

Borislav Mikulić

**Humanistička
kontroverza 60-ih
i prevrati
antihumanizma.
Još jednom o
'racionalnosti'
holokausta**

Kriza i kritike racionalnosti. Nasljeđe '68.

Ur. B. Mikulić / M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet 2019.

SAŽETAK

Rad preispituje neke novije rasprave u humanistici pod zajedničkim nazivom 'posthumanizam' koje nastavljaju tzv. humanističku kontroverzu od 60-ih godina 20. stoljeća, a danas poprimaju nove konotacije i smjerove kako u humanistici i umjetnosti tako i znanosti i tehnologiji. U historijskoj i sistematskoj perspektivi prikazuje se argument da suvremeni posthumanizam nije manje reduktivan i upitan u svojim pretpostavkama od svoga antihumanističkog prethodnika. Nasuprot paušalnom i nekritičkom preuzimanju Heideggerove identifikacije između antropocentrizma i humanizma, u radu se iznova tematizira način na koji se antički antropocentrizam i njegova kritika promijenio u moderni humanizam i zaoštava razlika između esencijalističkog i historijskog shvaćanja čovjeka, napose kod Hegela i Marxa. Nadalje, dok današnji posthumanizam u humanistici preuzima antihumanističku kritiku humanizma zajedno s tezom o holokaustu kao dovršenju modernog instrumentalnog racionalizma, u radu se preispituju epistemološke i povijesno-filozofske implikacije te teze primjenjujući Heideggerove egzistencijalne kategorije *fakticiteta* i *istine* na nacistički koncentracijski logor. U pokušaju da odgovori na reduktivističko shvaćanje humanizma u antihumanizmu evropske filozofije nakon 1945. i suvremenom posthumanizmu, rad ukazuje na druge izvore za kritiku racionalizma, uglavnom zanemarene u posthumanizmu. ★

The Humanist Controversy of the 60s and the Vicissitudes of Anti-Humanism. Once Again on the 'Rationality' of the Holocaust

ABSTRACT

The paper examines some recent discussions in the humanities that appear under the label of post-humanism and which extend the 'humanist controversy' from the 1960's, assuming new connotations and directions both in the arts and humanities and in sciences and technology. It offers, from a historical and systematic perspective, arguments for the thesis that post-humanism appears no less reductive and question-begging than its anti-humanist predecessor. Contrary to a rather general and uncritical appropriation of Heidegger's identification of anthropocentrism and humanism, the paper undertakes a comprehensive account of how ancient anthropocentrism and its critique morphed into modern humanism and tries to sharpen the fundamental difference between essentialistic and historicist notions of man, especially in Hegel and Marx. Furthermore, while today's posthumanism takes over the anti-humanist critique of humanism along with the thesis that the Holocaust is the organic and legitimate offspring of modern instrumental rationality, the paper questions the epistemological and historico-philosophical implications of this assumption by applying Heidegger's existential categories of facticity and truth on death-camps established by the Nazis. In order to provide an alternative to the reductionist notion of humanism in the post-1945's European anti-humanism and today's posthumanism, the paper points at other resources for a critique of rationalism, largely dismissed in post-humanism. ★

I. Antimarksizam i antihumanizam:

Althusser i Heideggerova sjena

Termin 'antihumanizam' u smislu opće kritike moderne i ideala racionalnosti postao je dijelom žargona filozofije i humanistike otkako je ranih 60-ih godina 20. stoljeća Louis Althusser u svojim raspravama o marksizmu i humanizmu uveo pojam "preloma" u razvoju Marxovog mišljenja na ideološko-humanistički i znanstveni antihumanistički period. No, definirajući Marxov antihumanizam kao ahumanizam, Althusser će u pojam antihumanizma unijeti ambivalenciju između negativnog označitelja i pozitivnog smisla koja je vjerojatno odgovorna za okolnost da je pojam antihumanizma postao daleko višeznačniji i neodređeniji nego sam negirani pojam humanizma, pa čak i samoproturječan.⁰¹ Danas je pojam antihumanizma uglavnom potisnut iz diskusije i zamijenjen naoko manje negativnim, ali nipošto manje višeznačnim izrazom 'posthumanizam' u različitim ili čak krajnje heterogenim područjima istraživanja u rasponu od humanistike, društvenih i prirodnih znanosti i tehnologije. Tako se za konceptualnu i disciplinarnu složenost "posthumanog stanja" učestalo koristi engleski termin *predicament* u širokom spektru različitih, čak kontrarnih značenja, koji upravo zbog višeznačnosti adekvatno izražava razuđenost pòlja i brojnost pòljā istraživanja, stanje diskusija i duh vremena pod jednim terminom posthumanizam.⁰² Taj razvoj istražiti ću ovdje s obzirom na sam pojam humanizma, na njegovo idejno-povijesno lociranje i na prisustvo u različitim inačicama antihumanizma koje se susreću u tezi o nacističkom holokaustu kao navodno prirodnom izdanku novovjekovnog humanizma.

Slijedom Althusserove ambivalentne intervencije, koju ću ovdje još detaljnije tematizirati u nastavku, najprije treba reći da će ambivalencija njegova pojma antihumanizam biti razriješena jednoznačno

-
- 01** Referirajući se na svoj raniji rad "Marxisme et humanisme" iz 1964. Althusser će u "La querelle de l'humanisme" iz 1967. reći sljedeće: "J'ai dit ailleurs, et je répète, qu'en toute rigueur il faudrait parler de l'a-humanisme théorique de Marx. Si j'ai employé l'expression anti-humanisme théorique de Marx (...) c'est pour mettre l'accent sur l'aspect polémique impitoyable de la rupture que Marx dût consommer pour concevoir et énoncer sa découverte" (463).
- 02** Tako R. Braidotti (2013), *The Posthuman*, 2 koristi 'predicament' sinonimno s izrazom "condition", u analogiji s knjigom J. F. Lyotarda *La condition postmoderne* iz 1981. Za pregled suvremenih pozicija posthumanizma v. također i Malik (2012), Harari (2016), Winslow (2019).

negativnim smislom tek krajem 60-ih, u tzv. “francuskoj filozofiji ’68”, koja sama predstavlja teško odrediv pojam, nesvodiv na jedan trend.⁰³ Tako Luc Ferry i Alain Renaut u svome kritičkom prikazu filozofske i šire intelektualne scene Francuske 60-ih godina navode:

“Francuska filozofija 1960-ih ne može se jednostavno svesti na ono što zovemo ‘filozofijom ’68.’ Filozofski gledano, šezdesete su bile jednako poznate po djelima Paula Ricoeura ili Emmanuela Lévinasa kao po doprinosima Jeana Beaufreta aklimatizaciji francuske misli na Heideggera, ili pak po oživljavanju epistemoloških istraživanja George Canguilhema, Michela Serresa i Jacquesa Bouveressea, i po ciljanom pokušaju Raymonda Arona da filozofiju otvori za strogost ideološke kritike i političke teorije, da navedemo samo neke.”⁰⁴

Poseban smisao formulacije o “aklimatizaciji Heideggera” tiče se daleko starijeg i općepoznatog angažmana Jeana Beaufreta za političku i filozofsku rehabilitaciju Heideggera kroz tzv. “pismo o humanizmu” iz 1946. ali također i manje poznate neutralizacije učinaka kritike Heideggera od Emmanuela Lévinasa, najznačajnijeg posrednika između fenomenološke filozofije Husserla i Heideggera te francuske filozofije 30-godina, koji je još 1934., “takoreći sutradan po dolasku Hitlera na vlast”, kako se sam izrazio, analizirao veze između Heideggerove hermeneutike tubitka i “filozofije hitlerizma”.⁰⁵ Na takvoj pozadini, na kojoj se francuska i evropska filozofska scena 60-ih pokazuje kao

03 Vidi Vincent Descombes (1979), *Le même et l'autre*, osob. pogl. 1, 5, koji naglo odbacivanje Kojèvljeve interpretacije Hegela kasnih 40-ih smatra zajedničkim izvorom zaokreta od Marxa u francuskoj filozofiji 60-ih; L. Ferry i A. Renaut (1985), *La pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*; Peter Starr (1995), *Logics of Failed Revolt. French Theory after Mai '68*, osob. I. 2. “May '68 and the Revolutionary Double Bind”.

04 Citat prema engleskom prijevodu L. Ferry i A. Renaut (1990), *French Philosophy of the Sixties. An Essay on Antihumanism*, xvii, gdje autori dodatno preciziraju: “By '68 philosophy—or, if we may use the expression, ‘French philosophy of the '68 period’—we refer exclusively to a constellation of works which are in chronological proximity to May or, even more precisely, to works whose authors acknowledged, usually explicitly, a kinship of inspiration with the movement.”

05 E. Lévinas (1934), “Quelque réflexions sur la philosophie de le hitlerisme”. Tekst je ponovo izdan s naknadnom bilješkom autora koja se izričito odnosi na Heideggera u *Cahiers de l'Herne*, Paris, 1991. Bilješka je prvi puta objavljena kao “Prefatory note” u američkom prijevodu teksta u *Critical Inquiry*, 1990, Vol. 17, Nr. 1, pp. 63–71.

izdanak političkih procesa s kraja 40-ih, postaje značajnije i Althusserovo indirektno priznanje iz navedenog spisa o “Humanističkoj kontroverzi” iz 1967. kako pravi izvor njegove dijagnoze o prevratu filozofskog humanizma ka znanstvenom antihumanizmu kod mladog Marxa nije bila samo teorijska rasprava između novog humanističkog trenda u marksizmu naspram dijamatovskom. Presudnijim se pokazuje stariji intelektualni proces francuske filozofije u kojem dominaciju Husserlove čiste fenomenologije iz 1930-ih poslije rata preuzima Heideggerova “destrukcija” novovjekovne metafizike subjektivnosti i pripadnog humanizma zajedno s posljedicama tog epohalnog procesa na “znanosti o čovjeku” i filozofiju.⁰⁶ Stoga će Althusserovu idiosinkraziju o “ahumanističkoj” podlozi antihumanizma kod Marxa dosljednije provesti Michel Foucault, upravo na tragu rehabilitacije rane filozofije Martina Heideggera u Francuskoj kojoj je aktivno potisnuta iz javnog sjećanja njegova politička uloga iz razdoblja nacizma, i zacrtati smjer udaljavanja francuske filozofije od marksizma i posljednjih ostataka humanizma ka antihumanizmu postmoderne.⁰⁷

No, time neodređenost oko shvaćanjâ pojmova i realija koje nazivamo humanizam, ahumanizam, antihumanizam nije nimalo umanjena, naprotiv, klupko će se samo još više mrsiti. Tome doprinosi okolnost da Foucaultovo utvrđivanje “najveće odgovornosti” za humanizam kod Marxa i Hegela dijele autori iz humanističkog tabora koji se protive antihumanizmu postmoderne, a konačnog krivca za radikalni antihumanistički zaokret ka “kraju čovjeka” i relativizam filozofije ’68. vide upravo u Foucaultu.⁰⁸ Na toj osnovi, antihumanizam izriče tendenciju odbacivanja normativne vrijednosti pojma humanog uopće, uključu-

06 L. Althusser (1967), 522.

07 Usp. M. Foucault (1966): “Those who are most responsible for contemporary humanism are obviously Hegel and Marx”, cit. prema Ferry i Renaut (1990), 97. Usp. također diskusiju u Manfred Frank (1993), “Politische Aspekte des neufranzösischen Denkens” koja obuhvaća razdoblje “postmoderne” do kraja 80-ih.

08 Usp. jednu od ranih izvanfrancuskih kritika francuskog antihumanizma u Kate Soper (1986), *Humanism and anti-humanism*. Za kritiku jednostranog viđenja Foucaultovog antihumanizma kod Soper, koja ne uvažava njegovu kasniju rehabilitaciju sopstva i društvenosti iz 1980-ih, v. James J. Valone (1991), 67–79. Za raspravu o postmodernoj koncepciji istine kao “režima diskursa” kod ranijeg i kasnijeg Foucaulta naspram analitičke socijalne epistemologije, koja održava klasični moderni koncept istinitosti v. prilog Hane Samaržija (ovdje).

jući i sve one ambivalentne inačice antihumanizma koje kroz kritiku zapravo spašavaju humanizam polazeći od nekog partikularnog razumijevanja čovjeka i pokušavaju mu dati novo univerzalno važenje. Za radikalni antihumanizam, takve kritike humanizma predstavljaju zapravo samo povijesne oblike ekskluzivizma nekog paradigmatkog razumijevanja čovjeka (racionalnog, slobodnog, zapadnog).⁰⁹ Za današnje posthumaniste, svako takvo razumijevanje skriva u sebi moment nehumanog, vidljiv koliko kroz pojmovno i praktičko obeščovječenje čovjeka toliko kroz derogiranje drugih, “ne-ljudskih” bića, u različitim instancama i oblicima, u rasponu od simboličkog isključenja do fizičkog uništenja, kako ljudi tako i prirode.¹⁰

Čini se, kako ću ovdje pokušati pokazati podrobnije, da upravo takva radikalno negativna inačica antihumanizma francuske postmoderne filozofije 70-ih, koja polazi od ideje intrinzično ne-ljudskog u humanom što negira i čovjeka i ne-ljudska bića, implicira i time prešutno rehabilitira ono što poriče — univerzalnu dimenziju u konceptualizaciji ljudskog kakvu ne posjeduje nijedna od posebnih upotreba i smislova pojma antihumanizam u tzv. partikularnim, kritičkim, i zapravo još uvijek humanistički orijentiranim antihumanizmima. Otud, upravo takva terminološka kakofonija obavezuje nas da semantički sadržaj pod općim i neodređenim nazivom ‘antihumanizam’ tretiramo kao skup različitih, historijski i konceptualno heterogenih gledišta o nedovršenom — ili nedovršivom — pojmu ljudskog. Zato riječ-pojam *antihumanizam* možemo samo približno adekvatno izraziti ako prihvatimo da prefiks ‘anti’ cilja na posebna, eksplicitna ili implicitna razumijevanja humanog, tj. ako ga shvaćamo izrazito kontekstualno imajući na umu više prijevodnih inačica poput protu-ljudsko, neljudsko, bezljudsko, nadljudsko, umjesto-ljudsko itsl.

