

Универзитет Сингидунум,  
Факултет за медије и комуникације, Београд

DOI 10.5937/kultura1652010F

УДК 141.319.8:60

177:608

оригиналан научни рад

# ОНТОПОЛИТИКЕ АХУМАНОГ: ОД (ПРОШИРЕНОГ ПОЉА) ЉУДСКОГ ДО ОНОГ ПОСЛЕ ЧОВЕКА

---

**Сажетак:** Пишући о археологији хуманистичких наука, Фуко је показао да је модерни појам човека дискурзивни учинак и да може исто тако нестати када се конфигурација знања/моћи измени. Савремено доба се још назива и антропоценом, добом у коме је Земља неповратно обележена људском активношћу, и управо због тога јавља се потреба да се теоријски изнова критички промисли дискурзивни учинак човек. У овом раду ћу показати да је потребно теоретизовати оно после човека – ахумано – у циљу долажења до слике света без човека која може послужити као онтолошки и политички оквир за мишљење и делање у доба савремености. Теорија ахуманог би у том погледу послужила као коректив за мноштво концепција које су настале као критика субјекта – антихуманизам, постхуманизам, трансхуманизам и други – али које су и даље утемељиване на одређеној, иако проширеној, слици човека.

**Кључне речи:** ахумано, постхумано, трансхумано, човек, субјект, савременост, онтополитике

Истраживање о археологији хуманистичких наука, који има наслов *Ријечи и ствари*, Мишел Фуко (Michel Foucault) закључује следећом реченицом: „Ако тај распоред знања ишчезне као што је и настао, ако неким случајем, чију могућност можемо наслутити али чији облик ни обећање још не познајемо, ако, дакле, тај распоред изгуби своју равнотежу,

као што се десило на прелазу у XVIII вијек са основама класицистичке мисли – тада се можемо кладити да ће и човјек ичшезнути као што на обали мора нестају спрудови пијеска”.<sup>1</sup> Модерни човек је дискурзивни учинак и то такав који је настао на пресеку лингвистике (језика), биологије (живота) и економије (рада) између 18. и 19. века са сломом класицистичке епистеме. У разговору са Дидијеом Ерибоном (Didier Eribon) пар деценија после објављивања *Ријечи и ствари* о Фукоовом животу и раду, Жил Делез (Gilles Deleuze) ће се запитати шта се данас дешава са овим дискурзивним учинком који зовемо човек када силе које га сачињавају улазе у досад невиђене и непознате односе, наиме са силама силикона у освиту дигиталног доба.<sup>2</sup> Шта се, дакле, дешава са човеком на крају 20. и почетком 21. века када се узме у обзир да је током класичног периода човек био искључиво одређиван према Богу, у односу према бесконачним силама, а да се после промене епистеме човек одређивао према коначним силама (силама угљеника у биологији 19. века, на пример) одбацујући трансценденцију?

У овом раду показаћу да је реч о онтополитичком захвату ради производње одређене слике човека и да је данас та слика човека у кризи, односно, да ју је потребно темељно критички промислити с обзиром на оно што данас многи теоретичари и теоретичарке називају добом антропоцена – добом у коме је Земља неповратно обележена људском активношћу.<sup>3</sup>

- 
- 1 Фуко, М. (1971) *Ријечи и ствари: Археологија хуманистичких наука*, Београд: Нолит, стр. 425.
  - 2 Делез, Ж. Живот као уметничко дело, у: *Преговори 1972–1990*, Делез, Ж. (2010), Лозница: Карпос, стр. 150.
  - 3 Термин је први пут употребио научник Пол Круцен (Paul Crutzen) 2007. године и дефинисао га на следећи начин: „Термин антропоцен... сугерише да је Земља сада напустила своју природну геолошку епоху, тренутно међуглацијално стање звано холоцен. Људске активности су постале толико свепожимајуће и дубоке да су постале ривал великим силама природе и гурају Земљу ка планетарној *terra incognita*”, Crutzen, P. J., Steffen, W. and McNeill, J. R. (2007) The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?, *Ambio* 38, pp. 614–621. Последњих година појам антропоцена поприма значајан симболички капитал у хуманистици о чему сведочи све више књига са тим појмом у наслову. Овде бих издвојио: Parikka, J. (2015) *The Anthropocene*, Minneapolis: University of Minnesota Press; Purdy, J. (2015) *After Nature: A Politics for the Anthropocene*, London: Harvard University Press; Wark, M. (2015) *Molecular Red: Theory for the Anthropocene*, London: Verso. Дона Харавеј (Donna Haraway) уводи појам Ктулуцен, уместо антропоцена (и капиталоцена као и плантажоцена), ради именовања „система који систематизује системе” и „увезује милијарде темпоралности и просторности и милијарде интра-активних ентитета-у-склопу – укључујући више-од-људског, другачије-од-људског, нељудско и људско-као-хумус”. Haraway, D. (2015) Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin, *Environmental Humanities* 6, p. 160.
-

