

I.

HUMANIS  
TIČKA KON—  
TROVERZA  
60-IH I  
PREVRATI  
ANTIUMA-  
NIZMA. JOŠ  
JEDNOM O  
'RACIONAL—  
NOSTI' HOLO-  
KAUSTA

## 1. Mitovi o *humanom*: esencija ili historija

**U** današnjem razumijevanju humanizma, koje njegovi akteri najčešće nazivaju posthumanističkim, čini se mogućim izlučiti dvije općenite linije, one koje se orijentiraju na sadržajne kriterije i druge koje uvjetno možemo nazvati formalnima. Diskusiju ću otvoriti prolazeći kroz ta razlikovanja.

Na jednoj strani, prema sadržajnim kriterijima, humanizam određuju dvije doktrine.

Prvo, ljudska bića, premda su sastavni dio prirode i podložna njezinim zakonima, imaju izniman status u prirodi zbog sposobnosti da prevladaju svoja prirodna ograničenja, a ona sâma proizlazi iz jedinstvene sposobnosti za racionalnost. Ona je ta koja ne omogućuje čovjeku samo relativnu nezavisnost od fizičke prirode nego unapređuje njegovu prirodu ka postajanju trans-humanim bićem, spojem prirodnog i tehnološkog, rođenog i stvorenog. To je danas jednako dominantna tema unutar suvremenih pozicija posthumanizma koliko je prije više od stoljeća, pod imenom *kozmiizam*, obilježila prijelaz iz holističkog religijskog misticizma u tehnološki modernizam 20. stoljeća.<sup>1</sup>

Drugo, svi ljudi kao vrsta čine jedinstvo jer posjeduju zajedničku "ljudsku prirodu". Klasičnu formulaciju ovog gledišta dao je David Hume:

“Općenito se priznaje da postoji velika jednoobraznost među ljudskim činovima, u svim narodima i vremenima, te da ljudska priroda ostaje ista u svojim načelima i izvedbama. Isti pokretači uvijek proizvode iste radnje. Isti događaji slijede iz istih uzroka.”<sup>2</sup>

Ta će formulacija kasnije postati, kako je poznato, izvorom i osnovom *političke* inačice humanizma u engleskom liberalizmu,

- 1 Za vrednovanje zanemarene nezapadne tradicije trans-humanizma v. Colleen MacQuillen i Livia Vaingurt, ur. (2018), *The Human Reimagined. Posthumanism in Russia*; prikaz i diskusija u Aaron Winslow (2019), “Posthumanism for Regular Humans Trapped in an Inhuman World”.
- 2 Usp. D. Hume (1748), *An Enquiry Concerning Human Understanding*, VIII.i: “It is universally acknowledged, that there is a great uniformity among acts of men, in all nations and ages, and that human nature remains the same in its principles and operations. The same motives always produce the same actions: The same events follow from the same causes” (izd. 2008, 7).

ali od druge polovine 20. stoljeća do danas upravo to načelo univerzalne “jednoobraznosti naroda” i “iste ljudske prirode” postalo je najosporavanim elementom humanizma, odgovornim za lažni univerzalizam i skriveno ideološko opravdanje supremacije partikularnog prema vani, u obliku bjelačkog rasizma i opravdanja imperijalizma.<sup>3</sup> Isto važi i prema unutra, u obliku rodne, političke, ekonomske i kulturne supremacije muškarca u liberalnom građanskom društvu nakon Revolucije 1789. kroz potiskivanje žena iz javnog prostora u privatnost i salonsku kulturu kao jedini oblik javnosti.<sup>4</sup>

Na drugoj liniji, u historijski široj, složenijoj i kritičnijoj verziji, humanizam se razumijeva formalno kao *normativni obrazac mišljenja o svijetu* nastao u antici iz antropocentričke ideje čovjeka kao racionalnog bića i “mjeri svih stvari”. Taj se obrazac navodno afirmirao zapravo tek u renesansi kroz ideal tzv. ‘univerzalnog čovjeka’, a svoje prave učinke dosegnuo je tek u racionalizmu i prosvjetiteljstvu 17. i 18. stoljeća gdje će pokazati svoje istinsko negativno lice kao *idolatrija* samoizvjesnog (kartezijanskog) subjekta u liku bijelca, muškarca, Evropljanina, racionalnog poduzetnika i suverenog vladara fizičke prirode izvan sebe, svoje unutrašnje psihičke prirode, svoga kućanstva i agenta povijesti.<sup>5</sup>

Oba danas raširena opća posthumanistička shvaćanja, i esencijalističko i formalno, očigledno su reduktivna i manjkava s obzirom na konstrukciju humanizma. Štoviše, sadrže očiglednu zabunu u poistovjećivanju ranog antičkog antropocentrizma i renesansnog humanizma, koji se u pravilu dovode u kontinuitet, bez povijesnog i konceptualnog posredovanja metafizičko-teološkom slikom o čovjeku i bez pomisli o potrebi da se sâma teologija

- 3 Za noviju kritičku raspravu o takvim shvaćanjima granicâ liberalizma Revolucije 1789. v. S. Buck-Morss (2009), *Hegel, Haiti, and Universal History*.
- 4 Vidi J. Scott (2007), *The Politics of Veil* koja ukazuje na to da sekularizacija građanskog društva potiskuje žene iz javnosti koliko i religiju i povezuje ih u pozadini u kulturu osjećajnosti; v. Braidotti (2013), 34. Premda su takvi uvidi iluminativni, sadrže snažnu dozu reduktivizma u tumačenju, kojima proturječe neke kulturno-povijesne činjenice, a u uvjetima post-sekularizma izaziva nova pitanja (v. raspravu u nastavku).
- 5 Za širu raspravu o konceptualnoj i kulturno-formativnoj povijesti prosvjetiteljstva v. M. Frank (1983), “Zwei Jahrhunderte Rationalitäts-Kritik und die Sehnsucht nach einer ‘neuen Mythologie’”. Takoder Braidotti (2013), 13-16.

čita *antihumanistički* umjesto kao izdanak i vrhunac humanizma. Otud nije nimalo iznenađujuće da oba posthumanistička čitanja *humanizma* u širokom luku zaobilaze upravo središnji sekularni aspekt humanizma koji je presudan kako za sâm njegov pojam tako i za njegovu intelektualnu, kulturnu i političku povijest. Izrazio ga je na vrhuncu renesanse Michel de Montaigne u svojim *Esejima*:

“U svoje sam vrijeme vidio da se ljudi tuže na neke spise zato što su posvema ljudski i filozofski i [da] u njima nema teologije (...) no češće susrećemo pogrešku da teolozi pišu odveć po ljudski, nego onu drugu, to jest, da humanisti pišu malo ili nikako teološki (...). Ja iznosim ljudska i svoja maštanja, jednostavno kao maštanje koje je ljudsko [...], a ne kao propisano i uređeno prema nebeskoj naredbi; to je stvar mišljenja, a ne pitanje vjere; ono o čemu ja mislim kao ja, a ne ono što vjerujem prema Bogu, jednako kao što nam djeca donose na uvid svoja vježbanja; ovo što ja govorim nešto je što još treba učenja, a ne nešto što poučava; to su laičke, a ne klerikalne stvari, ali uza sve to uvijek su pune prave vjere.”<sup>6</sup>

Ovakvo određenje humanističkog mišljenja, “laičkog, ali uza sve ipak punog prave vjere”, ne može jasnije odudarati od posthumanističkog shvaćanja koje vidi i određuje humanizam *upravo preko* njegove suprotnosti, onog što je Montaigne nazvao nebeskim mišljenjem — vjeru, doktrinu, naučavanje, autoritet i propise.<sup>7</sup> Tako sužen pojam humanističkog na doktrinu i autoritet, ispražnjen od specifično ljudskih momenata igre, učenja, vježbe i istraživanja, postao je *normativnim* modelom za antihumanističku i posthumanističku kritiku humanizma, ali ga pod etiketom klasični humanizam nalazimo čak i kod mislilaca koji pripadaju u perjanice suvremene humanističke emancipatorske misli 20. stoljeća. Tako Herbert Marcuse u svome utjecajnom eseju o humanizmu iz 1966. odbacuje na početku svojih pojmovnih distinkcija ovaj rani oblik renesansnog humanizma kao “elitistički i irelevantan”, iako će se i sâm na kraju teksta, u kritici otuđenja čovjeka u naprednim

6 Usp. Michel de Montaigne, *Eseji* I. 56, 2, 442-443.

7 Tzvetan Todorov (2002), 6, upozorava da je navedeno mjesto kod Montaignea vjerovatno prvi slučaj upotrebe termina ‘humanistističko’ u francuskom jeziku, s jasno izraženim karakterom običnog, svakodnevnog mišljenja, lutanja, iskušavanja, upravo “esejiziranja”, nasuprot doktrinarnom, sistemskom, klerikalnom, teocentričkom, nebeskom modelu mišljenja.

industrijskim društvima Zapada, vratiti upravo istim načelima igre i iskušavanja kakva elitistički izriče Montaigne u *Esejima*.<sup>8</sup>

Marcuseov bizarni stav o irelevanciji i elitizmu klasičnog humanizma djeluje danas utoliko čudnovatije ako se kontrastira sa stavovima teorijski i ideološki bliskih autora, poput Ericha Fromma, koji u istom razdoblju i na istim pretpostavkama kritike otuđenja u potrošačkom društvu “birokratizirane industrije” i “organiziranog čovjeka”, poziva, posve suprotno Marcuseu, na “renesansu prosvjetiteljstva i humanizma 17. i 18. stoljeća” — prosvjetiteljstva “radikalnije realističnog i kritičkog”, koji reafirmira upravo montaigneovske vrijednosti “humanog” poput “vjere u život, ljubavi, kreativnosti i nezavisnosti”, koje su zatomljene privilegiranjem razuma.<sup>9</sup> Jednako čudnovato je Marcuseovo ignoriranje tada već poznate studije Johana Huisinga *Homo ludens* iz 1938.<sup>10</sup> No, čini se da je *homo universalis*, na svome putu od renesanse do humanističkog marksizma 20. stoljeća, morao izgubiti svojstva *homo ludensa* i biti reduciran u dominantnoj liniji frankfurtske kritičke teorije na instrumentalistički model *animal rationale* u doslovnom smislu riječi da bi tako postao prikladan temelj za posthumanistički mit 20. stoljeća o metafizičkom konceptu čovjeka u klasičnom humanizmu. Neobično je jedino vidjeti da je klasični humanizam pretrpio takvu reduktivističku falsifikaciju upravo u kritičkom dijalektičkom načinu čitanja prosvjetiteljstva i moderne.

Osim neposrednih hermeneutičkih problema, poput poistovjećivanja humanizma i antičkog antropocentrizma ili, također, zanemarivanja tzv. “rubnih” evropskih i izvanevropskih tradicija

- 8 H. Marcuse (1966/70), “Humanizam — ima li ga još?”, 3-10; v. također Marcuse (1970), “Marxism and the New Humanity: An Unfinished Revolution”. O značenju i funkciji eseja kao temeljnog oblika mišljenja u srodnoj teorijskoj kulturi kritičke teorije, v. kod nas Nadežda Čačinović (1985), “Adornovi eseji”.
- 9 Vidi E. Fromm (1964), “Our Way of Life Makes Us Miserable”: “(...) we need to create a Renaissance of Enlightenment and of Humanism. It must be an Enlightenment, however, more radically realistic and critical than that of the 17th and 18th centuries. It must be a Humanism that aims at the full development of the total man, not the gadget man, not the consumer man, not the organization man. The aim of a humanist society is the man who loves life, who has faith in life, who is productive and independent” (10).
- 10 Studija će svoju karijeru epohalne knjige o klasičnom humanizmu otpočeti s prijevodom na engleski 1949., v. J. Huisinga (1949), *Homo ludens. A Study of the Play-Element in Culture*.

s bogatim raspravama o ljudskom, takav reducirani normativni pojam *humanizma* postao je uporištem za različite kritike političkih oblika moderne od ranog liberalizma preko marksizma do suvremenih teorija deliberativne demokracije. Tako klasično liberalno stanovište, kakvo je izrazio Hume, koje ljudsku prirodu promatra eksplicitno pod vidom intrinzične *vječne biti*, *nepromjenjive u svojoj pokretačkoj ulozi kao i u učincima*, te, s druge strane, neesencijalističko Marxovo gledište u “*Tezama o Feuerbachu*”, koje pretvara subjekt u društvenu i historijsku (dakle, “vremenu”) *konstrukciju* i oduzima ljudskoj prirodi karakter vječnosti, ne predstavlja za posthumanističku kritiku više nikakvu opoziciju.<sup>11</sup> Oba stanovišta, i Humeovo esencijalističko i Marxovo historijsko, danas se stavljaju u tvrdo jezgro humanističkog diskursa moderne, što dodatno komplicira idejno-povijesno lociranje samog humanizma u filozofiji općenito te posebno u marksizmu.

Naime, hermeneutičku kontroverzu oko već navedenog Althusserova otkrića razloma između ideološkog humanizma mladog Marxa i znanstvenog, tj. “ahumanog” antihumanizma kasnijeg Marxa, odnosno Althusserovog lociranja temelja slobode u *komunitarnosti rodne biti čovjeka*, dodatno komplicira okolnost da je istu Marxovu misao o *društveno-povijesnom karakteru rodne ljudske biti* Görgy Lukács identificirao krajem 1930-ih godina u Moskvi, u svome djelu “Povijesni roman”, kao *izvorno* Hegelovu, a ne tek Marxovu. Prema Lukácsu, Hegelov *progresivni historizam* je taj koji, usprkos “idealističkoj mistifikaciji” Hegelove figure o kretanju “apsolutnog duha”, zapravo vidi čovjeka (a ne tek apstraktnu svijest) kao svoj vlastiti proizvod, proizvod vlastite djelatnosti u povijesti.<sup>12</sup> No, kao što znamo, Lukácsu je to o Hegelu, zajedno s formulacijom o “mistifikaciji” duha, rekao upravo mladi Marx u “Ekonomsko-filozofskim rukopisima” iz

11 Kako je poznato, u *Tezama o Feuerbachu* iz 1845. Marx odbacuje svaki esencijalizam ljudske biti, čak i onaj materijalistički: “Feuerbach razrješava religijsku suštinu u ljudskoj suštini. Ali ljudska suština nije apstraktum koji obitava u svakoj pojedinačnoj individui. U svojoj zbiljnosti, ona je ensemble društvenih okolnosti.” Prijevod moj prema “Thesen über Feuerbach” (6): “Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse” (MEW Bd. 3, 6).

12 Usp. Görgy Lukács (1962), *The Historical Novel* (I. 1. Social and Historical Conditions for the Rise of the Historical Novel), 28. Slično i Lukács (1977), *Povijest i klasna svijest. Studija o marksističkoj dijalektici*, pogl. “Što je ortodokсни marksizam”, 74.

