

Borislav Mikulić

**ČOVJEK,
ALI
NAJBOLJI.**

**Tri studije o antihumanizmu
i jedan postskriptum**

Reč je o originalnom filozofskom delu sa naglašenom heurističkom perspektivom i inventivnom analizom koja razotkriva niz latentnih, najčešće iznenađujućih poruka u humanističkim naukama. Knjiga donosi razrade odabranih motiva višedecenijskog istraživačkog rada o problematici antihumanizma 20. stoleća, njegovih filozofskih pretpostavki i savremenih posledica u različitim područjima humanističkih, društvenih i bio-tehničkih nauka. Autor zastupa stanovište po kojem je osnova antihumanizma u krajnjoj instanci humanistička, tj. da resursi humanizma nisu iscrpljeni nego transformisani u tzv. antihumanizmu i posthumanizmu. Radi se o svestranoj i složenoj reevaluaciji konceptualnog odnosa humanizma, antihumanizma i posthumanizma

Metodološka odlika dela očigledna je već iz kompozicije celine. Razdeoba potpoglavlja upućuje na akribičnost i analitičnost pri razradi teme autora poznatog po osobitom semantičkom pristupu, dekonstrukcijama i markiranju “slepih mrlja” koje, međutim, ne ostavlja samo pri semantici nego ih dijalektički nadograđuje. Time autor podiže okvir filozofske metode specifičnim uvažavanjem kontinentalne metodološke tradicije (dijalektike i semiotike), koju višestruko unapređuje. Reč je, između ostalog, o jednom povratku Hegelovom “progresivnom istorizmu” (Đ. Lukač) kao i radikalnom kontekstualizmu u razumevanju svesti.

Tematski sadržaj i izbor metode, uprkos strogom filozofskom pristupu, osigurava široku ciljnu skupinu, počevši od eksperata iz posebnih oblasti kao što su filozofija, antropologija, etnografija, lingvistika, sociologija. Delo je od vanrednog značaja za studente istih disciplina, kao i za publiku zainteresovanu za specijalnija pitanja humanistike.

— SRĐAN DAMNJANOVIĆ

Pravni fakultet za privredu i pravosuđe, Novi Sad

ČOVJEK,
ALI NAJBOLJI.

**Tri studije o antihumanizmu
i jedan postskriptum**

AUTOR Borislav Mikulić

NASLOV *Čovjek, ali najbolji.*

PODNASLOV Tri studije o antihumanizmu i jedan postskriptum

RECENZENTI Srđan Damnjanović • Andrea Matošević

IZDAVAČ FF press, Zagreb 2021.

ČOVJEK,
ALI
NAJBOLJI.

**Tri studije o antihumanizmu
i jedan postskriptum**

FF PRESS

FILOZOFSKI FAKULTET SVEUČILIŠTA U ZAGREBU

ZAGREB • 2021.

SADRŽAJ

8	Predgovor
16	Proscenij. Althusser, marksistički humanizam 1960-ih i Heideggerova sjena
	I.
24	Humanistička kontroverza. Još jednom o ‘racionalnosti’ holokausta
25	1. Mitovi o humanom: esencija ili historija
32	2. ‘Čudnovati humanitet’ Hegel, Marx i prevođenje bitka
39	3. Humanizam i antropocentrizam. Anti-Heidegger
49	4. Antihumanizam i paradoks emancipacije
59	5. Holokaust kao “diskurs istine”
	II.
66	Eichmannov sindrom filozofije. Još jednom o Heideggerovoj “kritici nacionalsocijalizma”
67	1. Diskurs iskrene laži ili kako “sam se dao nagovoriti”
84	2. Laž autentičnog čitanja (Bourdieu vs. Derrida)
91	3. Heideggerova ‘kabbala’ antižidovstva ili bit pitanja o biti tehnike
	III.
106	‘Čovjek, ali najbolji’. Romi u žrvnju radne, jezične i biološke teorije rase
107	Prolog: ‘nomad’ i simptom teorije
112	1. Izgubljeni u ‘projektima’
118	2. Kant, rad i subverzivnost ‘dangube’
124	3. Rad, rod i seksualni kapital

- 130 4. Između čekića “europeizacije”
i nakovnja “indijanizacije”
- 143 5. *Romanipén*: paradoks nearijskog arijevstva
Roma

IV.

- 156 **Epilog.**
Što preostaje posthumanizmu ili kako
razlikovati ‘perverzni i kvalitetni nomadizam’?

V.

- 164 **Postskriptum.**
Filozofija i posthumanizam u doba korone.
Kronika jednog debakla
- 212 **Abstracts**
- 218 **Prethodne objave**
- 222 **Bibliografija**
- 244 **Indeks imenâ i naziva**
- 254 **O autoru**





Deportacija Srba i Roma u logor Jasenovac 1942.

PREDGOVOR

Tri studije ove knjige nastale su u jedinstvenom nizu kao učinci razrada pojedinih motiva istraživačkog rada o problematici antihumanizma 20. stoljeća, njegovih filozofskih pretpostavki i suvremenih posljedica u različitim područjima humanističkih, društvenih i bio-tehničkih znanosti pod skupnim naslovom “posthumanizam”. Prvotno zamišljen kao prilog o *posthumanizmu* u suvremenoj humanistici za 4. okrugli stol Odsjeka za filozofiju od 2.-3. 11. 2018., posvećen nasljeđu 1968., rad je već u pripremi višestruko prerastao zamišljene okvire i počeo se širiti u smjeru drugih disciplinâ, osobito filologije i kulturne povijesti, što je u hodu nametnulo i obavezu daljnjeg produblivanja argumenata i dokumentiranja. Na kraju, pojedini su motivi postali tako opsežni da su ocrtavali zasebne tematske cjeline koje sam odlučio još dosljednije razraditi i razviti u samostalnoj raspravi.