09 Za daljnju raspravu o odnosu općeg ideala emancipacije i partikularnih modela antihumanizma, karakterističnih za kritike kolonijalizma u kritičkom humanizmu 60-ih i kasnije, koji je i dalje aktualan kroz razvoj feminizma od tada do recentnog kritičkog posthumanizma v. ovdje dio II. 2.

10 Usp. sažet prikaz kod Braidotti (2013), 120: “The inhuman for Agamben, not unlike Lyotard, is the effect of modernization, but he also learned from Hannah Arendt (1951) to look at the phenomenon of totalitarianism as the ultimate denial of the humanity of the other. Arendt, however, constructed a powerful alternative to these political extremes by stressing the necessity of human rights for all, even and especially the de-humanized ‘others.’”

II. Mitovi o humanom: esencija ili historija

U današnjem razumijevanju humanizma moguće je općenito izlučiti dvije linije, one koje se orijentiraju na sadržajne kriterije i druge koje uvjetno možemo nazvati formalnima. Diskusiju ću otvoriti prolazeći kroz ta razlikovanja.

Prema sadržajnim pristupima, 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 kozmizam, obilježila prijelaz iz holističkog religijskog misticitizma u tehnološki modernizam 20. stoljeća.¹¹ Drugo, svi ljudi kao vrsta čine jedinstvo jer posjeduju zajedničku "ljudsku prirodu". Klasičnu formulaciju ovog gledišta dao je David Hume.¹² Ona će kasnije postati, kako je poznato, izvorom i osnovom političke inačice humanizma u engleskom liberalizmu, ali od druge polovine 20. stoljeća do danas upravo to načelo univerzalne "jednobražnosti naroda" i "iste ljudske prirode" postalo je najosporavanim elementom humanizma, odgovornim za lažni univerzalizam i skriveno ideološko opravdanje supremacije partikularnog kako prema vani, u obliku bjelačkog rasizma i opravdanja imperijalizma, tako i prema unutra, u obliku supremacije muškarca i potiskivanja žene iz javnog prostora u liberalnom građanskom društvu nakon Revolucije 1789.¹³

11 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".

12 Usp. D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Section VIII. Part I, 7: "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".

13 Usp. Joan Scott (2007), *The Politics of Veil* koja ukazuje na to da sekularizacija građanskog društva potiskuje žene koliko i religiju i povezuje ih u pozadini u kulturu osjećajnosti; v. također Braidotti (2013), p. 34.

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 zapravo afirmirao tek u renesansi kroz ideal tzv. 'univerzalnog čovjeka' a svoje prave učinke dosegno je navodno tek u racionalizmu i prosvjetiteljstvu 17. i 18. stoljeća gdje će pokazati svoje istinsko negativno lice kao idolatrija samoizvjesnog subjekta u liku bijelca, muškarca, Evropljanina, racionalnog poduzetnika i suverenog vladara fizičke prirode izvan sebe, svoje unutrašnje psihičke prirode, svoga kućanstva i agenta povijesti.¹⁴

Oba opća shvaćanja, i esencijalističko i formalno, očigledno su reduktivna i manjkava s obzirom na svoju konstrukciju humanizma. Štoviše, sadrže očiglednu zabunu u poistovjećivanju ranog antičkog antropocentrizma i renesansnog humanizma, koji u pravilu čitaju u kontinuitetu, bez povijesnog i konceptualnog posredovanja metafizičko-teološkom slikom o čovjeku i bez pomisli o potrebi antihumanističkog čitanja same teologije. Otud nije nimalo iznenađujuće da oba posthumanistička gledišta o humanizmu u širokom luku zaobilaze upravo središnji sekularni aspekt humanizma koji je presudan kako za sam 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 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."¹⁵

14 Za širu raspravu o konceptualnoj i kulturno-formativnoj povijesti prosvjetiteljstva v. Manfred Frank (1983), "Zwei Jahrhunderte Rationalitäts-Kritik und die Sehnsucht nach einer 'neuen Mythologie'". Također Braidotti (2013), 13–16. Za kulturno-psihoanalitičku kritiku "bijelog muškog terora" v. već Klaus Theweleit (1978), *Männerphantasien* [Muške fantazije].

15 Usp. Michel de Montaigne, *Eseji* I. 56, 2, 442–443.

Ovakvo određenje humanističkog mišljenja, “laičkog ali ipak punog prave vjere”, ne može jasnije odudarati od posthumanističkog shvaćanja koje humanizam vidi i određuje upravo preko onog što je Montaigne smatrao protivnim i nazvao nebeskim mišljenjem — kao vjeru, doktrinu, naučavanje, autoritet i propise.¹⁶ 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 čak i kod mislilaca koji pripadaju u klasike 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 na kraju teksta, u kritici otuđenja čovjeka u naprednim industrijskim društvima Zapada, vratiti upravo istim načelima igre i iskušavanja kakva izriče Montaigne u *Esejima*.¹⁷ Marcuseov stav o “irelevanciji” klasičnog humanizma djeluje danas utoliko čudnovatije ako imamo u vidu tada već poznatu studiju Johana Huisinge *Homo ludens* iz 1938., koja će svoju karijeru epohalne knjige o klasičnom humanizmu otpočeti s prijevodom na engleski 1949. No, čini se da je *homo universalis* na putu od renesanse do danas morao izgubiti sva svojstva *homo ludensa* da bi postao *animal rationale* u doslovnom smislu riječi, prikladan za posthumanistički mit o metafizičkom konceptu čovjeka u humanizmu.

Osim neposrednih hermeneutičkih problema, poput poistovjećivanja humanizma i antičkog antropocentrizma ili, također, zanemarivanja tzv. “rubnih” evropskih i izvanevropskih tradicija s bogatim raspravama o “humanom”, takav reducirani normativni pojam humanizma postao je uporištem za različite kritike političkih oblika mo-

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

17 H. Marcuse (1966/70), “Humanizam — ima li ga još?”, 3–10; v. također H. Marcuse (1970), “Marxism and the New Humanity: An Unfinished Revolution”. O značenju i funkciji eseja kao temeljnog oblika mišljenja u Marcuseu srodnoj teorijskoj kulturi kritičke teorije, v. Nadežda Čačinović (1985), “Adornovi eseji”. Za raspravu o bitnom odnosu eseja i negativne dijalektike kod Th. W. Adorna v. ovdje prilog A. Andabaka.

derne od ranog liberalizma preko marksizma do suvremenih teorija deliberativne demokracije. Tako klasično liberalno stanovište, kakvo nalazimo kod Humea, ono koje ljudsku prirodu promatra eksplicitno pod vidom intrinzične vječne biti, i, s druge strane, neesencijalističko Marxovo gledište u *Tezama o Feuerbachu*, koje ljudskoj prirodi oduzima karakter vječnosti pretvarajući “subjekt” u društvenu i historijsku (dakle, “vremenitu”) konstrukciju, ne predstavlja za posthumanističku kritiku više nikakvu opoziciju.¹⁸ Oba stanovišta, i Humeovo i Marxovo, 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, dok je Louis Althusser 1964. reinterpreтирао citiranu Marxovu tezu kao pripremu za Marxovo nadilaženje vlastite ideologije humanizma iz pariških rukopisa 1844. ka znanstvenom mišljenju krajem 1850-ih i dalje, i time uveo ne samo pojmovnu figuru antihumanizma nego teorijski raskol u sâmo srce marksizma, dotle se humanistički trend u marksizmu na zapadu i istoku Evrope tek počeo afirmirati spram dominantnog dijamata upravo na temelju istih Marxovih ekonomsko-filozofskih rukopisa. Tako, primjerice, časopis *Praxis* od samog početka izlaženja zauzima jasnu pro-humanističku poziciju protiv antihumanističkog dijamata s kojim će u *Praxisu* biti ujedno odbačen i Althusser.¹⁹ No, čini se da taj događaj velike shizme unutar marksizma

18 Kako je poznato, u *Tezama u Feuerbachu* Marx (1844/1978) odbacuje svaki esencijalizam ljudske biti, čak i onaj materijalistički: “Feuerbach razrješava religijski suštinu u ljudskoj suštini. Ali ljudska suština nije apstraktum koji obitava u svakoj pojedinačnoj individui. U svojoj zbiljnosti, ona je ensamble društvenih prilika.” (Prijevod prema “Thesen über Feuerbach”, u: MEW 3, 6).

19 Premda je prvi obuhvatan temat o humanizmu pod naslovom “Moć i humanost” objavljen tek u *Praxis* 1–2/1970 (v. “Power and Humanity”, *Praxis: International Edition*, 1–2/1970), o kontinuiranom bavljenju temom humanizma svjedoče brojni članci i pregledne diskusije jugoslavenskih i inozemnih autora različitih orijentacija tokom 1960-ih (v. *Praxis* 6/1965, 2/1966, 4–6/1966, 1–2/1967, 3/1967, 4/1967, 1–2/1969, 3–4/1969, 3/1970). Za kronološki prve priloge užeg kruga praksisovaca v. Zagorka Pešić-Golubović, “Socijalizam i humanizam”, *Praxis* 1/1965, 3–14 te Predrag Vranicki, “Nekoliko misli o humanitetu u teoriji i historijskoj praksi”, *Praxis* 6/1965, 882–890 (izlaganje na konferenciji Štajerske akademije u Grazu, “Pojam humaniteta kao predmet ideološke rasprave”, 28. 9. 1965). Za ovu raspravu osobito je relevantan prilog Gaje Petrovića (1970) “Moć, nasilje i humanost” (v. ovdje dio IV). Za novu tematizaciju

daleko nadmašuje striktno teorijske dosege Althusserove teze o “epistemološkom rezu” kod Marxa.²⁰ Njegovo epohalno značenje očituje se već u Althusserovu izvještavanju o tome u uvodnom, autohistorizirajućem odjeljku njegova kasnijeg, već navedenog teksta “Sukob o humanizmu” iz 1967. gdje, opširno, premda u aluzijama i s osobito sarkastičnim pogledom na humanistički trend u istočnoevropskim marksizmima, opisuje oblike svoje teorijske i političke “ekskomunikacije”. O tome neizravno svjedoči i poznata, ali malo dokumentirana legenda o odbijanju njegova ranijeg teksta “Marxisme et humanisme” iz 1964. u upravo pokrenutom časopisu *Praxis*, što sâm Althusser ne spominje u svome izvještaju o “ekskomunikaciji”, ali vjerojatno aludira. Taj događaj je višekratno uvijek samo spomenut i ostao je legendom iz usmene predaje praksisovaca.²¹

Ipak, hermeneutičku zavrzlamu oko Althusserove detekcije ideološkog humanizma i znanstvenog, ahumanog antihumanizma kod mladog Marxa dodatno komplicira okolnost da je istu Marxovu misao o društveno-povijesnom karakteru rodne ljudske biti Görgy Lukács krajem 30-ih godina u Moskvi, u svome djelu *Povijesni roman*, identificirao kao izvorno Hegelovu, a ne tek Marxovu. Prema Lukácsu, Hegelov progresivni historizam je taj koji, usprkos “idealističkoj mistifikaciji” Hegelove figure apsolutnog duha, vidi čovjeka kao svoj vlastiti proizvod, tj. kao proizvod vlastite djelatnosti u povijesti.²² No, kao što znamo, Lukácsu je to, zajedno s formulacijom o “mistifikaciji”

paksisovskog humanizma iz rakursa teorije komunikacije v. Ch. Fuchs (2017), “The Praxis School’s Marxist Humanism and Mihailo Marković’s Theory of Communication”.

- 20** Usp. Louis Althusser (1964), “Marxisme et humanisme”, 231–232: “Mais l’homme n’est alors liberté-raison que parce qu’il est d’abord ‘Gemeinwesen’, ‘être communautaire’”. Na toj osnovi Althusser će kasnije govoriti dosljedno o “ahumanizmu” ili “antihumanizmu” kod Marxa.
- 21** Usp. razgovor između M. Kangrge, Z. Pešić-Golubović i I. Kuvačića u N. Popov, ur. (2003), *Sloboda i nasilje. Razgovor*, 29–31. Za rane prijevode Althusserovih radova v. Luj Altise, *Za Marxa*, 1971; L. Althusser-E. Balibar, *Kako čitati Kapital*, 1975. Za pregled teorijske recepcije Althussera u Jugoslaviji, osobito intenzivne s recepcijom strukturalizma i Lacana u Sloveniji, v. Nikola Dedić (2018), “Althusser u Jugoslaviji”.
- 22** 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 ortodoksni marksizam”, 74.

duha, rekao upravo mladi Marx u tzv. *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* iz 1844. koji su prvi put objavljeni 30-ih godina u Moskvi. U završnom dijelu rukopisa, pod naslovom “Kritika Hegelove dijalektike i filozofije uopće”, stoji poznata Marxova pohvala materijalističkom Hegelu, dakako nakon što je skinuo idealističku pozlatu s Hegelova sistema apsolutnog znanja, takoreći ususret althusserovskom “prelomu” *avant la lettre*:

“[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 odjelovanje kao zbiljskog rodnog bića, tj. kao ljudskog bića, moguće je samo kroz to da zbiljski proiznese (*herauschafft*) 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.”²³

No, istu Marxovu historijsko-materijalističku misao naći ćemo u gotovo istovjetnom izričaju kod samog Hegela, koji, na opće iznenađenje, ne skida materijalnu historiju i razvitak s ideje da bi oslobodio sjaj i čistoću zlata u idealitetu. Naprotiv, Hegel, takoreći ususret marksovskom lomljenju pozlate idealiteta *avant la lettre*, skida “nebeski sjaj” i “svećeničko ruho” sa zemaljskog zdravog razuma. U retorički i misaono spektakularnom završetku Predgovora za *Fenomenologiju duha*, na račun “rezonirajućeg mišljenja” koje principom istine proglašava zdrav razum s njegovim dubokim čuvstvom nutarnje suverenosti, lišene ikakve potrebe za drugim, 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 korjen humaniteta. Jer njegova je priroda da goni (*treibt*) ka slaganju s drugima a njegova je egzistencija samo u uspostavljenoj zajednici svijesti.”²⁴

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

24 G. W. F. Hegel (1987), *Fenomenologija duha*, 48; prijevod M. Kangrge djelomice izmijenjen prema predlošku (*Theorie Werkausgabe*, Bd. 3, 64–65).

