

EPILOG.

ŠTO

PREOSTAJE

POST—

HUMANIZMU

ILI

KAKO

RAZLIKOVATI

“PERVERZNI I

KVALITETNI”

NOMAD—

IZAM?

Na takvoj pozadini, na kojoj se usprkos mraku ipak razlikuju sjene raznolikosti, današnje kritičko mišljenje treće, posthumanističke generacije u humanistici, znanosti i tehnologiji, mora iznova reflektirati pretpostavke akademskog antihumanizma 20. stoljeća u čiju se genealošku liniju upisuje. Otud, za odgovor na pitanje što je nutarnja granica antihumanizma, na koji se poziva današnji kritički posthumanizam, možemo uzeti priznanja nekih predstavnika posthumanističkog diskursa u humanistici, poput feministkinje Rosi Braidotti kako “na neki način ni antihumanizam nije dorastao zadaći radikalno kritičkog diskursa kao ni humanizam”.¹ Iz toga vidimo da je nutarnja granica anti-humanizma poznata, ali nepriznata, tj. *porečena*: čini je sâm humanizam. Prema autorici, nužno je treće stanovište — dakako, *feministički* kritički post-humanizam. Međutim, za to tek treba reflektirati nedjeljivi ostatak humanizma u antihumanizmu koji se sastoji, kako nevoljko priznaje i sama Braidotti, od kritičke racionalnosti, ideala emancipacije i formacije subjekta.² Riječ je o načelima diskursa bez kojih nisu zamislivi ni kritičko mišljenje uopće ni posebni projekti — poput kreativnog redefiniranja alternativnih oblika subjektivnosti, znanja i samoreprezentacije te radikalne emancipacije žena u kritičkom feminizmu. U tome vidimo da feministički kritički posthumanizam danas tek napola glasno i nerado priznaje humanizam, svoju unutrašnju granicu, kao svoj izvor, iako on djeluje iznutra, iz forme *poricanja* odnosa kroz prefiks ‘post’. No usprkos poricanju duga humanizmu, on djeluje u ambiciji posthumanizma da bude kritički i feministički, i za to mora ponoviti Montaigneove “eseje”, tj. vježbe i pokušaje, baš kao što se i Marcuse morao ponovo obratiti humanističkoj ideji “utopije u kojoj se čovjek igra”, iako ju je prethodno proglasio elitnom i opsoletnom inačicom humanizma.

- 1 Braidotti (2013), 29: “Somehow, neither humanism nor anti-humanism is adequate to the task.”
- 2 Braidotti (2013), 29: “In some ways, my interest in the posthuman is directly proportional to the sense of frustration I feel about the human, all too human, resources and limitations that frame our collective and personal levels of intensity and creativity.” U tom smislu, S. Žižek (2020), *Hegel in a Wired Brain*, 24 ima utješno upozorenje: “When we talk about post-humanity, we should always be attentive to how we understand humanity itself. Perhaps, the prospect of post-humanity will enable us precisely to gain a new insight into what being-human means.”

Jedna od vježbi repeticije svakako se odnosi, kako sam nastojao pokazati, na priznavanje drastičnih iskrivljenjâ humanizma koje današnji posthumanizam nasljeđuje od postmodernog antihumanizma zbog čega konstataciju Rosi Braidotti o “nedovoljnosti humanizma i antihumanizma za novu zadaću” moramo primjeniti i na posthumanizam.³ Izobličenja i redukcije humanizma na pragmatičku racionalnost samo pokazuju *ex negativo* da sâm normativni ideal racionalnosti nije neupitan kriterij nego tek reducirana osnova koja ne može reprezentirati ‘humanizam’ ni opravdati njegovo paušalno odbacivanje na temelju parcijalne redukcije.⁴