Слика човека је прошла кроз многе преображаје од одређивања у односу према бесконачним силама до одређивања у односу према коначним силама, како су то Фуко и Делез показали, и у разним фазама тих преображаја слика човека се мењала од релативно затворене (субјект је апсолутно аутономан, човек као врхунац створеног света) до релативно отворене (субјект је нужно конституисан у односу са д/Другим и према д/Другом – биљке, животиње итд.). Али, и циљ је овог рада образложити зашто, данас у доба антропоцена ни та релативно отворена слика човека више није довољна. Или, другим речима, оно што се теоретизује као трансхумано и постхумано у односу према не/људском у најширем смислу (дигитално, животиње, биљке итд.) мора бити критички преиспитано у циљу кретања ка ономе што је после човека, ка ахуманом,<sup>4</sup> ради редефинисања света као света без човека, а самим тим и човека и његовог односа према свету и д/Другом.

Како сам већ назначио, модерни дискурс о човеку и људском производ је 18. и 19. века. Пре тога „ни сам живот није постојао”, како каже Фуко.<sup>5</sup> Другим речима, у доба класицизма, а и раније, граница између живот и неживог, органског и неорганског била је нејасна и нестабилна у оном погледу да није било оштре поделе између минералног, биљног и животињског, већ је била реч о игри сличности и разлика који је сачињавао својеврсни континуум. Тај континуум сличности и разлика омогућио је стварање природне историје која је функционисала пре свега на темељу аналогije. Са епистемолошким преломом, природна историја постаје модерна биологија која се заснива на четири принципа – хијерархији особина, функцији, дубини и паралелизму.<sup>6</sup>

---

4 Појам ахумано користи и Патриша Мекормак (Patricia MacCormack) и одређује га као „појам за сусретање спољашности људског... Ахумано се граничи са ништа које укључује све. Он користи нашу животињскост на неврсни начин да нас подсети да постоје путеви бега од хуманизма што може охрабрити етичке односе, не сазнањем, фетишизацијом или стварањем идеје животиње, већ зато што када не постоји људско не постоји ни посезање за људским означитељским системима... Појам ‘ахуманог’ је апсолутно аболиционистичко одбијање људског”, MacCormack, P. Introduction, in: *The Animal Catalyst: Towards Ahuman Theory*, ed. MacCormack, P. (2014) London: Bloomsbury, p. 2. Појам ахуманог какав развијам у овом раду иде још и даље од ахуманог. Мекормак не само да одбија људско него одбија и животињско (и машинско), а у циљу развијања онтополитике за доба савремености. Другим речима, док Макормак утапа оно људско у оно животињско и приписује том животињском онтолошки примат над људским, докле појам ахуманог у овом раду превазилази и једно и друго указујући на актуелно-виртуалне системе који омогућавају и потом капитализују ту разлику.

5 Фуко, М. нав. дело, стр. 187.

6 Исто, стр. 275–278.

---

Модерна биологија тиме успоставља и јасне границе између живог и неживог: „Органско постаје оно што је живот, а живо је оно што производи, растући и обнављајући се; анорганско је неживо, то јест оно што се не развија и што се не обнавља; оно је на граници живота – инертно и неплодно, то јест смрт”,<sup>7</sup> као и границе између људског и нељудског – „људи престају да буду називани ’људским родом’ и почињу да се називају ’људском врстом””.<sup>8</sup> Настанак „људске врсте“ није био само питање науке и измена њених парадигми, већ је имао своје корене у политичким и економским променама које су се одигравале у 18. и 19. веку. Реч је о промени са казног режима суверена на режим биополитичког управљања. Та промена се, између осталог, огледала у стварању модерног појма становништва док модерни појам човека, из те перспективе, постаје „ништа друго до фигура становништва”.<sup>9</sup> Човек, као биополитичка творевина, потом је пролазио кроз многе промене од којих је кључна проширивање поља људског.

Оно што називам „проширеним пољем људског” настаје као последица постструктуралистичких (антихуманистичких) преиспитивања утемељености субјекта или, друкчије речено, проширено поље људског обухвата постхумано и трансхумано као специфичне видове проблематизације људског као аутономног у односу према не/живом. Питање хуманог и граница између човека и нељудског једно је од битних питања којима се, између осталих, бавио Жак Дерида (Jacques Derrida) разрађујући методологију деконструкције. Тако у интервјуу са Елизабет Рудинеско (Elizabeth Roudinesco) каже следеће: „Питање анималности’ није само још једно питање између осталих, наравно. Дуго сам сматрао да је оно кључно по себи и због своје стратешке вредности; а такво је јер, иако тешко и енигматично по себи, оно представља и границу на којој се сва велика питања оформљују и одређују, као и појмови који покушавају да разграниче оно што је ’својствено човеку’, суштину и будућност човечанства, етику, политику, право, ’људска права’, ’злочине против човечности’, ’геноцид’ итд. Кад год се нешто као ’животиња’ именује, најозбиљнија, најотпорнија, али и најнаивнија и најсебичнија претубеђења превладају ониме што се назива људска култура (и не само Западна култура); у сваком случају, она превладавају филозофским дискурсом који је

---

7 Исто, стр. 279.