Istinska spoznaja moguća je za Hegela samo na podlozi *humaniteta* kao uspostavljene zajednice ili historijski “obrazovanog uma” nasuprot čuvstvenoj samoizvjesnosti zdravog razuma o svojoj ispravnosti, indiferentnog spram drugog. 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 “proiznošenje” (*herauschaffen*) rodnih snaga čovjeka Hegel naziva puno izravnije njegovim pravim imenom. Riječ je o proizvođenju:

“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”.²⁵

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, koja se obrazuje u društveno-povijesni medij ili objektivni duh, moramo locirati kod Hegela. I to ne usprkos “idealističkoj mistifikaciji”, kako višekratno podvlači Lukács imajući u vidu Marxovu i Engelsovu osudu mistične strane Hegelova idealizma nasuprot revolucionarnosti dijalektike, nego upravo zahvaljujući njoj. Marxovo slikovito izraženo “proiznošenje” (*herauschaffen*) ljudskih rodnih snaga čovjeka, koje je moguće samo kroz ukupno djelovanje snagâ svih ljudi i samo kao “rezultat historije”, drugo je ime Hegelovog “humaniteta”, tj. historijski proizvedene općosti čovjeka: “povijest samokretanja pojma” nije ništa drugo do historijsko obrazovanje uma. Marxov govor o proiznošenju ljudskih rodnih snaga pojedinca kroz ukupno djelovanje svih ljudi zapravo prevodi rječnik Hegelove povijesti samoiskustva duha u rječnik povijesne antropologije na podlozi iste, socijalno-historijski mišljene općosti. Ona nije prethodno definirana metafizičko-logički nego je u svojoj biti povijesna i otud historijski nužno nedovršena.

²⁵ Hegel, FD 49 (prijevod izmjenjen prema predlošku PhG, Werke Bd. 3, 65).

Kako ovdje ne mogu dalje ulaziti u fundamentalnije pretpostavke ideje o samoproizvođenju čovjeka i čovječanstva, za koje se čini da govore o drugačijem odnosu Marxa i Hegela nego što ga predstavlja sam Marx, za sadašnju raspravu dovoljan je zajednički moment anti-sencijalističkog shvaćanja humaniteta. Usprkos historijskoj dekonstrukciji subjekta i kod Marxa i kod Hegela, Lukácseva formulacija nije spriječila antihumaniste, počevši sdesna od Heideggera, da upravo u dijalektici, i baš u dijalektici, identificiraju kod Hegela i Marxa posljednji ostatak metafizike subjektivnosti.²⁶ Paradoks se čini utoliko većim što je upravo ta formulacija dala samom Lukácsu, u njegovoj knjizi *Razaranje uma* iz 1954., kriterij za razlučivanje humanističke i antihumanističke, historijsko-materijalističke i iracionalističke linije u razvoju njemačke filozofije i sociologije 19. stoljeća, u rasponu 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”.²⁷

Na toj pozadini jasnije se pokazuje zašto su dva naprijed navedena shvaćanja humanizma, ono koje apelira na jedinstvenu i vječnu bit ljudskog i koje subjektivnost smatra 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

26 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*. Presudno značenje Hegelove dijalektike za humanizam i za posthumanizam daju prepoznati i dva rada Francisa Fukuyame o “kraju povijesti” iz 1992. i “posthumanoj budućnosti” iz 2002.

27 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 predstavlja, prema mome znanju, pored Lévinasovih “refleksija o filozofiji hitlerizma” iz 1934., najraniju opsežnu i sistematsku filozofsku genealogiju i destrukciju antihumanizma 19. stoljeća “do sadašnjice”.

samih načela humanizma, poput društvene i političke emancipacije ili teorijske kritičnosti, u pozicijama koje se danas razumijevaju kao posthumanističke.

III. Humanizam i antropocentrizam

Usprkos često široko zahvaćenim historijskim pregledima humanizma, posthumanistički autori 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 razloga koji pojam humanizma čini mitom posthumanizma. 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. Neka se ta riječ ovdje misli bitno i otud u najširem značenju. Sukladno tome, ‘humanizam’ znači postupak, zatvoren 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) goni ka krajnjim, to jest ujedno i bezuvjetnim ‘pozicijama.’”²⁸

Usprkos zakučastom i pomalo misterioznom svođenju pojma humanizam na grčki termin ‘antropologija’, Heideggerova intervencija dovoljno jasno smjera na konceptualnu identifikaciju humanizma i antropocentrizma, a ne tek na filološko objašnjenje. S obzirom na to da ona iz pozadine 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. Što-

28 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).

više, metafizička koncepcija identiteta bića klasične filozofije u osnovi je jednako anti-antropocentrička i a-subjektivna (a-humana) kao što će to puno kasnije, poslije Althussera, biti i posve suprotna pozicija antimetafizičke, antisubjektivne antihumanističke filozofije diferencije 20. stoljeća, upravo one koja se masivno oslanja na Heideggera i koja ujedno rehabilitira sofistiku nasuprot metafizičkoj filozofiji identiteta.²⁹ Naime, osim što je Protagorina proklamacija čovjeka-mjere (*ánthropos métron / homo mensura*) odmah istisnuta 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 ‘bogu’ i, ujedno s time, utvrditi njegov normativni karakter za povratnu putanju filozofije ka antropoteološkoj ideji o posličenju čovjeka bogu ili čak poistovjećenje s bogom. 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 sâmo Dobro, posredujući je ferment u procesu rastakanja sofistickog antropocentrizma-bez-boga ka teološkoj teoriji božanskog odraza u čovjeku. To je transformacija zbog koje će sâm kasniji, novovjekovni humanizam poprimiti karakter određenog metafizičkog obrasca mišljenja, kako se to lijepo vidi upravo kod Montaignea: stvari humanističkog ispitivanja “su laičke, a ne klerikalne, ali uza sve to uvijek su pune prave vjere”. Humanizam je postao historijski moguć samo preko negacije svoje teološko-metafizičke povijesti, kroz oslobođenje centra od “boga” i uništenja radikalnosti relativizma sofistické “antropologije”.

Tako se sofisticko skidanje bogova s nebesa, koje i Platon i Aristotel odbacuju zbog konceptualno-logičkih proizvoljnosti, desupstancijalizacije jezika i heteronomnosti svrhâ (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

²⁹ Usp. Barbara Cassin (1992), “Qui a peur de la sophistique? Contre l’ethical correctness”.

srednjevjekovne teologije do romantike i spekulativnog idealizma. Riječ je o konceptualnom i historijskom 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 kompenzirana obećanjem posličjenja 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.³⁰ Riječ je dakle o “postupku” idejno-povijesnog i realno-historijskog *posredovanja humanizma* kroz onto-teološko *obrtanje* antropocentrizma, a ne o postajama početka, odvijanja i kraja njihova identiteta u uvijek istoj “sredini bića”, kako inzistira Heidegger. Zbog toga ne smijemo previdjeti da konceptualno i historijsko 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.

Njezin početak je sazdan od pretpočетка, a čini ga antropološka kritika sofističkog “antropocentrizma” drugačijeg karaktera od Heideggerove humanističko-metafizičke “antropologije centra”. Ona sama još nije ni metafizička ni teološka u kasnijem smislu tih termina, što današnja posthumanistička kritika metafizike prerado zanemaruje.³¹ Ta je antropologija dovoljno jasno razrađena kod ranog, još uvijek

30 Za ilustraciju ovog općeg mjesta iz povijesti filozofije upućujem samo na najpoznatije primjerke govora o “posličjenju” čovjeka Bogu s tendencijom povrata mjerodavnosti čovjeku, izgubljene s odbacivanjem 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.

31 Usp. John Gray (2002), *Straw Dogs*, p. 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 posve zanemarujući genezu kršćanske doktrine oslobođenja iz klasično-filozofske konceptualizacije čovjeka prema načelu “samosvrhe” i slobode uma, nasuprot sofističkom načelu prigodne koristi.

“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 ono neuvjetovano, samosvršno, slobodno u čovjeku, um, jest prema Aristotelu ono što nazivamo ‘božanskim’.³² Ono *božansko* mišljeno je, dakle, u analogiji (tj. posličanju) s “najboljim ljudskim” i polazeći od ljudskog, a ne obrnuto, sa samosvrhom, slobodnim i umnim životom, kao rodnim određenjem čovjeka, unutar konkretnog svijeta. Ona daje kriterij za prepoznavanje božanskog kao ljudskog, ne obrnuto. Upravo to je antropološki smisao “antropocentrizma” koji Heidegger ne razumije, svodeći humanizam, antropologiju i antropocentrizam na “poziciju čovjeka u sredini bića”. S te pozicije, doista, sve su distinkcije iste, samo postaje 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 sebi. Također, ona je onoliko antropološka (humanistička) koliko će postati pred-teološkom paradigmom teologije kao što će i dalje djelovati — čini se “bez znanja” Heideggera i antihumanista i posthumanista — kao post-teološka ideja o samosvrshi i neotuđenoj rodnoj biti čovjeka. Njezino uporište ili “pozicija” je sloboda, iako nije zbog toga, rečeno Heideggerovim žargonom, u središtu bića. Štoviše, sloboda podrazumijeva bitak slobodan od metafizike “središta bića”.

Na toj pozadini čini se umjesnim dopuniti uvriježenu sliku o čovjeku kao slici 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, oličen 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 bijel), pravi nosilac te maske, trgovac i novi kapitalistički aristokrat, koji je u renesansi još uvijek srastao s maskom humanista, poput Lorenza de Medicija, po-

32 Usp. Aristotel, *Protreptikós*, 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*.

javit će se u svojoj funkciji historijskog grobara humanizma tek kao izbrižani i napudrani buržuj-i-građanin s perikom *à la mode*, u figuri racionalnog Evropljanina oslobođenog od renesansnih strasti, kojeg će De Sade prikazati na filozofskom poslu u budoaru.³³ 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 antičkog nasljeđa u kojem je pojam mišljenja i stvarne slobode izveden iz ideje samosvrhovitosti uma nasuprot utilitarnosti svrhâ, i nije, za razliku od vlasničko-teorijske koncepcija slobodnog racionalnog individuumu novog vijeka, reducibilan na historijske okolnosti robovlasničkog društva.

Međutim, ona nije reducibilna niti na evropski obzor. U ovom okviru mogu samo kroz kratki ekskurs uputiti na relevantne izvanevropske oblike humanizma. Najstarija i najpoznatija figura antihumanizma svakako je ideja prevladavanja ljudskog kroz figuru nadljudskog koja ne potječe tek od “početka kraja” humanizma, kako formulira Heidegger, ili od početka kraja metafizike sa “smrcu 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*.³⁴ Na toj liniji, koja trasira putanju ljudskog sebenadograđivanja unutar prirodnog svijeta čovjeka prema njegovim nadljudskim (božanskim) mogućnostima, ta je ideja transhumanog neovisna čak od ideje o smrti Boga u zapadnoj filozofiji.³⁵ Štoviše, ona se u posve drugom, pozitivnom obliku javlja u drugim, nezapadnjačkim modernim tradicijama poput mistične filozofije Nikolaja F. Fjodorova i pokreta pod imenom ‘kozmicizam’ čiji se utjecaj proteže od kasnog Tolstoja

33 Otud, čini se samo dosljednim da i moderna povijest antihumanizma u 19. stoljeću poznaje faze kašnjenja. I Nietzscheovo proglašenje “smrti Boga” dobit će svoje dovršenje tek s navedenim Foucaultovim proglašenjem “smrti Čovjeka”, dakle tek u odloženom razvoju antihumanizma evropske filozofije poslije II. svjetskog rata.

34 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 Jijñāsā: the Yearning for Wisdom*”.

35 Za novije rasprave v. Yuval Noah Harari (2016), *Homo Deus*.

preko ranog sovjetskog transhumanizma i njegovih posthumanističkih inačica u SF-književnosti do distopijskog antihumanizma ranog Andreja Tarkovskog.³⁶

No, ostanemo li izvan rubova zapadne povijesti ideja, poput indijske filozofske tradicije o kojoj poslovično važi da je barem transhumanistička 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 čak i u klasičnim epovima,³⁷ o latentnom humanizmu ne svjedoči samo prisustvo materijalističkih filozofskih kritika onostranosti nego i njihov parcijalni utjecaj na sâmu ortodoksnu tradiciju, i brahmansku i hinduističku. 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 *ānvīkṣikī* u znanja (*vidyā*) zajedno s ekonomikom, politikom i vedama, i definira je, koristeći sâmo njezino ime, kao meta-istraživanje pomoću razloga (*‘hetubhir ānvīkṣamānā’*) 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, Kauṭilye izdvaja tako definiranu filozofiju iz korpusa veda (*trayī*) i navodi čak materijalistički argument da su vede tek “pokrivalo” (*samvaraṇa*) za svjetovna bavljenja.³⁸ Nadalje, o latentnom transhumanističkom humanizmu indijske tradicije osobito svjedoči i gotovo univerzalno prevladavajući etički interes teorijskih doktrina,

36 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.”

37 Usp. npr. iskaz u epu *Mahābhārata* ‘Gūhyam brahma tad idam vo bravīmi/na manuśāt śreṣṭhātaram hi kiñcit’, cit. prema S. Radhakrishnan i P. T. Raju, ed. (1960), *The Concept of Man. A Study in Comparative Philosophy*, 9.