Druga se vježba nameće iz potrebe za preispitivanjem posthumanističkih orijentacija, poput materijalizma, utjelovljenja i kontekstualnosti, acentričnosti, hibridnih identiteta, te isključenja nekih teorijskih i metodoloških resursa, poput filozofije jezika.⁵ No, umjesto isključenja jezično-teorijskog okvira, čini se potrebnijom njegova rekonceptualizacija ili barem nova kritička refleksija o samim paradigmatama u dominantnim filozofijama jezika koje i dalje počivaju na binarnim opozicijama poput kategorijalnog para *jednoznačnost-više značnost*.⁶

Treća se vježba treba odnositi na istraživanje adekvatnih osnova u humanistici za suočavanje s novim modusima evolucijskog humanizma, poput bioničkog transhumanizma, u tzv. ‘posthumanom kapitalizmu’ koji također postavlja zahtjev *univerzalne*, *transrasne* i *transrodne* emancipacije čovjeka, ali ne otvara pitanje

- 3 Unutrašnju značenjsku napetost u pojmu i izrazu postmoderna (kao vrhunac-slom, početak-kraj) te “postmoderni” karakter samog izraza ‘modernus’ u kasnoj antici, koji označava svijest o stilu, citatu i referenciji, izlaže Thomás Maldonado (1987), *Il futuro della modernità*, pogl. “Da modernus a moderno” (v. *Quorum* 1989).
- 4 To je uostalom i eksplicitni programski stav Horkheimera i Adorna, v. Krstić (2007). Za raniju kritičku diskusiju i otklon od reduktivističkog shvaćanja prosvjetiteljstva na racionalizam v. M. Frank (1989), “Aufklärung als analytische und synthetische Vernunft”, 51–78. Za praktičko-filozofske (etičke, političke i pedagoške) aspekte njemačkog prosvjetiteljstva v. noviju diskusiju u N. Tomašević (2018), “Revolucija ili reforma? Ili, još jednom o pitanju: ‘Što je prosvjetiteljstvo?’”
- 5 Usp. Braidotti (2013), 30: “I have great respect for deconstruction, but also some impatience with the limitations of its linguistic frame of reference. I prefer to take a more materialist route to deal with the complexities of the posthuman as a key feature of our historicity.”
- 6 Za takav pokušaj na temeljima historijske filozofije jezika i semiotike v. Mikulić (2017).

simboličke (značenjske) karakterizacije njegovog fikcionalnog svijeta.⁷

Potrebno je dakle postaviti istraživanja koja ne projiciraju, kako to čini feministički posthumanizam, ljudsku sposobnost za univerzalnost toliko u *preokretanje* starih binarnih opozicija premještanjem težišta i zamjenom prioriteta tako da one sada glase *razlika-identitet, nomadsko-stabilno, višestruko-unitarno, materijalno-ideelno, tijelo-duh, realno-simboličko*, umjesto obrnuto kao do sada u normativnom humanizmu moderne. Pritom, naime, ostaje nejasno kako bi se načelo tjelesnosti, postajanja i kontinuiteta između materije i kulture moglo artikulirati nasuprot duhu, bitku i diskontinuitetu “nezavisno od referentnih okvira jezika i simboličke identifikacije”, i kako “održati reziduum kritičke reflektivnosti same teorije i osigurati kontinuitet tijela i duha, materije i kulture” (Braidotti). Nije, dakle, stalo samo do priznanja i življenja potencijalno beskonačnih faktičnih razlika ili “nomadizacije” subjekta i “rizomatizacije” mišljenja naspram Descartesova i Kantova “stabla znanja”.⁸ Radi se o tome da se navedene razlike moraju iznova reflektirati danas kad figura “nomadskog mišljenja” i “nomadizacije subjekta” gubi pozitivne teorijske konotacije, usprkos dobroj volji svojih aktera, i objektivno poprima *negativne praktičke konotacije* u uvjetima destabilizacije i prekarizacije rada unutar zapadnog kapitalizma koje Braidotti simplifikatorski naziva “pervertiranjem istinskog nomadizma”. Uostalom, o takvoj potrebi govore sami akteri posthumanizma:

