

Humanizam između ideologije i kritike

Propitujući smisao današnjeg govorenja o humanizmu i sugerirajući da ima ukoliko humanizam još sadrži emancipatorski potencijal, autor predlaže da okvir njegovog razumijevanja bude koncepcija Hanne Arent, prema kojoj biti čovjekom istovjetno je na relevantan, dakle 'autorski' način pripadati političkom prostoru. Odgovor na pitanje o tome da li humanizam još uvijek ima emancipatorski potencijal onda naći će se u političkom a ne metafizičkom određenju humanizma. Gledati humanizam politički a ne metafizički najprije znači ne da se pitamo da li je ovaj ili onaj pojam humanizma istinit ili objektiv u smislu da odgovara 'pravoj ljudskoj prirodi' već šta se dešava s našim životima ako prihvatimo ovaj ili onaj oblik razumijevanja ljudskosti. Takav humanizam – politički, a ne metafizički – neizostavno bi zahtijevao odbacivanje apstraktnog subjekta-nosioca humanističkih kvaliteta, već bi se, kao suštinski politički odnos, konstituirao u odnosu solidariziranja – širenja kruga ljudi sa kojima se možemo solidarizirati kada kažemo 'mi' (Rorty) razvijajući pri tome vlastite obrasce opravdanja. Kontekstualizacija unutar takvog odnosa a ne usidrenost u izoliranom nositelju-subjektu, 'svakom umnom biću', sa svoje strane znači, širenje referentnog opsega pojma 'mi ljudi', što znači pojačavati senzibilitet za one strane ljudskosti koje su bile usljed ideologizacije – supstancijalizacije pojma humanizma – potiskivane, ušutkivane, marginalizirane. Taj nazovimo ga bartovski progresivni humanizam ne potire ideološke razlike već se naprotiv, senzibilizira za njih, pa značenje humanizam otuda stječe u odnosu – otprilike onako kako je to shvatio već Marx, ili kako ga pod imenom *neutemeljivačkog pragmatičkog humanizma* shvaća jedan Richard Bernstein. Humanizam bi onda svoj smisao stjecao samo unutar određenih političkih odnosa, a ne u redukcionističkom obliku u vidu principa unutar deklaracija i preambula ustava kakav je slučaj danas. Koji su to odnosi? Da li oni mogu da ispune zahtjeve za univerzalnim važenjem?, neka su od pitanja kojim autor pokušava odrediti novi kontekst rasprave o humanizmu.

U vrijeme uspona mlade buržoaske klase koncepcija humanizma se javlja kao oruđe emancipacije, odnosno, najprije kao kritički, umjetnički i naučni subverzivni narativ koji potkopava dominantni feudalni poredak istovremeno legitimirajući pretenzije ove klase prema vladajućoj poziciji u političkoj zajednici. Nakon faze dovršenja buržoaskih revolucija od 1789. do 1989. ovaj koncept sve češće se otkriva kao oruđe dominacije, odnosno ideološkog opravdanja svojevrsne imperijalne hegemonije, učvršćujući se u svojoj partikulariziranoj, dakle klasnoj, a ne univerzalistič-

koj poziciji. Dekonstrukciju koncepcije humanizma najprije poduzima Marx, razobličujući ga kao ideologiju partikularne klase koja je uspjela svoj partikularni interes nametnuti kao opći i iskoristiti je kao mehanizam dominacije; zatim Darwin, koji detronizira homo-sapiensa i cjelokupnu teleološku piramidu živog svijeta, potom Nietzsche, koji slično Marxu, humanizam rasrinkava kao igru moći, pa potom i Freud koji dovršava udar na 'racionalnu esenciju' čovjeka. U savremenom dobu humanizam se rasplinjuje kanonizirajući se u nepregledno mnoštvo humanističkih disciplina koja, svaka sa svoje strane propituje dominaciju čovjeka: teorije književnosti, politike, umjetnosti, antropologija, feminizam, postkolonijalne teorije, pa čak, tijesno u vezi s tehnološkim razvojem i bioetika i biopolitika koje nam otkrivaju nove kontroverzne dimenzije 'bivanja čovjekom'. Situaciju s humanizmom danas možda ponajbolje objašnjava Neil Badminton kada tvrdi da „humanizam nikada ne uspijeva da se konstituirati, već se vječno preinačuje kao posthumanizam”¹, odnosno, kada se pokušava konstituirati to čini na način ideologije. Upravo zato, red je postaviti pitanje: šta je s humanizmom danas? Da li danas humanizam ima još ikakvog emancipatorskog potencijala? Ako ne, treba li nam danas još uopće taj pojam? Drugim riječima, da li danas pitanje Jeana Beaufreta upućeno Martinu Heideggeru koje glasi: „Kako možemo povratiti značenje riječi 'humanizam?'” uopće još ima smisla. S druge strane, kako odmiče ovo globalizacijsko doba, red je pitati se da li taj razuđeni humanistički arhipelag svojom fragmentiranošću iako inicijalno nastao kao kritika hegemonijskog metafizičkog humanizma, danas ne doprinosi bezupitnoj imperijalnoj vladavini paralizirajući svaki pokušaj otpora?

Heidegger odgovara Beaufretu kako se „svaki humanizam temelji ili u nekoj metafizici ili on sam sebe čini temeljem jedne metafizike”², odnosno, kako nastavlja Heidegger, „ta je riječ izgubila svoj smisao. Ona ga je izgubila uvidom da je bit humanizma metafizička”³. Suštinska odlika tog metafizičkog humanizma jeste 'po-stav' kao umetanje posebnog vrijednosnog okvira unutar kojega nam se uopće javlja stvarnost pa se još od prvog, rimskog, pa do današnjih humanizama, prema ovom autoru, pretpostavlja „najopćenitija 'bit' čovjeka kao samorazumljiva. Čovjek važi kao animal rationale”⁴. U političkoj sferi oblik po-stava svakako je ideologija, pa je njezino prevazilaženje tijesno povezano s pitanjem o prevazilaženju metafizike pa i samog humanizma ukoliko je ovaj utemeljen u meta-

¹ Neil Badminton, „Introduction: Approaching Posthumanism” u Neil Badminton (ur.), *Posthumanism*, Palgrave, London, 2000; pp. 9.