1844., koji su prvi put objavljeni 1930-ih godina u Moskvi. Na poznatom mjestu, u završnom dijelu rukopisa, pod naslovom “Kritika Hegelove dijalektike i filozofije uopće”, stoji Marxova pohvala materijalističkom Hegelu, izrečena dakako nakon što je skinuo idealističku pozlatu s Hegelova sistema apsolutnog znanja, takoreći ususret althusserovskom “razlomu” *avant la lettre*. No, koliko god bila notorna ta Marxova pohvala Hegelu, to mjesto vrijedi iznova pročitati:

“[Hegel] shvaća bit rada, a predmetnog čovjeka, istinskog jer zbiljskog čovjeka, poima kao *rezultat* svoga *vlastitog rada*. *Zbiljsko, djelatno* odnošenje čovjeka prema sebi kao rodnom biću ili njegovo odjelovljenje kao zbiljskog rodno bića, tj. kao ljudskog bića, moguće je samo kroz to da zbiljski proiznese (*herausschafft*) sve svoje *rodne snage* — što je opet moguće samo ukupnim djelovanjem ljudi, samo kao rezultat historije — da se prema njima odnosi kao prema predmetima, što je najprije opet moguće samo u obliku otuđenja.”<sup>13</sup>

Iako poznat, ovaj argument dobiva na dodatnoj vrijednosti tek ako ne zanemarimo okolnost, kako se najčešće događa, da tu istu Marxovu historijsko-materijalističku *misa* nalazimo u *gotovo istovjetnom izričaju* kod samog Hegela. No, možda na opće iznenađenje, Hegel ne postupa naprosto suprotno Marxu, kako će to kasnije sugerirati Marx u slavnoj karakterizaciji svoga odnosa prema Hegelu u pogovoru za drugo izdanje *Kapitala* iz 1873. Naime, Hegel u predgovoru *Fenomenologiji duha* iz 1807. ne skida naslage materijalne historije i razvitka s ideje da bi oslobodio sjaj i čistoću zlata na stvarnosti u njezinom idealitetu. Naprotiv, Hegel — takoreći ususret Marxovom kidanju pozlate idealiteta *avant la lettre* — skida “nebeski sjaj” i “svećeničko ruho” sa zemaljskog *idola* zdravog razuma. U retorički i *misa*ono spektakularnom završetku predgovora, na račun “rezonirajućeg mišljenja” koje proglašava zdrav razum principom istine, s njegovim dubokim čuvstvom nutarnje suverenosti, lišene ikakve potrebe za drugim od sebe, Hegel izriče sljedeće:

“Time što se onaj [sc. obični ljudski razum] poziva na osjećaj kao svoje nutarnje proročište, on je već završio s onime tko se ne slaže; on mora obznaniti kako nema ništa reći onome tko u sebi ne nalazi i ne osjeća isto; drugim riječima, on gazi nogama

<sup>13</sup> Prijevod prema K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte 1844*, MEW 40 (Ergänzungsband 1), 574 (v. Marx-Engels, *Glavna djela*, 1979, 260).

korjen humaniteta. Jer njegova je priroda da goni ka slaganju s drugima, a njegova je egzistencija samo u uspostavljenoj zajednici svijesti.”<sup>14</sup>

Istinska spoznaja i zbiljska vrijednost razuma moguća je za Hegela samo na podlozi *humaniteta* kao *uspostavljene zajednice* ili historijski “obrazovanog uma” nasuprot čuvstvenoj samoizvjesnosti “zdravog razuma” (*common sense*) o svojoj ispravnosti, indiferentnog spram bilo čega drugog izvan ili iznad sebe. Spoznaja nije dana ni u neposrednom bitku osjetilno opstojećeg ni u nutarnjem čuvstvu razuma o neposrednosti bitka, nego biva, baš kao i Marxove rodne snage čovjeka, “iznesena” i “usvojena” kroz rad pojma u zajedništvu. Ono Marxovo slikovito “proiznošenje (*herauschaffen*) rodnih snaga čovjeka”, koje nije ništa drugo do retorička sugestija razlike prema Hegelu, Hegel naziva retorički izravnije od Marxa. Riječ je o *proizvođenju* rodne biti ili općosti čovjeka:

“Istinite misli i znanstveni uvid mogu se steći samo u radu pojma. Samo on može proizvesti (*hervorbringen*) općost znanja koja nije niti obična neodređenost i oskudnost običnog ljudskog razuma, nego je oblikovana i potpuna spoznaja; niti je pak neobična općost opreme uma iskvarena lijenošću i umišljenošću genija, nego je istina dospjela do svoga nutarnjeg oblika — koja je sposobna da bude svojina svakog samosvjesnog uma”.<sup>15</sup>

Drugim riječima, zahvaljujući Lukácsevoj dijagnozi o *historizmu* mišljenja kao samoproizvođenju čovjeka, koja se po općem priznanju smatra prvom i klasičnom formulacijom središnje teze historijskog materijalizma nasuprot dijamatu ortodoksnog marksizma, transformaciju klasičnog (Humeovog) esencijalnog subjektivizma razumske općosti u historijski uspostavljenu umnu zajednicu subjekata — onu koja se “obrazuje” u društveno-povijesni medij ili objektivni duh — moramo locirati kod Hegela. I to ne usprkos “idealističkoj mistifikaciji”, kako višekratno podvlači Lukács pazeći podjednako na Marxovo i Engelsovo odbacivanje “mistične strane” Hegelova idealizma i na Staljinovu osudu Hegela, nego upravo *zahvaljujući idealizmu*.

<sup>14</sup> G. W. F. Hegel (1807), *Phänomenologie des Geistes* (Theorie Werkausgabe, Bd. 3, 1970), 64-65; prijevod M. Kangrge u *Fenomenologija duha* (1987), 48 djelomice izmijenjen prema njem. predlošku. (Nadalje pod kraticama FD, odnosno PhG, s brojem stranice.)

<sup>15</sup> Hegel, FD 49 (prijevod izmijenjen prema PhG, 65).



Marxovo slikovito izraženo proizvođenje ljudskih rodnih snaga čovjeka kao “proiznošenje” iz sâma sebe (*herauschaffen*), koje je moguće samo kroz ukupno djelovanje snagâ svih ljudi i samo kao “rezultat historije”, nije u osnovi ništa bitno drugo do drugo *ime* Hegelovog “humaniteta”, tj. povijesno *proizvedene općosti* čovjeka, historijsko obrazovanje uma kroz razvoj samoproizvodnih moći čovjeka. Hegelova fraza “povijest samokretanja pojma” samo još jednom apstraktno imenuje proces historijskog razvoja uma koji, za razliku od razuma, po svojoj prirodi teži (“goni”, “tjera”, *treibt*), ka *ljudskom zajedništvu*. Marxova figura o “proiznošenju” ljudskih rodnih snaga pojedinca kroz ukupno djelovanje svih ljudi zapravo *prevodi* strogi rječnik Hegelove povijesti *samoiskustva* duha u retorički bujan metaforički rječnik povijesne antropologije, i to na podlozi iste, *socijalno-historijski mišljene općosti*. Ona nije metafizički *prethodno izvršena*, nego je *logički pretpostavljena* u svome prikazu, u sustavu spekulativnog mišljenja, dok je u svojoj *zbilji* (istinskom obliku) povijesno-razvojna i otud historijski nužno *nedovršena*.

Iako ovdje ne mogu ulaziti dalje u pretpostavke ideje o samoproizvođenju čovjeka i čovječanstva, za raspravu na ovom mjestu bit će dovoljno pogledati malo podrobnije u ono što bi trebala biti “krivica Hegela i Marxa za humanizam” (Foucault). Osim što se čini da to izravno proturječi pretpostavci o metafizičkoj naravi esencijalističkog shvaćanja humaniteta kod Marxa i Hegela, kojom se vode postmodernistički antihumanisti i njihovi sljedbenici među današnjim posthumanistima u humanistici, čini da te pretpostavke govore također o nešto drugačijem odnosu Marxa i Hegela nego što ga je predstavio i sâm Marx. Povrh svega i ništa manje važno, te pretpostavke otkrivaju i korist jedne tipično humanističke, “dječje vježbe” u filološkoj kritici normativnog pojma humanizma u posthumanizmu.

## 2. ‘Čudnovati humanitet’: Hegel, Marx i *prevodenje* bitka

Ako malo pomnije pogledamo u *tekst* kod Marxa i Hegela, vidjet ćemo značajne odmake od uobičajenih esencijalističkih očekivanja za koje nije pretjerano reći ni da anticipiraju dekonstruktivizam postmoderne filozofije 20. stoljeća. S jedne strane, Hegel na istom citiranom mjestu iz velikog predgovora *Fenomenologiji*, odmah u sljedećoj rečenici, komentira svoj vlastiti prikaz humaniteta kao “čudnovat i nesuvremen” upravo s obzirom na prigovor o *idealizmu* čiste *pojmovnosti*. Pritom izriče uvjerenje kako njegov prikaz

sistema znanosti, koji “ono u čemu znanost egzistira stavlja u samokretanje pojma”, neće naići na “povoljan prijem u javnosti” jer “odudara” i od već navedenih i od drugih “predodžaba našeg vremena o prirodi i obliku istine”.<sup>16</sup>

Da je među tim “predodžbama vremena” Hegel već 1807. *anticipirao* Feuerbachovu kritiku koju će ovaj ispisati tek 1839., dakle godinama nakon Hegelove smrti, može biti iznenađujuće samo ako zbog predrasude ne želimo u Hegelovoj kritici zdravog razuma i njegova “nutarnjeg osjećaja samoizvjesnosti” vidjeti “filozofiju u kućnom haljetku” koja slavi univerzalnu ljudsku bit u individuumu i koja će se pojaviti kao nov projekt za reformu filozofije s ciljem da pomoću osjetilne ljudske suštine, čuvstva i razuma, u dijaloškom odnosu između jednog konkretnog Ja i jednog konkretnog Ti, muža i žene, završi za svagda sa spekulativnom filozofijom i njezinim dijalektičkim radom pojma.<sup>17</sup> Štoviše, opaskom o svome *nesuvremenom* premještanju historijskih oblika znanja u idealitet samokretanja pojma Hegel je predvidio daleko više od lošeg prijema svoga spekulativnog idealizma kod Feuerbacha. Predvidio je, takoreći, dobru prođu svoga “rada pojma” kod Marxa koji će preuzeti tu Hegelovu alatku protiv samog Feuerbacha, za kritiku apstraktnog materijalizma u “Tezama o Feuerbachu” iz 1845., jedva godinu dana nakon što je Feuerbachove “prethodne teze za reformu filozofije” iz 1843. upotrijebio za obračun s idealizmom dijalektike kod Hegela iz 1844.

Da je Hegel anticipirao Marxovu kritiku apstraktnog, feuerbachovskog materijalizma *ante litteram*, to može predstavljati iznenađenje samo ako Hegelovu “zajednicu svijesti”, tj. subjektivnih duhova ili individuumu, *uspostavljenu* kroz *povijest zajedničkog rada pojma*, odbijamo čitati kao predložak Marxove fraze “rezultat historije djelovanja rodnih snaga svih ljudi”. Međutim, ono što nužno povezuje te dvije naoko nesumjerljive formulacije, Hegelovu idealističku i Marxovu materijalističku, jest Hegelovo “stavljanje” povijesti samokretanja pojma u “dugu historiju

<sup>16</sup> Hegel, FD 49; PhG 65-66.

<sup>17</sup> Ludwig A. Feuerbach, “Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie” i “Grundsätze der Philosophie der Zukunft” iz 1843. Oba ova spisa, na koja se referira Marx u svojim “ranim radovima” iz razdoblja 1843-44., crpe se iz Feuerbachove ranije kritike Hegelove filozofije (“Zur Kritik der Hegelschen Philosophie”, 1839). Međutim, ona sama predstavlja, kao što je poznato, tek preokretanje Feuerbachove apologije Hegela koja je izvorno bila uperena protiv protu-hegelovskih kritika u njegovu spisu “Anti-Hegel” iz 1835.

čovječanstva” koja zapravo čini *povijest obrazovanja uma*. Upravo je ta historija samoobrazovanja svijesti ono što apstraktno shvaćenoj povijesti pod imenom *samokretanja pojma* daje karakter *realnog humaniteta*. Na toj podlozi Hegelovu historijski uspostavljenu “zajednicu svijesti” moramo čitati kao ime za *realno-historijsku općost* čovjeka i prefiguraciju Marxove “ukupnosti rodnih snaga svih ljudi” koja je “rezultat historije”.

Otud suprotnost između idealizma u Hegelovu “samokretanju pojma” i materijalizma u Marxovu “samorazvoju ljudskih rodnih snaga” možemo shvatiti, protivno Marxovoj izričitoj uputi o nesvodivoj razlici njegove pozicije naspram Hegela, kao *već ukinutu* dijalektički upravo u Hegelovoj ideji *historijskog obrazovanja-oblikovanja (Bildung)* pojedinačnih svijesti u *zajednički* um, koji po svojoj prirodi “goni” (*treibt*) ka *slaganju* s drugima, ka “humanitetu”. Drugim riječima, čini se da je Hegel *već* 1807. ukinuo tu suprotnost između sebe i Marxa iz 1844. — i to ne samo apstraktno dijalektički nego historijsko-materijalistički — prije nego što će je Marx u ranim ekonomsko-filozofskim i u kasnijim političko-ekonomskim spisima pokušati prikazati *retorikom* “nesvodive razlike” između Hegelova idealizma i svoga materijalizma.<sup>18</sup>

Ovakvo čitanje odnosa Marx-Hegel postat će manje čudnovato ako uzmemo u obzir okolnost da će Marx *morati* objasniti i središnji sistematski problem svoje materijalističke koncepcije zbiljnosti, onaj famozni primat bitka pred sviješću ili uvjetovanje svijesti bitkom, na *hegelijanski* način, takoreći protiv svoje volje, i prikazati ga u *idealističkom obliku*. Taj stav o primatu bitka nad sviješću, čija opća poznatost u gotovo iracionalnom nerazmjeru premašuje skromnost mjesta na kojem je izrečen, glasi:

“Nije svijest ljudi ono što određuje njihov bitak, nego obrnuto, njihov je društveni bitak ono što određuje njihovu svijest.”<sup>19</sup>

18 Da ideja o historijskom karakteru Marxovih “ljudskih rodnih snaga” nije samo hegelovska, nego da Hegelovu ideju historijski uspostavljene “zajednice svijesti” možemo vidjeti kao reminiscenciju na Spinozinu formulaciju iz *Političkog traktata* ‘*potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur*’ i njegovu kritiku kartezijanstva i hobbesovskog individualizma v. sada É. Balibar (2018), *Spinoza politique. Le transindividuel*, osob. II. dio pogl. 2, 3.

19 Prijevod prema *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Vorwort, MEW 13, 9: “Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt, ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.”

U prvom načinu gledanja polazi se od svijesti kao živog pojedinca; u drugom pak, koji odgovara zbiljskom životu, od samih zbiljskih živih pojedinaca i promatra svijest samo kao njihovu svijest”.