8 Фуко, М. (2014) *Безбедност, територија, становништво: Предавања на Колеж де Франсу 1977–1978*, Нови Сад: Mediterran Publishing, стр. 93.

9 Исто, стр. 97.

---

био доминантан вековима”.<sup>10</sup> Дерида је пар година пре овог разговора одржао и семинар који је експлицитно проблематизовао однос човека и животиње под насловом *L’animal que donc je suis*.<sup>11</sup> Упоредо са Деридиним интересовањем за проблем односа човека и животиње као бинарности коју треба деконструисати, осамдесетих а нарочито деведесетих година 20. века настаје и, данас готово непрегледно, поље студија животиња,<sup>12</sup> које се из различитих перспектива (од утилитаризма Питера Сингера /Peter Singer/ до новоматеријалистичких филозофија Брајана Масумија /Brian Massumi/) бави овим питањем.<sup>13</sup>

С друге стране, осамдесетих и деведесетих година 20. века јавља се потреба да се наново промисли однос човека и технологије, нарочито са све бржим развитком дигиталних технологија и интернета који су данас свеprisутни. Дона Харавеј посебно је утицала на промишљање о односима између тела, науке, рода и технологије пишући о киборгу као фигури која обележава савремено доба.<sup>14</sup> Киборг, као хибрид органског и машинског, компликује и престапа строге поделе између природе и културе какве су успостављене у ранијим филозофским и културалним дискурсима. Ова линија филозофског и теоријског преиспитивања заснована на фигури киборга одвела је до онога што се данас назива трансхуманизмом, а који се дефинише као „увећање људских интелектуалних, физичких и емотивних способности, уклањање болести и сувишне патње и драматично продужење животног века. Овој мрежи заједничко је веровање у инжењерисану еволуцију ’пост-људи’, дефинисаних као

---

10 Derrida, J. (2004) *For What Tomorrow... A Dialogue*, Stanford: Stanford University Press, pp. 62–63.

11 Derrida, J. (2006) *L’animal que don je suis*, Paris: Galilée.

12 Али не само животиња, већ и других живих бића. Ту се нарочито истиче рад Мајкла Мардера (Michael Marder) и његова филозофија биљног живота. Cf. Marder, M. (2013) *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*, New York: Columbia University Press.

13 Нарочито бих издвојио следеће књиге које следе „континенталну” теоријско-филозофску традицију: Wolfe, C. (2003) *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*, Chicago: Chicago University Press; Wolfe, C. (2003) *Zoontologies: The Question of the Animal*, Minneapolis: University of Minnesota Press; Calarco, M. (2008) *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, New York: Columbia University Press; Steeves, P. (1999) *Animal Others: On Ethics, Ontology, and Animal Life*, Albany: State University of New York Press; Shukin, N. (2009) *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times*, Minneapolis: University of Minnesota Press; McHugh, S. (2011) *Animal Stories: Narrating across Species Lines*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

14 Видети: Haraway, D. (2007) *When Species Meet*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

---

бића 'чије способности тако радикално превазилазе оне садашњих људи да више нису недвосмислено људи по нашим садашњим стандардима".<sup>15</sup> У том смислу Кери Волф (Cary Wolfe) трансхуманизам види заправо као интензификацију хуманизма и супротност постхуманизму с обзиром на то да је реч о превазилажењу па чак и укидању материјалности тела и утеловљености као такве.<sup>16</sup> По Волфу, постхуманост долази пре и после хуманизма и хуманости – пре у оном погледу да је човек узглобљен како у оном биолошком тако и оном технолошком који претходе оном људском и које га одређују, после у оном погледу да „постхуманизам именује историјски тренутак у којем је децентраирање људског путем његове увезаности у техничким, медицинским, информатичким и економским мрежама све теже игнорисати, историјски развој који указује на нужност нових теоријских парадигми, нови начин мишљења који долази после културалних репресија и фантазија, филозофских протокола и избегавања, хуманизма као историјски специфичног феномена".<sup>17</sup>

Упоредо са овим културалним, теоријским и филозофским трансхуманим и постхуманим проблематизацијама одиграла се и промена са биополитичког устројства друштва на друштво контроле.<sup>18</sup> Друштво контроле засновано је на кретањима детериторијализације, односно на „модулацији као самомењајућем калупу који се континуирано мења из једног тренутка у други, или као сито чија мрежа варира од једне тачке до друге".<sup>19</sup> Модулација производи дивидуе, док је друштво засновано на дисциплини као начину управљања становништвом производило појединце. Модулација, по Дејвиду Савату (Давид Сават), поседује четири механизма

---

15 Garreau, J. (2005) *Radical Evolution: The Promise and Peril of Enhancing Our Minds, Our Bodies – and What It Means to Be Human*, New York: Random House, pp. 231–232.