38 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.

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. čisto-teorijske doktrine, poput logike u školi nyāya, da one kao svoj konačni cilj redovito proglašavaju usavršavanje u rasponu od oplemenjivanja do potpunog ‘oslobođenja’ (*mo-kša*) od svijeta, čak i kad takva deklaracija nije ni u kakvom odnosu sa sistematskim teorijskim sadržajem.³⁹ No, indijska filozofska tradicija ovdje 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 daje prepoznati 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 proturječja u upotrebi izraza ‘antihumanizam’ za pojam humanizma predstavlja naprijed već komentirana intervencija Louisa Althussera, najistaknutijeg predstavnika tzv. strukturalističkog marksizma, koji uvodi termin antihumanizam za Marxov zaokret od “ideološkog” humanizma ranih spisa 1844. ka znanstveno-metodološkom a-humanizmu. Ta nam je intervencija ovdje ponovo 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 zbog puke greške u čitanju. Ona leži u tome što Althusser negativnom pojmu antihumanizma daje novo pozitivno

39 Usp. iscrpnu diskusiju u Wilhelm Halbfass (1988), *India and Europe. An Essay in Understanding*, osob. pogl. 15. “Darśana, ānvikṣiki, philosophy”, 263–286.

značenje humanizma, zaokret od ideologije ka znanstvenom mišljenju, time što objema pozicijama kod 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.

IV. 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 različite provenijencije o intrinzičnoj vezi između humanizma i ideala emancipacije, čije implikacije i konzekvencije iznutra dovode u krizu upravo sam posthumanizam.⁴⁰ 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 momenta klasičnog humanizma s argumentom da sustavi vjerovanja i rituali za posthumanizam nisu nužno inkompatibilni s kritičkim mišljenjem i praksom građanstva.⁴¹ Dok se teorijski aspekt postsekularizma u hu-

40 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, individualista i scijentista, v. Todorov (2002), pogl. I.

41 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*

manistici 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.⁴² 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 koji ne isključuje samo religiju iz sfere javnog života nego sistematski isključuje i žene.⁴³ 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. Ujedno s time, antisekularizam novog postfeminizma dovodi u pitanje središnji sastojak klasičnog humanizma, njegov ludički, antisistemski, antidoktrinarni i antiautoritarni moment koji motivira sam posthumanistički feminizam.

S druge strane, u znanosti i tehnologiji navedena implikacija emancipacije pogađa projekt bio-tehnološke samonadgradnje čovjeka u transhumanu biće koje transcendirava važeće sistemske i doktrinarne zakone.⁴⁴ Zato, samo naoko paradoksalno, ludički moment humanizma iznova živi tek u biotehnološkom sektoru posthumanizma nakon

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'".

42 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*.

43 Scott (2007); Braidotti (2013).

44 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."

što je u humanistici odbačen zajedno sa sekularizmom. Ali 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. 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.⁴⁵

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, voluntarizma i kontingencija, a zapravo 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- i trans-ljudskog, skrivene iza negativnog izraza ne- i bezljudskog. Otud, ocrtana višeznačnost pojma antihumanizam nije samo semantički i semiotički fenomen. Ona reflektira dublje komplikacije u povijest razumijevanja pojma ljudskog u humanistici i znanostima još od prije historijskog početka upotrebe izraza antihumanizam kao tehničkog termina.

Navedeni paradoks humanizma u antihumanizmu nije, dakako, posve nesvjestan današnjim akterima posthumanizma tako da se u uvjetima globalne postmoderne osjeća potreba za razlikovanjem iz-

45 Tako R. Braidoti (2013) izriče u obliku općeg pravila nešto što se odnosi na nju (p. 29): “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.”

među “jednostavnog antihumanizma” i “složenijeg posthumanizma”.⁴⁶ Ali time ni izdaleka nije razriješen koloplet unutrašnjih proturječja. U tome se samo vidi da današnji posthumanizam ponavlja povijest središnjeg problema klasičnog antihumanizma 70-ih i njegova najvećeg problema: naime da kritika humanizma zbog njegova inherentnog nasilnog karaktera ujedno generira potrebu za novim modelom humanizma. Taj se problem 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 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.”⁴⁷

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.⁴⁸

Koliko god bio spektakularan, paradoks je djelomice već razriješen samim razvojem poslijeratnog antihumanizma. Kako vidimo već iz Sartreova iskaza, jedan se emancipacijski projekt antihumanizma

46 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.

47 J-P. Sartre, Predgovor u F. Fanon (1973), *Prezreni na svijetu*, XXI.

48 Malik (2012), 3–4; također Lorenzo C. Simpson (2007), “Cosmopolitanism, Humanism and Meaning. A reply to my readers”. Usp. također Ferry i Renaut (1990).

razvio iz antikolonijalističkih političkih pokreta nakon II. svjetskog rata. Drugi će se razviti iz same akademske filozofije, poput Sartreove, i prelići 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.⁴⁹ Sartreov protest očigledno izriče sjecište obaju pravaca. Iako je u formulaciji akademski, radikalniji i negativniji, u svojoj namjeri je politički i pozitivan.⁵⁰ 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 jednim što mu preostaje.

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”.⁵¹ Na istom mjestu Lévi-Strauss primjećuje s velikim iznenađenjem kako su koncepti univerzalizma i društvenog progresa naišli na “neočekivanu podršku ljudi koji ne žele ništa više nego sudjelovanje u dobrobitima industrijalizacije, koji se radije vide kao privremeno nazadniji nego trajno različiti”. 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 je zadaća bila teža: objasniti dijametralno suprotan problem, naime propast tih istih ideala i emancipacijskih težnji u zapadnim društvima, trijumf nacizma i monopolističkog kapitalizma.⁵²

Antihumanistički odgovor akademske inteligencije na to pitanje već su prethodno formulirali Horkheimer i Adorno pred sam kraj rata

49 Usp. Starr (1995).

50 Sartre: “Potrebno je ponajprije suočiti se s ovim neočekivanim prizorom: striptizom našega humanizma. Evo ga tu posve gola, nelijepa: bijaše to samo lažna ideologija, izvrsno opravdavanje pljačke; njegove ljubaznosti i njegovo kačiperstvo jamčili su naše agresije” (isto, XIX).

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

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

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.⁵³ 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 “preplitanju”, s jedne strane racionalnosti i društvene zbilje, a s druge, prirode i ovladavanja prirodom kroz koje se samo ideelno prosvjetljena civilizacija 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.”⁵⁴

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 sâme 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

⁵³ Knjiga je ponovo izdana 1969. s izričitom napomenom o suzdržavanju od “retuširanja” napisanog tako da izvorni tekst služi i kao dokumentacija refleksije. Za diskusiju o redukciji marksističkog pojmovnika između dvaju izdanja knjige 1947. i 1969. v. Günter Figal (2004), “Dialektik der Aufklärung”, 8 f.

⁵⁴ Horkheimer i Adorno (1989), 12 (prijevod N. Čačinović djelomice modificiran prema njemačkom izdanju iz 1969).

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 i 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 takozvanom humanizmu u obliku u kojem smo ga prakticirali nekoliko stoljeća, nego, rekao bih, skoro kao njegov prirodni nastavak”.⁵⁵

Lévi-Straussova još donekle oprezna formulacija “rekao bih, skoro kao” napravila je karijeru do potpune izvjesnosti izvan kruga strukturalista i postmodernista. Tako sociolog Zygmunt Bauman sugerira, doduše također još oprezno, kako je “racionalni svijet moderne civilizacije učinio holokaust zamislivim”.⁵⁶ No, deset godina ranije tu je ideju otvorenije izrekao Richard Rubinstein: “holokaust nije tek proizvod pogreške moderne”.⁵⁷ 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.⁵⁸ 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 teza o odnosu

⁵⁵ 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.

⁵⁶ Zygmunt Bauman (1989), *Modernity and the Holocaust*, 6, 13.

⁵⁷ Richard Rubinstein (1978), *The Cunning of History*, 91, koji argumentira da holokaust “svjedoči u korist civilizacije”.

⁵⁸ 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”.

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: 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, kako to još eksplicitnije iskazuju 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.⁵⁹

Da moment prirodnosti nosi sobom veliku teorijsku nelagodu, o kojoj svjedoče izbjegavanja i neodređenosti u iskazima, od Lévi-Straussovog “rekao bih, skoro kao” do Baumannovog “činjenja zamislivim”, može se preciznije pokazati na već navedenom radu Gaje Petrovića “Moć, nasilje i humanost” iz 1970., gdje, 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”.⁶⁰

No, ontološki žargon (“forma bivstvovanja”) koji dopunjuje meta-

⁵⁹ 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).

⁶⁰ Petrović (1970), 52.

forički neodređeni žargon “prirodnog prerastanja”, Petrović je pret-hodno, uz pomoć Nietzschea, već ispostavio kao analitički pojmovni odnos. Na temelju “mogućnosti diferenciranja” triju smislova pojma *moći* kod Nietzschea (puka moć ili snaga, nadmoć 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.⁶¹ Ne ulazeći ovdje u ambivalentni, danas u raspravama o post-humanističkoj eri i ‘antropoceni’ izrazito negativno konotirani odnos između humanističkog ideala stvaralaštva i njegova protupojma destrukcije prirodnog svijeta,⁶² 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.⁶³ Samo humanitet snosi odgovornost za destruktivnost svog stvaralaštva.

Utoliko nije nimalo čudno da se ocrtano pretvaranje instrumentalno-racionalističke i pojmovno-analitičke 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 tehnoznanostima, i povlači za sobom nova pitanja o samoj figuri “izdanka”.⁶⁴ Ako je današnja posthumanistička era u

⁶¹ Petrović (1970), 47–48.

⁶² Vidi Harari (2016), osobito dio I. 2; S. Lewis i M. Maslin (2015), “Defining the Anthropocene”.

⁶³ 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”.

⁶⁴ Suprotno tome, 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

znanstvenim i tehnološkim istraživanjima bioničkog čovjeka dovela u pitanje načelo biologije da čovjek rađa čovjeka načelom da stroj pravi stroj, može li klasično bio-logičko načelo generacije istog iz istog važiti tako da podržava tvrdnju kako humanizam rađa holokaust? Ili humanizam pravi holokaust? Čega je dakle holokaust izdanak, u kakvom govoru je 'izdanak' metafora?

V. Holokaust kao "diskurs znanosti"?

Argument 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 znanošću 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 diskursâ moderne. Ove implikacije izlučio je 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 istovremeno pretpostavlja univerzalnu "jednakost ljudi" (*human equality*).⁶⁵ Iako Todorov time detektira logičku inkonzistenciju samog miješanja znanosti s ideologijom, čini se da načelno razlikovanje znanosti od ideologije *ex post* ovdje nije dostatno 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 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 na ideološki karakter nacističke rasne teorije. Logistički aparat politike je taj koji osigurava uvjete da skup posebnih vjerovanja, poput rasne "teorije", bude neposredno

causes. Modern problem-solving thinking was applied in the extermination of European Jews. The method of thinking was rational, instrumentally rational (...)" (115).

⁶⁵ Usp. Todorov (1993), 68–69.

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.

Otud, ono što povezuje nacističku znanost s ideologijom nije tek naša naknadna refleksija o tome u obliku analize diskursa 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 kako fantastična, 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 koji potvrđuju ideološko vjerovanje. Zato procedure znanstvenog utemeljenja kroz uobičajene postupke poput eksperimenata i eksplanacija nužno dobivaju karakter potvrde prethodno ustanovljenih načela, i to je sva “znanstvena” bit rasističkih bioloških teorija koje u uvjetima nacionalsocijalizma dobivaju svoju potvrdu kroz stvanost političke 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 nego i okolnost da su oni prethodno već anticipirani praksom masovne “eutanazije” duševnih bolesnika i deportacijom homoseksualaca odmah 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 na temelju eugeničkih gledišta Francisa Galtona.⁶⁶ Štoviše, da socijalne prakse nisu motivirane znanstvenim uvjerenjima nego, obrnuto, da je geneza same eugenike kao teorije motivirana socijalno-političkim i ideološkim vjerovanjima, dokazuju Galtonovi nazori o ugroženosti srednje klase i elite britanskog društva kroz “nekontrolirano razmnožavanje” posebne društvene zajednice koju naziva “koknijevskom rasom” u Londonu i politikama

⁶⁶ Teryn Bouche i Laura Rivard (2014), “America’s Hidden History: The Eugenics Movement”.

socijalnog zbrinjavanja takvih rasno inferiornih.⁶⁷ 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 nepripadnih.

Na posve bizaran, simetrično izokrenut način takvo gledište potvrđuju Heideggerova dugo zatajena “razmišljanja” u tzv. “Crnim bilježnicama” iz kasnih 30-ih godina o računskoj biti Židova, te “obeskorjenjene rase” koja sâma “najduže ‘živi’ prema rasnom principu” iako se “najsilovitije opire njegovoj neograničenoj primjeni”.⁶⁸ No, princip rase po kojem može živjeti derasinirana rasa za Heideggera nije biološko, ono je duhovno-konstruktivističko:

“Mišlju o rasi ‘život’ se stavlja u oblik uzgojivosti koja predstavlja neku vrst izračuna (...) Uspostavljanje rasnog uzgoja ne potječe iz samog ‘života’, nego iz nadvladavanja života putem načinidbi (*Machenschaften*)”.⁶⁹

No, argument o nebiološkom karakteru rase nije postavljen apstraktno, on se izvodi zapravo iz slučaja Židova. Riječ je o metafizičko-računsko-tehnološkoj “rasi” koja “živi” od “načinidbi”:

“Pitanje o ulozi svjetskog židovstva nije nikakvo rasno, nego metafizičko pitanje o vrsti ljudstvenosti (*Menschentümlichkeit*) koja, posvema nevezana, može preuzeti obeskorjenjenje sveg bića iz bitka kao svjetskopovijesnu ‘zadaću’.⁷⁰

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

68 M. Heidegger (2014), *Schwarze Hefte. Überlegungen XII-XV (1939–1941)*, GA 96, 56. Za analizu Heideggerovih stavova na podlozi njegovih tvrdnji o “kritici nacionalsocijalizma” upućujemo na zasebnu diskusiju u Mikulić (2019a) “Heidegger i Eichmannov sindrom” koji jednim dijelom predstavlja proširenu diskusiju ovog poglavlja.