² Martin Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb, 1996, p. 160.

³ Ibid., 179.

⁴ Ibid., 160.

fizici. Ako prihvatimo određenje humanizma kako je ponuđeno u *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, naime, da se ovaj odnosi „na skup pretpostavki koji pripisuje ljudskim bićima posebnu poziciju u šemi stvari”⁵, onda pitati o njegovom prevazilaženju možemo samo iz političke perspektive. Može li ova metafizička koncepcija biti zamijenjena političkom iz čije bismo perspektive humanizam sada razumjeli kao ‘skup pretpostavki koji pripisuje ljudskim bićima, odnosno svakom ljudskom biću, posebnu poziciju u šemi’ – ne stvari – već drugih ljudi, ili preciznije kazano ‘u šemi društvenih odnosa’? Jedan takav ‘autoreferentni humanizam’ kojem je rodno mjesto ‘polis’ a ne ‘meta-physis’ čini mi se plauzibilnom idejom.

Koncepcija Hannah Arendt, odgovara određenju humanizma kao ‘skupu pretpostavki koji pripisuje ljudskim bićima, odnosno svakom ljudskom biću, posebnu poziciju u šemi društvenih odnosa’. Kako to sugerira Arendt, biti čovjekom istovjetno je pripadanju ljudske jedinice političkom prostoru na relevantan, dakle ‘autorski’ način. Odgovor na pitanje o tome da li humanizam još uvijek ima emancipatorski potencijal onda naći će se u političkom a ne metafizičkom određenju humanizma. Takav humanizam – politički, a ne metafizički – neizostavno bi zahtijevao odbacivanje apstraktnog subjekta-nosioca humanističkih kvaliteta, već bi se, kao suštinski politički odnos, konstituirao u formi društvenog solidariziranja razvijajući pri tome vlastite obrasce opravdanja. Kontekstualizacija unutar takvog odnosa a ne usidrenost u izoliranom nositelju-subjektu, ‘svakom umnom biću’, sa svoje strane znači, širenje referentnog opsega pojma ‘mi ljudi’, što znači pojačavati senzibilitet za one strane ljudskosti koje su bile usljed ideologizacije – supstancijalizacije pojma humanizma – potiskivane, ušutkivane, marginalizirane. Taj nazovimo ga bartovski progresivni humanizam ne potire ideološke razlike već se naprotiv, senzibilizira za njih, pa značenje humanizam otuda stječe u odnosu – otprilike onako kako je to shvatio već Marx, ili kako ga pod imenom *neutemeljivačkog pragmatičkog humanizma* shvaća jedan Richard Bernstein. Humanizam bi onda svoj smisao stjecao samo unutar određenih političkih odnosa, a ne u redukcioniističkom obliku u vidu principa unutar deklaracija i preambula ustava kakav je slučaj danas. Koji su to odnosi? Da li oni mogu da ispune zahtjeve za univerzalnim važenjem?

Pojam ‘humanizam’ obično pretpostavlja otuđenje čovjeka, kako se kaže, od ‘svoje suštine’. Šta je ta suština, odnosno, šta je čovjek? Humanistička tradicija predstavlja niz najrazličitijih odgovora na to pitanje koji su često na presudan način uticali ne samo na način ljudskog samorazumijevanja, nego i načina oblikovanja svojih društvenih i političkih zajednica. Različiti odgovori na izazov određenja *prirode čovjeka* konstituirali su i različite ideološke svjetonazore time svaki put iznova potkopavajući izvornu metafizičku pre-

⁵ Robert Audi (ur.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

tenziju davanja konačnog, istinitog odgovora na postavljeno pitanje *šta je čovjek*. Zato je konstatacija o metafizičkom utemeljenju humanizma sa stanovišta njegove budućnosti irelevantna. Horizont smisla iz kojeg se uopće postavlja pitanje ‘šta je čovjek?’ je bio i ostao sa svoje strane idejni odraz stvarnih egzistencijalnih i društvenih odnosa, vrijednosti, obrazaca razumijevanja i nadanja unutar kojih se zatiču naraštaji ljudstva koji postavljaju to pitanje i daju svoj odgovor. Važnije od ovog ili onog odgovora na to pitanje, čini mi se je razumijevanje Tako je potrebno razmotriti dva pitanja: kako dolazimo do koncepcije čovjeka i kakvi nas društveni i politički odnosi usmjeravaju prema tom ishodišnom pitanju.