16 Wolfe, C. (2010) *What Is Posthumanism?*, Minneapolis: University of Minesota Press, p. XV

17 Исто, pp. XV–XVI

18 Постоје различити покушаји концептуализовања новог стања ствари у распону од веома апстрактног и свеобухватног појма савремености па до нешто специфичнијих као што су инфокапитализам, биокапитализам, некрокапитализам, кибер-фосилни капитализам, когнитивни капитализам итд. Овде се одлучујем за појам аксиоматике капитализма (и нешто ужи појам друштва контроле), јер аксиоматика као појам нуди довољно апстрактни оквир да обухвати све облике капитализма, односно све концепције савременог облика капитализма. О аксиоматици капитализма видети: Deleuze, G. and Guattari, F. (2004) *A Thousand Plateaus*, London: Continuum, pp. 509–522.

19 Делез, Ж. Постскрипум о друштвима контроле, у: *Преговори 1972–1990*, ур. Делез, Ж. (2010), Лозница: Карпос, стр. 254.

---

и то су: 1) препознавање образаца (не више дисциплина и надзирање, већ обрасци и кодови), 2) антиципација активности (контрола антиципира активност као део групе уместо приморавања појединца да усваја одређене форме), 3) организација антитеза (време је у друштвима контроле континуум и истовременост наспрам одељеног времена дисциплинарних друштава), 4) програмирање токова („док дисциплина покушава да конструише и просторно уједини силе на механички начин, модулација покушава путем калкулације да антиципира појаву образаца токова или енергије унутар турбулентног система”).<sup>20</sup> Можемо уочити да се дивидуа путем модулације обликује кодовима, антиципацијом активности, организацијом континуума (времена) и програмирањем токова. Можемо, дакле, уочити да нема ни речи о разликама између органског и неорганског, живог и неживог, људског и нељудског. Људско и нељудско се распоређују или, боље, модулирају у континууму тока који треба кодирати и, на тај начин, квантификовати ради уклапања у аксиоматику капитализма. Другим речима, трансхумано и постхумано учествују, а и произведени су у апстрактној машини аксиоматике капитализма и друштву контроле са једне стране, а са друге и даље задржавају однос према ономе људском иако у проширеном смислу. Прецизније, иако је за производњу вишка вредности – квантификацију у оквиру аксиоматике капитализма – данас разлика између човека, животиње, биљке и неорганског мање битна, диференцијација се и даље задржава управо ради „освајања нових територија” као једног од аксиома.<sup>21</sup> Током сваке од редифиниција оног људског са проширивањем поља људског у односу на животиње, биљке и неорганско долази до стварања нове области подложне за производњу вишка вредности. Управо је већ поменути киборг одлична илустрација за ову преплетеност проширеног поља људског и аксиоматике. У сусрету човека и сила силицијума/дигиталног дошло је до стварања како целокупне нове економије на глобалном нивоу, тако и стварања нових форми живота повезаних са интернетом у виду разних *on-line*, али и *off-line* заједница и томе слично.

---

20 Savat, D. Deleuze's Objectile: From Discipline to Modulation, in: *Deleuze and New Technology*, eds. Savat, D. and Poster, M. (2009) Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 52–53.

21 Реч је о аксиому засићења: „Капитализам је збиља аксиоматски јер не поседује никакве законе осим оних иманентних. Хтео би да верујемо да се он суочава са границама универзума, крајњим границама ресурса и енергије. Али све са чим се он суочава јесу властите границе (са периодичном депрецијацијом постојећег капитала); све што одбија или измешта јесу његове властите границе (формирање новог капитала у новим индустријама са високим профитом)”, Deleuze, G. and Guattari, F. нав. дело, стр. 511.



С обзиром на то да и постхумано и трансхумано и даље остају „сувише људски”, а самим тим ухваћени у апстрактну машину аксиоматике капитализма и друштво контроле као савременог облика биополитике, потребно је наћи друге теоријске путеве ради утемељења критике како капитализма тако и проширеног поља људског које он ствара. Тај пут проналазим у кретању ка „ономе после човека” или, речју, ахуманом. Постоје бар два начина да се оно ахумано концептуализује. Један од њих заснован је на Делезовој онтологији како ју је развијао у *Разлици и понављању* и са Феликсом Гатаријем (Félix Guattari) у *Хиљаду платоа*, а на чијем су се трагу потом развиле многобројне новоматеријалистичке теорије и филозофије. Други начин био би заснован на такозваним спекулативнореалистичким филозофијама, нарочито на филозофији Кентена Мејасуа (Quentin Meillasoux).<sup>22</sup>