Upitno na ovom slavnom stavu — sročenom u kratkom metatekstu *predgovora* za *Prilog kritici političke ekonomije* iz 1859., u kojem se Marx izričito referira na raniji spis *Njemačka ideologija* iz 1845. gdje umjesto izraza *bitak* koristi riječ život<sup>20</sup> — leži na tvrdnji o “obrnutom” odnosu bitka i svijesti (materijalizma i idealizma, sebe i Hegela), iako se očigledno ne radi o *obrnutom* odnosu. Radi se, kako to pokazuje upravo sâma Marxova formulacija, o *supstituciji* apstraktno neodređenog i praznog pojma *bitak* iz prvog dijela rečenice samo naoko *konkretnijim* pojmom *društvenog bitka*, koji će nazivati isto tako *uopćenim* izrazom *zbiljski život* ili *životni proces*. Za to je poučno imati na umu sljedeće. Iako Marx ovaj stav iz 1859. (kao i pretpostavke svoje kritike Hegelove dijalektike iz 1844.) duguje navedenim Feuerbachovim spisima “Temeljna načela filozofije budućnosti” i “Prethodne teze za reformaciju filozofije” iz 1840-ih, i to ne samo općenito, nego doslovno u izričaju s posve istim retoričkim figurama, u tim spisima Feuerbach ne izriče samo tipične formulacije koje nalazimo kod Marxa. Primjerice, stav kako je “put dosadašnje spekulativne filozofije od idealnog ka realnom naopak” (*verkehrrt*) te da ga “metoda istinski reformatorske filozofija samo treba preokrenuti” (*umkehren*) ne bi li došla do “neprikrivene, čiste, proste istine”.<sup>21</sup> U istom dahu Feuerbach izriče također čak i očigledno *oprečan* stav onom prethodnom, stav o *nerazdvoživosti* bitka i svijesti, i to kao *svoj*, a ne Hegelov stav:

“[kao što] je bitak realitet svijesti, isto tako je, obrnuto, svijest realitet bitka — tek svijest [je] *zbiljski* bitak. Samo je svijest *realno* jedinstvo duha i prirode”.<sup>22</sup>

Na toj pozadini, smisao Marxove tvrdnje o *obrnutom* odnosu

<sup>20</sup> Vidi Marx/Engels (1845), *Die deutsche Ideologie* (I. Feuerbach), MEW Bd. 3, 27: “Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein. In der ersten Betrachtungsweise geht man von dem Bewußtsein als dem lebendigen Individuum aus, in der zweiten, dem wirklichen Leben entsprechenden, von den wirklichen lebendigen Individuen selbst und betrachtet das Bewußtsein nur als ihr Bewußtsein.”

<sup>21</sup> Feuerbach (1843), 55.

<sup>22</sup> Feuerbach (1843), 63-64.

bitka i svijesti kao i tvrdnje o njegovoj “direktno suprotnoj” poziciji spram Hegela ne pada naprosto u vodu nego postaje daleko složeniji nego što ga izražava teza o jednostranom (obrnutom) “određivanju” (*bestimmen*).<sup>23</sup> Taj odnos *određivanja* svijesti bitkom Marx *ne opisuje feuerbachovski*, iako je preuzet od Feuerbacha, nego hegelovski, iako je mišljen protiv Hegela. Naime, *određivanje* se ne opisuje kao *odražavanje* strukturâ bitka na *svijest* koje će, jednom *odražene* ili *odslikane kroz reprezenacije u svijesti*, jednom biti i *izražene* u izvanjskom jezičnom mediju, kako je to kasnije postalo mjerodavno i kod Feuerbacha i u teorijama odraza.<sup>24</sup> Kao što je dobro poznato, one ne obilježavaju samo dijamatovski ili antihumanistički marksizam nego i klasične filozofske teorije spoznaje i svijesti sve do Russella i ranog Wittgensteina. Naprotiv, određivanje svijesti bitkom poblize se određuje kod Marxa kao *pretvaranje i prevođenje* struktura bitka u *pojmove*, ideje, *predodžbe* i *narative* kroz rad “svijesti”. Taj proces je, rečeno hegelovskim žargonom koji usvaja Marx, “bit rada” i ta bit čini “rad pojma”. Rad pojma možemo shvatiti samo kao aktivnu *simboličku sintezu materijalnog svijeta*, a ne kao njegovo pasivno odražavanje. To ključno i prema mome znanju neprepoznato mjesto naoko idealističkog, a zapravo *jezično-materijalističkog* shvaćanja odnosa bitka i svijesti kod Marxa upućuje implicitno, ali dovoljno jednoznačno na Marxovu vezu s historijsko-materijalističkim nasljeđem teorije jezika koje čini osnovu Hegelove semiotičke teorije svijesti od ranih jenskih spisâ do zadnjeg izdanja *Enciklopedije*. Ta je dubinska veza s Hegelom izrečena na istom slavnom mjestu i u istoj rečenici gdje Marx ponavlja tezu o direktno oprečnoj razlici između svoje pozicije i Hegela:

“Kod mene, obrnuto [od Hegela], ideelno nije ništa drugo do materijalno, *pretvoreno* i *prevedeno* u ljudskoj glavi”.<sup>25</sup>

- 23 Za raniju diskusiju o reformi Hegelove dijalektike kod Marxa i Feuerbacha na pretpostavci o “obrtnanju” v. Gregor (1965), “Marx, Feuerbach and the Reform of the Hegelian Dialectics”.
- 24 Za staromodno metafizičko shvaćanje jezika kod Feuerbacha nasuprot semiotičkoj teoriji jezika njemačke romantike kakvu nalazim kod Hegela v. moju raspravu u Mikulić (2017) i Mikulić (2020), osob. dio 4, posvećen jezično-filozofskom pojmu *metakritike* kod J. G. Hamanna i J. G. Herdera (46-64).
- 25 Pogovor za drugo izdanje *Kapitala*, Marx, MEW 23, 27: “Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anders als das im Menschenkopf *umgesetzte* und *übersetzte* Materielle” (kurzivi B. M.). U našim standardnim izdanjima smisao izraza je posve izgubljen: “*prenijet i preraden* u čovjekovoj glavi” (v. izdanje 1979, 854). Standardni engleski prijevod

Nasuprot uvriježenim prijevodima i tumačenjima ovog mjesta, koja ili u potpunosti previdaju i ne prepoznaju ili pak ne valoriziraju Marxovu formulaciju koja govori o “pretvaranju i prevođenju” bitka u svijest, umjesto odražavanja ili reflektiranja bitka u svijesti, vidimo da njegovo famozno *uvjetovanje* svijesti bitkom moramo shvatiti *doslovno* onako kako je rečeno — kao pretvaranje bitka u svijesti kroz *prevođenje*, a ne kao *odražavanje*. Ono je “refleksivno” zato što je diskurzivno proizvodno, a ne refleksno odražavajuće. Da se kod Marxa ne radi o proizvoljnoj i praznoj, nego o *motiviranoj jezičnoj argumentaciji*, za to je indikativna naglašena upotreba jezičnih izraza: pretvaranje (*Umsetzung*) moguće je i odvija se kao prevođenje (*Übersetzung*) zato i samo zato što sâm bitak za Marxa već jest *diskurzivna* struktura: ‘bitak’ je *društveni bitak* ili “*ensamble* društvenih odnosa”. O tome rječito govori upadljiva čisto-jezična, retorička intervencija ili *akt prevođenja* u središnjem mjestu argumenta:

“Svijest nikada ne može biti ništa drugo do svjesni bitak, a bitak ljudi je njihov zbiljski životni proces”.<sup>26</sup>

Razlaganje izraza za svijest (*Bewußtsein*) na njegove sastavne dijelove (*bewußtes Sein*), sadrži evidentnu, iako neizrečenu *jezičnu aluziju* na koncept *svijesti kao svjesnosti* (*Bewußtheit*) i u potpunosti desupstancijalizira koncept bitka koji bi bio izvanjski u odnosu na svijest. Štoviše, bitak jest samo *kao* svijest. Idenifikacija svijesti s bitkom pokazuje nam da je *bitak* za Marxa, kao i za Hegela, samo ime za *diskurzivne* formacije — pravo, politika, ekonomika, moral, religija, umjetnost, filozofija, znanosti ili, kako će reći Marx: “ukratko, ideološke forme” — kroz koje “se proiznose” (historijski-epohalno obrazuju) ljudske rodne snage. Na taj način, “zbiljski” bitak čovjeka čine ideološke forme ljudskih odnosa. Taj očigledni paradoks analize Marx tematizira samo neizravno, kroz njegovo razrješenje. Naime, to da zbiljski ili istinski bitak čovjeka čine ideološke forme društvenog bitka, moguće je, kako opet hegelijanski formulira Marx, “najprije” samo u obliku opredmećenja, izvanjštenja i otuđenja, čiji se pozitivni

(v. MEGA 9, 24, Dietz Verlag Berlin 1990) pretpostavlja *reflektiranje/ odražavanje* i time oslabljuje značenje *prevođenja* u *prenošenje*: “With me, on the contrary, the ideal is nothing else than the material world *reflected* by the human mind, and *translated* into forms of thought.”

<sup>26</sup> Usp. Marx/Engels (1845), *Die deutsche Idelogie*, MEW Bd. 3, 26: “Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß.”

smisao očituje u raspredmećenju i razotuđenju kroz osvještenje i dovršenje konflikta u istim onim ideološkim formama.<sup>27</sup> Upravo zato, “zbijski bitak”, na kojem Marx inzistira nasuprot i obrnuto od “svijesti”, za koju kaže da je uvijek samo “svjesni bitak”, nije i ne može biti ujedno i nužno *istinski* bitak. Upravo zato se problem zbijskog i istinskog, koji se ni kod Hegela ne postavlja samo kao problem u pojmu ili u svijesti, nego kao *problem u zbiji i kao problem zbilje*, iznova i svom silinom vraća kod Marxa: “zbijski bitak” ili “zbijski život” amfibolična je kategorija. On je ‘zbijski’ utoliko što je mišljen kao *društveni*, ali upravo to je ono što ideološke forme društvenih odnosa čine njegovom stvarnom (materijalnom) zbiljom. Očito je dakle da se pojam *zbilje* — iako se pojavljuje samo kao neugledni pridjev (*wirklich*) uz imenice *bitak*, *život*, *proces* — pokazuje središnjom *hegelijanskom* zagonetkom upravo sâme Marxove kritičke znanosti i da, isto tako hegelijanski, bitak tek mora postati istinski da bi bio zbijski. No, tu temu ovdje ne možemo dalje slijediti. Dovoljno je da u naoko neuglednom momentu *prevođenja* vidimo, kroz puku jezično-kritičku vježbu, središnji *humanistički* proces u jednom takoreći “tehničkom” problemu humanistike.

Iz toga vidimo da je bitak, taj “ensemble društvenih odnosa”, neodvojiv od diskurzivnih formi svoga historijskog izobražavanja, osim ako ga ne promatramo u kritički izobraženoj znanstvenoj svijesti o ideološkom karakteru formi koje zakrivaju društveno-historijsku bît tog istog bitka, uključujući i samu znanost. Koliko je Hegelovo kulturno-historijsko stanovište obrazovanja zajednice svijesti u zajednički um formulirano u pojmovniku spekulativnog idealizma protivno očekivanju svoga vremena i uobičajenih predodžbi o znanju, toliko je Marxovo materijalističko stanovište ljudskih rodni snaga formulirano u pojmovniku duhovnog (misaonog) rada na bitku, kao rad umne sinteze. Suprotno očekivanju znanstvenog duha vremena, kojemu očito teži i sâm Marx, taj je rad radikalno diskurzivan. Ime mu je upravo “kritika” ili “rad pojma”. Zato moramo reći, ako je za Marxa ono ideelno “samo *rezultat* pretvaranja i prevođenja materijalnog u ljudskoj glavi”, za Hegela ne važi ništa manje da je samokretanje pojma u duhu ili povijest samoiskustva svijesti u glavi subjekta samo unutrašnji izraz vanjske historije samoobrazovanja humaniteta. Marxova kvalifikacija vlastite pozicije kao “obrnute od Hegela” čini se više učinkom njegova “obrnutog” načina gledanja

<sup>27</sup> Usp. Marx (1859), *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Vorwort, MEW Bd. 13, 9.

(*Betrachtungsweise*) nego *zbiljskim stanjem* njegove teorijske *razlike* spram Hegela. Možda bi je mogla bolje objasniti metafora “tamne komore”, ona ista kojom Marx slikovito opimjeruje odnos bitka i svijesti *kao* izokrenut, iako ga je *prethodno* u tekstu pokazao u *ispravnom* (doslovnom) jezičnom modusu: bitak se uvijek zbiva *samo kao* svijest.<sup>28</sup>

### 3. Humanizam i antropocentrizam. Anti-Heidegger

Usprkos tome što filozofska teorija subjekta kod Marxa i kod Hegela ima tipične karakteristike diskurzivno-teorijske dekonstrukcije metafizike kroz historijsko- i socijalno-filozofske kategorije poput *oblikovanja*, *prenošenja*, *prevođenja* — koje sve ulaze u repertoar “elitističkog humanizma” (Marcuse) kakav nalazimo u akademskoj humanistici — antimetafizička Lukácseva formulacija o “progresivnom historizmu” nije spriječila antihumaniste, počevši sdesna od Heideggera, preko Foucaulta do današnjih posthumanista u humanistici, poput feministkinje Braidotti, da upravo u dijalektici, i baš u dijalektici, identificiraju kod Hegela i Marxa posljednji ostatak *metafizike* subjektivnosti.<sup>29</sup> S obzirom na to, ne može uopće više djelovati iznenađujuće ni okolnost da je Hegelova kritika instrumentalnog pojma spoznaje i uma od

28 Na istom mjestu spisa o ideologiji (MEW Bd. 3, 26) tvrdnja da svijest ne može biti ništa drugo do svjesni bitak, a svjesni bitak samo život, dovršava se na sljedeći način: “Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebenso sehr aus ihrem historischen Lebensprozeß hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen.”

29 Usp. Ferry i Renaut (1990), 97: “Through this identification of *dialectics* with *humanism*, Foucault reveals his continuing dependence on Heidegger, for whom dialectics (Hegelian and Marxian) was the culmination of the metaphysics of subjectivity”. Za intrinzičnu vezu humanizma i dijalektike v. John E. Toews (1980), *Hegelianism: The Path Toward Dialectical Humanism, 1805–1841*. Na presudno značenje Hegelove dijalektike za humanizam i za posthumanizam ukazuju čak i radovi zagovornika kraja povijesti F. Fukuyame. Vidi npr. opservacije o značenju Hegelove analize realnih proturječja u Fukuyama (1992), *The End of History*, 60–66: “Indeed, we are unaware of our intellectual debt to Hegel in large part because his legacy has passed to us via Marx, who appropriated large parts of the Hegelian system for his own purpose” (64). Takoder Fukuyama (2002), *Our Posthuman Future*, 128: “It is impossible to talk about human rights (...) without having some concept of what human beings actually are like as a species. To assert this is not to deny that History in the Hegelian-Marxist sense exists. Human beings are free to shape their own behavior because they are cultural animals capable of self-modification”.