Ukratko, do koncepcije čovjeka tradicionalno dolazimo metodom *filozofske spekulacije*. Međutim, moderna filozofija unutar koje su se uobličile konture shvaćanja čovjeka kao racionalnog, samoodređujućeg, autonomnog subjekta, kao supstancijaliteta nije nipošto bila neki jednoobrazan proces. Dovoljno je se podsjetiti Hobbesa. Po njemu samo je suveren samoodređujući, autonoman subjekt i kao takav jedini je čovjek među ljudima. Ovaj Hobbesov uvid, pokazat će to vrijeme, predstavlja neprijatno ogledalo cjelokupne zapadne tradicije humanizma jer ga razobličuje kao *korelaciju moći i ljudskosti*, što je od posebnog značaja nama današnjima u pokušaju razvitka nekog kritičkog humanizma nasuprot metafizičkom. Ljudskost je kod Hobbesa, moglo bi se reći, u direktno proporcionalnom odnosu s moći ljudske jedinice, što smo, nešto kasnije, u drugačijem obliku mogli čuti i od Marxa i od, na primjer, Nietzschea. Ali ubrzo s razvojem filozofskog spekuliranja o biti čovjeka koje je uslijedilo paralelno s usponom moći građanske klase ova Hobbesova ‘real-politička’ nelagoda isposredovana je u carstvu duha kao carstvu istine i prave moći nasuprot prividu društvenog konteksta. O tajni tehnike filozofske spekulacije i njezinim ideološkim konsekvencama na tu istu realnost privida pisao je Marx, na primjer u *Njemačkoj ideologiji* ili u *Svetoj porodici*, pa ću na tom tragu u kratkim crtama rekapitulirati taj put nastanka pojma *čovjek*. Ovaj pojam nastaje spekulativnom tehnikom koja je u stanju od stvarnih djelatnih ljudi i konkretnih odnosa nadređenosti i podređenosti u kojima se zatiču apstrahirati i proizvesti *predstavu čovjeka*. Uistinu, generaliziramo i apstrahiramo svakodnevno, i to je, barem kako to vide pragmatisti i vitgenštajnovska frakcija filozofije jezika strategija našeg nošenja sa stvarnošću koja nas je dovela do ovdje gdje se nalazimo sada. Vjerovatno, rekao bi Willard Quine, da smo drugačije zaključivali bili bismo i drugačija vrsta bića ili bismo nestali. Ali za razliku od generaliziranja koje ima pragmatički cilj, spekuliranju je na umu metafizički cilj, dospjeti do supstancijaliteta. Skloni smo, iz humanističke perspektive danas svakodnevno generalizirati i zaključiti na primjer kako je građanin Njemačke, Zapadnog Balkana, sirijski izbjeglica u stvari čovjek, ljudsko biće koje se razlikuje od životinjskog bića. Na tome se temelje naši uobičajeni humanistički zahtjevi da se poštuje ljudskost u svako-

me, da se u svakome najprije gleda njegova čovječnost. I upravo na tom mjestu smo u opasnosti da načinimo metafizički uspon. Da li taj zahtjev za poštovanje čovječnosti u svakom pojedinačnom ljudskom biću dolazi iz našeg uvida koji se historijski razvio, kako bi to rekao Richard Rorty, da sve više naših međusobnih razlika smatramo moralno irelevantnim ili pak smatramo da nam humanitet na neki način pripada kao što našem tijelu pripadaju udovi. To je fundamentalistički model humanizma, da se poslužim Žižekovim terminom koji podrazumijeva „naturaliziranje ili esencijalizaciju kontingentnih, historijski uvjetovanih osobina”⁶.

Samo kada bismo bili u stanju – i tu metafizička humanistika vidi svoju misiju – otvoriti svim ljudima oči da u svakom pojedincu najprije vide čovjeka, problemi bi bili riješeni. Prosvjećeni humanist nalazi se u situaciji koju Hegel opisuje kao situaciju *nesretne svijesti* koja uviđa da njegova uvjerenja ne mogu biti bezrezervno opravdana izvan njegovog kontingentnog idejnog stajališta. Zašto je to tako? Ne promiče li nam nešto u samom procesu apstrahiranja što potkopava mogućnost da se naš odgovor na pitanje šta je čovjek shvati ozbiljno? Promiče nam sam proces spekulativne konstrukcije po kojoj taj pojam čovjeka, čovjek uopće postaje istovremeno neka za sebe odjelita suština. Dominantni korpus humanističkih znanja, hegemonijski korektni politički ogovor današnjice, pa i vladajući interpretativni obrasci žurnalističkog diskursa vodit će nas k zaključku da taj ‘čovjek uopće’ nije samo generalizacija, već neka zasebita suština, neki supstancijalitet ovog ili onog pojedinačnog ljudskog bića, dakle svih nas pojedinačno, ma kako se međusobno razlikovali. Pa onda za govor o humanizmu, neprimijetno, postaje nebitno da li je ova konkretna, tjelesna ljudska jedinka upletena u najrazličitije konkretne mreže odnosa crne ili bijele boje kože, da li je ovoga ili onoga spola, da li je Nijemac ili Sirijac. Ono bitno u tome je taj supstancijalitet ljudskosti, čovječnost, ta suština čovjeka uopće. U takvom interpretativnom horizontu ovoga ili onoga člana ljudskog roda – i to je pravac humanističkog zaključivanja – razumijevamo sada kao različite moduse čovjeka uopće. Možemo, naravno, parafrazirati ću Marxa, reći kako ipak moj razum koji je neizbježno uronjen u čulnost, razlikuje ovog od onog ljudskog bića, ovaj od onog spola ili rase, ali moj spekulativni um te razlike proglašava nevažnim jer u ovom ljudskom biću sada vidi isto što i u onom i tako dalje ljudskom biću – vidi *čovjeka* i to je ono što je suštinski, što je važno. Razlike o kojima nas neizbježno informira razum su tako obični privid, jer su nesuštinske, jer su akcidencije. Međutim, spekulacija se tu ne zaustavlja, jer nije uvjerljiva. Promatrač se svim svojim bićem protivi pripisivanju stvarnosti nečemu kao što je čovjek uopće, po sebi, drvo po sebi. Ovu tendenciju još je delegitimirao Kant, a ismijao Nietzsche. Na

⁶ Slavoj Žižek, „Against Human Rights”, *New Left Review*, 34, 2005, pp. 115–131, 116.

