираната логичка слика на светот без основа за метафизичка екстраполација кон смислата на светот, или пак стана само именентно поле на конструктот, сега тој ист редуциран јазик треба да се врати во реалноста и да произведе врска на јазикот со трансценденцијата, врска што го надмашува стриктно логичкиот изоморфизам, но и се воспоставува себе како адекватна дескрипција на условите на онтологијата, при тоа укинувајќи го самото постмодерно мислење што и го прави трансхуманизмот можен? Човечкиот свет на јазикот е целосно денатуризиран свет, концептот за непостоење на човечка природа што се ползува за замислување на трансхуманото е целосно јазички и само јазички условена. Просто, ако конструктот е денатуризиран, тогаш и деконструкцијата се одвива само на ниво на јазикот. Како одеднаш трансхуманизмот ги меша не само онтолошкото и онтичкото, ами и иманентното јазичко ниво со трансцендентно екстралингвистичкото? Тоа е дискурс кој неконзистентно од нивото на јазикот испаѓа во онтологијата. Трансгресирањето на денатуризираниот конструкт е одеднаш онтолошко трансгресирање во сферата на природата. Значи или има конструкт, и тогаш и трансхуманото е таму заробено, или пак има природа и тогаш таа природа и покрај нејзините јазички артикулации бива дадена во зависност од системот на каузации што ја овозможуваат и одредуваат, и тогаш конструктот не е валиден концепт. Дали воопшто може да постои целосно трансгресирање на биолошките, физиолошки, физички, онтички и онтолошки услови, и ако е можно тогаш во која степен? Воопшто не увидувам трансхуманистичка расправа што логички сериозно се занимава со одговорот на ова прашање. Повторно, трансхуманизмот ги согледува различните конкретни ипостаси како да се природи, не ја прави разликата логос-тропос-ипостас, односно ги меша нивоата на битието, правејќи потполно незаснована онтолошка хипостаза на индивидуалитетот.

Но сепак онтолошката схема на Св. Максим може да им помогне на трансхуманистите во нивната философска артикулација. Дали е можно сепак да се оправдаат некои стипули на трансхуманизмот, и тоа токму во перспективата на Максимовата концепција на битието? Да видиме.

Ако трансхуманизмот се однесува само на нивото на ипостасите, и подразбира дека е можна подобрена човечка стварност којашто исходи од тропосниот динамизам на самата човечка природа, тогаш трансхуманизмот е оправдлив како транс-ипостасен а не транс-логосен. И токму на ова ниво тој нема никаков проблем со контекстот на Св. Максим. Ова би значело да се замисли дека логосот останува ист а да се трансгресира само тропосното распределување на ипостаста, па дури и дека самата можност за транс-ипостасна онтологија е заснована во логосот на таа природа и неговиот тропос. Трансхуманизмот вака добива смисла ако го посматраме како екстензија на хуманизмот, како нешто што изникнува на телото на хуманото преземајќи ја поставката дека токму логосот на хуманото овозможува потенција да постанеме нешто повеќе од она што сме. Оваа поставка би била целосно прифатлива за св. Максим и за цела философија на аскетското христијанство во неговата анти-гностичка перспектива

на телото.⁴ Говорот за подобрување на човековите перформанси, отпорноста на болест, амортизирање на стареењето, апсолутна контрола на емоциите, зголемување на менталните и физички капацитети, досегање на нови состојби на свеста што тековните луѓе не ги доживуваат, воопшто не противречи на системот на динамизмот. Оти всушност опишува онтичко ниво на промена и варијација во насока на остварување на сиот динамички потенцијал на логосот на човекот, и не повлекува говор за негово онтолошко разорување. Всушност, нема ни трага од квалитативен постхуманизам.

5. Место заклучок

Говорот за mind uploading и за brain reconstruction, како трансфер на интелектот од биолошкиот ум во мапиран виртуелен чипуван простор на компјутерска реалност, воопшто не е нешто ново во човечката историја. Што претставува повторното воскресение на луѓето на крајот од овој свет ако не повторно обновување, и пресоздавање на личноста само во нова подобрена човечка ипостас? Тоа е идеја за воспоставување на вечното траење на една поединечна свест. Во основата општото воскресение е на некој начин brain reconstruction и mind uploading.

Дали мутацијата и варијацијата на некои органи повлекува разорување на логосот на истото е прашање на степенот на квалитетот и квантификацијата на промената. На ниво на јазик тоа може да се нарече нов вид, но тоа е повторно само денатурализирана инстанција и конвенција. Би можело расправата целосно да се префрли во однос на технологијата. Спојот на органското со киборг делови е хибриден момент на постоење, можност за сопостоење на два или повеќе логоси, една синхрона машина а не дијахрона еволутивна неминовност. Всушност, сета комплексност на светот и неговите можности е резултанта на сопостоење на логосите и нивно соодношение. Ако трансуманизмот е само диксурзивен денатурализиран танц, тогаш секаков футуристички дискурс функционира, но е секогаш само конструкт овозможен од самиот дискурзивен диспозитив. Можноста да се замислуваат изменети ствари не повлекува автоматски промената онтологија.