Bacona, Lockeja nadalje (uključujući čak i Fichtea), izložena u uvodu u *Fenomenologiju duha* te kasnije u *Predavanjima o povijesti filozofije*, ostala gotovo potpuno neprepoznata i nevrednovana u suvremenim kritikama instrumentalne racionalnosti.

Jedan od mogućih idejno-historijskih razloga leži možda u ideološkom sukobu unutar filozofije 20. stoljeća, koji je postmoderna prekrila skretanjem pažnje na pitanja anti-metafizike, budući da je ista formula o historizmu dijalektike dala samom Lukácsu kriterij za razlučivanje progresivne humanističke i regresivne antihumanističke, historijsko-materijalističke i iracionalističke linije u razvoju njemačke filozofije i sociologije 19. stoljeća. Sve što je Lukács prikazao kao iracionalno u filozofiji, rehabilitirala je postmoderna antifilozofska kritika filozofije.<sup>30</sup>

Na toj pozadini jasnije se pokazuje zašto su dva naprijed navedena shvaćanja humanizma — jedno koje apelira na jedinstvenu i vječnu bit ljudskog i drugo koje subjektivnost smatra *metafizičkom matricom* spoznaje i djelovanja — manjkava u najmanje dvama usko povezanim aspektima. S jedne strane, riječ je o historijskom i konceptualnom izjednačavanju humanizma i antropocentrizma, a s druge strane, o nekritičkom i malo reflektiranom, ili čak posve nereflektiranom, prešućivanju prisustva samih načela humanizma, poput društvene i političke emancipacije ili teorijske kritičnosti, u pozicijama koje se danas razumijevaju kao posthumanističke. Uprkos široko zahvaćenim historijskim pregledima humanizma, posthumanistički autori najčešće ostavljaju neanaliziranom, pa čak i posve netematiziranom, vezu između ranije antičke (“antropocentričke”) i renesansne (“humanističke”) figure čovjeka, uzimajući je očito kao samorazumljivu. Upravo to je, po mome mišljenju, jedan od faktora koji pretvara *pojam* humanizma u *mit posthumanizma*.<sup>31</sup>

30 G. Lukács (1954), *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*. Kako počeci knjige datiraju iz opsežnog rukopisa iz 1933. o nastajanju “nacional-socijalističke filozofije” (v. pogl. VII. 5), Lukácseva analiza obuhvaća raspon od kasnog Schellinga, preko Schopenhauera i Nietzschea sve do egzistencijalnog subjektivizma Heideggera i Jaspersa, te rasnih teorija, socijalnog darwinizma, predfašističkog vitalizma i tzv. nacional-socijalističke filozofije. Iako ju je Adorno oštro odbacio zbog “falsifikacije Nietzschea”, Lukácseva analiza predstavlja, prema mome znanju, pored Lévinasovih “refleksija o filozofiji hitlerizma” iz 1934., najraniju opsežnu i *sistematsku filozofsku genealogiju* i “dekonstrukciju” antihumanizma 19. stoljeća “do sadašnjice”.

31 Pritom imam u vidu pojam mita R. Barthesa (1957), “Le mythe,

Jedno, ako ne i glavno ishodište te mitotvorne identifikacije predstavlja Heideggerovo izjednačavanje termina *humanizam s antropologijom* u eseju “Platonovo učenje o istini”, objavljenom 1947. zajedno “Pismom o humanizmu”:

“Početak metafizike u Platonovoj misli ujedno je i početak humanizma. Mislimo riječ ovdje bitno i, otud, u najširem značenju. Sukladno tome, ‘humanizam’ znači postupak, zativoren početkom, odvijanjem i krajem metafizike, da čovjek u različitim pogledima, ali svaki put sa znanjem, stupi u središte bića iako nije već zbog toga i najviše biće (...) S dovršenjem metafizike i ‘humanizam’ (ili rečeno ‘grčki’: antropologija) tjera ka krajnjim, to jest, ujedno i bezuvjetnim ‘pozicijama’”<sup>32</sup>

Usprkos zakučastom i pomalo misterioznom svodenju pojma *humanizam* na grčki termin ‘antropologija’, Heideggerova intervencija dovoljno jasno smjera na konceptualno poistovjećivanje dvaju po konstituciji i porijeklu posve različitih pojmova *humanizma* i *antropocentrizma*, a ne tek na filološko objašnjenje. Ona ima sve karakteristike konceptualne nivelacije ili totalnog *Gleichschaltung*-a u filozofiji kojim se jedan realni pojam, koji označava skup “ljudskih stvari i bavljenja” naspram “nebeskih”, svodi na drugi pojam koji označava apstraktnu teorijsku jedinicu. S obzirom na to da takva identifikacija iz pozadine, preko recepcije Heideggera kod ranog Foucaulta, određuje i današnja post-humanistička razumijevanja humanizma, pokušat ću ovdje neovisno i temeljnije razmotriti idejno-povijesne pretpostavke Heideggerove identifikacije

Protiv takvog čitanja govori najprije okolnost da se sâma klasična grčka filozofija kod Platona i Aristotela, ona koja će zajedno s umjetnošću klasičnog antičkog doba postati *uzorom* u renesansnom humanizmu, razumijeva u eksplicitnoj i jakoj opoziciji spram sofističkog *antropocentrizma* i njegova epistemološkog i etičkog relativizma. Štoviše, metafizička koncepcija identiteta bića klasične filozofije u osnovi je jednako anti-antropocentrička i a-subjektiva (a-humana) kao što će to puno kasnije, poslije Althussera,

aujourd’hui”, 180–183 (181): “le mythe est un système de communication, c’est un message. On voit par là que le mythe ne saurait être un objet, un concept, ou une idée ; c’est un mode de signification, c’est une forme”.

<sup>32</sup> Usp. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den “Humanismus”*, Bern: Francke Verlag. Ovdje prema tekstu u: Heidegger (1976), *Wegmarken*, 142 (GA 9, 236-237).

biti i posve suprotna pozicija antimetafizičke, antisubjektne, antihumanističke filozofije diferencije 20. stoljeća, upravo one koja se masivno oslanja na Heideggera i ujedno rehabilitira sofistiku nasuprot metafizičkoj filozofiji identiteta.<sup>33</sup> Naime, osim što je Protagorina proklamacija čovjeka-mjere (*ánthropos métron/homo mensura*) odmah potisnuta sa reprezentativne scene filozofije pod udarom antirelativizma i asubjektivizma u teoriji principâ kod Platona i Aristotela, oni su ideji *mjere* dali nov lik i status koji će tek u kasnijem vremenu postati mjerodavan za transformaciju antropocentrizma u humanizam. To je upravo moment ‘najvišeg’ na biću koji Heidegger isključuje kao uvjet “stupanja čovjeka u središte bića”.

Klasično-filozofski koncept neuvjetovanog, samosvršnog, slobodnog, samodostatnog te, otud, “apsolutnog” principa kod Platona i Aristotela pripremit će s jedne strane preobrazbu filozofskog diskursa o principima u teološki diskurs o ‘onom božanskom’ i, ujedno s time, utvrditi njegov *normativni* karakter za *povratnu* putanju filozofije ka antro-po-teološkoj ideji o *posličenju* čovjeka ‘bogu’ kao najvišem biću, ili čak *poistovjećenje* s božanskim bićem i prije nego što se henoteistička (olimpska) religijska figura ‘najvišeg od bogova’ preoblikovala u monoteističku figuru *jedinog* Boga. Metafizička teorija klasične ‘prve filozofije’ o najvišem principu, koja ono prvo i neuvjetovano ne predstavlja samo kao noetički “čisto” biće po sebi, nego kao najviše biće ili samo *Dobro*, posredujući je ferment u procesu rastakanja sofističkog antropocentrizma-bez-boga ka teološkoj teoriji božanskog odraza u čovjeku. To je transformacija zbog koje će sâm kasniji, novovjekovni humanizam poprimiti karakter *zanijekanog metafizičkog obrasca* mišljenja, kako se to lijepo vidi upravo kod Montaignea: predmeti humanističkog ispitivanja su laički, a ne klerikalni, ali su “uza sve to uvijek puni prave vjere”. Humanizam je postao historijski moguć upravo preko *negacije* svoje teološko-metafizičke povijesti, kroz oslobođenje “centra” od boga i poništenje individualističkog relativizma sofistike “antropologije” bez granica. Humanizam dakle nije porečena, i utoliko nesvjesna, metafizika najvišeg-bića-u centru, nego figura njegove programske i reflektirane negacije. Negacija boga-u-centru ima, kako to pokazuje sam Montaigne, decentrirajuće posljedice na konceptualizaciju

33 Usp. Barbara Cassin (1992), “Qui a peur de la sophistique? Contre l’ethical correctness”. Za relevanciju Aristotelova koncepta jednosti u sukobu oko postmoderne filozofije 1980-ih v. S. Žunjić (1988), *Aristotel i henologija*.

centra: autoreferencija čovjeka povlači sobom svijest o vlastitoj granici u drugom.

Tako se sofističko skidanje bogova s nebesa, koje i Platon i Aristotel odbacuju zbog konceptualno-logičkih proizvoljnosti i potpune retoricizacije jezika i heteronomnosti svrâ (poput neposredne koristi), preokrenulo na višoj konceptualnoj razini u *obrnut smjer*: u kretanje *posličenja* čovjeka bogu koje vidimo na različitim točkama filozofskog diskursa, od dvojice klasika, preko stoicizma, Augustina i mistične srednjevjekovne teologije do romantike i spekulativnog idealizma. Riječ je o pojmovnom i povijesnom *posredovanju* humanizma iz *ukidanja* antropocentrizma u onto-teološkoj koncepciji “najvišeg bića” na koje je delegirana ona sofistička, razuđena policentričnost čovjeka-bez-boga da bi bila *nadoknađena* obećanjem posličenja ili *postajanja* čovjeka bogom. Tu ideju nalazimo u uvijek različitim inačicama, ali svaki put “sa znanjem” — protivno Heideggerovoj pretpostavci o neznanju — kod Platona, Aristotela, Aurelija Augustina, Svetog Pavla te kasnijih mistika poput Meistera Eckhardta koji će, pored filozofa prirode Bruna, Spinoze i Kuzanskog, postati ključnim motivatorom za mladog Schellinga, Hölderlina i Hegela.<sup>34</sup> Riječ je dakle o “postupku” idejno-povijesnog i realno-historijskog *posredovanja humanizma* kroz povijesni proces *uzdizanja* sofističkog antropocentrizma u onto-teološki centrizam i natrag, proces razgradnje centra kroz priznavanje mnoštva ljudskih svrâ, a ne o postajama početka, odvijanja i kraja njihova *identiteta* u uvijek istoj “sredini bića”, kako inzistira Heidegger. Zbog toga ne smijemo previdjeti da pojmovno i povijesno ishodište same klasične teorije principâ kod obojice njezinih predstavnika, Platona i Aristotela, kao i transformacija ontološke teorije čistog, općeg bića u teološku teoriju ‘najdostojnijeg’ bića, nipošto nije pravocrtna ni jednoznačna, niti počinje s Platonom, kako inzistira Heidegger.

Njezin početak je sazdan od *pretpočetka*, a čini ga rana Aristotelova *humanistička* kritika sofističkog antropocentrizma drugačijeg karaktera od Heideggerove pretpostavke o metafizičkoj

<sup>34</sup> Za ilustraciju ovog općeg mjesta iz povijesti filozofije upućujem samo na najpoznatije primjerke govora o “posličenju” čovjeka Bogu s tendencijom povrata mjerodavnosti čovjeku, izgubljene kroz filozofsko odbacivanje sofističkog antropocentrizma: Sv. Pavao, *Druga poslanica Korinćanima* (3: 18); Augustin, *De Trinitate* XV, 8, 14; Meister Eckhardt, *Schriften und Predigten* (izd. 1909) I, 37; Fichte, *Osnove cjelokupnog nauka znanosti* (1784), § 5; Schelling, “Ja kao forma i princip filozofije” (1795), § 14.

“antropologiji centra” u humanizmu. Ona sama još nije ni metafizička ni teološka u kasnijem smislu tih termina, što današnja posthumanistička kritika metafizike u humanizmu prerado zanemaruje kad, primjerice, tvrdi kako je humanizam samo transformacija kršćanske doktrine o spasenju u projekt univerzalne ljudske emancipacije ili pak da je ideja progressa samo sekularna verzija providnosti.<sup>35</sup> Takva kritika zanemaruje genezu kršćanske doktrine oslobođenja iz klasično-filozofske konceptualizacije čovjeka prema načelu “samosvrhe” i slobode uma, nasuprot sofističkom načelu prigodne koristi, kao i tentativni univerzalizam religija poput ranog kršćanstva ili ranog buddhizma, bez obzira na nesvjesni maskulinistički moment i isključenje žena iz simboličke reprezentacije doktrine.<sup>36</sup> Humanizam ili “antropologija” samosvrhe dovoljno je jasno razrađena kod ranog, još uvijek “platoničkog” Aristotela i mišljena je *imanentno-svjetovno*: prava narav onog najboljeg dijela ljudske duše, uma, koji čini *princip* i *oruđe* filozofije, ozbiljuje se kao *samosvršno, slobodno mišljenje* zbog kojeg u konačnici jedino filozofija čini ljudski život vrijednim življenja. Samo um — ono neuvjetovano, samosvršno, slobodno u čovjeku — jest prema Aristotelu ono što *nazivamo* ‘božanskim’.<sup>37</sup> Ono *božansko* mišljeno je, dakle, u *analogiji* (tj. posličenju) s “najboljim ljudskim” i *polazeći* od ljudskog, a ne obrnuto; ono je istovjetno sa samosvrhom, slobodnim i umnim životom, kao *rodnim* određenjem čovjeka, unutar konkretnog svijeta. Sloboda ili bezuvjetnost iz samosvrhe daje kriterij za pre-poznavanje božanskog *kao* ljudskog, ne obrnuto.