scenu tada stupa dovitljivost metafizičke spekulacije po kojoj ta suština odnosno supstancijalitet nije neki odvojeni entitet u svo-
me supstancijalnom bivanju. Sada smo zakoračili u matricu plato-
nizma shvaćajući da smo, unatoč svojim individualnim razlikama
svi mi ljudi jer ‘participiramo u supstancijalitetu’, u ideji čovjeka
– ili, s ‘materijalističke’ strane metafizičkog novčića gledano, par-
ticipiramo u ‘ljudskoj prirodi’. Odnosno, supstancijalitet jeste ne
kao neki odvojeni entitet već upravo na način da se prikazuje čas
kao ovaj, čas kao onaj konkretni čovjek, odnosno kao svaki poje-
dini pripadnik ljudskog roda u svom najraznolikijem diverzitetu.
Taj diverzitet u kojem se manifestira čovjek uopće nije ništa drugo
do njegova beskonačna unutarnja samorazlikovanja. Slijedeći put
spekulativne dijalektike *čovjek* se razlaže u svoju negaciju – distin-
ktivne jedinke ljudskog roda – da bi se ‘vratio sebi’ nakon tog sa-
morazlikovanja. Čovjek uopće onda nije prazna apstrakcija nego je
– slavodobitno zaključuju metafizičari humanisti – preobilni, pre-
puni totalitet čovjeka. Distinktivne jedinke ljudskog roda tako su
samo životni momenti *čovjeka*, prividne u svojoj različitosti, nasu-
prot stvarnosti njihovog totaliteta. Osoba koju susrećemo inkarna-
cija je tog totaliteta i njena vrijednost ne počiva u mreži društvenih
odnosa i djelovanja u koju je upletena, bačena, u kojoj je ‘zatečena’,
već u njezinom osudnom spekulativnom svojstvu. Ovako apstra-
hisan iz društvenog konteksta u kojem djeluje, čovjek kao ideja, u
spekulativnoj maniri, postavlja se sam na sebe i iz sfere zoon politi-
kon ustanovljuje se suvereno u sferu čistog uma odakle može upu-
ćivati moralni prijekor *prividu*, odnosno nepravdama, brutalnosti-
ma svijeta *zoon politikona*. On se iz sfere čistog uma sada vraća u
društveno-političku sferu u formi ‘prava čovjeka’, odnosno, neotu-
đivih ljudskih prava i sloboda – neotuđivih jer proističu *iz njego-
ve* biti. Ali, budući da počiva na metafizičkoj ideji čovjeka, čovjeka
uopće, ideji čovjeka kao supstancije kojoj pripisuje stvarnost, hu-
manizam i njegova prava u stvari nikada ne dopijevaju do stvarno
postojećih, djelatnih ljudi. Drugim riječima, „ne postoji ‘suština’
svijeta koja bi mogla nametnuti jedan skup interpretacija nauprot
nekom drugom, već namjesto toga mi klasificiramo, opisujemo i
objašnjavamo svijet u terminima onoga što nam najviše ima smi-
sla s obzirom na ono što želimo uraditi i postići”⁷. To klasificira-
nje i opisivanje, pak sa svoje strane, uvijek obavljamo unutar jedne
određene historijske zajednice koja ima svoje dominantne standar-
de za određivanje onoga što ima najviše smisla i ono što se može
željeti uraditi i postići. To uvijek činimo iz određene pozicije koju
zauzimamo u društvenom prostoru. Iz koje pozicije u društvenom
prostoru se projicira pojam čovjeka i s kojim ciljem?

Ta je pozicija, kako to još Marx pokazuje, pozicija građanskog
društva. Klasični humanizam koji podrazumijeva projekciju ljudske

⁷ Tarry Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 49.

prirode, koji naturalizira čovjeka, u suštini i sam je politički jer naturalizira sasvim poseban politički režim – režim *humanizma buržuj-ske ličnosti*, odnosno humanizam, rekao bi Žižek, „bijelog, muškog vlasnika imovine koji ju razmjenjuje slobodno na tržištu, eksploatira radnike i žene i provodi političku dominaciju”⁸. Generalno može se reći da današnji, „humanisti pridaju ključni značaj obrazovanju ... slave slobodu mišljenja, upotrebu razuma i pragmatična istraživanja u nauci i tehnici; društvene i političke sisteme kojim vladaju predstavničke institucije. Vjerujući da je moguće uvjerljivo živjeti bez metafizičke ili religijske izvjesnosti te da su sva mišljenja otvorena za reviziju i ispravke, ljudsko napredovanje shvaćaju ovisnim o otvorenoj komunikaciji, raspravi, kritici i neprisilnom konsenzusu”⁹. Međutim ovaj stav i dalje ostaje – kako je na početku rečeno, generalan, apstraktan, metafizičan jer je ideološki. On ostaje stav povlaštene klase koja može sebi *priuštit* slobodu mišljenja, obrazovanja, naučna istraživanja, funkcionalne predstavničke institucije, napose demokratiju, pa i antimetafizičnost, udobnost agnosticizma, diskusiju, raspravu, kritiku, otvorenu komunikaciju. Antimetafizika se pokazuje u ovom svjetlu samo kao posebna ‘metafizika moći’, odnosno skup pretpostavki koji pripisuje nekim ljudskim bićima posebnu poziciju u šemi općega ljudstva. Ovaj ‘neutemeljivi humanizam’ imao bi smisla samo ako je ‘utemeljen’ u slobodi političke relevancije pojedinca o kome piše H. Arendt, slobodi koja bi bila izraz stvarnih egzistencijalnih uslova, kao što je hegemonijski humanizam izraz stvarnih egzistencijalnih uslova određene klase. Prema Rolandu Barthesu, na primjer, *humanizam* bismo mogli definirati kao ideologiju čije su norme buržuj-ske, odnosno, čije su norme „osjećane kao očiti zakoni prirodnog poretka”¹⁰ pri čemu „buržoazija postaje apsorbirana u amorfnu univerzum kojeg isključivo nastanjuje vječni čovjek koji nije ni proleter ni buržuj”¹¹. Štoviše: „buržoazija konstantno u svoju ideologiju apsorbira cjelokupno čovječanstvo u područje ljudskosti”. Nadalje, „ovo napuštanje imena buržoazije”, odnosno operacija vlastitog preimenovanja u čovječanstvo – *humanity*, „nije nikakav iluzoran, slučajan, sekundaran, neutralan ili beznačajan fenomen: to je sama buržuj-ska ideologija, odnosno proces putem kojeg buržoazija transformira stvarnost svijeta u sliku svijeta, historiju u prirodu”¹² ovjekovječujući svoj poredak. Klasični humanizam tako se ispostavlja kao utemeljujući „mit o ljudskom ‘stanju’ koji počiva na vrlo staroj mistifikaciji koja se uvijek sastoji u smiještanju prirode u temelj historije”¹³. Mit je, napominje Barthes, „najprikladniji instrument za ideološku inverziju” jer ima „zadatak