Оно ахумано код Делеза налази се на нивоу онога што он назива пасивним синтезама. Наиме, у *Разлици и понављању* Делез прави разлику између нивоа активних синтеза и нивоа пасивних синтеза. Ниво активних синтеза састоји се од памћења, разума и аперцепције, односно од рефлексивне прошлости представе, рефлексивне будућности предивљања као општости разума и субјекта сложеног делања као аперцепције (речју, кантовски субјект). Кључно је то да овај ниво испоставља јединственог субјекта представе на коме се потом темеље све одредбе онога људског чак и у проширеном виду. Ниво пасивних синтеза, пак, (раз)утемељен је на разлици у интензитетима. Прецизније, реч је о *контракцијама* живе садашњости, *ретенцијама* непосредне прошлости (тамо где смо имали рефлексивну прошлост представе) и *антиципацијама* непосредне будућности (тамо где смо имали рефлексивну будућност предивљања и општост разума). Уместо аперцепције, која пружа нужно јединство субјекту, на нивоу пасивних синтеза једино је могуће говорити о ларвалним сопствима које не чине никакво јединство. Пишући о првој пасивној синтези која производи „живу садашњост”, Делез каже да „она нужно образује садашњост извесног трајања, садашњост која се исцрпљује и која пролази, која је променљива с обзиром на врсте, индивидуе, организме и

---

22 Ове две велике струје у савременој теорији и филозофији разликују се, грубо речено, у два битна момента. Док су новоматеријалистичке филозофије и теорије усредсређене на постајање и иманенцију, дотле су спекулативнореалистичке филозофије и теорије усредсређене на бивствујућа и трансценденцију. Због тога их неки зову и онтологијама оријентисаним на процес (ове прве), и онтологијама оријентисаним на објект (ове друге). Видети: Garcia, T. (2014) *Form and Object: A Treatise on Things*, Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 8–13.



делове организма који се разматрају”.<sup>23</sup> И још: „Али у поретку конститутивне пасивности опажајне синтезе упућују на органске синтезе... Сачињени смо од воде, од земље, од светлости и контрахованог ваздуха, не само пре него што их препознамо, односно представимо, већ и пре него што их осетимо. У својим рецептивним и перцептивним елементима, али и у унутрашњим меким органима телесне дупље, сваки је организам збир контракција, задржавања и очекивања... Потребно је, дакле, да разлучимо не само форме понављања у односу на пасивну синтезу, већ и нивое пасивних синтеза, и комбинације тих нивоа међу собом, и комбинације тих нивоа са активним синтезама”.<sup>24</sup> Дакле, не само да је сваки организам сачињен од пасивних синтеза, па чак и делови једног истог организма, већ су то и све врсте и индивидуе. Битни увид овог дела *Разлика и понављања* лежи у томе што контракција, ретенција и антиципација нису својства искључиво живих бића (још мање искључиво субјекта конституисаног на нивоу активних синтеза), већ су ове пасивне синтезе оно што конституише свако бивствујуће као бивствујуће, односно постајање у целини. Другим речима, пасивне синтезе превазилазе чак и проширено поље људског и обухватају целокупни процес постајања који се одвија на равни апсолутне иманенције коју сачињавају контракције ларвалних сопстава.

На овај увид у погледу иманенције ларвалних сопстава која контрахују, задржавају и антиципирају интензитете наглашавају се „слојевање” и апстрактна онтологија из *Хиљаду платоа*. Систем слојева обухвата бар три главна слоја и то су неоргански, органски и алопластички. Неоргански слој састоји се од молекуларног и моларног нивоа, односно од оформљене материје и функционалне структуре. Органски слој је комплекснији те поред тога што се састоји од органских једињења и органских система који сачињавају организме, поседује и епислој и параслој. Епислој органског слоја тиче се односа и то: 1) између спољашњег окружења и унутрашњих елемената, 2) између елемената и једињења, 3) између једињења и супстанци, 4) између супстанци садржаја и супстанци израза. Параслој органског слоја успоставља се као способност органског да дела и да се на њега делује и то у више видова: 1) добављање извора енергије, 2) перцепција, 3) реакција. Алопластички слој обухвата и неоргански и органски слој, али поседује и властите специфичности. Алопластички слој налази се на разини друштва (односно

---

23 Делез, Ж. (2001) *Разлика и понављање*, Београд: Федон, стр. 135, мој курзив.

24 Исто, стр. 127–128, мој курзив.

---

друштвене машине, социјуса), те се као такав састоји од машинског склопа тела (органичних и неорганичних) и колективног склопа исказивања (режима знакова и друштвених институција).<sup>25</sup>

Но, то није све. Неорганични, органични и алопластички слојеви са свим њиховим нивоима и међусобним односима делови су оног актуелног, а поред актуелног Делез и Гатари постављају још један ниво у целокупном процесу постајања – оно виртуално. Између актуелног и виртуалног, условно речено, налази се оно интензивно које сачињавају територијални склопови произведени путем рефрена, односно понављања. Ти територијални склопови, пак, обухватају и актуелну димензију постајања са свим њеним слојевима, али поседују и виртуалну димензију која им омогућава постајање. Виртуално као такво је раван конзистенције,<sup>26</sup> која се одређује као апстрактна машина „која се састоји од *неоформљених материја и неформалних функција*. Свака апстрактна машина је консолидовани агрегат материја-функција (*филум* и *дијаграм*)”.<sup>27</sup> Поред апстрактних машина које творе раван конзистенције, постоје и апстрактне машине стратификације или слојевања које обавијају раван конзистенције (и које творе актуелну страну постајања), затим постоје апстрактне машине наткодирања или аксиоматике (капитализма), које тотализују и хомогенизују (за разлику од апстрактне машине равни конзистенције) и на крају: „Свака машина је повезана са другим апстрактним машинама не само зато што су оне нераскидиво политичке, економске, научне, уметничке, еколошке, космичке – перцептивне, афективне, активне, мислеће, физичке и семиотичке – већ зато што су њихови различити типови онолико преплетени колико су њихове операције конвергентне. Механосфера”.<sup>28</sup>