Upravo to je *antropološki smisao* “antropocentrizma” koji Heidegger ne razumije dok svodi humanizam, antropologiju i antropocentrizam na “poziciju čovjeka u sredini bića”. S te pozicije, doista, sve su distinkcije samo postaje i prividne varijacije istog,

- 35 Vidi npr. J. Gray (2002), *Straw Dogs*, xiii: “Humanism is the transformation of the Christian doctrine of salvation into a project of universal human emancipation. The idea of progress is a secular version of the Christian belief in providence.” Ipak Gray vidi samo genezu filozofskog humanizma iz teologije, ali ne i post-humanistički karakter same teologije.
- 36 Ovdje ću samo podsjetiti na rasprave kod A. Badioua i drugih o univerzalizmu sv. Pavla, ne ulazeći u pojedinosti.
- 37 Usp. Aristotel, *Protrephtikós*, osob. frgm. B 25, 44-46, 108-100. Isto shvaćenje mišljenja kao samoodnosa i djelatnosti uma, koja je život i koju “nazivamo” bogom, nalazimo i kasnije u tzv. “teološkoj” knjizi *Metafizike* (v. Met. 12. 1072b18-30). Tim citatom Hegel, kao što je poznato, završava svoju *Enciklopediju filozofskih znanosti*.

poravnate u odvijanju početka i kraja. Otud ne možemo ignorirati da je navodni “antropocentrizam” ranog Aristotela u svojoj srži onoliko antisofistički koliko je također antiheideggerijanski, tj. koliko ne traži i ne nalazi to “središte” izvan sebe, u sredini bića, nego u *bestemeljnosti* slobode i mnoštvu ljudskih *svrha*. Također, ona je onoliko antropološka (humanistička) koliko će postati pred-teološkom paradigmom teologije, kao što će i dalje djelovati — čini se “bez znanja” i Heideggera i antihumanista i posthumanista — kao post-teološka ideja o *samosvrsti* i *neotuđenoj rodnoj* biti čovjeka. Njezino uporište ili “pozicija” je sloboda ili *dispozicija* za promjenu, iako nije zbog toga, rečeno Heideggerovim žargonom, u središtu bića. Štoviše, sloboda podrazumijeva bitak-na-dispoziciji, slobodu od metafizike utemeljenja u “središtu bića” i moći nad njime.

Na toj pozadini čini se umjesnim dopuniti uvriježenu sliku o čovjeku kao paslici kršćanskog “Boga”, metafizički i teološki otuđenoj, a time i zakonit nastanak antihumanizma iz njegove vlastite krive predodžbe o humanom. Ako je renesansni ideal univerzalnog čovjeka, oličan u Leonardovom crtežu “Vitruvijevog čovjeka”, nastao kroz povrat nasljeđa antropocentrizma iz višestoljetnog poricanja u filozofskoj metafizici i crkvenoj teološkoj uzurpaciji, postao slikom i prilikom Boga, kako ga prikazuje Michelangelo (muškarac, bradat i bijelac), pravi nosilac te maske, trgovac i novi kapitalistički aristokrat, koji je u renesansi još uvijek srastao s maskom humanista, poput Lorenza de Medicija, pojavit će se u svojoj funkciji historijskog grobara humanizma tek kasnije. Njegov nasljednik je izbrijani i napudrani buržuj-i-građanin s kraja 18. stoljeća, s perikom *à la mode*, u figuri racionalnog Evropljanina oslobođenog od renesansnih strasti, koji konverzira s damama o liberalnim načelima u postrevolucionarnom građanskom salonu ili pak filozofira u budoaru. Povijest refleksije o humanom pokazuje nam s dovoljnom jasnoćom da ta kasna slika zapadne intelektualne (filozofske i političke) refleksije o čovjeku počiva na drastičnoj redukciji klasičnog nasljeđa, kako renesansnog tako i antičkog, u kojem je pojam mišljenja i stvarne slobode izveden iz ideje *samosvrhovitosti* uma nasuprot utilitarnosti svrhâ, i nije, za razliku od vlasničko-teorijske koncepcije slobodnog racionalnog individuumu novog vijeka, reducibilan na historijske okolnosti robovlasničkog društva.<sup>38</sup>

38 Otud, čini se samo dosljednim da i moderna povijest antihumanizma u 19. stoljeću poznaje faze kašnjenja. I Nietzscheovo proglašenje

Međutim, ona nije reducibilna niti na evropski obzor. U ovom okviru mogu samo kroz kratki ekskurs uputiti na izvan-evropske oblike humanizma u različitim inačicama. Najstarija i najpoznatija antihumanistička figura svakako je ideja prevladavanja ljudskog kroz figuru *nadljudskog* koja ne potječe tek od “početka kraja” grčko-evropskog humanizma, kako formulira Heidegger, ili od početka kraja metafizike sa “smrću Boga” i početkom “nadčovjeka” u 19. stoljeću kod Nietzschea, kako obično pomišljamo. Ona potječe iz daleko starijeg konteksta arhajskog filozofskog i religijskog pojma trans-humanog u indijskoj filozofskoj i religijskoj tradiciji, što najočiglednije izražavaju sanskrtski izrazi *adhipuruša* i *đina*.<sup>39</sup> Na toj liniji, koja trasira putanju *ljudskog sebenadograđivanja* unutar prirodnog svijeta čovjeka prema njegovim nad-ljudskim, meta-humanim (božanskim) mogućnostima, ta je ideja transhumanog neovisna čak od ideje o smrti Boga u zapadnoj filozofiji.<sup>40</sup> Štoviše, ona se u posve drugom, pozitivnom obliku javlja u drugim, nezapadnjačkim modernim tradicijama poput pokreta pod imenom ‘kozmicizam’, proizašlog iz mistične filozofije Nikolaja F. Fjodorova, čiji se utjecaj proteže od kasnog Tolstoja preko ranog sovjetskog transhumanizma i njegovih posthumanističkih inačica u SF-književnosti do distopijskog antihumanizma ranog Andreja Tarkovskog.<sup>41</sup>

“smrti Boga” dobit će svoje dovršenje tek s navedenim Foucaultovim proglašenjem “smrti Čovjeka” u filozofskom humanizmu Hegela i Marxa, dakle u odloženom razvoju antihumanizma evropske *filozofije* poslije II. svjetskog rata. Za suprotan smisao ideje o dovršenju Nietzscheove “smrti Boga” u “smrti čovjeka” kroz stvarno, a ne tek teorijsko, otuđenje u modernom potrošačkom društvu v. ranije Fromm (1964): “It seems that today the means have become ends, that not only ‘God is dead’, as Nietzsche said in the 19th century, but also man is dead; that what is alive are the organizations, the machines; and that man has become their slave rather than being their master.”

- 39 To ilustriraju i imena utemeljitelja đainizma (Mahāvīra Đina) ili nadimak Gautame Siddhārte ‘Buddha’. Za raspravu o ideji nadčovjeka kao “arhetipa” religijskog i filozofskog mišljenja v. npr. Čedomil Veljačić (1992), “*Philo-sophia: the Greek Eros of Knowledge and Jijñāsa: the Yearning for Wisdom*”.
- 40 Za novije rasprave v. Yuval Noah Harari (2016), *Homo Deus*.
- 41 Usp. Winslow (2019), “Fedorov’s ideas found a significant audience when *The Philosophy of the Common Task* (1906) was published posthumously. In this book, Fedorov articulates an aggressively ambitious plan for humanity that includes living forever, resurrecting the dead, and intergalactic space colonization, (...) mankind’s self-directed evolution toward total autonomy from nature.”

No, ostanemo li izvan rubova zapadne povijesti ideja, poput indijske filozofske tradicije o kojoj poslovično važi da je barem trans-humanistička ili a-humanistička, ako ne i antihumanistička u zapadnom smislu, bliža religijskim slikama svijeta i gotovo posve nesklona tematizaciji čovjeka kao “subjekta”, mogu se naći protudokazi za opću predrasudu o njezinom ahumanizmu. Osim izravnih svjedočanstava o uzdizanju čovjeka iznad “sveg bića” (Heidegger) čak i u klasičnim epovima, o latentnom humanizmu ne svjedoči samo prisustvo materijalističkih filozofskih kritika onostranosti nego i njihov parcijalni utjecaj na sâmu ortodoksnu tradiciju, i brahmansku i hinduističku.<sup>42</sup> Najspektakularniji primjer takvog utjecaja predstavlja političko-ekonomski traktat *Arthaśāstra* brahmanskog pandita Kauṭilye (4. st. p.n.e.) koji, nasuprot svim tipično evropskim idealističkim očekivanjima od indijske tradicije, uvrštava filozofiju pod imenom *ānvikṣiki* u znanja (*vidyā*) zajedno s ekonomikom, politikom i vedama, i definira je, koristeći sâmo njezino ime, kao meta-istraživanje pomoću razloga (‘hetubhir ānvikṣamānā’) svih navedenih područja. Sukladno tome, i sukladno gledištima materijalističkih škola *bārhaspatya* i *lokāyata*, a suprotno školi *mānava* iz ortodoksne vedske tradicije, kojoj po socijalnom položaju i obrazovanju i sâm pripada, Kauṭilya izdvaja tako definiranu filozofiju iz korpusa veda (*trayi*), a navodi čak materijalistički argument doktrinarnih protivnika vede da su vede tek “pokrivalo” (*samvaraṇa*) za obična svjetovna bavljenja poput stjecanja imetka (*artha*).<sup>43</sup> Nadalje, o latentnom transhumanističkom humanizmu indijske tradicije osobito svjedoči i gotovo univerzalno prevladavajući *etički interes* teorijskih doktrina, kako kod arhajskih tako i klasičnih filozofskih škola, ortodoksnih i negatorskih, koji će posvjedočeno imati znatan utjecaj na *praktički* karakter helenističkog stoičkog skepticizma. Ta praktičko-filozofska orijentacija indijske tradicije na pitanje ljudske sreće i dobra *u svijetu* toliko određuje čak i one tzv.

42 Za epsku književnost v. iskaz u Mahābhārata: ‘Gūhyam brahma tad idam vo bravimi/na manuṣāt śreṣṭhataram hi kiñcit’ [Tajnu riječ ovu reći ću vam/ od čovjeka ništa slavnije nije], cit. prema S. Radhakrishnan i P. T. Raju, ed. (1960), *The Concept of Man. A Study in Comparative Philosophy*, 9. Za danas najistaknutiji primjerak ideje meta-humanog koja spaja indijsku duhovnu tradiciju vedante i ayurvede i zapadnu medicinsku znanost (neurologiju, endokrinologiju i psihijatriju) Deepak Chobra (2019), *Metahuman*.

43 Usp. Kauṭilya *Arthaśāstra* (1960), I. ii. 1-12. Za širi prikaz upućujem na svoju raspravu u “Filozofija i analitička racionalnost” u: Mikulić (1988), *Karmayoga*, III. 4, osob. 135-137.



čisto-teorijske doktrine, poput logike u školi nyāya, da one kao svoj konačni cilj redovito proglašavaju usavršavanje u rasponu od oplemenjivanja do potpunog ‘oslobođenja’ (*mokṣa*) od svijeta, čak i kad takva deklaracija nije ni u kakvom odnosu sa sistematskim teorijskim sadržajem.<sup>44</sup> Indijska filozofska tradicija ovdje ipak nije korisna samo radi ilustracije o postojanju “drugih”, izvan-evropskih humanizama, transhumanizama i antihumanizama, premda ni to ne bi bio malen posao u duboko ukorijenjenom evropocentrizmu raspravâ o humanizmu. Ona je relevantna zbog toga što možda čak jasnije pruža uvid u dinamičnu konceptualnu napetost između negativnih termina i njihovih pozitivnih sadržaja kakav je anti-humanizam, no tu liniju ne mogu dalje slijediti u kontekstu ove rasprave.

Svakako najpoznatiji slučaj konceptualne napetosti, sve do proturječja, u upotrebi izraza ‘antihumanizam’ za *pojam* humanizma predstavlja naprijed već komentirana intervencija Louisa Althussera koji uvodi termin *antihumanizam* za Marxov zaokret od “ideološkog” humanizma ranih spisa 1844. ka znanstveno-metodološkom a-humanizmu. Ta nam je intervencija ovdje iznova relevantna zbog napetosti u pojmu koja se čini odgovornom kako za izvanjski razvoj antihumanizma kao stajališta tako i za stalnu vidljivost njegove unutrašnje granice, tj. humanizma u antihumanizmu. Naime, iako Althusser naglašava Marxovo shvaćanje čovjeka kao “komunitarnog bića” nasuprot esencijalističkom individualizmu, on zapravo imenuje *zajedničku* podlogu *obiju* Marxovih pozicija, što svakako već ograničava smisao i održivost njegove tvrdnje o *radikalnom* zaokretu kod Marxa. Međutim, korist od termina-pojma *antihumanizam* ne prestaje uslijed tog izvanjskog razloga što Althusser ‘antihumanizmom’ (tj. ahumanizmom) naziva one iste kasnije Marxove spise u kojima se ne afirmira ništa manje humanistička ideja samooslobođenja čovjeka i razotuđenja nego u ranim spisima. Althusserov doprinos pojmu antihumanizma ne nestaje čak ako predstavlja samo grešku u čitanju. Ona leži u tome što Althusser daje negativnom pojmu antihumanizma novo *pozitivno* značenje *humanizma* — naime zaokret od ideologije ka znanstvenom mišljenju — time što objema pozicijama kod

<sup>44</sup> Usp. iscrpnu diskusiju u Wilhelm Halbfass (1988), *India and Europe. An Essay in Understanding*, osob. pogl. 15. “Darśana, ānvikṣiki, philosophy”, 263-286. Za noviju raspravu o pretvaranju formalnih i racionalnih kanona mišljenja pomoću analize (ānvikṣiki) u apologetiku svrhâ vladajućeg društveno-religijskog poretka v. G. Kardaš (2020), “Metafilozofske refleksije u klasičnoj indijskoj filozofiji”, osob. 107-108.

Marxa, i ideološkoj i znanstvenoj, pripisuje zajedničku osnovu u *kritici esencijalizma* ljudske biti. Upravo to *održavanje* “trećeg”, “strukturalističkog” Marxa protiv obaju trendova, humanističke filozofije prakse i staljinističkog pozitivizma baze-nadgradnje odozdo, bit će razlogom za nezadovoljstvo svih — i staljinista i neohumanista i post-modernih, kao i samog Althussera. Borit će se s “dvoznačnostima strukturalizma” u marksizmu iako će kritički odbaciti “strukturalnu antropologiju”, nazvati strukturalizam “ideologijom”, “posljednjom nadom idealizma” koja — poput evolucionizma i historizma, hermeneutike i egzistencijalizma — ostaje uhvaćena u “kategorije iste ideologije koje analiziraju” i načelo “primata jedinstva” te inzistirati na “primatu suprotnosti”, na razlici između strukturalističke i marksističke koncepcije strukture kao i na autokritici vlastitog “teoreticizma”.<sup>45</sup>

#### 4. Antihumanizam i paradoks emancipacije

Na toj idejno-povijesnoj pozadini možemo se obratiti možda važnijem izvoru neprilika za posthumanizam nego što su je pobuđivala pitanja sadržajnog određenja i idejno-historijskog lociranja humanizma. Taj se izvor tiče općeg uvjerenja današnjih posthumanista različitog porijekla o intrinzičnoj vezi između humanizma i ideala emancipacije. Implikacije i konzekvencije te veze dovode iznutra u krizu upravo sâm posthumanizam.<sup>46</sup> Prva, samo naizgled trivijalna implikacija glasi: nijedno humanističko gledište nije lišeno pratećeg vjerovanja u ljudsku racionalnost i sposobnost za poboljšanje postojećeg stanja stvari. Ona postaje manje trivijalnom ako je promotrimo iz obrnute perspektive: svaka misao poboljšavanja ili usavršavanja nužno pripada tradiciji humanizma, makar samo i kao jedan njegov aspekt. Iz te obrnute perspektive možemo vidjeti da ova konzekvencija pogađa oba sektora današnjeg posthumanizma, humanistiku i biotehnološke znanosti.