“Otud je ključno razotkriti perverzni nomadizam logike eksploatacije koja izjednačava kapitalistički protok i priljev s profitno orijentiranim prometom roba i osigurati točne političke kartografije kvalitativno različitih pravaca nomadskog kretanja.”⁹

- 7 Usp. Harari (2016): “Evolutionary humanism played an important part in the shaping of modern culture, and it is likely to play an even greater role in the shaping of the twenty-first century (...) But if we want to understand our future, cracking genomes and crunching numbers is hardly enough. We must also decipher the fictions that give meaning to the world.” Usp. također kritičku raspravu u Brett Frischmann i Evan Selinger (2018), osob. pogl. 11. “Can Humans be Engineered to Be Incapable of Thinking”, 184-208.
- 8 R. Braidotti (1994), *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*.
- 9 R. Braidotti i R. Dolphijn (2014), 21: “It is therefore crucial to expose the perverse nomadism of a logic of economic exploitation that equates capitalist flows and flux with profit-minded circulation of commodities

No, premda nekako možemo naslućivati u čemu bi se mogla sastojati razlika između “perverzno nomadizma logike eksploatacije” i “kvalitativno različitih pravaca nomadskog kretanja”, budući da zahvaljujući humanizmu razumijemo izraze “eksploatacija i profitna orijentacija prometa roba”, nije pritom i zbog toga dovoljno jasno što bi značila fraza “kvalitativno različiti pravci nomadskog kretanja”? Nomadizam nije pojam koji može objasniti razliku između kretanja mišljenja i kretanja kapitala, naprotiv, on ih ne povezuje samo time što je njihov zajednički nazivnik, nego ih realno objedinjuje. Mišljenje se kreće s kapitalom i za kapitalom, misaoni projekti se financiraju. Na romantičnom, ali samo formalnom pojmu metode, koji se skriva iza lijepe metafore, nije moguće razlikovati “perverzni” nomadizam kapitala i “kvalitativno drugačiji” nomadizam kritičkog intelekta, kriterij razlikovanja leži negdje drugdje. Bez identifikacije mjesta koje daje vrijednosni kriterij za razlikovanje perverzno i istinskog nomadizma zahtjev za “pružanjem točne kartografije”, po kojoj se odvija bolji, kvalitativno drugačiji nomadizam od slobodnog kretanja kapitala, ostaje prazna metafora umjesto metodološki “točnog” pojma kritičkog mišljenja o sebi. Ona ne izriče nužno više od poziva da evropski intelektualci trebaju “postati nomadima”, “fizički i mentalno prelaziti disciplinarne granice” i “stavljati političke agende Evropske Unije pred javnost” (Balibar). Takav nomadizam nije više od proširene metafore ili alegorije za puno prozaičniju instituciju “akademske mobilnosti”. Post-humanistički nomadizam, koji se razumijeva kao nov oblik kritičkog mišljenja, teorijskog i ujedno javno angažiranog, čini se prije formom kroz koju se reproducira kulturna logika financijskog kapitalizma. Poput praksâ suvremenih kritičkih umjetnika koje su zakupljene kao projekti bankovnih zaklada za financiranje umjetnosti, i mobilnost kritičkih intelektualaca funkcionira kao perverzni modus nomadstva institucionalno “teritorijalizirane”, akademske inteligencije. Ona globalno kruži od sveučilišta do sveučilišta i propovijeda ideju slobodnog kretanja koju je stvarnost već opovrgla: dok prelaze kontinentalne i transkontinentalne granice s pozivnim pismima-propusnicama, oni prolaze pored masâ migranata naseljenih na vanjskim rubovima, koji predstavljaju “opasnost za sigurnost”. U tom vidu i u uvjetima bez kriterija za razlikovanje autentičnog nomadizma intelekta i

and to provide accurate political cartographies of qualitatively different lines of nomadic flow.” O problemu “nomadskog proleterâ” v. također i polemiku između A. Badioua (2019) i S. Žižeka (2019).