69 Heidegger (2014), GA 96, 56. Njemački izraz ‘Machenschaft’, koji Heidegger koristi emfatično etimološki i aluzivno na tehničko pravljenje s obzirom na osnovno značenje glagola *machen* (činiti, praviti, spravlјati), običan je izraz s negativnim značenjem *obmane*, *makinacije*, *smicalice*; protužidovski smisao izraza vidljiv je iz starijeg sinonima “Kabbala”.

70 Heidegger (2014), GA 96, 243.

U tome Heideggerovo ekonomističko-računsko-racionalno određenje “židovstva”, za koje će ipak skrivečke tvrditi da živi od posebne rasne karakteristike, naime “naglašene nadarenosti za računanje”,⁷¹ konvergira sa socijalno-darwinističkom eugenikom 19. stoljeća, koja biološki afirmira društvenu elitu koja je već afirmirana socijalno-politički. No Heideggerova ne-rasna odredba rase usmjerena je točnije ka kritici politike koja u borbi protiv boljševizma stavlja biološku koncepciju germanske rase naspram slavenstvu i tako ostaje nemoćna jer se time “izokreću nutarnji odnosi biti” koja boljševizam i rasizam čini *istima*: računski um židovstva je ta “metafizička ukorjenjenost” rasizma i boljševizma.⁷² Samo iz te metafizičke istosti proizlazi pravi destruktivni karakter biti rase i prava suprotnost između onog “ruskog” i “njemačkog”: računski um u formama boljševičke i američke moći pod dominacijom “svjetskog židovstva” koja se provodi “tehničko-historijski”. Heideggerova nerasna odredba rase zapravo je denuncijacija moderne kao židovskog projekta:

“... židovstvo. Ono je u vremenskom prostoru kršćanskog Zapada, tj. metafizike, princip razaranja. Razarajuće u Marxovu preokretanju dovršenja metafizike — tj. Hegelove metafizike. Tek kad se ono bitno ‘židovsko’ u metafizičkom smislu bori protiv židovstva, dosegnut je vrhunac samouništenja u povijesti; pod pretpostavkom da je ono ‘židovsko’ posvuda i potpuno prigrabilo vlast tako da i borba protiv ‘židovskog’, i najprije ona, dopijeva u podređenost spram njega.”⁷³

Ako zanemarimo infamni oblik antisemitizma u samom srcu “hermeneutičke ontologije”, gotovo istovjetne teze o konstruktivističkoj naravi pojma rase nalazimo u spisu *Dijalektika prosvjetiteljstva* Horkheimera i Adorna iz 1944., na potpuno suprotnim vrijednosnim pretpostavkama koje markiraju fundamentalnu razliku kako spram Heideggera tako i spram liberalnog shvaćanja židovstva:

“Rasa nije, kao što bi to htjeli nacisti, neposredno ono što je po prirodi posebno. Ona je, štoviše, redukcija na prirodno, na puko nasilje,

⁷¹ Za tri figure antisemitizma kod Heideggera (kalkulativno mišljenje, načelo rase, obeskorjenjenost bitka) v. Mitchel i Trawny ur. (2017), Introduction xix-xx. Usp. također opsežnu monografiju Peter Trawny (2015), *Heidegger and the Myth of A Jewish World Conspiracy* (njem. 2014).

⁷² Heidegger (2014), GA 96, 57, 109 i dr.

⁷³ Heidegger (2015), 20.

ograničena partikularnost koja je upravo ono opće u postojećem. Danas je rasa samopotvrđivanje građanske individue integrirane u barbarski kolektiv. Harmoniju društva koju su liberalni Židovi prihvaćali, oni će na kraju morati doživjeti kao harmoniju narodske zajednice na sebi samima. Oni misle da tek antisemitizam izopačuje poredak koji u istini ne može živjeti bez izopačivanja čovjeka. Proganjanje Židova i proganjanje uopće ne mogu se odijeliti od takvog poretka. Njegova je bit, ma kako se ona povremeno skrivala, nasilje koje se danas očituje.”⁷⁴

Ne ulazeći na ovom mjestu u očiglednu paralelu između Heideggerove dijagnoze o židovskom “nadvladavanju života putem načinidbi” te Horkheimerove i Adornove dijagnoze o “dijalektičkoj povezanosti prosvjetiteljstva i vladavine” u samoj biti asimiliranih (liberalnih) Židova⁷⁵, na temelju društveno-teorijskog shvaćanja pojma rase nasuprot biološkoj odredbi, prethodno ću ukazati na širi i stariji kontekst ove rasprave. Heideggerov pojam rase kao tehničkog artefakta ima svoje porijeklo u totalnoj koheziji ‘tubitka’ koju je prepoznao Emmanuel Lévinas u svome ranom članku “Nekoliko refleksija o filozofiji hitlerizma” iz 1934. Aktualizirao ga je Giorgio Agamben u svojoj knjizi *Homo sacer* (1995) za biopolitičku analizu hermeneutike fakticiteta ranog Heideggera. Agamben sažima:

“Emmanuel Lévinas je u tekstu iz 1934. godine, možda još i danas najdragocjenijem prilogu razumijevanju nacionalsocijalizma, prvi naglasio sličnosti između tog novog ontološkog određenja čovjeka i nekih značajki implicitne filozofije u hitlerizmu. Dok je za judeo-kršćansku i liberalnu misao karakteristično asketsko oslo-

74 Horkheimer i Adorno (1989), 174–175; (1969), 206.

75 Usp. cijeli iskaz: “Dijalektička povezanost prosvjetiteljstva i vladavine, dvostruki odnos napretka spram okrutnosti i oslobođenja, što su ih Židovi osjetili i od velikih prosvjetitelja i od demokratskih društvenih pokreta, pokazao se i u biti samih asimiliranih. Prosvjeteljeno samosvladavanje kojim su prilagođeni Židovi u sebi nadvladavali mučne znakove sjećanja na podređenost drugima, ovo takoreći drugo obrezivanje, vodilo ih je iz njihovog vlastitog trošnog društva pravo u novovjeko građanstvo koje je već bilo neumitno na putu natrag čistom potlačivanju, svojoj reorganizaciji kao stopostotnoj rasi” (1989) 174; (1969) 205. Na takvoj dijalektičkoj pretpostavci “aporija samouništenja prosvjetiteljstva”, od koje polaze Adorno i Horkheimer (1989) 9, daje podlogu za nov argument o “samouništenju Židova”, no u takvu konzekvenciju ovdje neću ulaziti.

bođenje duha od sveza osjetilne i povijesno-društvene situacije, u kojoj se svaki put iznova nalazi bačen, i s time u čovjeku i njegovom svijetu nalazi i razaznaje kraljevstvo uma, odvojeno od kraljevstva tijela, koje mu ostaje ireducibilno strano, hitlerijanska se pak filozofija, prema Lévinasu, temelji [u tomu slična marksizmu] na bezuvjetnom i bezrezervnom preuzimanju povijesne, fizičke i materijalne situacije, shvaćene kao nerazlučiva kohezija duha i tijela, prirode i kulture. Upravo to neposredno jedinstvo politike i života omogućuje osvjetljavanje skandala filozofije dvadesetog stoljeća: odnosa između Heideggera i nacizma. Samo ako ga smjestimo u perspektivu moderne biopolitike [što su propustili učiniti kako tužitelji tako i apologeti], zadobiva taj odnos svoje pravo značenje (...) *Dasein*, tu-bitak, koji je svoje tu, smješta se tako na područje nerazlučivosti u pogledu svih tradicionalnih odredbi čovjeka, čiju konačnu propast označava.”⁷⁶

Otud moramo reći ponovo: ono čemu u nacističkoj biološkoj teoriji rase neposredno priznajemo status znanstvenosti (Todorov) nije ni eugenička doktrina ni teorija rasne vrijednosti nego ono što joj kao teoriji daje status istinosnog diskursa. Na toj osnovi Agamben nadograđuje prethodni opis odnosa kohezije prirode i duha u nacionalsocijalizmu i Heideggerove hermeneutike fakticitata:

Greška nacionalsocijalizma, koji je izdao svoju ‘nutarnju istinu’, sastojala bi se, dakle, s Heideggerova gledišta, u tome da je transformirao iskustvo faktičkog života u biološku ‘vrijednost’ (...) No dok je najsamostojniji doseg Heideggerova filozofskog genija u tomu da je elaborirao konceptualne kategorije koje su priječile da se faktičnost predstavlja kao fakt, nacizam je naposljetku zatočio faktički život u objektivnu rasnu odredbu i tako napustio svoje izvorno nadahnuće.”⁷⁷

Usprkos ponešto prehermetičnom izričaju čini se dovoljno jasnim da Agamben pretpostavlja kako Heideggerova hermeneutika fakti-

⁷⁶ Prijevod djelomice izmijenjen prema Agamben (2006), 130–131. Za historijat reference v. raniji rad Emmanuela Lévinasa “Martin Heidegger et l’ontologie” iz 1932., koji će s njegovim “Refleksijama o filozofiji hitlerizma” iz 1934. stvoriti predložak za političku analizu Heideggerove ontologije kao “eufemizma” političkog kod Pierrea Bourdieua (1975) “L’ontologie politique de Martin Heidegger”.

⁷⁷ Agamben (2006), 134.

citeta na kraju “priječi da se faktičnost predstavlja kao faktum”, kao da Heideggerova “povijest bitka” nikada zapravo ne postaje konkretno-historijska, da Heidegger ipak samo ostaje u misaonim figurama (bitak, vrijeme, ništa, događaj) koje se kod njega filozofski smjenjuju i ne postaju zbiljske.⁷⁸ Takvo viđenje Heideggera ne čini se održivim. Nacističko “zatočenje života u objektivnu rasnu odredbu”, kao razlika spram navodnog nepostajanja fakticiteta faktom kod Heideggera, praktički je oblik vrijednosnog, političkog mišljenja kakvo je Heidegger sâm prihvatio u porećenom obliku kroz odbacivanje filozofije vrijednosti. Navodna “greška nacional-socijalizma”, tj. transformacija iskustva faktičkog života u biološku vrijednost, kako formulira Agamben, odnosila se za Heideggera samo na filozofiju nacionalsocijalizma koja za njega nema ničeg zajedničkog s navlastitom istinom pokreta.⁷⁹ Iako ističe da fakticitet kod Heideggera nije tek “predanost” (*Hingabe*), nego “zadanost” (*Aufgabe*), Agamben ne reflektira dalje sâm u pretpostavku takve promjene ontološkog registra u normativni unutar Heideggerova koncepta fakticiteta. Nju čini Heideggerovo implicitno (a kasnije porećeno i zatajeno) prihvaćanje vrijednosti, koje nužno proizlazi iz njegova prevođenja hermeneutike fakticiteta tubitka u narativ “htijenja svoga tubitka”, htijenja koje svaki “sebe-hoteći” tubitak sabire u zajedništvo posredstvom niza diskriminacija istinitih i nepravih, pripadnih i nepripadnih.⁸⁰

78 O smjenama nosećih pojmova Heideggerova “mišljenja bitka” upućujem na svoju raspravu u Mikulić (1986), “Figure ‘bitka’ i njihovo značenje. Skica za jednu kritiku Heideggera”. Umjesto šireg zahvata u politički karakter ontologije fakticiteta, upućujem na ranu i dugo zanemarenu kritiku Heideggera kod Pierrea Bourdieua, “L’ontologie politique de Martin Heidegger” iz 1975. te apologiju J. Derrida (1988), “Die Hölle der Philosophie”; v. kasnije i J. Derrida (1998), “Heidegger, die Hölle der Philosophen”. Usp. također apologetski nastrojenu monografiju S. Žunjić (1992), *Hajdeger i nacionalsocijalizam*, gdje autor favorizira Derridino “imanentno-filozofsko” čitanje Heideggerove “revolucionarne” kritike tehnike i razlikovanje filozofije od angažmana za nacionalsocijalizam.

79 Za širu i detaljniju raspravu o kontroverzi oko Heideggerova tumačenja njegove kritike tehnike kao kritike nacionalsocijalizma u predavanjima za “Uvod u metafiziku” iz 1935. v. Mikulić (2019a).

80 Niz diskriminacija sadržanih implicitno u Heideggerovoj koncepciji povijesti definirao je svojedobno Rainer Martens (1980) na pojmu domovine (*Heimat*): “Prva diskriminacija tiče se ne-pjesnika i ne-mislilaca (...) Potom biva diskriminiran onaj narodno-jezično ‘ne-izabrani’. Potom dolazi treća diskriminacija, ona između ‘sposobnih za domovinu’ i

Otud nacističko “zatočenje faktičkog života u objektivnu rasnu odredbu” ne možemo shvatiti kao grešku i devijaciju nacionalsocijalizma od Heideggerove elaboracije “kategorija koje sprečavaju da se fakticitet predstavlja kao fakt”, kako formulira Agamben. Obrnuto, samo je Heideggerova kategorija fakticiteta ono što nacističkoj rasnoj doktrini daje da se predstavlja kao faktum u “modusu raskrivenosti”, tj. kao sâm fakticitet. Logor je u svojoj geografskoj “zabačenosti” na Istoku oblik tubitka koji “utiskuje sudbinu”, on je struktura koja udešava istinu na način skrivajućeg raskrivanja, on je određujuća struktura ili generator samog govora. Jednostavnije rečeno: upravo je logor forma te “skrivajuće raskrivenosti” udesa ili modus fakticiteta; njegova funkcija nije da prijeći da logor bude činjenica, jer on već naprosto jest, nego da se o njemu govori. To jest svakako faktičko-hermeneutička podloga da danas biopolitički tematiziramo nacionalsocijalističko zatočenje faktičkog života u logor, kako čini Agamben. Ali to je ujedno i hermeneutička podloga na kojoj se pokazuje da se faktičnost ipak predstavlja kao fakt i osnova za kraj šutnje i početak govora o holokaustu. Heideggerove kategorije bitka, tubitka, povijesti, usuda, brige itd., koje navodno “sprečavaju” predstavljanje fakticiteta faktom, prije svega su kategorije koje zamagljuju razumijevanje kategorije faktičnosti, a ne njezino bivanje faktom. One same nisu ništa drugo do modusi fakticiteta koje po-kazuju; temeljni modus predstavljanja samih tih kategorija dan je u Heideggerovu dvoličnom postavu istine kao skrivajuće neskrivenosti, autentičnosti u neautentičnosti. Upravo to je savršeno dvolična hermeneutičko-epistemološka podloga da se činjenica logora kao forme zatočenja faktičkog, “golog” života predstavlja kroz nelagodu otvorene tajne i kao izvor dubinske nevjerice u голу činjenicu holokausta.