⁸ Žižek, op. cit., 129.

⁹ *The Cambridge Dictionary...*

¹⁰ Roland Barthes, *Mythologies*, The Noonday Press, New York, 1991, p. 139.

¹¹ Ibid., 140.

¹² Ibid., 140.

¹³ Ibid., 101.

da jednoj historijskoj intenciji priskrbi naturalizirajuće opravdanje i da neku kontingenciju prikaže kao vječnu¹⁴. Demaskiranjem spekulativne strategije poopćavanja neizbježno se vraćamo prvobitnom Hobbesovom uvidu u presudni značaj korelacije ljudskosti i moći koja nam dopušta da pitamo koja to specifična historijska intencija i kontingencija doktrinom humanizma nastoji sebi priskrbiti naturalizirajuće opravdanje i vječnost.

Odgovor na to pitanje dobitćemo ako postupimo obrnuto, naime ako namjesto mistifikacije koja se uvijek sastoji u smiješanju prirode u temelj historije stupi historijsko odnosno historijsko-materijalističko dekodiranje mita, odnosno ako se vratimo Hobbesovoj korelaciji ljudskosti i moći. Tada će namjesto suštine čovjeka na površinu isplivati društveno-ekonomske formacije, proizvodne snage, proizvodni odnosi, nadgradnja, ideologija, reprodukcija otuđenja. Humanizam čija je polazišna tačka situacija otuđenosti od ljudske suštine prikazaće odjednom tu otuđenost kao bačenost s ovu ili onu stranu moći koja je izvoriste hegemonijske real-političke buržajske spektralizacije ljudskosti po kojoj zemlju nastanjuju samoodređujuća ljudska i beskonačno mnoštvo podljudskih bića čija je pozicija u društvenom prostoru predodređena. Samo iz pozicije humanizma kao izraza egzistencijalnih uslova buržoaske klase mogao je apostol moderne buržajske demokratije Alexis de Tocqueville sjetno, u maniru nesretne svijesti, zaključiti o sjevernoameričkom robu sljedeće: „Za ovog čovjeka rođenog u degradirajućim okolnostima, ovog stranca koga pred nas ispostavlja ropstvo teško se može reći da s nama dijeli ijednu zajedničku karakteristiku čovječnosti. Njegovo lice nam je odvratno, njegova inteligencija ograničena, a njegovi ukusi niski; gotovo da ga možemo shvatiti kao nekim prijelaznim oblikom između čovjeka i zvijeri¹⁵. Zahvaljujući kolonijalnoj praksi, recimo u španjolskoj Americi, znamo da pored ljudi zemlju nastanjuju i sljedeće podljudske vrste: *mestizo*, *castizo*, *mullato*, *morisco*, *albino*, *atrasi*, *logo*, *zambiago*, *cambujo*, *albarazado*, *barcino*, *coyote*, *chamiso*, *coyote metizo*, *ahi te estas*, te na kraju *indijanci* kako piše u jednom rasnom kodeksu Nove Španjolske iz 18. stoljeća. Interesantno je kako primjećuju istraživači kolonijalizma, da je „rasne kodekse uvijek pratio proces oduzimanja zemlje urođeničkim narodima¹⁶. Zahvaljujući savremenoj neokolonijalnoj praksi neoliberalnog kapitalizma i danas, pored ljudi, zemlju nastavljaju nastanjivati brojne podljudske vrste. Da je humanizam vjerna ideološka pratilja oblikovanju svijeta prema liku građanina-bourgeois-a i njegova kapitala neka nam za ilustraciju posluži sljedeće opravdanje brutalnog kolonijalnog potčinjavanja američkih kontinenata izrečeno u osvit obljetnice 500 godina od otkrića Novog svijeta.

¹⁴ Ibid., 142.

¹⁵ Tocqueville u Ward Churchill, *A Little Matter of Genocide*, City Lights Books, San Francisco, 1997, p. 107.

¹⁶ Ibid., p. 108.

Ugledni kolumnist magazina *Time* nadahnuto piše: „pravo je pitanje što je na kraju izniklo iz ovog krvavog tla”. Iznikla je, veli autor, „kultura slobode koja je podarila individualnom ljudskom biću dostojanstvo i suverenitet”¹⁷. Pobijedio je dakle *humanizam* i *opći čovjek* nakon mukotrpnih procesa samorazlikovanja koji u prividnom svijetu imaju ime genocida, masovnih ubojstava i porobljavanja, temeljite pljačke. Iz perspektive kolumniste magazina *Timea* Marxova kritika humanizma kao ideologije je obični antihumanizam, a Nietzscheova kritika moralnih pridikovanja iz sfere supstancijaliteta mora biti samo imoralizam. I Marx i Nietzsche, dakako iz svojih različitih kritičkih perspektiva, su *antihumanisti* jer humanizam u njegovoj supstancijalističkoj udobnosti osvjetljavaju reflektorima ne razuma, već reflektorima egzistencijalnih uslova ponad kojih se ovaj izdiže u velebnu metafizičku ili u svojoj izvedbi ideološku građevinu.