perverzno nomadizma kapitala, zagovaranje nomadizma akademske inteligencije funkcionira kao životni stil tzv. “digitalnih nomada” — korporativnih informatičara ili dobro prodavanih pisaca — koji “rade online i samo trebaju brzu internetsku vezu”, a fizički se nastanjuju na jednom ugodnom mjestu da bi ga bez prepreka zamijenili drugim.¹⁰ Ukoliko su provjereni i bezopasni za državnu sigurnost, njihovom se slobodnom kretanju ne isprečavaju ni vizne politike vlada, državne granice, žilet-žice, policajci i psi, nego još samo priroda u obliku potresa, tsunamija ili pandemije — ili ni to.¹¹

Da bismo ispostavili kriterij razlikovanja između autentičnog i perverzno nomadizma, čini se najprije potrebnim ispostaviti “točniju kartografiju” stanja “poslije istine” koje Braidotti naziva tehničkim terminom posthumanistički *predicament*. U tu svrhu je možda prikladno — kako to zapravo čini Balibar i otvara nesklad s deleuzeovskom matricom nomadizma kako je prezentira Braidotti — iznova promisliti fichteansku ideju unutarnje granice subjekta u jeziku, iz koje proizlazi kapacitet za *simboličku proizvodnju diferencije*; on je ono što *prethodi* identitetu

- 10** Vidi npr. analitički prikaz novog trenda na Job Wizards (internet): “Location-independent work is a popular trend — not just among employees, but also for many companies. This is because it not only creates greater freedom for individuals, but also offers entirely new recruiting possibilities for companies. However, the model has weaknesses, as well as strengths.”
- 11** Za suprotan, doslovce pervertirani proces “nomadizacije” srednje klase unutar SAD, osobito starije populacije pred umirovljenje, na primjeru tvornice gipsa u gradiću Empire i kompanije U.S. Gypsum, v. Bruder (2017), *Nomadland*, xii: “There have always been itinerants, drifters, hobos, restless souls. But now, in the second millennium, a new kind of wandering tribe is emerging. People who never imagined being nomads are hitting the road (...) They are driving away from the impossible choices that face what used to be the middle class. Many took to the road after their savings were obliterated by the Great Recession. They are surviving America.” Za izravne oblike egzistencijalne i simboličke identifikacije novih radnih nomada sa starom figurom “gypsy vagabond” v. osob. 16-17, 139-140. Vidi također i igrani film snimljen prema knjizi, Ch. Zhan 2020, *Nomadland* koji dodatno potcrtava romantički moment individualne slobode, ponovnog otkrivanja prirode i nove dinamike socijalnih veza. Iako je moment individualizma falsificirajući prema Romima u socijalnom i historijskom smislu, američki fenomen nomadizacije najamnog radništva, za koji je stvoren i termin ‘vangypsy’, otkriva nešto bitno: “tumarajućeg Ciganina” (Husserl) ne stvara rasa, nego povijest radnih odnosa koja daje metaforička imena čitavim zajednicama – Gypsum.