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. Odatle se možemo vratiti na analizu nerasnog pojma rase kod Horkheimera i Adorno koji izražavaju isto-

‘ne-sposobnih za domovinu’ (155). No, kao što smo vidjeli naprijed, Heideggerova diskriminacija Židova prema navodno “ne-rasnom” kriteriju “obeskorjenjene rase” također je i eksplicitna, iako zatajena.

vjetan stav o istinosnoj vrijednosti rasizma, iako s drugog polazišta:

“Antisemitizam je danas za neke sudbonosno pitanje čovječanstva, a drugi ga smatraju pukom izlikom. Za fašiste Židovi nisu manjina, nego proturasa, negativni princip kao takav; po njima, sreća svijeta ovisi o njihovom istrebljenju. Tomu je ekstremno suprotstavljena teza da Židovi, oslobođeni nacionalnih ili rasnih osobenosti, tvore grupu posredstvom religioznog mnijenja i tradicije i samo time (...)

Obje su doktrine ujedno i istinite i neistinite. *Prva je istinita u smislu u kojem ju je fašizam učinio istinitom.* Židovi su danas grupa koja i praktički i teoretski navlači na sebe volju za uništavanjem koju iz sebe proizvodi krivi društveni poredak. Apsolutno zlo žigoše ih kao apsolutno zlo. Oni su zaista odabrani narod.”⁸¹

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 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 upravo zbog prakse holokausta. Ona postoji *samo u jednoj* od dviju vrijednosti, *kao istinit*, ali ne i u drugoj, kao lažan diskurs. Ona je nužno istinita utoliko i samo utoliko što je istovjetna s modusom svoje faktičnosti, s formom i mjestom logora. Otud, logor može biti “biopolitička paradigma moderne”, kako Agamben formulira tezu o organskom odnosu moderne i holokausta, samo ako paradigmu shvatimo kao instancu stvarnosti koju reprezentira, a ne kao transpoziciju, model ili uzorak nečeg drugog od sebe.⁸² Logor nije samo biopolitička forma zatočenja golog života, nego je faktičko ili konkretno-historijsko mjesto nacionalsocijalističke političke ontologije i nacionalne ekonomije, mjesto masovnog iskorištavanja ropskog rada-do-smrti milijunske mase zatvorenika najrazličitijeg porijekla.

81 Horkheimer i Adorno (1989), 173; (1969), 204 (kurziv BM). Iako se radi o elementarnom represivniom odnosu moći i istine, proizvodni karakter istine kao režima, na kojem će inzistirati M. Foucault, može ispostaviti samo dijalektička analiza koju je Foucault odbacio.

82 Agamben (1999), *The Remnants of Auschwitz*, pogl. 4; također Agamben (1995/2006), *Homo sacer*, III. dio.

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 pseudoznanstvena kamuflaža posve drugih (socijalno-političkih) interesa. Upravo to iskazuje Heideggerov argument, iako na potpuno drugačijim pretpostavkama.⁸³ 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*, 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 ove rasprave 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 suvišak praznovjerja na već gotovom doktrinarnom sadržaju i praksi koji ih čine izvjesnom, tj. “znanstveno” osiguranom ideologijom. Stav o genetski nevrijednom ne implicira potrebu i obavezu znanstvenog dokazivanja, budući da je kao vrijednosni stav konstituiran na kriteriju vrijednosti koji sâm leži izvan vrednovane stvari. Zato *suvišak* sazdan od znanstvenog diskursa poput utemeljenja, dokazivanja ili eksplanacije na nacističkoj doktrini i eugenici izražava tek *ideal znanstvenosti* 19. i

83 Otud i Heidegger, s obzirom na računsko-metafizičko-tehnološki pojam “rase”, može u privatnim zapisima iz 40-ih, govoreći o “katoličkoj filozofiji”, usput ismijati “nacionalsocijalističku znanost”, nazivajući oboje “drvenim željezom” i “kvadraturom kruga”, ali pritom ne iznosi razloge o samoj nacionalsocijalističkoj znanosti. Usp. Heidegger (2015), *Schwarze Hefte. Anmerkungen II*, GA 97, 158.

20. stoljeća, u obliku *idola* ili *fetiša* koji kroz masku racionalne forme znanstvenosti i njezinih institucionalno propisanih procedura, poput hipoteza i eksperimenata, ostvaruje svoj iracionalni, ali pravi sadržaj.⁸⁴ 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 formalnim uvjetima. Ako holokaust možemo nazvati “legitimnim 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 znanja”, niti u postmodernističkom brisanju granica između znanosti i ideologije. Prevrat se sastoji u intervenciji subjekta faktičke moći koja znanom ideološkom sadržaju daje znanstvenu formu *znajući za razliku* između jednog i drugog. Ona je akt cinizma čija je prva teorijska žrtva teza o legitimnom izdanku zločina iz ideala moderne.

Otud, istina nacističke filozofije rasne vrijednosti leži, s Heideggerovog gledišta, u njegovoj vlastitoj figuri fakticiteta propalosti, u konkretno-historijskom modusu tubitka koji joj jedini daje karakter nužnosti i oduzima auru političke naivnosti, u koju su prerado vjerovala tolike žrtve Heideggerova cinizma, od Hanne Arendt preko Habermasa do Agambena. Propalost jest opći ontološki karakter tubitka, ona je njegovo *kao* ili *modus* udesa bitka poput drugih modusa tubitka. Zato doista, istina nacionalsocijalističke teorije vrijednosti nije stvar diskursa filozofije ili znanosti, poput eugeničke teorije, jer ukoliko je diskurs, može biti i lažna. Za nacizam, ukoliko je događaj povijesti bitka i prihvaćanje udesa, možemo jedino reći da je nužno samo istinit. Povijest bitka nije stvar teorije poput ontologije, nego je oduvijek već faktički oblikovana da bi se tek pojavila u svojoj ontičkoj (“biopolitičkoj”) paradigmi. Otud, pitanje istine ili laži nacionalsocijalizma kao rasne teorije više nije pitanje teorije, jer se ne radi o lažnosti ili neodrživosti biološkog rasizma. Istina nacizma leži u fakticitetu koji se, suprotno Agambenu, reprezentira kao faktum logora. Naspram toga, laž teorije leži još samo u našem osjećaju odvratnosti i zazora,

84 Povjesničar medicine Îves TERNON formulira taj paradoks pregnantno: “Posve uredan, standardan znanstveni postupak na suludim premisama”, v. Korn-Brzoz (2017). 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?”

u nijemosti i nevjerici potonjih pred faktumom, potpuno neovisno o veridičkoj valentnosti istraživanja o ljudskim razlikama.

Holokaust je privilegirano, in-famno mjesto nacionalsocijalističkog diskursa *izvan* samog diskursa. O njemu se općenito šuti, a govori samo sebi u dnevnik, poput Heideggera, ili samo ovlašteno u najužim, zatvorenim krugovima vodstva, poput Himmlera.⁸⁵ Žargonom hermeneutike fakticiteta, holokaust je mjesto skrivajuće raskrivenosti (“čistina”), figura istine u masovnoj neautentičnosti politike kao takve, u kojoj je tehnologija njezine provedbe jedan posebni aspekt. Tehnologija je stvarno mjesto faktičke istine nacionalsocijalizma; u njoj se ono ranije “htijenje svoje vlastite biti”, preuzimanje svoga narodnosnog usuda, sada nakon sloma trijumfa volje za moć i život naroda, ponovo vratila u svoju izvornu istinu bitka-za-smrt. Zato je tehnologija u svome konkretno-historijskom modusu ratna industrija i holokaust.

Ako holokaust može biti prirodni izdanak ičega, onda to nije diskurs o univerzalnoj ljudskoj biti s pretenzijom na istinosnu vrijednost. Njegova istinitost oduvijek je već faktička; fakticitet istine osiguran je upravo tehnološki. Zato ni Heideggerova kasna kritika tehnološkog otuđenja mišljenja bitka nije ništa drugo do laž njegova vlastitog diskursa “kritike”: ona je ta koja održava istinu i veličinu svoga pravog predmeta, pokreta nacionalsocijalizma, njegovu ideološku “pravost” naspram tehnološke “nepravosti”. Imamo li to u vidu, tezom o holokaustu kao organskom izdanku humanizma, antihumanistički diskurs 20. stoljeća u različitim inačicama te teze, u rasponu od hermeneutike, marksizma, strukturalizma i sociologije znanosti, teorijski zamagluje zločin korupcije na samoj znanosti. Ona postaje bolje vidljiva iz perspektive humanističkih disciplina poput lingvističko-historijske i semiološke, ali time poriče prosvjetiteljsku narav svoje misije objašnjenja holokausta.

Na toj osnovi možemo preliminarno reći: Adorno i Horkheimer nisu u *Dijalektici prosvjetiteljstva* iz 1944/45. ispisali samo kronološki pred-tekst Heideggerovoj kritici tehnološkog humanizma u tzv. “Pismu o humanizmu” iz 1947., napisanom nakon vojnog sloma nacizma.

85 Paralelu Heideggerovu zapisu o vrhuncu “samouništavanja tehnike” kroz “samouništavanje Židova” u logorima predstavlja govor Heinricha Himmlera pred najvišim oficirima SS-a, okupljenima na tajnom sastanku u Poznau 4. listopada 1943., o “jednoj vrlo teškoj temi”, tj. o sustavnom planu za “ubrzanje rješavanja”. (Tonski zapis https://www.youtube.com/watch?v=mROo4q_lQi4, engl. prijevod <https://www.facinghistory.org/holocaust-human-behavior/himmler-speech-posen-1943>).

Štoviše, dali su *podlogu za mimikriju*, sve do povijesno-filozofskog opravdanja, njegovu hipokritskom istrajavanju u apologiji pokreta pod krinkom opće kritike tehnike. Upravo ona ga prevodi u filozofsko srodstvo s kritikom instrumentalnog racionalizma i kulturnog pesimizma na lijevom krilu antihumanističke “obitelji” i osigurava paravan za kvazifilozofsko retuširanje stvarne političke povijesti.⁸⁶ Učinak tog filozofskog zblizavanja ideoloških i političkih antipoda daje groteskno izokrenutu zrcalnu sliku lijeve i desne filozofske kritike racionalnosti. Dok Horkheimer i Adorno odbacuju modernu vladavinu uma zbog njezina dovršenja u nacističkom holokaustu, iako se bore za pozitivni pojam prosvjetiteljstva protiv “pomanjkanja obzira općeg spram pojedinačnog” u logici i društvu, Heidegger je mogao tek prividno odbaciti nacionalsocijalizam kao modernistički projekt nakon njegova vojno-tehnološkog poraza da bi i dalje uzvisivao njegovu “nutarnju istinu i veličinu” u misaono regresivnim oblicima starog humanizma — u nepatvorenom mišljenju, obitavanju i pjesnikovanju.⁸⁷

Okolnost da se među najistaknutije njemačke filozofske kritičare moderne s lijeve liberalne filozofske scene nakon II. svjetskog rata, pored Horkheimera i Adorna, ubrajaju i izravni Heideggerovi učenici, izbjegli njemački Židovi Hannah Arendt, Herbert Marcuse, Hans Jonas i Karl Löwith možda pripada u kategoriju “cinizma historije”.⁸⁸ On se ne sastoji samo u izvanjskoj sudbini židovskih intelektualaca, uhvaćenih kroz dvojni identitet “asimiliranih” ne samo u zamku “vla-

86 Za pregled sistematskih “konkordancija” između Heideggerovih i Adornovih gledišta v. Otto Pöggeler (1969), Heidegger. *Perspektiven zur Deutung seines Werks*, 4of. Poravnavanje lijevog i desnog krila suvremene njemačke filozofije u pesimističkoj filozofiji društvenosti dovršio je Hermann Möhrchen (1981), *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*. Za novije rasprave v. James Schmidt (2007), “The Eclipse of Reason and the End of the Frankfurt School in America”.

87 Za noviju rehabilitaciju humanizma kod Heideggera protiv antihumanističkog čitanja njegova pisma o humanizmu v. Georg Stenger (2009), “Wie aktuell ist Heideggers Humanismusbrief?”