U humanističkim znanostima ona se tiče onih sektora posthumanizma koji, polazeći od novih kritičkih pretpostavki, zagovaraju napuštanje načela jednostrane sekularnosti kao središnjeg

<sup>45</sup> Althusser (2003), 135, 233; v. također “On Lévi-Strauss” (isto), 19-32; usp. i raspravu G. M. Goshgarian (isto) xxi, xli-xlvi.

<sup>46</sup> Za pregled međusobnih preklapanja između četiriju tipova (ili “obitelji”) humanizma, s jedne strane konzervativnog tradicionalizma, te progresivnih oblika u rasponu od humanista u užem smislu do individualista i scijentista, v. Todorov (2002), pogl. I.

momenta klasičnog humanizma s argumentom da sustavi vjerovanja i rituali za posthumanizam nisu *nužno* inkompatibilni s kritičkim mišljenjem i praksom civilne kulture građanstva.<sup>47</sup> Dok se teorijski aspekt postsekularizma u humanistici očituje kroz odbacivanje razlike između sekularnog i religijskog kao samo još jedne lažne binarnosti modernizma u nizu drugih “binarnosti”, praktički smisao takve redukcije humanizma svakako je taktičko-politički i složeniji.<sup>48</sup> On podrazumijeva da upravo u kritičkom feminizmu, koji danas pripada u samo srce posthumanizma u humanistici, dosljedna i radikalna emancipacija žena postaje uvjetom i modelom emancipacije čovječanstva; emancipacija žena moguća je za današnji posthumanistički feminizam samo kroz napuštanje klasičnog sekularizma budući da on ne isključuje samo religiju iz sfere javnog života nego sistematski isključuje i žene.<sup>49</sup> Ipak, čini se da teorijski model binarnosti javno-privatno danas toliko zasljepljuje postsekularnu feminističku kritiku humanizma da ona, dok teorijski propagira antisekularizam, tek u političkoj sferi susreće njegovu praktičku moć, klerikalizam crkvenih institucija koje danas kroz regresivne tendencije ka konzervativizmu u sprezi s državom ne generiraju samo represiju žena nego sve oblike antihumanističkog konzervativizma 19. stoljeća.<sup>50</sup> Ujedno s time, antisekularizam novog postfeminizma

- 47 Braidotti (2013), 35: “Subjectivity is rather a process of auto-poiesis or self-styling, which involves complex and continuous negotiations with dominant norms and values and hence also multiple forms of accountability”. Pritom autorica rado ponavlja (49) “miroljubivi” aspekt “pozitivnog mišljenja” u posthumanizmu nasuprot “negativizmu kritike” u moderni. Za konfliktniju verziju “izgradnje zajednice” kroz dijalektiku partikularnog i univerzalnog v. Slavoj Žižek (2018), *Like A Thief in a Broad Daylight: Power in the Era of Post-Humanity*, 376: “Universality is not located over and above particular identities, it is an antagonism that cuts from within each ‘way of life’”. Za dijalektički odnos pojmova trans-individualno i zajednica u novovjekovnoj moderni kod Spinoze v. osobito Balibar (2018), *Spinoza politique*.
- 48 Rosi Braidotti (2013), 31 poziva se na gledište J. Graya (2002) i Habermasa (2008), “Secularism’s Crisis of Faith: Notes on a post-secular society”. Za genezu ovih gledišta v. ranije J. Habermas (2002), *Religion and Rationality. Essays on Reason, God, and Modernity*. Kritički u Balibar (2018), *Secularism and Cosmopolitanism*, osob. Introduction: “Critique in the Twenty-First Century: Political Economy still, Religion again”; 12. “What Future for the *Laïcité*?”
- 49 Scott (2007); Braidotti (2013).
- 50 Vidi novije kritičke intervencije u Balibar (2018), osob. 3. “Double Binds: Politics of the Veil” i 8. “Secularism secularized: the Vanishing Mediator?”.

dovodi u pitanje središnji sastojak klasičnog humanizma, njegov ludički, antisistemički, antidoktrinarni i antiautoritarni moment koji toliko motivira sam posthumanistički feminizam i zagovaranje horizontalnosti nasuprot vertikalnim odnosima.

S druge strane, u znanosti i tehnologiji navedena implikacija emancipacije pogađa projekt bio-tehnološke samonadgradnje čovjeka u *transhumano* biće čija sposobnost auto-modifikacije — dakle, upravo klasično-humanistička crta, kako ju je za “post-humanističku budućnost” apostrofirao Fukuyama — transcendira važeće sistemske i doktrinarne zakone.<sup>51</sup> Zato, samo naoko paradoksalno, ludički moment humanizma iznova živi tek u biotehnološkom sektoru posthumanizma nakon što je zanemaren ili odbačen u humanistici zajedno sa sekularizmom. Međutim, tek na toj osnovi možemo povratno bolje vidjeti da oba sektora današnjeg posthumanizma, i biotehnologiju i humanistiku, pogađa dvostruka konzekvencija, manje komotna od one naprijed navedene. Prva je da nijedno kritičko posthumanističko gledište, koje održava ideal poboljšanja, napretka i emancipacije, ne može odbaciti humanizam bez falsifikacije ideala emancipacije koji i nadalje održava. U tome je sadržano da svako posthumanističko stanovište, koje odbacuje humanizam, osuđuje samo sebe na teorijsko i performativno proturječje: ono sâmo živi upravo od onih načelâ humanističkog diskursa, poput iskušavanja i lutanja, kakva je prethodno odreklo humanizmu.<sup>52</sup>

Na tome vidimo da prevrati i paradoksi, sadržani u napetosti između pozitivnog značenja negativnih termina i devalvaciji pozitivnih pojmova koja ostavlja dojam nepreglednosti i konfuzije, nipošto nisu tek površinski. Napetost je izraz dubinske ambivalencije u historijskoj genezi i razumijevanju starih i novih pojmova u rasponu od humanizma i racionalnosti do antihumanizma i iracionalnosti, proizvoljnosti i kontingencija, a zapravo

51 Frischmann i Selenger (2018), *Re-Engineering Humanity*, 366-367 (bilj. 13): “We are transhumanists in the sense that we believe (i) human beings have and exercise the capability to imagine, conceptualize, and engineer ourselves and (ii) humanity involves a set of ideals that evolve over time. We part ways with many in the transhumanist camp at death’s door; we do not aspire to escape death or live in a world where we escape our bodies by extending our minds into the digital networked environment.”

52 Tako R. Braidoti (2013), 29 izriče teška srca i u obliku općeg pravila, nešto što se zapravo odnosi na nju “Not only do anti-humanists often end up espousing humanist ideals but also, in some ways, the work of critical thought is supported by intrinsic humanist discursive values”.

je nova verzija duge diskusije naprednjačkih i konzervativnih evropskih intelektualaca o pojmu *ljudskog*. Iako se podudara s vremenom nakon II. svjetskog rata, antihumanistička tendencija tiče se cijelog nasljeđa evropskog humanizma od renesanse preko prosvjetiteljstva 18. stoljeća do znanstvenog, tehnološkog i socijalno-političkog napretka 19. stoljeća. Ona traje i danas pod novim imenom posthumanizma koji u heterogenim i djelomice međusobno suprotstavljenim sektorima istraživanja humanistike, znanosti i tehnologije iznova rehabilitira *pozitivne* pojmovne sadržaje *nad-ljudskog* i *trans-ljudskog*, skrivene iza negativnog izraza *ne-* i *bez-ljudskog*. Otud, ocrtana višeznačnost pojma *antihumanizam* nije samo semantički i semiotički fenomen. Ona reflektira dublje komplikacije u povijesti razumijevanja pojma ljudskog u humanistici i znanostima još od prije historijskog početka upotrebe izraza antihumanizam kao tehničkog termina.

Navedeni paradoks humanizma u srcu antihumanizmu nije, dakako, posve nesvjestan današnjim akterima posthumanizma tako da se u uvjetima globalne postmoderne osjeća potreba za razlikovanjem između “jednostavnog antihumanizma” i “složenijeg posthumanizma”.<sup>53</sup> Ali time ni izdaleka nije raščišćen, a kamoli razriješen koloplet unutrašnjih proturječja, koliko god bili neskloni unificirajućem hiperteoreticizmu i zagovarali “primat suprotnosti” pred “primatom jedinstva”. U tome se samo vidi da današnji posthumanizam ponavlja povijest središnjeg problema klasičnog, althusserovskog antihumanizma kasnih 1960/70-ih i njegova najvećeg problema: naime da kritika humanizma zbog njegova navodno inherentnog nasilnog karaktera ujedno generira potrebu za novim modelom humanizma, koji se čini pogonskim motivom Althusserova ne-strukturalističkog strukturalizma u marksizmu. Ta se *nemogućnost* odbacivanja *humanističkih načela* u samom *kritičkom* mišljenju zorno reflektira u Sartreovu predgovoru knjizi Frantza Fanona *Prezreni na svijetu*:

“Došla je druga generacija koja je pomakla pitanje. Njezini pisci, njezini pjesnici nastojali su nam, s nevjerojatnom strpljivošću, objasniti kako naše vrijednosti slabo pristaju istini njihova

<sup>53</sup> Braidotti (2013), 36. Iako ga izriče kao pitanje o održivosti “jednostavnog anti-humanističkog stanovišta”, u završnici ću pokazati da pitanje “residualne forme humanizma” pogađa upravo posthumanizam u složenoj formi radikalnog kritičkog feminizma kakav ona zastupa, premda njegov “kritički” dio trpi veće štete za korist post-humanističkih ideologema, uključujući feminističke.

života, te kako ih oni ne mogu ni odbaciti ni usvojiti (...) Nasilje je izmijenilo smisao; kao pobjednici služili smo se njime i činilo se da nas ono neće izmijeniti: nasilje je razaralo druge, a mi, ljudi, naš humanizam ostajao je nedirnut; ujedinjeni u profitu metropolci su nazivali bratstvom, ljubavlju, zajedništvo svojih zlodjela; danas nam se to isto nasilje, posvuda blokirano, vraća preko naših vojnika, interiorizira se i s nama vlada.”<sup>54</sup>

Sartreov iskaz najavljuje jedno od nosećih pitanja današnjih posthumanističkih rasprava. Ono se tiče paradoksa da su neke od ključnih antihumanističkih tema s prijelaza 19. u 20. stoljeće, poput rasnog i kulturnog elitizma, političkog konzervativizma, odbacivanja racionalnosti i univerzalnosti čovjeka, socijalnog i političkog napretka, postale ishodištima za političke doktrine i pokrete emancipacije u antihumanizmu 20. stoljeća. Jednostavnije rečeno, Nietzsche i Heidegger, najistaknutiji filozofski predstavnici političkog konzervativizma, postali su izvorima antikolonijalnog diskursa emancipacije.<sup>55</sup>

Koliko god bio spektakularan, taj paradoks je djelomice već razriješen samim razvojem poslijeratnog antihumanizma. Kako vidimo već iz Sartreova iskaza, jedan se emancipacijski projekt antihumanizma razvio iz antikolonijalističkih političkih pokreta nakon II. svjetskog rata. Drugi će se razviti iz same akademske filozofije, poput Sartreove, i “preliti na ulice”, u nove socijalne pokrete kasnih 60-ih i 70-ih godina, pri čemu zbivanja 1968. u Evropi i SAD predstavljaju prijelom u različitim pogledima.<sup>56</sup> Sartreov protest očigledno izriče sjecište obaju pravaca. Iako je u formulaciji akademski, radikalniji i negativniji, u svojoj namjeri je politički i pozitivan.<sup>57</sup> On prokazuje laž evropocentričke filozofije subjekta koja proizvodi alibi za agresiju, izriče prosvjetiteljski kritički apel za oslobođenje humanizma od vlastite ideološke laži vlastitom snagom kritičke refleksije, onim jedinim što mu preostaje.

<sup>54</sup> J-P. Sartre, Predgovor u F. Fanon (1973), *Prezreni na svijetu*, xxi.

<sup>55</sup> Malik (2012), 3-4; također Lorenzo C. Simpson (2007), “Cosmopolitanism, Humanism and Meaning. A reply to my readers”. Usp. također Ferry i Renaut (1990).

<sup>56</sup> Usp. Starr (1995).

<sup>57</sup> Sartre: “Potrebno je ponajprije suočiti se s ovim neočekivanim prizorom: striptizom našega humanizma. Evo ga tu posve gola, neljepa: bijaše to samo lažna ideologija, izvrsno opravdavanje pljačke; njegove ljubaznosti i njegovo kaćiperstvo jamčili su naše agresije” (isto, xix).

Takav razvoj u kojem antihumanizam iz sebe generira nov humanizam Claude Lévi-Strauss će s ironičnim žaljenjem komentirati primjedbom kako je strukturalističko učenje kulturnog relativizma, koje afirmira antievropocentrička gledišta, doživjelo osporavanja “od istih ljudi za čiju su ga moralnu dobrobit antropolozi uopće uspostavili”.<sup>58</sup> Na istom mjestu Lévi-Strauss primjećuje s velikim iznenađenjem kako su koncepti univerzalizma i društvenog progressa naišli na “neočekivanu podršku ljudi koji ne žele ništa više nego sudjelovanje u dobrobitima industrijalizacije, koji se radije vide kao privremeno nazadnima nego trajno različitima”. No, premda je izrečen teorijski radikalno i akademski, navedeni stav ipak ima jasnu praktičku motivaciju i *prosvjetiteljski* interes, kao i Sartreov.

Zadaća antihumanizma u krajnjoj instanci ipak je humanistička. Za evropske akademske intelektualce koji su preživjeli II. svjetski rat, interes uma nije bio ništa manje politički i teorijski potreban Evropi nego što je nova ideološka platforma bila potrebna oslobodilačkim pokretima “Trećeg svijeta” u bivšim kolonijama, samo što je zadaća bila teža: objasniti dijametralno suprotan problem, naime propast tih istih ideala i emancipacijskih težnji u zapadnim društvima, trijumf nacizma i monopolističkog kapitalizma.<sup>59</sup>

Antihumanistički odgovor akademske inteligencije na to pitanje već su prethodno formulirali Horkheimer i Adorno pred sam kraj rata 1944., u eseju koji je pod izvornim naslovom “Filozofski fragmenti” objavljen najprije kao interna publikacija Instituta za socijalna istraživanja u New Yorku da bi pod novim naslovom “Dijalektika prosvjetiteljstva. Filozofski fragmenti” svoje prvo knjižno izdanje doživjela u Amsterdamu 1947. i postala takoreći objavnom knjigom “kritičkog antihumanizma” 60-ih na lijevoj političkoj strani evropske inteligencije.<sup>60</sup> Sâmo prosvjetiteljstvo je, kao vladavina uma i općosti nad pojedincem, totalitarno; logika racionalizma, modernizma, tehnike i građanske političke forme omogućile su nastanak barbarstva. Riječ je o dvostrukom

58 Usp. Claude Lévi-Strauss (1978), *The View from Afar*, 23. Usp. diskusiju kod Malik (2012), 8-10; Ferry i Renaut (1990), xiii.