Сада можемо да видимо на који начин чак ни проширено поље људског не може да буде оперативни појам у онтополитичкој критици савремености. Почев од „најнижег” нивоа контракција, ретенција и антиципација интензитета, преко

---

25 За систематични приказ у виду табеле видети: Bonta, M. and Protevi, J. (2004) *Deleuze and Geophilosophy: A Guide and Glossary*, Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 152.

26 Разван конзистенције повезује хетерогене елементе „*хексеитете*, догађаје, нетелесне трансформације које се апрехендирају по себи, *номадске суштине*, нејасне али ригорозне; *континууме интензитета* или континуалне варијације које превазилазе константе и варијабле; *постајања*, која не поседују ни врхунац ни субјект већ се привлаче међусобно у зоне близине или неодлучивости; *глатке просторе* настале из избразданих простора”, Deleuze, G. and Guattari, F. нав. дело, стр. 558.

27 Исто, стр. 562.

28 Исто, стр. 566.

---

актуелних слојева па до виртуалних апстрактних машина које творе механосферу, можемо уочити да се нигде не поставља питање *људске* моћи делања, те самим тим се ни однос људског и нељудског не проблематизује. А све то зато што ти појмови и односи нису довољно апстрактни да би обухватили сложеност механосфере састављене од апстрактних машина и односа између апстрактних машина. Другим речима, дијалектика људског и нељудског недовољна је да би адекватно захватила целокупни процес постајања као онтополитички проблем. И не само да је недовољна, него је и производ апстрактних машина. А онтополитички је проблем управо зато што апстрактне машине конзистенције, слојевања и наткодирања подразумевају постајање у целини, скупа са преплетеношћу економско-политичких и неорганско-органичних материјалних димензија актуелно-виртуалног. Речју, актуелно-виртуална механосфера као скуп свих апстрактних машина и њихових међусобних односа постаје и постоји пре/после човека и твори како оно људско тако и оно нељудско као и све њихове могуће односе.

Други приступ ахуманом јесте спекулативнореалистички. Ту нарочито на уму имам Мејасуа. Мејасу полази од критике онога што он назива корелационизмом. Корелационизам, пак, дефинише као сваку струју мишљења која следи идеју „искључивања сваке тврдње да је могуће разматрати подручја субјективности и објективности независно једно од другог. Не само да треба рећи да ми никад не докучујемо објект 'по себи', засебно од његовог односа са субјектом, него треба тврдити и да никад не докучујемо субјект који није увијек-већ у односу са објектом”.<sup>29</sup> Насупрот корелационизму Мејасу поставља спекулативни материјализам „за који је апсолутна реалност извјестан тип *ентитета без мишљења*, мора да тврди и да мишљење није нужно (нешто може бити без мишљења) и да мишљење може да мисли оно чега мора бити кад нема мишљења”.<sup>30</sup> Кључни појмови Мејасуовог спекулативног материјализма су анцестралност, архифосил и хипер-Хаос. Анцестралност означава „сваку реалност која претходи појави људске врсте – или чак која претходи сваком познатом облику живота на Земљи”.<sup>31</sup> С

---

29 Мејасу, К. (2014) *Послије коначности: Оглед о нужности контингенције*, Никшић: Друштво филозофа Црне Горе, стр. 16. Мејасу издваја слаб и јак корелационизам као два вида тог приступа односу између субјекта и објекта. Типични представници су Имануел Кант (Immanuel Kant) и Мартин Хајдегер (Martin Heidegger), али, на овај или онај начин, неки облик корелационизма је целокупна филозофија (и теорија) после Канта (осим Алена Бадјуа /Alain Badiou/).

30 Исто, стр. 44.

31 Исто, стр. 22.

тим у складу, архифосил дефинише се као „не само материје које указују на трагове прошлог живота, сходно правом смислу термина 'фосил', него материје које указују на постојање анцестралне реалности или догађаја који претходи животу на Земљи”.<sup>32</sup> С обзиром на то да је мишљење спекулативно онда када има приступ апсолутном, а да се апсолут одређује као „биће чије је *раздвајање* (изворни смисао оног *absolutus*) и одвојеност од мишљења такво да нам се представља као не-релативно, и самим тим у стању да постоји – постојали ми или не”,<sup>33</sup> из тога следи да мишљење мора да има приступ оном апсолутном по себи, али таквом апсолутном по себи које не зависи од мишљења и од субјекта. Али, с друге стране, треба бити пажљив и не апсолутизовати одређено бивствујуће као што су дух или живот (јер то води у идеализам), као ни релацију (јер то води у корелационизам). Оно што се апсолутизује јесте фактицитет анцестралности и архифосила, односно апсолутизује се *сам принцип који допушта корелационизму да искључи апсолутизујуће мишљење*.<sup>34</sup>