88 Usp. Richard Wolin (2001), *Heidegger's Children* koji u opširnom predgovoru za drugo izdanje knjige (2015) proširuje krug Židova koji čine Heideggerovu filozofsku “svojt” za figure poput Lea Straussa, Franza Rosenzweiga, također i Emmanuela Lévinasa, ali ne i Husserla. Za Heideggerovu “invenciju Židova kao modernog mitologema” v. xxi–xxii; za figuru emancipiranog liberalnog “njemačkog Židova” u rasponu od romantike do Weimarske Republike v. xii–xiv.

davine” (Adorno) nego u fatalnu vezu svoga “njemaštva” s nacionalističkom strujom njemačke filozofske hermeneutike, od romantike i idealizma do Heideggera. Ta veza je dublja i misaono fatalnija. Dok Adorno i Horkheimer smatraju nacistički holokaust apsolutnim zlom koje je logički sadržano u instrumentalizmu prosvjetiteljskog ideala racionalnosti, Hannah Arendt analizira zlo nacionalsocijalizma pod vidom banalnosti administrativnog uma prosječne birokratske egzistencije. Obje analize sadrže elemente tragičkog samozasljepljenja teorije vlastitim općim pretpostavkama koje puštaju objekt da se sakrije u kategorijama općosti. Tako se Heideggerova denuncijacija židovstva, koje s pozicije gospodstva nad racionalnošću postaje svojim vlastitim egzекutorom, pojavljuje kod Horkheimera i Adorna kao priznanje da asimilirano židovstvo sudjeluje u istom dijalektičkom odnosu “umnosti i vladavine” čijom će žrtvom postati, odnosno, doživjeti zločinačke efekte upravo one “harmonije narodske zajednice” koju je Heidegger kvazifilozofski uzvisivao kao “htijenje narodnosnog tubitka”. Isto tako, analiza Eichmannova slučaja kod Hanne Arendt proglasit će banalnost supstancijalnom odredbom zla iako se ona kroz proces Eichmannove autohistorizacije na sudu pokazala samo kao *performativni učinak* njegove *mimikrije* u žargon prosječnosti na tlu pretpostavljene prosječnosti kao fundamentalnog karaktera tubitka. Dijagnoza o banalnosti zla nacionalsocijalizma postala je moguća i izvedena iz istih heideggerijanskih kategorija neautentičnog, prosječnog i bezličnog fakticiteta subjekta kao onog Se. No, budući da uvijek samo opisuje nepravost egzistencije, ta hermeneutika — koja pokušava razlučiti (i izbaviti) filozofa Heideggera od “političkog idiota” Heideggera, navodno “toliko zadubljenog u vlastito mišljenje i fiksacije da nema pojma o stvarnosti svijeta” — sama nikad ne dospjeva u “istinu bitka”.⁸⁹ Ipak, puno gore od “dobivanja po nosu”,⁹⁰ čini se da hermeneutika

89 Za intelektualni i osobni odnos H. Arendt prema Heideggeru pod vidom “upotrebe heideggerovskih ideja u ne-heideggerijanske svrhe” v. Michael Jones (1998), “Heidegger the Fox: Hannah Arendt’s Hidden Dialog”.

90 Tako u privatnom pismu Jaspersu od 1. 11. 1963. H. Arendt piše: “(...) last winter I sent him one of my books, the *Vita activa*, for the first time. I know that he finds it intolerable that my name appears in public, that I write books etc. All my life (...) I acted (...) as if I couldn’t count to three, unless it was in the interpretation of his own works. Then he was always pleased when it turned out that I could count to three and sometimes even to four. Then I suddenly felt that this deception was becoming just too boring, and so I got a rap on the nose”, cit. prema Jones (1998), 175.

političkog tubitka kod Hanne Arendt ne dopijeva do političkog zla same Heideggerove kategorije prosječnosti koja nacionalsocijalizmu daje masku banalnosti.

VI. Što preostaje posthumanizmu?

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”.⁹¹ Iz toga vidimo da je nutarnja granica anti-humanizma poznata, ali nepriznata, tj. porećena: to je sâm humanizam. Prema autorici, nužno je treće stanovište, a to je, 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.⁹² Riječ je o načelima diskursa bez kojih ni kritičko mišljenje uopće ni posebni projekti — poput kreativnog redefiniranja alternativnih oblika subjektivnosti, znanja i samoreprezentacije te radikalne emancipacije žena u kritičkom feminizmu — nisu zamislivi. U tome vidimo da kritički posthumanizam danas tek napola glasno i nerado priznaje humanizam, svoju unutrašnju granicu, kao svoj izvor, iako samo u poricanju odnosa kroz prefiks ‘post’. No usprkos poricanju humanizma, posthumanizam mora ponoviti Montaigneove “eseje”, tj. dječje 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.

91 Braidotti (2013), 29: “Somehow, neither humanism nor anti-humanism is adequate to the task.”

92 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.”

Jedna od vježbi repeticije svakako se odnosi, kako sam nastojao pokazati, na priznavanje drastičnih iskrivljenja humanizma koje današnji posthumanizam nasljeđuje od postmodernog antihumanizma.⁹³ Ta izobličena humanizma u 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.⁹⁴

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.⁹⁵ Umjesto isključenja jezično-teorijskog okvira, čini se potrebnijom njegova rekonceptualizacija.⁹⁶ 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 simboličke (značenjske) karakterizacije njegovog fikcionalnog svijeta.⁹⁷

93 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" u *Quorum* 1989 (prijevod moj).

94 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. Manfred Frank (1989), "Aufklärung als analytische und synthetische Vernunft", 51–78. Za praktičko-filozofske (etičke, političke i pedagoške) aspekte njemačkog prosvjetiteljstva v. noviju diskusiju u Nikola Tomašević (2018), "Revolucija ili reforma? Ili, još jednom o pitanju: 'Što je prosvjetiteljstvo?'".

95 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."

96 Za takav pokušaj na temeljima historijske filozofije jezika i semiotike upućujem na diskusiju u Mikulić (2017), "Osjetilna izvjesnost i jezik: Hegel, Feuerbach i jezični materijalizam".

97 Usp. Harari (2016): "Evolutionary humanism played an important part in the shaping of modern culture, and it is likely to play an even greater

Potrebno je dakle istražiti izvore koji ljudsku sposobnost za univerzalnost ne traže toliko u *preokretanju* starih binarnih opozicija tako da one sada glase razlika-identitet, nomadsko-stabilno, višestruko-unitalno, materijalno-ideelno, tijelo-duh, realno-simboličko umjesto obrnuto, kako to čini feministički posthumanizam. 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. Nije, dakle, stalo samo do priznanja i življenja potencijalno beskonačnih faktičnih razlika ili “nomadizacije” subjekta i “rizomatizacije” mišljenja naspram Descartesova i Kantova “stabla znanja”, kako još od 80-ih post-postromantički inzistira Braidotti.⁹⁸ Stalo je do njihove ponovne refleksije danas kad figura “nomadizacije” subjekta gubi pozitivne teorijske i zadobiva negativne praktičke konotacije u uvjetima destabilizacije i prekarizacije rada unutar zapadnog kapitalizma koje autorica simplifikatorski naziva “pervertiranjem” istinskog nomadizma.⁹⁹ U tu svrhu čini se potrebnim, usprkos nevoljkosti prema navodno preuskom “lingvističkom” okviru dekonstrukcije, rehabilitirati kapacitet za simboličku proizvodnju diferencije koji prethodi identitetu i su-

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*. p. 184–208.

- 98** R. Braidotti (1994), *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. O kulturno-historijskom porijeklu figure “nomadske misli” iz povijesti evropskih Roma, koja je u postmodernoj filozofiji ostala netematizirana kao i paradigmatički koncept ljudskog u romskoj tradiciji upućujem na svoju studiju Mikulić (2019b), “Čovjek, ali najbolji” koji predstavlja nastavak ovog rada.
- 99** O potrebi za izradom “točnije kartografije kvalitativno različitih tokova nomadizma” nasuprot “policentričnim, profitno orijentiranim odnosima moći” v. 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 and to provide accurate political cartographies of qualitatively different lines of nomadic flow.” O problemu “nomadskog proletera” v. također i polemiku između A. Badioua (2019) i S. Žižeka (2019).

bjektivnosti i koji čini osnovu same društvenosti. Daleko od toga da bi bila samo stvar jezične filozofije, riječ je o sposobnosti za suradnju na univerzalnoj osnovi cijelog ljudskog roda koja premašuje sličnu, ali ograničenu sposobnost kooperacije drugih socijalnih životinja.¹⁰⁰ Ta sposobnost univerzalne kooperacije živi od jezične (znakovne) sposobnosti simbolizacije materijalnog svijeta preko okvirâ vremena i prostora. Ona je ta koja generira posve nove i veće svjetove od osobno ili kolektivno poznatih.

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 Jacquesa Derride, ali ne mora ili ne smije zbog toga odbaciti analizu temeljne simboličke konstitucije ljudskog uma za koju sam um ne postoji izvan svoga jezičnog i prvog “utjelovljenja”. Jezični, odnosno znakovni karakter samog mišljenja pruža realnu osnovu da dijalektiku, tog glavnog dežurnog krivca u očima postmodernih, ne tražimo u metafizici subjektivnosti, tj. u pojmu identitetu koji je učinak prividno nove sinteze prethodno zadanog 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 racionalnosti, koja istrajava na uvijek novoj re-produkciji razlike-relacije kao osnovi subjektivnosti, a ne na aksiomatski-metafizički predzadanom 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 “pro-izvođenje” onoga što čini samu genezu i konstituciju ljudskog. ★

100 Harari (2016), *Part I. The Human Spark/The Web of Meaning*, epub, 367–371: “Sapiens rule the world because only they can weave an intersubjective web of meaning: a web of laws, forces, entities and places that exist purely in their common imagination. Sapiens use language to create completely new realities.”

BIBLIOGRAFIJA CITIRANIH I KOMENTIRANIH RADOVA

- Agamben, Giorgio (1995), *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Giulio Einaudi Editore; engl. *Homo sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford CA: Stanford University Press, 1998; hrv. *Homo Sacer: Suverena moć i goli život*, Zagreb: Multimedijalni institut, 2006.
- Agamben, Giorgio (1999), *The Remnants of Auschwitz*, New York: Zone Books.
- Agard, Olivier (2006), "Die Resonanz der deutschen zeitgenössischen Philosophie in den französischen philosophischen Fachzeitschriften zwischen 1933 und 1945", u: Heinz, Marion und Goran Gretić (Hrsg.), *Philosophie und Zeitgeist im Nationalsozialismus*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2006, S. 23–43.
- Althusser, Louis (1964), "Marxisme et humanisme", u: *Pour Marx*, Paris: François Maspero, 1965; novo izdanje Éditions La découverte, 1996.
- Althusser, Louis (1967), "La querelle de l'humanisme", u: L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Tome II, Paris: Editions STOCK/IMEC, 1997, 449–551.
- Arendt, Hannah (1994), *Essays in Understanding 1930–1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, New York: Harcourt Brace, s. 361–362.
- Aristotel, "Nagovor na filozofiju", u: Aristotel, *O duši—Nagovor na filozofiju*, prev. Darko Novaković, Zagreb: Naprijed 1987.
- Badiou, Alain (2019), "The Nomadic Proletariat: An Interview with Alain Badiou", u: *Philosophy Today* (Thomas Nail), dostupno na https://www.academia.edu/38929266/The_Nomadic_Proletariat_An_Interview_with_Alain_Badiou
- Balibar, Etienne (1996), Predgovor u: L. Althusser, *Pour Marx*, Paris: Éditions La découverte, 1996.
- Bauman, Zygmunt (1989), *Modernity and the Holocaust*, London: Polity.
- Bouche, Teryn i Laura Rivard, "America's Hidden History: The Eugenics Movement", *Nature. Scitable*, September 18, 2014 (<https://www.nature.com/scitable/forums/genetics-generation/america-s-hidden-history-the-eugenics-movement-123919444>).
- Bourdieu, Pierre (1975), "L'ontologie politique de Martin Heidegger", u *Actes de la Recherche en sciences sociales*, année 1975, 1–5–6, pp. 109–156 (reizdanje Paris: Editions de Minuit, 1988; njem. *Politische Ontologie Martin Heideggers*, Syndikat, Ffm. 1976, ponovo Ffm. Suhrkamp 1988; engl. *The Political Ontology of Martin Heidegger*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1991.)
- Braidotti, Rosi (1994), *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York: Columbia University Press.
- Braidotti, Rosi (2013), *The Posthuman*, Cambridge: Polity Press.
- Braidotti, Rosi i Rick Dolphijn (2014), "Introduction: Deleuze's Philosophy and the Art of Life. Or: What does Pussy Riot Know", u: R. Braidotti i Rick Dolphijn (ur.), *This Deleuzian Century*, Leiden/Boston: Brill, Rodopi, 2014.

- Cassin, Barbara (1992), "Qui a peur de la sophistique? Contre l'ethical correctness", *Le Débat*, 1992/5 No. 72, pp. 49–60 (hrv. "Tko se boji sofistike", *Čemu: časopis studenata filozofije*, Vol. XII, No. 23, 2015, s. 71–89.)
- Čaćinović-Puhovski, Nadežda (1985), "Adornovi eseji", predgovor za: Adorno, Theodor W. (1985), *Filozofsko-sociološki eseji o književnosti*, Zagreb: Školska knjiga, izbor i redaktura prijevoda Nadežda Čaćinović-Puhovski (preveli Nadežda Čaćinović-Puhovski, Borislav Mikulić i Hrvoje Glavač).
- Dedić, Nikola (2018), "Althusser u Jugoslaviji", u: L. Althusser, *Ideologija i ideološki aparati države*, Zagreb: Arkzin, 2018, 154–185.
- Derrida, Jacques (1988), "Die Hölle der Philosophie. Ein Gespräch mit Jacques Derrida", u: Jürg Altwegg (Hrsg.), *Die Heidegger-Kontroverse*, Frankfurt am Main: Athenäum Verlag, 83–93.
- Derrida, Jacques (1998), "Heidegger, die Hölle der Philosophen", u: Peter Engelmann (Hrsg.), *Auslassungspunkte: Gespräche/Jacques Derrida*, Wien: Passagen Verlag, 193–202.
- Descombes, Vincent (1979), *Le même et l'autre*, Paris: Les Éditions de Minuit (engl. (1980), *Modern French Philosophy*, Oxford University Press, 1980); srp. Vensan Dekomb, *Savremena francuska filozofija: isto i drugo*, Beograd: Plato, 2016).
- Fancher, Raymond R. (2009), "Scientific cousins: The relationship between Charles Darwin and Francis Galton", *American Psychologist*, 64(2), 84–92.
- Fanon, Frantz (1973), *Prezreni na svijetu*, Zagreb: Stvarnost, 1973.
- Ferry, Luc i Alain Renaut (1990), *French Philosophy of the Sixties. An Essay on Antihumanism*, Amherst: The University of Massachusetts Press (izv. *La pensée 68. Éssai sur l'antihumanisme contemporain*, Paris: Gallimard 1985).
- Feuerbach, Ludwig A. (1843), "Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie", u: *Kleine philosophische Schriften (1842–1845)*, Leipzig: Felix Meiner, 1950, 55–79.
- Figal, Günter (2004), "Dialektik der Aufklärung", u: Franco Volpi (Hrsg.), *Großes Werklexikon der Philosophie*, Bd. 1, Stuttgart: A. Kröner 2004.
- Foucault, Michel (1966): Interview, u: *Arts*, June 15.
- Foucault, Michel (1971), *L'ordre du discours*, Paris: Gallimard.
- Frank, Manfred (1989), "Aufklärung als analytische und synthetische Vernunft", u: Frank, M. (1993), u: *Conditio moderna. Essays, Reden, Programm*, Leipzig: Reclam, 1993 51–78.
- Frank, Manfred (1993), "Zwei Jahrhunderte Rationalitäts-Kritik und die Sehnsucht nach einer 'neuen Mythologie'", u: *Conditio moderna. Essays, Reden, Programm*, Leipzig: Reclam, 1993.
- Frischmann, Brett i Evan Selinger (2018), *Re-Engineering Humanity*, Cambridge University Press.
- Fuchs, Christian (2017), "The Praxis School's Marxist Humanism and Mihailo Marković's Theory of Communication", *Critique* 45 (1–2): 159–182.