59 Usp. također raspravu u Malik (2012), 4.

60 Knjiga je ponovo izdana 1969. s izričitom napomenom o suzdržavanju od “retuširanja” napisanog tako da izvorni tekst služi i kao dokumentacija refleksije. No, za izrazite tragove redukcije marksističkog pojmovnika između dvaju izdanja knjige 1947. i 1969. v. Günter Figal (2004), “Dialektik der Aufklärung”, 8 f.

“preplitanju”, s jedne strane racionalnosti i društvene zbilje, a s druge, prirode i ovladavanja prirodom kroz koje se samo *ideelno* prosvjetljena civilizacija zapravo vraća barbarstvu u *zbilji*. Argument o “samouništenju prosvjetiteljstva” može se prikazati kroz niz međusobno povezanih aspekata racionalnosti:

“U racionalnosti već je od početka sadržana i praktična, ne samo ideelna tendencija ka samouništenju, nipošto samo u fazi u kojoj ogoljeno nastupa. U tom se smislu [u knjizi] razvija filozofska prapovijest antisemitizma. Njegov se ‘iracionalizam’ izvodi iz same biti vladajućeg uma i svijeta koji odgovara njegovoj slici.”<sup>61</sup>

Vladavina stupa naspram pojedinca kao opće, kao um u zbilji. Moć svih članova društva (...) sumira se uvijek nanovo kroz nametnutu podjelu rada u ozbiljenje upravo te cjeline čija se racionalnost ponovo time umnaža. To je ono jedinstvo kolektiviteta i vladavine (...) koja se odražava u misaonim formama (34-35).

Tehnička racionalnost danas je racionalnost same vladavine. Ona je prisilni karakter sebi samome otuđenog društva (127).

Ako čak unutar logike pojam pridolazi posebnome kao nešto puko izvanjsko, tek će upravo u društvu zadrhtati ono što reprezentira razliku. Naljepljuju se oznake: svatko je prijatelj ili neprijatelj. Nedostatak obzira spram subjekta olakšava stvari upraviteljstvu. Narodne skupine premještaju se na druge širine, individue s pečatom Židov šalju se u plinsku komoru. Ravnodušnost spram individue koja se izražava u logici izvodi zaključke iz privrednog procesa (...) Ekonomijska racionalnost, veličani princip najmanjeg sredstva neumitna preoblikuje i najmanje pojedinosti privrede: i pogon i ljude. Forma koja je naprednija postaje prevladavajućom (206).

Iako u sažetijem obliku, argument nalazimo u gotovo cjelovitom rasponu izvan marksističke tradicije. Formulirao ga je upravo Lévi-Strauss:

“Sve tragedije koje smo proživjeli, najprije s kolonijalizmom, potom s fašizmom i konačno s koncentracijskim logorima, sve to nije se uobličilo u suprotnosti ili u proturječju prema

<sup>61</sup> Horkheimer i Adorno (1989), 12 (prijevod N. Čačinović djelomice modificiran prema njemačkom izdanju iz 1969).



takozvanom humanizmu u obliku u kojem smo ga prakticirali nekoliko stoljeća, nego, rekao bih, skoro kao njegov prirodni nastavak”.<sup>62</sup>

Lévi-Straussova još donekle oprezna formulacija “rekao bih, skoro kao” iz 1970-ih napravila je u nadolazećim godinama karijeru do potpune izvjesnosti izvan kruga strukturalista i postmodernista koja traje do danas. Tako sociolog Zygmunt Bauman sugerira, doduše također još oprezno, kako je “racionalni svijet moderne civilizacije učinio holokaust zamislivim”.<sup>63</sup> No, deset godina ranije tu je ideju otvorenije izrekao Richard Rubinstein: “holokaust nije tek proizvod pogreške moderne”.<sup>64</sup> Taj se argument dovršava u današnjoj diskusiji: čovječanstvo koje je sposobno porobiti prirodu, sposobno je za porobljavanje ljudskih bića; sve što se u 19. stoljeću smatralo osnovom ljudske emancipacije — ovladavanje prirodom i racionalna organizacija društva, postavljanje čovječanstva iznad prirode — ima neizbježne destruktivne posljedice za samo čovječanstvo.<sup>65</sup> Takvo meandriranje argumenta daje bolje prepoznati pravi smjer Lévi-Straussove formulacije o holokaustu kao “takoreći prirodnom” izdanku modernizma.

Naime, dok Horkheimer i Adorno pretpostavljaju *homologiju* između logičkih i ekonomskih relacija koja tek u stvarnosti pojedinca pokazuju svoj potresni karakter, kod Lévi-Straussa ta teza o odnosu humanizma i holokausta sadrži pretpostavku o *prirodno-generičkoj, organskoj vezi* između klasičnog humanizma i holokausta i otvara prostor za *esencijalistički* model eksplanacije. Preko nje se biološka teorija *generacije* prenosi i integrira u heterogenu teorijsku matricu *društveno-povijesne interpretacije* političkih, ekonomskih i intelektualnih odnosa koji čine modernu kakvu izražava Adornova i Horkheimerova analiza ‘dijalektike prosvjetiteljstva’. Ili možda točnije rečeno, iz obrnute vizure:

62 Citirano prema Tzvetan Todorov (1993), *On Human Diversity*, 67; također Malik (2012), 10. Usp. i diskusiju o ulozi Lévi-Straussa u Ferry i Renaut (1990), 61, 98.

63 Zygmunt Bauman (1989), *Modernity and the Holocaust*, 6, 13.

64 Richard Rubinstein (1978), *The Cunning of History*, 91, koji argumentira da holokaust “svjedoči u korist civilizacije”.

65 Za noviju raspravu v. npr. David Goldberg (1993), *Racist Culture*, 29: “Potčinjavanje (...) određuje poredak Prosvjetiteljstva: potčinjavanje prirode putem ljudskog intelekta, kolonijalnu kontrolu putem fizičke i kulturne dominacije, i ekonomsku nadmoć kroz ovladavanje zakonima tržišta”.

tehničko-instrumentalistička interpretacija holokausta, koja kod Adorna i Horkheimera tretira holokaust kao *logički* realnu mogućnost društvenih i tehničkih oblika instrumentalnog uma, doživjela je u Lévi-Straussovoj verziji metaforičku transpoziciju u biološku matricu s doslovnim učincima, što još eksplicitnije iskazuju naprijed navedene inačice teze iz njezine kasnije recepcije. U njoj je dovršenje instrumentalnog uma i konstruktivizma moderne kroz tehniku masovnog industrijskog ubijanja ljudi u “tvornicama smrti” postalo *prirodno nužnim* dovršetkom same moderne *ideje* čovjeka, štoviše njezinim *sastavnim organskim* dijelom (upravo “izdankom”). Otud, u biologističkoj varijanti interpretacije, u kojoj logičke relacije, izvedene iz ekonomskih odnosa, postaju *rađanjem*, holokaust je izgubio mogućnost da ikada bude samo *kontingentni* učinak instrumentalnog “uma” i sastojak moderne naspram kojega se može pojaviti alternativa poput “pozitivnog pojma prosvjetiteljstva” u obliku kritičkog dijalektičkog uma i subjekta otpora.<sup>66</sup> I sve to kao da već u samom pojmu “umu” nikada nije bila poduzeta kritika instrumentalizma i kalkulatorne racionalnosti bazirane na fetišu razuma koji ne zna za drugo i više od sebe.

Da moment *prirodnosti* nosi sobom veliku teorijsku nelagodu, o kojoj svjedoče izbjegavanja i neodređenosti u iskazima, od Lévi-Straussovog “rekao bih, skoro kao” do Baumanovog “učiniti zamislivim”, može se preciznije pokazati na već navedenom radu Gaje Petrovića “Moć, nasilje i humanost” iz 1970., gdje autor, slično Lévi-Straussu, retoričkim sredstvom *metaforizira* prirodnost stavljajući taj izraz u navodnike:

“Moć kao nadmoć u klici sadrži nasilje i ‘prirodno’ prerasta u nasilje kao svojoj biti primjerenu formu bivstvovanja. Drugim riječima, nasilje je samo ispoljena i razvijena bit moći kao nadmoći”.<sup>67</sup>

No, ontološki žargon (“forma bivstvovanja”) koji dopunjuje metaforički neodređeni žargon “prirodnog prerastanja”, Petrović je prethodno, uz pomoć Nietzschea, već ispostavio kao *analitički pojmovni* odnos. Na temelju “mogućnosti diferenciranja” triju

<sup>66</sup> Za *pozitivni* rezultat *kritike* prosvjetiteljstva, tj. pojam koji ga treba “osloboditi od upletenosti u slijepu moć” v. Horkheimer i Adorno (1969), 12. Usp. noviju raspravu u Predrag Krstić, *Subjekt protiv subjektivnosti. Adorno i filozofija subjekta* (osob. pogl. 2.4. Um i emancipacija).

<sup>67</sup> Petrović (1970), 52.

smislova pojma *moći* kod Nietzschea (*puka moć* ili snaga, *nadmoć* ili nadjačavanje drugog te moć kao *stvaralaštvo*), figura “prirodnog izrastanja” nasilja iz nadmoći pokazuje se primarno kao *logički odnos sadržavanja*, a ne generički odnos prirodne nužnosti: nasilje jest sadržano u pojmu *nadmoći*, koji sâm predstavlja jedan aspekt pojma *moći*, ali nije ništa prirodniji ni nužniji sastojak moći od njezina trećeg smisla — moći kao *stvaralaštva*.<sup>68</sup> Ne ulazeći ovdje u ambivalentni, danas u raspravama o post-humanističkoj eri i ‘antropoceni’ izrazito negativno konotiran odnos između humanističkog ideala stvaralaštva i njegova protupojma destrukcije prirodnog svijeta<sup>69</sup>, diskusiju možemo ograničiti na dijalektičku napetost između nasilja i humaniteta kako ga postavlja Petrović. Ako je nasilje kao “ispoljena forma bivstvovanja” čovjeka inherentno, potencijalno (“u klici”) sadržano u *nadmoći*, samo joj humanitet suprotstavlja djelovanje po načelu stvaranja, kao njezinu granicu, konačnost, nenužnost i neprirodnost.<sup>70</sup> Samo humanitet snosi odgovornost za destruktivnost svog stvaralaštva.

Utoliko nije nimalo čudno da se ocrtano pretvaranje instrumentalno-racionalističke i pojmovno-analiitičke eksplanacije o porijeklu nasilja iz moći djelovanja u genetičko-determinističku vezu između humaniteta i holokausta čini odgovornim za pojavu naizgled bizarnih, ali duboko nelagodnih teorijskih srodstava među politički heterogenim platformama filozofije, u rasponu od frankfurtske škole i filozofije *praxis* preko Heideggerove apologije nacionalsocijalizma kroz hermeneutiku fakticiteta do strukturalizma i tzv. postmoderne u humanistici i tehnološkim istraživanjima tzv. *bioničkog* čovjeka dovela u pitanje klasično

68 Petrović (1970), 47-48.

69 Vidi Harari (2016), osobito dio I. 2, s referencom na S. Lewis i M. Maslin (2015), “Defining the Anthropocene”.

70 Petrović (1970), 51: “o nasilju [je] riječ samo tamo gdje se sila upotrebljava za razaranje ljudskosti, za gušenje čovjekovih sposobnosti, za onemogućivanje čovjekovog stvaralačkog djela”. Različito od Petrovića, Agnes Heller (2010), “Radical Evil in Modernity” odlučnije podvlači razliku između *uvjeta* ostvarenja i *uzroka* holokausta: “Auschwitz could happen only in modernity. Modern methods, means, technology and thinking together were its conditions, although not its causes. Modern problem-solving thinking was applied in the extermination of European Jews. The method of thinking was rational, instrumentally rational (...)” (115).

načelo biologije, kako ga je formulirao Aristotel, naime, da čovjek *rađa* čovjeka, suprotstavljajući mu načelo da stroj *pravi* stroj, može li klasično bio-logičko načelo generacije *istog iz istog* važiti tako da podržava tvrdnju da humanizam *rađa* holokaust, odnosno da humanizam *pravi* holokaust? Dakle, nije riječ o još uvijek blasfemičnoj ideji da bi holokaust bio forma humanizma, premda se ona zapravo samo hipokritski poriče, dok jasno proizlazi iz citiranih formulacija. Možemo manje frivolno pitati, čega je dakle holokaust *izdanak*, u kakvom govoru je ‘izdanak’ *doslovna* metafora?

### 5. Holokaust kao “diskurs istine”

Teza da je holokaust prirodni ili organski izdanak humanizma i prosvjetiteljskog racionalizma ili, jednom riječju, ‘modernosti’, sadrži nekoliko teorijskih pretpostavki i posljedica. Razmotrit ću ih ovdje iz nekoliko pozicija.

Najprije, riječ je o očiglednom poistovjećenju ideologije sa znanosti koje implicira priznanje da nacistička rasna teorija, ideologija germanstva i njima pripadna politička praksa posjeduju racionalnost i sposobnost za istinosni diskurs, poput drugih znanstvenih oblika racionalnog diskursa moderne. Ove je implikacije izlučio prvi, prema mome znanju, Tzvetan Todorov ukazujući na logički paradoks ili središnju teorijsku inkonzistenciju u antihumanističkom diskursu o holokaustu: dok s odobravanjem tvrdi “nejednakost čovjeka” (*inequality of man*), antihumanizam, prema Todorovu, istovremeno pretpostavlja univerzalnu “ljudsku jednakost” (*human equality*).<sup>71</sup> Iako Todorov time detektira logičku inkonzistenciju samog miješanja znanosti s ideologijom, čini se da načelno razlikovanje znanosti od ideologije *ex post* ovdje nije ni dostatno ni plodonosno za analizu.