Dakle, najveći problem humanizma vuče se još od Hobbesa – naime, on odgovara na pitanje ‘koga ubrajamo u red ljudskih bića’. U svom tekstu „Human rights, rationality, and sentimentality” Richard Rorty kaže: „Osnivač mog univerziteta”, Univerziteta Virginia, „mogao je biti robovlasnik i istovremeno smatrati da je samoevidentno da je Stvoritelj sve ljude obdario određenim neotuđivim pravima. To je stoga što je bio ubijeđen” – poput Tocquevillea – „da u svijesti crnaca, poput one u životinja, ‘više udjela imaju osjećaji nego što ih ima refleksija’”¹⁸. I danas, poput nekoć Jeffersona i Tocquevillea isključujemo kategorije ‘nepotpunih ljudi’ na temelju njihove rase, religije, seksualne orijentacije, roda, dok istovremeno raspravljamo u terminima neotuđivih ljudskih prava. Međutim, za razliku od vremena Jeffersona i Tocquevillea, osobito nakon temeljitih kritika klasičnog humanizma u posljednjih 150 godina, Rorty upozorava da esencijalistički pristup sigurno ustupa mjesto antiesencijalističkom pristupu koji se ogleda u sve širem „zanemarivanju pitanja ‘šta je naša priroda?’ i njegovom zamjenom pitanjem ‘što od sebe možemo napraviti?’¹⁹. Upravo dominantno pitanje ‘šta je naša priroda?’ i pokušaji raznih autora da ponude puni opis toga što uistinu predstavlja pravu ljudsku prirodu predstavlja okidač za zastrašujuće procese purifikacije čovječanstva i proizvodnju raznih hijerarhija ljudskih bića. Rorty je mišljenja da je naša humanistička kultura etnocentrička, što po njemu nije razlog za strah od kulturnog relativizma. Naprotiv, tu svoju kulturu treba, kako kaže autor, da učinimo „samosvjesnijom i snažnijom, a ne da nam služi za pokazivanje superiornosti prema drugim kulturama našim pozivanjem na nešto

¹⁷ Krauthammer *ibid.*, p. 5.

¹⁸ Richard Rorty, „Human Rights, Rationality, and Sentimentality” u Richard Rorty, *Truth and Progress*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 167–185, 167.

¹⁹ *Ibid.*, p. 169.

transkulturalno”²⁰ na temelju čega bismo se osjećali pozvanim da ovu ili onu grupu ljudi isključujemo iz čovječanstva. Za antiesencijalistu kakav je Rorty, progres naših moralnih intuicija koji razobličuje stari humanizam postignut je „manipuliranjem našim osjećanjima a ne povećavanjem znanja”²¹, slušanjem sentimentalnih priča a ne dubljim uvidima u pravu ljudsku prirodu. Mi pragmatisti, kaže Rorty, „smatramo da s obzirom da nikakav koristan rezultat nije proizašao iz našeg insistiranja na navodno ahistorijskoj ljudskoj prirodi, takva priroda onda, vjerovatno i ne postoji”²². Ali reći „da smo mi pametne životinje ne znači reći nešto filozofski i pesimistično, već reći nešto politički i ispunjeno nadom – znači reći da ako djelujemo zajedno od sebe možemo napraviti što god mi hrabre i pametne životinje zamislimo. To znači ostaviti po strani Kantovo pitanje ‘šta je čovjek?’ i zamijeniti ga pitanjem ‘kakav svijet možemo ostaviti našim prauuncima?’”²³. Što bismo to, po Rortyju, još uopće mogli reći o humanizmu? Naime, koja je to razlika čovjeka²⁴ od životinje? Pa to da možemo suosjećati jedno s drugim daleko više nego što mogu one”²⁵. Oni koji ne pripadaju postprosvjetiteljskom krugu europske kulture jednostavno, prema Rortyju, „ne mogu razumjeti zašto bi pripadnost nekoj biološkoj vrsti bila dovoljna za članstvo u moralnoj zajednici. Takvo razumijevanje nije zbog njihove nedovoljne racionalnosti. Ono je obično rezultat činjenice da oni žive u svijetu gdje bi razumijevanje poput našeg bilo odveć rizično”... „Tim ljudima” pojašnjava dalje Parekh, „ne nedostaje dovoljno znanja, već dovoljno sigurnosti i sućuti. Pod sigurnošću misli se na uslove života u dovoljnoj mjeri oslobođenog rizika da bi razlike pojedinca prema drugima mogle biti nevažne za njegovo samopoštovanje i osjećanje vlastite vrijednosti. To su upravo uslovi u kojima uživaju ljudi na Zapadu”²⁶. Na žalost, ovdje staje Rortyjevo razvijanje argumentacije, jer pitanje koje se nameće glasi: šta je to što dovodi te nesretne ljude u stalni rizik pa im ne ostaje mnogo više od ponosa što nisu oni drugi? Premda Rorty nagovještava odgovor na ovo pitanje u svojim drugim tekstovima, njegova analiza eksplisitno ne identificira savremeni kapitalizam kao izvor ovih problema. Upravo bezobzirni kapitalizam čini etnocentričnu humanističku kulturu Zapada ne samo neuvjerljivom i licemjernom, već i ideologijom koja opravdava njegovu cirkulaciju. Kapitalističko pustošenje svijeta izvan euro-američke tvrđave ima tendenciju produblivanja nesigurnosti i bijede i to u tolikoj mjeri da nikakav sentiment ne-

²⁰ Ibid., pp. 170–171.