- Fukuyama, Francis (1992), *The End of History and Last Man*, New York/Toronto: The Free Press (izvorno u: "The end of history?", *National Interest*, 16, 3–18).
- Fukuyama, Francis (2002), *Our Posthuman Future. Consequences of the BioTechnological Revolution*, New York: Farrar, Straus, and Giroux.
- Gillham, William (2001), "Sir Francis Galton and the birth of eugenics", *Annual Review in Genetics*, 2001, vol. 35, pp. 83–101.
- Gray John (2002), *Straw Dogs*, London: Granta Books.
- Gregoire, Paul (2017), "Crimes Against Humanity: The British Empire", *Sydney Criminal Lawyers*, 2. July 2017.
- Habermas, Jürgen (2002), *Religion and Rationality. Essays on Reason, God, and Modernity*, Cambridge UK: Polity Press, ed. Eduardo Mendieta, osob. "Transcendence from Within, Transcendence in This World" i "A Conversation about God and the World: Interview with E. Mendieta" (v. njem. "Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits", u: J. Habermas, *Texte und Kontexte*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1991, 127–156).
- Habermas, Jürgen (2008), "Secularism's Crisis of Faith: Notes on a post-secular society", *New Perspectives Quarterly*, 25 (4), 17–29.
- Halbfass, Wilhelm (1988), *India and Europe. An Essay in Understanding*, Albany: State University of New York Press .
- Harari, Yuval Noah (2016), *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*, Harper-Collins Publishers (epub).
- Heidegger, Martin (1947), "Über den 'Humanismus'. Ein Brief an Jean Beaufret, Paris", u: M. Heidegger, (1947), *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus"*, Bern: Francke Verlag, 55–119. Prva zasebna publikacija 1949., (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann); revidiran i proširen tekst u: *Wegmarken* (1967), 2. prošireno izd. 1976 (= GA Bd. 9).
- Heidegger, Martin (2015), *Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948)*, GA 97, ur. Peter Trawny, Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heller, Agnes (2010), "Radical Evil in Modernity: On Genocide, Totalitarian Terror, and the Holocaust", *Thesis Eleven*, Nr. 101 (2010), 106–117.
- Horkheimer, Max i Theodor W. Adorno (1969), *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main: Ficher Verlag, 1969. (prvo knjižno izd. Amsterdam: Querido Verlag, 1947. (izvorno izdanje "Philosophische Fragmente", The New York Institute for Social Research: Social Studies Association, Inc., 1944 (hrv. *Dijalektika prosvjetiteljstva. Filozofijski fragmenti*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1974, bibl. Logos; prev. Nadežda Čaćinović-Puhovski, 2. izd. 1989).
- Huisinga, Johan (1949), *Homo ludens. A Study of the Play-Element in Culture*, London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul (izv. nizozemsko izdanje Groningen, 1938; njem. 1944).

- Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Section VIII. Part I, 7, ed. by P. Millikan, Oxford World Classics.
- Jones, Michael (1998), "Heidegger the Fox: Hannah Arendt's Hidden Dialog", *New German Critique*, No. 73, 164–192.
- Kauṭīliya (1960). *Arthaśāstra*. A Critical Edition, Part I, ed. R. P. Kangle, Bombay: University of Bombay. (Engl. prijevod u: Kautilya. *Arthashastra*. Translated by R. Shamasastri, Bangalore: Government Press, 1915.)
- Kellner, Douglas (1984), *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Korn-Brzoz, David (2017), *Nacistička znanost I: Rasa, tlo i krv*, dokumentarna serija, Arte France.
- Krstić, Predrag (2007), *Subjekt protiv subjektivnosti*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju/Filip Višnjić, 2007.
- Lévi-Strauss, Claude (1978), *The View from Afar*, New York, Penguin 1978.
- Lévinas, Emmanuel (1932), "Martin Heidegger et l'ontologie", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 113, 1932, 395–431 (engl. "Martin Heidegger and Ontology", *Diacritics*, 26.1 (1996), 11–32).
- Lévinas, Emmanuel (1934), "Quelques réflexions sur la philosophie de l'Hitlérisme", *Ésprit* Nr. 26, Novembre 1934, 199–208 (engleski prijevod s 'Prefatory Note' autora iz 1990. u "Reflections on the Philosophy of Hitlerism", *Critical Inquiry*, Vol. 17, No. 1, 1990, 62–71).
- Lewis, Simon L. and Mark A. Maslin, "Defining the Anthropocene", *Nature* 519 (2015), 171–180.
- Lukács, Georg (1954), *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Berlin (Ost): Aufbau-Verlag; također Neuwied und Berlin: Luchterhand Verlag, 1962. (Đ. Lukač, *Razaranje uma. Put iracionalizma od Šelinga do Hitlera*, Beograd: Kultura, 1966; engl. *The Destruction of Reason*, Atlantic Highlands, H.J.: Humanities Press, 1981).
- Lukács, Görgy (1962), *The Historical Novel*, London: Merlin Press Ltd., 1962. (njem. *Der historische Roman*, Berlin (Ost): Aufbau-Verlag, 1955; srp. Đerđ Lukač, *Istoriski roman*, Beograd: Kultura, 1958, prev. Frida Filipović.)
- Lukács, Georg (1977), *Povijest i klasna svijest. Studija o marksističkoj dijalektici*, Zagreb: Naprijed (preveli M. Kangrga i D. Pejović).
- Lytard, Jean-François (1981), *La condition postmoderne*, Paris: Minuit 1981.
- MacQuillen, Colleen i Livia Vaingurt, ed. (2018), *The Human Reimagined. Post-humanism in Russia*, Academic Studies Press.
- Maldonado, Thomás (1987), *Il futuro della modernità*, Milano: Feltrinelli; poglavlje "Između modernus i moderno", u *Quorum*, br. 5, 1989, 439–447 (preveo B. Mikulić).
- Malik, Kenan (2012), "Humanism, Antihumanism, and the Radical Tradition",

- <https://kenanmalik.com/2012/11/06/humanism-antihumanism-and-the-radical-tradition/>
- Marcuse, Herbert (1966), "Humanizam — ima li ga još?", *Praxis* 3/1970, 331–340.
- Marcuse, Herbert (1970) "Marxism and the New Humanity: An Unfinished Revolution", u: *Marxism and Radical Religion: Essays toward a Revolutionary Humanism*, ur. John C. Raines and Thomas Dean, Philadelphia: Temple University Press, pp. 3–10.
- Marx, Karl (1978), "Teze o Feuerbachu", u: Karl Marx, Friedrich Engels, *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed, 6. izd. 1978. (njem. "Thesen über Feuerbach", u: MEW Bd. 3).
- Mikulić, Borislav (1986), "Figure 'bitka' i njihovo značenje. Skica za jednu kritiku Heideggera", *Filozofska istraživanja* 17 (1986), 499–511 (njem. verzija *Synthesis Philosophica* 4 (1987), 419–438).
- Mikulić, Borislav (1988), *Karmayoga. Studije o genezi ideje 'praktičkog' u ranoj indijskoj filozofiji*, Sarajevo: Veselin Masleša, bibl. Logos.
- Mikulić, Borislav (2017), "Osjetilna izvjesnost i jezik: Hegel, Feuerbach i jezični materijalizam", u: *Inačice materijalizma. Radovi drugog okruglog stola Odsjeka za filozofiju*, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu (edicija Radovi Odsjeka za filozofiju, knjiga 2), 144–181.
- Mikulić, Borislav (2019a), "Heidegger i Eichmannov sindrom. O 'kritici' nacionalsocijalizma ponovo" (publikacija u pripremi), autorska verzija: http://filoz.ffzg.unizg.hr/wp-content/uploads/2019/05/Mikulic_Heidegger-i-Eichmannov-sindrom.pdf
- Mikulić, Borislav (2019b), "'Čovjek, ali najbolji'. Romi u žrvnju radne, jezične i biološke teorije rase" (publikacija u pripremi), autorska verzija: http://filoz.ffzg.unizg.hr/wp-content/uploads/2019/06/mikulic_covjek-ali-najbolji.pdf
- Montaigne, Michel de, *Eseji I*, Zagreb: Disput 2017 (prema izdanju iz 1588. preveo Vojmir Vinja).
- Petrović, Gajo (1970), "Moć, nasilje i humanost", *Praxis* 1–2/1970, 45–52.
- Pešić-Golubović, Zagorka (1965), "Socijalizam i humanizam", *Praxis* 1/1965, 3–14.
- Popov, Nebojša, ur. (2003), *Sloboda i nasilje. Razgovor o časopisu Praxis i Korčulanskoj ljetnoj školi*, Beograd: Res publica.
- Rubinstein, Richard (1978), *The Cunning of History*, London: Harper Row.
- Sahni, Manmeet (2017), "5 Ways the British Empire Ruthlessly Exploited India" (*TeleSUR*, 25 April 2017), <https://www.telesurtv.net/english/news/5-Ways-the-British-Empire-Ruthlessly-Exploited-India-20170425-0033.html>.
- Sartre, Jean-Paul (1973), Predgovor u: Frantz Fanon (1973), *Prezreni na svijetu*, Zagreb: Stvarnost.
- Schmidt, James (2007), "The Eclipse of Reason and the End of the Frankfurt School in America", *New German Critique* 100 (2007), 47–76.

- Scott, Joan (2007), *The Politics of Veil*, Princeton University Press.
- Simpson, Lorenzo C. (2007), "Cosmopolitanism, Humanism and Meaning. A reply to my readers", *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 33, pp. 319–341.
- Starr, Peter (1995), *Logics of Failed Revolt. French Theory after Mai '68*, Stanford University Press.
- Todorov, Tzvetan (1993), *On Human Diversity*, Harvard University Press.
- Todorov, Tzvetan (2002), *Imperfect Garden. The Legacy of Humanism*, Princeton and Oxford: The Princeton University Press.
- Toews, John Edward (1980), *Hegelianism: The Path Toward Dialectical Humanism, 1805–1841*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Tomašegović, Nikola (2018), "Revolucija ili reforma? Ili, još jednom o pitanju: 'Što je prosvjetiteljstvo?'" u: *Filozofije revolucija i ideje novih svjetova*, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 50–78.
- Trawny, Peter (2015), *Heidegger and the Myth of A Jewish World Conspiracy*, Chicago University Press (njem. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 3. rev. i prošireno izdanje 2014).
- Valone, James J. (1991), "Humanism Revisited: A Review of Kate Soper's Humanism and Anti-Humanism", *Human Studies*, Vol. 14, No. 1 (Jan., 1991)
- Vranicki, Predrag (1965), "Nekoliko misli o humanitetu u teoriji i historijskoj praksi", *Praxis* 6/1965, 882–890.
- Waller, John C. (2004), "Becoming a Darwinian: the Micro-politics of Sir Francis Galton's Scientific Career 1859–65", *Annals of Science*, vol. 61, 2004, 2, pp. 141–164.
- Winslow, Aaron (2019), "Posthumanism for Regular Humans Trapped in an Inhuman World", *Los Angeles Review of Books* (12. 2. 2019), <https://lareviewofbooks.org/article/posthumanism-for-regular-humans-trapped-in-an-inhuman-world-on-the-human-reimagined/#!>
- Wolin, Richard (2015), *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Žižek, Slavoj (2018), *Like A Thief in a Broad Daylight: Power in the Era of Post-Humanity*, Allen Lane/PenguinRandom House (epub), 2018.
- Žižek, Slavoj (2019), "Nomadic Proletarians", *The Philosophical Salon*, 03, February 2019, <https://thephilosophicalsalon.com/nomadic-proletarians/>
- Žunjić, Slobodan (1992), *Hajdeger i nacionalsocijalizam. Dokumenti i interpretacije*, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.

TRAVAILLEURS FRANCAIS IMMIGRES TOUS UNIS

A TRAVAIL EGAL SALAIRE EGAL
A LAVORO UGUALE SALARIO UGUALE
A TRABAJO IGUAL SALARIO IGUAL
ΙΑΙΑ ΔΟΥΛΕΙΑ ΙΔΙΑ ΠΛΗΡΟΜΗ
A TRABALHO IGUAL SALARIO IGUAL
KAKAV UČINAK TAKVA ZARADA
لأعمال مساوية أرباح مساوية