Temeljnija implikacija koju prethodno moramo uzeti u obzir nije analiza logičke neodrživosti diskursa koja vodi do brisanja razlike između ideologije i znanosti nego ona koja vodi do fundamentalnijeg poistovjećivanja koje omogućuje da ideologija *bude* znanost. Radi se o izjednačavanju *teorije* s njezinom *praksom* kakvo je uopće zamislivo i provedivo samo u uvjetima neposrednog jedinstva misli i provedbe, poput totalitarnih ideološko-političkih sustava. U takvim uvjetima znanost uopće nije ni potrebna, dovoljno je puko vjerovanje, kako ističe i sam Todorov aludirajući pritom na

71 Usp. Todorov (1993), 68-69.

ideološki karakter nacističke rasne teorije. Međutim Todorov, prema mome uvidu, ne slijedi dublje implikacije te pretpostavke. Logistički aparat politike je taj koji osigurava uvjete da skup posebnih vjerovanja, poput rasne “teorije”, bude neposredno opće i zbiljsko znanje i time sužava prostor *distance* između politike, kulture i prirode, s tendencijom njihovog izjednačenja u nerazlučivom jedinstvu znanosti i stvarnosti, sve do stupnja *totalne kohezije*.<sup>72</sup> To potvrđuju procesi stvaranja organske kohezije na ideološkim osnovama u području prirodnih znanosti, osobito medicine, najprije kroz njezinu politizaciju izvana, a potom kroz “medikalizaciju” same politike iznutra koja je podrazumijevala moć *neposrednog* odlučivanja o kandidatima za sterilizaciju ili eutanaziju bez procjene.<sup>73</sup>

Otud, ono što povezuje nacističku znanost s ideologijom nije naša naknadna refleksija o tome u obliku dekonstrukcije inherentnih anomalija antihumanizma, nego nacistička politička praksa u realnom vremenu i kohezivnim, totalizirajućim *uvjetima odvijanja* same teorije. Da bi vjerovanje o objektima, poput nacističke rasne ideologije, imalo izvjesnost i pouzdanost znanosti, nužna je (i dovoljna) izvjesnost o *koheziji među uvjetima provedbe općeg važenja stava vjerovanja*, odnosno uvjeti njegova provođenja u zbilju. Samo tako vjerovanja, ma koliko bila fantazmagorijska, mogu postati evidentnim, tj. dokazanim i “zbiljskim” u znanstvenom smislu. Na takvoj osnovi i sâmo pitanje znanstvenosti postaje zapravo *redundantnim*: znanost na takvim pretpostavkama može poprimiti, i nužno poprima, samo karakter cirkularnih postupaka pseudoracionalizacije ishodišnih predrasuda. Dok u postupku racionalizacije *podražavaju* znanstvenost, predrasude u ishodištu pretvaraju samu znanost dokazuju ideološko vjerovanje. Zato procedure znanstvenog utemeljenja kroz uobičajene postupke, poput eksperimenata i eksplanacija, nužno dobivaju karakter potvrde eksplicitno artikuliranih predrasuda, koje su prethodno samo tinjale u svijetu ideologije, mita i nepriznatih

72 Takvu je koheziju na primjeru konvergencije između Heideggerove hermeneutike fakticiteta i filozofije hitlerizma pokazao Lévinas još 30-ih godina. Za recepciju Lévinasova pojma kohezije u analizi koncentracijskog logora kao “biopolitičke paradigme moderne” v. Agamben (1999), *The Remnants of Auschwitz*, pogl. 4; Agamben (1995/2006), *Homo sacer* (III. dio) te moju raspravu u II. studiji “Eichmannov sindrom filozofije” (ovdje).

73 Vidi instruktivan pregled novijih istraživanja o tome prevratu u njemačkoj znanosti u Miller (2019), “Behaviors of Nazi Doctors”, 47-48.

sklonosti. Racionalizacija je samo *procesiranje predrasude*. To je sva “znanstvena” bit rasističkih bioloških teorija koje u uvjetima nacionalsocijalizma odjednom dobivaju “potvrdu” kroz stvarnost nacionalsocijalističke upravne prakse. Načela mogu imati status “hipoteza” samo prije i izvan pojave uvjeta koji osiguravaju njihovu apodiktičku izvjesnost; ako su izrečeni unutar domene važenja tih uvjeta, ona nisu hipoteze nego izvjesnosti koje ne trebaju dokaze.

To ne pokazuju samo teorijski, metodološki i etički izopačeni eksperimenti na ljudima u nacističkoj Njemačkoj pa niti okolnost da su oni prethodno već *anticipirani* praksom masovne “eutanzije” duševnih bolesnika i deportacijom homoseksualaca, praktički odmah sutradan po dolasku NSDAP-a na vlast. Ta je praksa sa svoje strane samo radikalizirana primjena programa sterilizacije tzv. “slaboumnih” (*feeble-minded*) koja je 1920-ih godina provedena u Kaliforniji (SAD) na temelju eugeničkih gledišta Francisa Galtona.<sup>74</sup> Štoviše, da socijalne prakse nisu motivirane znanstvenim uvjerenjima nego, obrnuto, da je geneza same eugenike kao teorije motivirana socijalno-političkim i ideološkim vjerovanjima, pokazuju Galtonovi nazori o ugroženosti srednje klase i elite britanskog društva kroz “nekontrolirano razmnožavanje” posebne društvene zajednice koju naziva “koknijevskom rasom” u Londonu i politikama socijalnog zbrinjavanja takvih rasno inferiornih.<sup>75</sup> Otud se stvarna bit eugeničke politike ne može valorizirati rasno-teorijski bez priznavanja njezina socijalnog i ekonomskog momenta: pseudoznanstvena rasna teorija ne izriče samo kriterij biološki manje vrijednih; smisao i svrha samog tog kriterija jest definicija socijalno i ekonomski neprikladnih “zdravom društvu”.

Kako ću kasnije pokazati opsežnije i detaljnije, takvo se gledište potvrđuje u filozofskim koncepcijama o *konstruktivističkoj* naravi rase nasuprot biologističkim pretpostavkama. Naći ćemo ga primjerice u Heideggerovoj identifikaciji “računskog principa židovstva” i “historijskog židovstva” ili pak u identifikaciji

74 T. Bouche i L. Rivard (2014), “America’s Hidden History: The Eugenics Movement”.

75 Za novije rasprave o F. Galtonu v. N. Gillham (2001), “Sir Francis Galton and the birth of eugenics”. Takoder, J. Waller (2004), “Becoming a Darwinian: the Micro-politics of Sir Francis Galton’s Scientific Career 1859–65”; R. Fancher (2009), “Scientific cousins: The relationship between Charles Darwin and Francis Galton”.

povezanosti “prosvjetiteljstva i vladavine u samoj biti asimiliranih Židova” kod Horkheimera i Adorna. Ne ulazeći još u te vrijednosno izokrenute paralele, ovdje možemo, različito od Todorova, utvrditi sljedeće: ono čemu u nacističkoj biološkoj teoriji rase *neposredno priznajemo status znanstvenosti* nije ni eugenička doktrina ni teorija rasne vrijednosti nego ono što joj *kao teoriji daje status* istinosnog diskursa. Rasno-vrijednosna teorija nacionalsocijalističke znanosti veridički je osigurana samo time što je *neposredno istovjetna s formama fakticiteta*, ona je *istinita utoliko što jest*, ona je izraz potpune kohezije kulture i prirode, duha i tijela, političkog i ljudskog koji je omogućuju, i samo ta potpuna kohezija jamči izvjesnost uspijevanja teorije. Ona je *znanstveno istinita* onoliko koliko je *dokazana* provedbom eksperimenta diskriminacije ne-ljudi.

Bez prakse holokausta, koja nacističku teoriju rase ne čini samo stvarnom nego joj upravo kroz princip *fakticiteta* daje autentični modus *istinitosti qua raskrivenosti*, sâma teorija o višoj rasnoj vrijednosti bila bi samo sumanuta, manje-više koherentna diskurzivna tvorevina izgrađena na neistinitim pretpostavkama poput religije, mita ili bajke. No, iako počiva na identifikaciji znanosti uopće s posebnim doktrinama eugenike 19. stoljeća i njezine primjene 20-ih i 30-ih godina 20. stoljeća, nacistička rasna doktrina nije veridički neutralna ili otvorena. Upravo zbog prakse holokausta, ona postoji *samo* u jednoj od dviju vrijednosti, kao istinit, ali ne i u drugoj, kao lažan. Ona je nužno istinita utoliko i samo utoliko što je *istovjetna s modusom svoje faktičnosti*, s formom i mjestom logora. Logor nije samo biopolitička forma zatočenja golog života (Agamben), nego faktičko ili konkretno-historijsko mjesto nacionalsocijalističke političke ontologije i nacionalne ekonomije, mjesto masovnog iskorištavanja ropskog rada-do-smrti milijunske mase zatvorenika najrazličitijeg porijekla.

Otud, nacistička teorija rasno čistog naroda mora se odnositi prema zbiljskoj ekonomskoj i socijalnoj politici Trećeg Reicha kao što se Galtonova eugenika odnosi prema imperijalnoj politici Britanije, naime kao ideologem potpuno nezavisan od bilo kakvog znanstvenog statusa ili istinosne vrijednosti teorijâ ili logičke održivosti. On funkcionira kao “mit danas” (R. Barthes), tj. pseudoznanstvena forma drugih, ne-znanstvenih (socijalno-političkih) interesa. Ideologem prethodi znanosti kao njezin *apriorni sustav vjerovanja* dok sâma pretenzija na znanost funkcionira kao *nepotreban višak* teorijske racionalizacije u poretku ideološki

motivirane političke prakse. Otud se svaki pokušaj racionalizacije prakse putem znanstvene teorije ponaša kao svoja *suprotnost*: znanost se upravo u svome najstrožem vidu eksperimenta, poput nacističkih pokusa, pokazuje kao čista *superstitio*, pre-ostatak ili višak praznovjerja naspram čvrstih ideoloških uvjerenja kojima znanost ne može dati nikakvo objašnjenje, a kamoli utemeljenje, a da sama ne postane morbidnom groteskom.

Ako se vratimo ishodišnoj pretpostavci antihumanizma da nacistički holokaust *organski proizlazi* iz prosvjetiteljskog ideala racionalnosti i ovladavanja prirodom, prva nužna implikacija te pretpostavke nije primarno i nužno to da njome implicitno nacističkoj rasnoj teoriji pridajemo status znanstvenog diskursa sposobnog za istinosnu vrijednost, kako postavlja Todorov, odnosno, da pseudoznanstvene eugeničke teorije i prakse *brkamo* sa znanošću. Štoviše, sâma pretpostavka utemeljenja eugenike kroz teoriju rasne vrijednosti ili opravdanje eugeničke prakse, čini znanost suprotnošću od onog što jest. Znanost se ovdje pojavljuje i ponaša upravo u paradoksalnom statusu kao *praznovjerje* na već gotovom doktrinarnom sadržaju i praksi koji ih čine *izvjesnom*, tj. “znanstveno” osiguranom ideologijom. Stav o genetski nevrjednima ne implicira potrebu i obavezu *znanstvenog dokazivanja*, budući da je kao vrijednosni stav konstituiran na kriteriju vrijednosti koji sâm leži izvan vrednovane stvari. Zato znanstveni suvišak ideologije, sazdan od diskursa utemeljenja, dokazivanja ili eksplanacije na rasističkoj doktrini i eugenici, *oponaša* kroz *prazni akt izvedbe* tek *ideal znanstvenosti* 19. i 20. stoljeća. On je prikazivanje *idola ili fetiša* koje kroz masku racionalne forme znanstvenosti i njezinih institucionalno propisanih procedura, poput hipoteza i eksperimenta, ostvaruje svoj iracionalni, ali pravi sadržaj.

Međutim, time nacionalsocijalistička znanost nije ispostavljena samo kao pseudoznanstvena i nužno pseudoznanstvena. Njezin pravi domet je u subverziji samih temelja znanosti, u njezinu potpunom uništenju *kroz akt vjernosti njezinim normama i formalnim uvjetima*.<sup>76</sup> Ako holokaust možemo nazvati “legitimnim

<sup>76</sup> Povjesničar medicine Îves Ternon formulira taj paradoks pregnantno: “Posve uredan, standardan znanstveni postupak na suludim premisama”, v. Korn-Brzoz (2017). Miller (2019), 46 podsjeća upečatljivo na taj sunovrat: “Before World War II, Germany was a pre-eminent destination for medical education and research training. Research experimentation was highly valued, and ambitious physicians from all over the world



izdankom” moderne racionalnosti, onda se kontinuitet između moderne i njezina “samouništenja” ne iskazuje ni u nesvjesnoj dijalektici racionalnosti *kao* iracionalnosti, ni u Heideggerovu procesu “usredištenja čovjeka” među bićima “bez pratećeg znanja” o tome, niti u postmodernističkom brisanju granica između znanosti i ideologije. Prevrat se sastoji u intervenciji subjekta faktičke moći koja znanom ideološkom sadržaju daje znanstvenu formu *s pratećim znanjem razlike* između jednog i drugog. Ona je akt *cinizma spram racionalnosti* čijom će prvom *teorijskom* žrtvom postati teza o nacističkom zločinu kao legitimnom i nesvjesnom izdanku “centrizma” ljudske moći. U tome konačno vidimo *zabludu* teze o kontinuitetu između moderne racionalnosti i njezine subverzije u nacionalsocijalizmu. Videći samo kontinuitet u konceptu instrumentalne racionalnosti, ona potpuno zanemaruje proces u etičkom koji je *paralelan*, ali *ne izogen* s epistemičkim procesom. Naime, iako isti paradoks da *striktna vjernost* normama znanstvenosti donosi uništenje samih temelja znanosti vrijedi i za etiku — naime, nacističko uništenje fundamentalnih normi i vrijednosti moderne izvršava se kroz čistu formu normativnog diskursa — sam normativni diskurs je *postulatoran*. Njegova veridička i znanstvena valjanost ovisi isključivo o ispunjenju političkih uvjeta važenja i traje onoliko dugo koliko traju pragmatički (kontingentni) uvjeti važenja. Ono što postmoderna kritika racionalnosti, uključujući i marksističku kritičku teoriju, vidi kao dovršenje same logike racionalnosti *iz* racionalnosti, nije tek njezina zloupotreba ili izobličenje, nego *dokončanje* kroz *heterogeni* princip moći.<sup>77</sup> Budući da živi od *forme*

travelled to German laboratories and medical facilities to learn what was considered the most up-to-date medical techniques in venues which aggregated state-of-the-art techniques. Prior to World War II, Germany had more Nobel laureates than any other country. As early as 1900, Germany was an early adopter of research ethics and provided guidance on research practices which explicitly forbade research on children and other vulnerable populations. So, what happened?” Isti odnos racionalnog i iracionalnog formulira i A. Heller (2010), 115: “Modern problem-solving thinking was applied in the extermination of European Jews. The method of thinking was rational, instrumentally rational, yet why the Jews?”

<sup>77</sup> Tu finesu u razlici između dovršenja i negacije racionalnosti (dokončanja) kroz čistu formu postulatorne racionalnosti izražava, prema mome znanju, jedino A. Heller (2010), 116: “In the case of Auschwitz the fundamental norms of modernity, together with the inherited supreme values, were *not just* misused, forgotten, deformed, but *out-rightly* and *openly denied*. As Thomas Mann formulated in his short story ‘The Law’, Nazis had not just broken all the ten commandments but had



racionalnosti, njegov nužni i istinski pojavni oblik je *cinizam* “novog mita”, *forma racionalizacije iracionalnog sadržaja* kakvu nalazimo u tezi o logičnom i prirodnom kontinuitetu između racionalizma i holokausta. ●

also proclaimed that they were invalid. They did not say we should not murder, while practising murder, and had not simply explained why their murder was not a murder. Instead, the Nazis said: you *should* murder.” (Kurziv moj.)