i subjektivnosti i “osigurava” formu same društvenosti.¹² Daleko od toga da bi bila samo stvar dekonstruktivističke filozofije na “preuskoj lingvističkoj osnovi”, kako Braidotti otpisuje varijantu postmoderne misli Jacquesa Derride, favorizirajući Deleuzeov nomadizam kao formu života, tijela i duha, riječ je o tome da je društvenost također i stvar kompleksno shvaćene filozofije jezika, tiče se sposobnosti za suradnju na *univerzalnoj* osnovi *cijelog* ljudskog roda. Ta sposobnost *univerzalne* kooperacije živi od jezične (znakovne) sposobnosti simbolizacije materijalnog svijeta i premašuje sličnu, ali ograničenu sposobnost kooperacije drugih socijalnih životinja preko okvirâ vremena i prostora. Ona je ta koja generira posve nove i veće svjetove od osobno ili kolektivno poznatih. Ono što smo vidjeli na formulacijama humanizma od njegove “elitističke verzije” kod Michela de Montaignea preko klasične moderne ideje o samoproizvođenju rodne ljudske biti kroz diskurs o povijesnom intersubjektivnom oblikovanju svijesti kod Spinoze, Hegela i Marxa, ili pak na akademskoj povijesti “ludičkog” čovjeka u suvremenoj humanistici, danas je gotovo opće mjesto. Nalazimo ga u pregnantnim formulacijama u recentnim intelektualnim bestsellerima kao dopunu scijentističkom posthumanizmu:

“Sapiensi vladaju svijetom jer samo oni mogu isplesti intersubjektivnu mrežu značenja: mrežu zakonâ, silâ, entitetâ i mjestâ koja egzistiraju samo u njihovoj zajedničkoj mašti. Sapiensi koriste jezik da bi stvorili posve nove stvarnosti.”¹³

Ta nas tematika iznova vraća Lukácsevoj tezi s početka rasprave o progresivnom historizmu i radikalnom kontekstualizmu svijesti kod Hegela usprkos, kako kaže Lukács, “mistifikaciji apsolutnog duha”. Ona možda zahtijeva prekoračenje “odviše lingvističkog” okvira filozofije diferencije jednog Jacquesa Derride, ali ne mora ili ne smije zbog toga odbaciti, kako sam pokušao ilustrirati na primjeru “prevođenja” između Hegela i Marxa, analizu temeljne simboličke konstitucije ljudskog uma, svoga jezičnog i prvog “utjelovljenja”, izvan koje ne možemo smisleno govoriti o umu, barem ne u humanistici. Jezični, odnosno znakovni karakter samog mišljenja pruža realnu osnovu da Hegelovu dijalektiku, tog

¹² Za raspravu o Fichteovoj koncepciji republikanskog ili univerzalnog patriotizma kroz pripadnost jeziku u “Govorima njemačkoj naciji” iz 1808. v. Balibar (1994).

¹³ Harari (2016), Part I. “The Human Spark/The Web of Meaning”, epub, 367-371.

glavnog dežurnog krivca za humanizam u očima postmodernih, ne tražimo u metafizici subjektivnosti, u pojmu identiteta koji bi bio tek *privid nove* sinteze prethodno već izvršenog identiteta i razlike kao *puko logičke* suprotnosti identitetu. Trebamo je tražiti u diferencijalnom karakteru same konstitucije subjekta koji je za Hegela *uvijek drugo od sebe*, jer se, poput znaka, odnosi na *sebe* uvijek samo tako da se odnosi na *drugo* (objekt) i *druge* (zajednicu subjekata). Taj univerzalni semiološki model teorije ljudske svijesti (i umnosti), koja istrajava na uvijek novoj re-produkciji *razlike-relacije* kao *osnovi subjektivnosti*, a ne na aksiomatski-metafizički predzadanom racionalnom identitetu, ogleda se u nekim suvremenim gledištima. Ta teorija s posve drugih, socioloških, psiholoških, antropoloških i historijskih, dakle nipošto hegelovskih navodno “mistificirajućih” polazišta, vidi i teorijski rehabilitira specifičnost čovjeka naspram drugih vrsta, zajedno sa sposobnošću za “proizvođenje” onoga što čini samu genezu i konstituciju ljudskog.

Ono što taj dijalektički modus mišljenja čini sposobnim za rehabilitaciju humanizma u posthumanističkom stanju “poslije istine”, isto je što nomadskom mišljenju može dati orijentir za “točnu političku kartografiju kretanja”. To je prezreno pitanje istinitosti diskursa. ●