²¹ Ibid., p. 172.

²² Ibid., p. 172.

²³ Ibid., p. 175.

²⁴ Ibid., p. 176.

²⁵ Ibid., p. 176.

²⁶ Serena Parekh, *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity*, Routledge, New York, London, 2008, p. 130.

će biti u stanju da takve nesretne ljude pod bilo kojim okolnostima smatra jednima od nas.

Sada dolazimo do drugog ključnog pitanja – postoji li nešto kao ‘progresivni’, ‘stvarni’ humanizam nasuprot ovom dominantnom metafizičkom, spekulativnom? Ako Marx u svojoj Šestoj tezi o Feuerbachu definira ‘stvarnog čovjeka’ kao ‘skup društvenih odnosa’, nasuprot datosti samoodređujućeg subjekta, onda bi jedan takav humanizam polazio od skupa društvenih odnosa i u njoj nalazio svoj, doduše, kontingentni sadržaj pa time i zavrijedio ime *posthumanizma* jer, upozorava Althusser: „mi otkrivamo da je saznanje konkretnih (stvarnih) ljudi, to jest saznanje skupa društvenih odnosa moguće samo pod uslovom da se potpuno lišimo teorijskih usluga pojma čovjeka”²⁷. Humanizam ‘bez čovjeka’, posthumanizam, bi onda svoj smisao stjecao u sferi političkog, ali ne u redukcioniističkom obliku u vidu principa unutar deklaracija i preambula ustava kakav je slučaj danas. Koji su to odnosi? Da li oni mogu da ispune zahtjeve za univerzalnim važenjem osobito nakon temeljite destrukcije koncepcije čovjeka koja se simultano u posljednjih 150 godina dešava u književnosti, politici, umjetnosti, antropologiji, feminizmu, tehnologiji.

Za Hanu Arendt biti čovjekom istovjetno je pripadati političkom (a ne spekulativnom) prostoru na relevantan način. Humanističke studije, shvaćene u ovom svjetlu, moraju onda biti političke studije par excellence. Arendt nudi interesantnu ‘univerzalističku’ perspektivu za humanizam: to je sam čin fizičkog rođenja individue koji je od samog početka neodvojiv od njezinog jezičkog rođenja. U prilog tvrdnje Arendt o relevanciji individualnog ljudskog bića, nasuprot apstrakcije biti ljudskosti u vidu animal rationale, možemo navesti Heideggera koji zaključuje: „čovjek pribiva tako što je on to ‘tu’, to jest – čistina bitka. Taj ‘bitak’ toga ‘tu’, i samo on, ima ustrojstvo ek-sistencije, to jest ekstatičnoga u-stajanja u istini bitka”²⁸. Dakle, da ‘eksistira’ a ne da tek ‘egzistira’ temelj je, kako Heidegger voli reći, ‘navlastitosti’, jedinstvenosti, time i relevancije individualnog ljudskog bića koja ima tendenciju da pervertira pod hegemonijom, Heidegger nastavlja, „vladajućeg izlaganja, koje tubitak samim sobom daje; onim što *se* misli, modom, težnjama, onim što se zbilo”²⁹, ukratko imaginarijem buržajske kulture kakvu je opisuje Barthes. U svom djelu *Human Condition* Arendt u toj opasnosti pervertiranja želi vidjeti mogućnost za odbacivanje takve hegemonije i gotovo u heideggerovskom maniru zaključuje: „S riječju i djelom mi se umećemo u ljudski svijet i to umetanje je poput drugog rođenja, kojim potvrđujemo i na sebe preuzimamo голу činjenicu naše izvorne fi-

²⁷ Louis Althusser, *Za Marksa*, Nolit, Beograd, 1971, p. 231.

²⁸ Martin Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb, 1996, p. 163.

²⁹ *Ibid.*, p. 55.

zičke pojave”³⁰. Ali umetanje u ljudski svijet u stvari umetanje je u javni i politički prostor koga karakteriziraju, kako kaže Marx, „određeni nužni odnosi, nezavisni od njihove volje, odnosi proizvodnje koji odgovaraju određenom stupnju razvitka njihovih materijalnih proizvodnih snaga”³¹. Novorođeno ljudsko biće se zatiče u sasvim određenoj konstelaciji moći koja razdjeljuje ljude od podljudi, odnosno one kojima je omogućeno relevantno pojavljivanje u političkom prostoru i onima kojima to nije omogućeno, pa je takav režim moći, upravo zato što ne omogućuje pojedincu da se pojavi s drugima u javnom prostoru, za Hanu Arendt nelegitiman s obzirom da, kako autorica ističe, „ljudi imaju pravo na pojavljivanje samom činjenicom zajedničkog posjeda zemlje”³². Za Hannu Arendt, sumira Birmingham, „pojavljivanje’ sobom nosi pojam značajnog govora i djelovanja. Nije dovoljno nekome samo pružiti sklonište; namjesto toga, princip pluralnosti i njegova inherentna javnost zahtijeva postojanje javnog prostora gdje pojedinac može biti viđen i saslušan. Stoga je pravo da se ima prava u stvari pravo da se pripada političkom prostoru”³³, što znači razvlastiti Hobbesovog suverena. Ali, relevantno političko pojavljivanje neće doći time što ćemo ga na nagovor Arendt priznati za ontološki princip čime bismo ostali u sferi supstancijaliteta. Naime, treba postaviti pitanje, unutar kojih bi to okolnosti humanizam shvaćen kao relevantno pripadanje političkom prostoru može postati činjenicom društvenog života? Žižek nam skreće pozornost na Marxov i Hegelov uvid da „univerzalnost postaje ‘za sebe’ samo onda kada se individue više ne mogu suštinski identificirati sa njihovom određenom društvenom situacijom; dakle samo ukoliko se osjećaju ‘iščaćeni’ iz nje. Konkretno postojanje univerzalnosti onda podrazumijeva individuuma bez pravog mjesta u društvenoj građevini. Modus pojavnosti univerzalnosti, njeno aktuelno postojanje je stoga ekstremno nasilan akt prekida s prethodnom organskom ravnotežom”³⁴. Dominantna organska ravnoteža globalnog kapitalizma počiva, kako veli Max Haiven, „ne samo na brutalnoj represiji radnika u fabrikama i poljima (osobito Trećeg svijeta), već takođe”, zahvaljujući svojoj ideološkoj jezgri metafizičkog humanizma, i na „našoj samopercepciji kao suštinski izoliranih, osamljenih, kompetitivnih ekonomskih subjekata. Ona počiva na našoj samopercepciji da je postojeći sistem prirodni izraz ljudske prirode, da je isuviše moćan da bi bio promijenjen, da nema nijednog drugog poželjnog sistema; na ohrabrivanju pojedinaca da mjere svoju vrijednost kroz ono što posjeduju i koliko zarađuju”³⁵. Ova univerzalna