Според св. Максим входот на Бог во историјата веќе два пати се случил. На почетокот од светот кога тој е создаван во Логосот на Бога и низ тој Логос, па самата материја и плот на светот се ологосени и така се подготвени за втората средба, за овоплотувањето на Логосот во тело, во материја. Христос е Логосот кој примил тело и со тоа е воспоставен првиот облик на во-логосен трансхуманизам, логосно воипостазиран. Христијаните се на некаков начин првите трансхуманисти. После тоа збиднување, ниту е човечкиот логос ист, има друга тропосна можност, неговиот кинесис има друг динамис, тој е поставен во една напрегнатост кон тропосноста на богочовечноста и Богочовештвото. Но парадоксално, условно ни Бог не е “ист“, оти преку вотеловувањето, преку конкретната ипостас на Христос и тропосот на личносното постоење, Бог ја во-ипостазира човечката природа како лудо динамичка, и

⁴ За значењето на телото во христијанската философија и борбата со гностичките влијанија види ја исклучителната студија на Жан-Клод Ларше (Jean-Claude Larchet, 2009).

трансгресирачка, ја внесува во својот живот и ја подготвува за третата средба, за она што доаѓа на крај од кинесисот, за она Благобитие коешто треба да биде остварено со учество на човекот. Човекот зерцајќи ги стварите како симболи, ги чита логосите, ги математизира, ги раствара во ум, и како такви ги причестува кон Логосот, ги враќа во Духот на друго повишо ниво.⁵ Од „внатрешните логоси на Битието на битисувачкото“, се оди „кон начините на добробитие, а крајот се смирува во мистеријата на вечнобитието“. (Св. Максим Исповедник, 1996: 31).

Секако, останува отворената можност современиот трансхуманизам да продолжи забрефтано по свое, и да избегне суштинска само-философикација. Очигледно современиот контекст на философијата е таа кукавички да бега од себеси. Но, низ современиот трансгресирачки дискурс човекот само го повторува и варира сопствениот логос и неговите тропосни потенцијали, но само во една иконокластичка перспектива. Суптилноста на Максимовиот систем во суштина рефлектира подобра теоретска укрепеност на која било замислива философија на трансхуманизмот, токму затоа што кај него целосно отсуствува иконоклазмот.

Користена литература

1. Bataj, Žorž. 1988. *Knjiga o Niče*, Novi Sad, Književna zaednica Novog Sada.
2. Bergson, Anri, 1991. *Stvaralačka evolucija*, Sremski Karlovci, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
3. Декарт, Рене. 1998. *Метафизички медитации*, Скопје, Зумпрес.
4. Делез, Ж. Гуатари, Ф. 1996. *Што е филозофија?*, Скопје, Култура.
5. Каприев Георги. 2019. *Византиска Философија*, Скопје, Пагома Прес.
6. Каприев, Георги. 2010. *Максим Исповедник. Введение в мисловната му система*, София, Изток-Запад.
7. Larchet, Jean-Claude. 2009. *Theologie du Corps*, Paris, CERF Editions.
8. Платон/Платон. *Τίμαιος/Тимај*. 2005. Скопје, Аз-Буки.
9. Ranich Robert and Stefan Sorgner (Ed). 2014. *Post- and Transhumanism, an Introduction*, Frankfurt, Peter Lang GmbH.
10. Свети Максим Исповедник. 1996. *Гностички стослови*, Београд, Источник.
11. Свети Максим Исповедник. 1997. *Избрана дела*, Призрен.
12. Sorgner, Stefan Lorenz. 2007. *Metaphysics without Truth: On the importance of Consistency within Nietzsche's Philosophy*, Marquette University Press.
13. Sorgner, Stefan Lorenz. 2009. "Nietzsche, the Overhuman and Transhumanism", *Journal of Evolution and Technology*, vol. 20 Issue 1.
14. Sorgner, Stefan and Branka-Rista Jovanovic (Ed). 2013. *Evolution and the Future. Antropology, Ethics, Religion*, Frankfurt, Peter Lang GmbH.
15. Foucault, Michel. 2000. *Essential Works of Michel Foucault 1954-1984: Ethics*, Paul Rabinow (Ed), London, Penguin books.

⁵ Ова зазвучува мошне хегелијански, зар не!?

Human Optimism and Overhuman pessimism:
A Critical Inquiry of Transhumanism through the Philosophical Perspective of
St. Maximus the Confessor

Keywords:

Transhumanism, transgression, St. Maximus the Confessor, ontology, Logos, Tropos, Hypostasis, over-human.

(APSTRACT)

The aim of this paper is to create some philosophical synchronous machine. Philosophy needs to play with contexts, times, and vocabularies in order to generate new possibilities for the discourse. The basic philosophical stipulations of the trans-humanism were put into a discussion with the ideas of one Christian philosopher of the late 6th and early 7th century just to clarify that the trans-humanism, in its philosophical explication, has no serious philosophical substance. Furthermore, the concepts of St. Maximus can enhance the philosophical clarity and logical nuances of the trans-humanism. St. Maximus uses the conceptual triad to explain the relation within the Triadology: Logos of the essence, Tropos of the being and Hypostasis of the existence. Moreover, he also maintains that the dynamism of the world's ontology is shaped by Logoi of the world. Every logos has its own tropos, and hence, it has infinite possibilities for hypostases that confirm the tropic factuality and efficiency of the logos. Nietzsche and the trans-humanists overlook the difference between the Logos and Hypostasis, and they misconceive the concepts of the ontological and the ontic level of the reality. Trans-humanism is possible only on the level of hypostasis due to the very dynamical tropos of the human logos. Hence, trans-humanism is logically consistent not as trans-essential but as trans-hypostatical, and from this point of view, the concept of Overhuman is just an artistic metaphor.