Апсолутизација фактицитета није метафизичка из два разлога. Први лежи у томе што се не апсолутизује одређено бивствујуће јер је апсолут немогућност нужности одређеног бивствујућег. Други, пак, зато што апсолутизација фактицитета укида принцип довољног разлога (постоји нужан разлог зашто нешто јесте такво а не другачије) и уводи принцип неразлога који гласи да „ништа нема разлога да буде или да остане такво какво јесте; све мора без разлога моћи да не буде и/или моћи да буде другачије од онога што јесте”.<sup>35</sup> Другим речима, Мејасу указује на апсолутну нужност ненужности свега бивствујућег: „Апсолутно нема крајњег Разлога – ни мисливог ни немисливог. Нема ништа испод или с оне стране испољене неоправданости датог – ништа осим безграничне, незаконите моћи његовог уништења, појављивања, очувања”.<sup>36</sup> Та ненужност свега бивствујућег као одсуство разлога отвара пут ка Споља изван односа мишљења и бивствујућег/бивствовања. Заправо, то Споља, с обзиром на одсуство разлога, апсолутно је индиферентно према мишљењу као таквом и њега Мејасу назива хипер-Хаосом. Хипер-Хаос за Мејасу је „нешто неосјетљиво, способно да уништи и ствари и свјетове; способно да изроди страшне нелогичности; способно да никад ништа не чини; способно

---

32 Исто.

33 Исто, стр. 34.

34 Исто, стр. 62, курзив у оригиналу.

35 Исто, стр. 73.

36 Исто, стр. 76.

---

да оствари све снове, али и све кошмаре; способно за бурне и насумичне промјене или, обрнуто, способно да створи непокретни универзум... Свемоћ без доброте и мудрости, неспособна да мишљењу јемчи истинитост његових различитих идеја. То је нешто попут Времена, али Времена које је непојмљиво за физику – јер је у стању да без узрока или разлога, уништи сваки физички закон – као и за метафизику – јер је у стању да уништи сваки одређени ентитет, било да је то бог или Бог. То није хераклитовско вријеме, јер оно није вјечни закон настајања, него вјечно и незаконито могуће настајање сваког закона. То је Вријеме које је у стању да уништи чак и настајање себе чинећи да се десе, можда заувјек, Покретност, Непокретност и Смрт”.<sup>37</sup> Са оваквог апсолута Мејасу прелази на „изведени” апсолут који се огледа у математици. Наиме, како не можемо претпоставити да је Универзум целина или да то није (услед принципа неразлога хипер-Хаоса), једини пут за мишљење ове апсолутне контингенције јесте математичка теорија скупова како ју је прерадио Ален Бадју.<sup>38</sup> И тиме долазимо до оног ахуманог у овом виду спекулативнореалистичке филозофије. Ахумано је хипер-Хаос као немисливост тоталитета бивствовања, апсолутна неразложност свега бивствујућег, али таква да су на њој засноване анцестралност и архифосил коју указују на свет пре и без човека.

У овом раду сам приказао два пута до ахуманог – један на трагу Делезове и Гатаријеве филозофије (која је утицала на настанак новог материјализма), и други на трагу Мејасуове филозофије (која је утицала на настанак спекулативног реализма). Ове две струје су у непрестаној напетости, као што се може видети из Мејасуове (и Бадјуове) критике Делеза.<sup>39</sup> Једна од занимљивијих линија промишљања сличности и разлика између њих била би различита употреба математике и однос појмова иманенције и трансценденције из те перспективе. Док Делез користи диференцијални рачун ради изградње чисте иманентистичке филозофије, дотле Бадју користи теорију скупова и заговара трансцендентност догађаја. Но, иако постоје многе разлике и сасвим оправдани разлози за њих, у овом раду покушао сам да покажем да им је циљ исто – кретање ка ономе Споља, које овде називам

---

37 Исто, стр. 77–78.

38 Исто, стр. 124–129.

39 За нешто дужу расправу о разликама (и сличностима) између ове две струје видети: Filipović, A. (2015) From Transcendental Idealism to Transcendental Empiricism and Beyond: Kant, Deleuze and Flat Ontology of the Art, *SAJ: Serbian Architectural Journal* 7:2, p. 147–156.

ахумано, зарад изналажења некакве онтологије (и политике) која би одговорила на изазове савремености.

ЛИТЕРАТУРА:

Bonta, M. and Protevi, J. (2004) *Deleuze and Geophilosophy: A Guide and Glossary*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Calarco, M. (2008) *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, New York: Columbia University Press.

Crutzen, P. J., Steffen, W. and McNeill, J. R. (2007) The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?, *Ambio* 38, pp. 614–621.

Deleuze, G. and Guattari, F. (2004) *A Thousand Plateaus*, London: Continuum.