³⁰ Arendt u Peg Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights*, Indiana University Press, Bloomington, 2006, p. 176.

³¹ Karl Marx, *Prilog kritici političke ekonomije*, Kultura, Beograd, 1969, p. 9.

³² Birmingham, op. cit., p. 58.

³³ Ibid., p. 59.

³⁴ Žižek, op. cit., p. 130.

³⁵ Max Haiven, *Crises of imagination, crises of power*, Zed Books, London, New York, 2014, p. 7

vladavina kapitalizma s kojom se sve veći broj ljudskih bića ne može identificirati otvara prostor aktualitetu Marxove i Hegelove univerzalnosti 'za sebe', ali nova humanistika u svom strahu od 'velikih narativa', u svom dogmatskom insistiranju na fragmentarnom i heterogenim nesvodivostima, u strahu od obnove spekulativnog diskursa sama postaje nepovezanim fragmentom i time neupotrebljiva u emancipacijske svrhe. Od drveta ne vidi šumu, od fragmenta ne vidi univerzalnu platformu – ne u domeni čistog uma, već upravo u sferi konkretnih proizvodnih odnosa koji prožimaju čovječanstvo u cjelini. Proizvodni uslovi u kojima se zatičemo imaju dvije univerzalne ili transkulturalne karakteristike: a) „identičan skup prinuda koje proizlaze i kapitalističke strukture koja im je u temelju”³⁶, bez obzira na regionalne specifičnosti i b) „Kako objasniti činjenicu da na iste slogane nailazimo u Kairu, Buenos Ajresu, Madionu i Londonu, ako ne preko nekog univerzalnog interesa koji bi u njima bio izražen?”³⁷. Kako se čini, svi elementi za univerzalističku kontrastu su tu, ali nedostaje novi veliki narativ koji bi ih mogao objediniti u emancipatorsko oruđe ili oružje za preoblikovanje svijeta. Taj narativ ne može biti metafizički nego politički, ili možda bolje reći u rortijevskom stilu – ironijski. Zašto ironijski – jer njegovi temelji ne mogu biti univerzalistički. On će morati svoje ishodište zadobiti u, kako to Joseph Schumpeter artikulira, uvidu u „relativnu vrijednost ubjeđenja”, ali upravo tome uprkos, na djelovanju „koje ustrajava u njihovoj odbrani” odnosno, kako bi to rekla Hana Arendt, na njihovoj političkoj relevanciji. To konkretno znači da – imajući na umu Barthesov uvid da „mit o ljudskom 'stanju' počiva na vrlo staroj mistifikaciji koja se uvijek sastoji od podmetanja prirode u temelj historije”³⁸ – 'progresivni' humanizam ili posthumanizam mora djelovati obrnuto, ironijski: stalno i iznova otkrivati historijsku dimenziju tamo gdje se nameće i etablira priroda.

Literatura

- Althusser, Louis, *Za Marksa*, Nolit, Beograd, 1971.
Audi, Robert (ur.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
Badmington, Neil (ur.), *Posthumanism*, Palgrave, London, 2000.
Barthes, Roland, *Mythologies*, The Noonday Press, New Yor, 1991.
Birmingham, Peg, *Hannah Arendt and Human Rights*, Indiana University Press, Bloomington, 2006.
Chibber, Vivek, „Slijepa ulica postkolonijalne teorije”, *Le Monde Diplomatique*, Zagreb, maj 2014.

³⁶ Vivek Chibber, „Slijepa ulica postkolonijalne teorije”, *Le Monde Diplomatique*, Zagreb, maj 2014; p. 24.

³⁷ Ibid., p. 24.

³⁸ Barthes, p. 101.

- Churchill, Ward, *A Little Matter of Genocide*, City Lights Books, San Francisco, 1997.
- Haiven, Max, *Crises of imagination, crises of power*, Zed Books, London, New York, 2014.
- Heidegger, Martin, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb, 1996.
- Marx, Karl, *Prilog kritici političke ekonomije*, Kultura, Beograd, 1969.
- Parekh, Serena, *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity*, Routledge, New York, London, 2008.
- Pinkard, Tarry, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- Rorty, Richard, *Truth and Progress*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Žižek, Slavoj, „Against Human Rights”, *New Left Review*, 34, 2005, pp. 115–131.