Делез, Ж. Живот као уметничко дело, у: *Преговори, 1972–1990*  
Делез, Ж. (2010), Лозница: Карпос, стр. 142–152.

Делез, Ж. Постскриптум о друштвима контроле, у: *Преговори, 1972–1990*  
Делез, Ж. (2010), Лозница: Карпос, стр. 252–260.

Делез, Ж. (2001) *Разлика и понављање*, Београд: Федон.

Derrida, J. (2004) *For What Tomorrow... A Dialogue*, Stanford: Stanford University Press.

Derrida, J. (2006) *L'animal que don je suis*, Paris: Galilée.

Filipović, A. (2015) From Transcendental Idealism to Transcendental Empiricism and Beyond: Kant, Deleuze and Flat Ontology of the Art, *SAJ: Serbian Architectural Journal* 7:2, str. 147–156.

Фуко, М. (1971) *Ријечи и ствари: Археологија хуманистичких наука*, Београд: Нолит.

Фуко, М. (2014) *Безбедност, територија, становништво: Предавања на Колеж де Франсу 1977–1978*, Нови Сад: *Mediterran Publishing*.

Garcia, T. (2014) *Form and Object: A Treatise on Things*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Garreau, J. (2005) *Radical Evolution: The Promise and Peril of Enhancing Our Minds, Our Bodies – and What It Means to Be Human*, New York: Random House.

Haraway, D. (2007) *When Species Meet*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Haraway, D. (2015) Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin, *Environmental Humanities* 6, pp. 159–165.

MacCormack, P. Introduction, in: *The Animal Catalyst: Towards Ahuman Theory*, ed. MacCormack, P. (2014) London: Bloomsbury, pp. 1–12.

Marder, M. (2013) *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*, New York: Columbia University Press.

McHugh, S. (2011) *Animal Stories: Narrating across Species Lines*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Мејасу, К. (2014) *Послије коначности: Оглед о нужности контингенције*, Никшић: Друштво филозофа Црне Горе.

Parikka, J. (2015) *The Anthrobscene*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Purdy, J. (2015) *After Nature: A Politics for the Anthropocene*, London: Harvard University Press.

Savat, D. Deleuze's Objectile: From Discipline to Modulation, in: *Deleuze and New Technology*, eds. Savat, D. and Poster, M. (2009) Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 45–62.

Shukin, N. (2009) *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Steeves, P. (1999) *Animal Others: On Ethics, Ontology, and Animal Life*, Albany: State University of New York Press.

Wark, M. (2015) *Molecular Red: Theory for the Anthropocene*, London: Verso.

Wolfe, C. (2003) *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*, Chicago: Chicago University Press.

Wolfe, C. (2003) *Zoontologies: The Question of the Animal*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Wolfe, C. (2010) *What Is Posthumanism?*, Minneapolis: University of Minnesota Press.



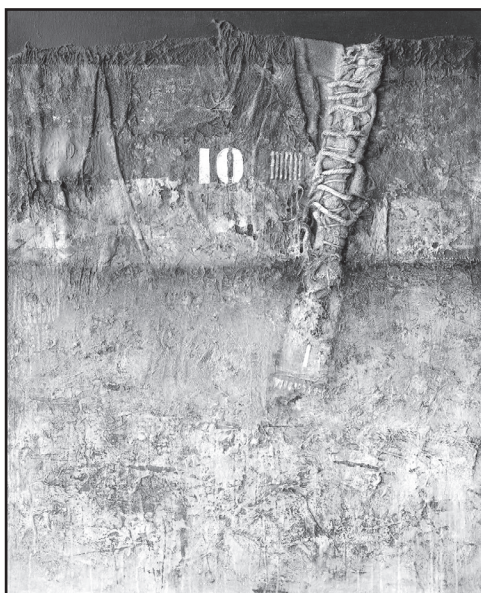
Andrija Filipović  
University *Singidunum*, Faculty for Media and Communications, Belgrade

ONTOPOLITICS OF THE AHUMAN:  
FROM (THE EXPANDED FIELD) OF THE HUMAN  
TO AFTER THE HUMAN

Abstract

Writing about the archeology of human sciences, Foucault has shown that the modern concept of the human is a discursive effect, and that it can easily disappear once the configuration of power/knowledge has changed. Contemporary age is also called the Anthropocene - the age in which the Earth is irrevocably marked by human activities, and for exactly that reason it is necessary to theoretically and critically re-think the discursive effect called “the human“. In this paper, I will show that it is necessary to theorize that which is “after the human“ – the ahuman – in order to develop an image of the world without the human, which can serve as an ontological and political framework for thinking and doing in the age of contemporaneity. The theory of the ahuman would serve in that regard as a corrective to the multiplicity of conceptions which developed as critiques of the subject – antihumanism, posthumanism, transhumanism and other – which were still based on a certain, although expanded image, of the human.

**Key words:** *ahuman, posthuman, transhuman, human, subject, contemporaneity, ontopolitics*



Михаило Петковић, 10,  
комбинована техника, 100x80 цм, 2016.