Međutim, priprema triju studija za objedinjeno knjižno izdanje preklapala se nenadano i nepredviđeno s izvanjskim okolnostima koje su nametnule potrebu za temeljitom *izvandisciplinarnom* refleksijom o perspektivama *posthumanizma* koji je artikuliran tek na rubu samih studija kao *izdanak* antihumanizma. Taj se nutarnji izdanak predmeta studijâ pojavio kao odgovor takoreći iz same zbilje koji dolazi ususret naraciji i izvršava je kao njezin posljednji akt. Poput udara kometa, potopa, požara, potresa i sličnih “prirodnih nepogoda”, kakve poznajemo iz literarne tradicije heterogenih žanrova — mitova, književnosti, znanstveno-fikcionalne literature — koji kroz krajeve naracije ulaze u svijet teksta i uprizoruju pogled na “kraj svijeta kakav smo poznavali”. Urođeni *alien* ovoga teksta, koji je došao izvana, poznat je pod tehničkim imenom pandemija Covid-19 ili popularnije “vrijeme korone”. Naglo izbijanje i globalno širenje novog i nepoznatog virusa stvorilo je potpuno nov kontekst naspram teksta zahvativši u doslovnom smislu i obliku mjesto na kojem su upravo bili “finalizirani” i spremni za publikaciju eseji u ovoj zbirci. Refleksiju o tome sadrži metafilozofski dodatak o filozofskom promašivanju svoga vremena u mislima u pandemiji korone u kojoj padaju 250. obljetnica Hegelova rođenja 1770. i 200. obljetnica njegova navodnog proglašenja kraja filozofije, kraja istine i kraja povijesti s letom ‘Minervine sove’ 1821. Sudbina pogovora nije to da je uvijek *naknadno napisan*, nego da bude *prethodno pročitano*.

Unutrašnju okosnicu i ishodište cjeline predstavlja prva studija koja je sadržajno općenitijeg teorijskog karaktera i predstavlja

njihovu epistemološku podlogu. Ona sâma je višestruko proširena i razrađena verzija priloga za spomenuti simpozij, dok druge dvije predstavljaju odvjeteke specijalnijih podtema prve studije iz koje su nastale. Uvodni dio prve i najopsežnije studije koji donosi pregled dijela suvremenih rasprava iz 1960-ih i sukoba oko humanizma i antihumanizma te novijeg posthumanizma, izdvojen je ovdje kao uvodna podloga za sve tri studije, dok zaključna razmatranja prve studije o programima posthumanizma sada čine “Epilog”. Kao zaokružene tematske cjeline sve tri studije mogu se čitati u nizu ili nezavisno jedna od druge, a povezane su zajedničkim motivima, međusobnim referencama i zajedničkom bibliografijom.

Naslov knjige *Čovjek, ali najbolji*, koji pripada trećoj studiji, odjek je naslova romana Kristiana Novaka *Ciganin, ali najljepši*, objavljenog 2016. Premda je naslov iznutra i autonomno motiviran postupnim razvojem rasprave o različitim koncepcijama humanizma od njegove afirmacije u renesansi do negacije u postmodernoj filozofiji u prvoj studiji, preko problema antisemitizma u najutjecajnijoj filozofiji 20. stoljeća Martina Heideggera, naslov se logično i neizbježno pojavio tek iz treće rasprave o paradigmatском samorazumijevanju evropskih Roma i njihova statusa u povijesti filozofskih ideja.

Prva studija, **“Humanistička kontroverza 60-ih i prevrati antihumanizma. Još jednom o ‘racionalnosti’ holokausta”**, preispituje 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. Namjera mi je, u historijskoj i sistematskoj perspektivi, razložiti 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 čini se vrijednim tematizirati iznova 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 studiji pokušavam preispitati epistemološke i povijesno-filozofske implikacije te teze nastavljajući se na Agambenovu revitalizaciju Lévinasove

primjene Heideggerove egzistencijalne kategorije *fakticiteta* i *istine* na nacistički koncentracijski logor za kritičko vrednovanje samog Heideggera.

Studija koja čini drugi dio, “**Eichmannov sindrom filozofije. Još jednom o Heideggerovoj ‘kritici nacionalsocijalizma’**”, proizlazi organski iz prve studije a tekstualna preklapanja su ovdje svedena na minimum. Studija iznova obrađuje staru temu samosvjeđočanstava Martina Heideggera o njegovu navodno aktivnom “protivništvu” nacional-socijalizmu, koja su sadržana u njegovim poslijeratnim spisima 1947-1953. te kasnijim javnim istupima kao i u nedavno objavljenim privatnim zapisima iz razdoblja 1932-1947. u tzv. “Crnim bilježnicama”. Cilj je izraditi dodatne argumente o tijesnom odnosu filozofije, kritike tehnike i shvaćanja političkog kod Heideggera koji nisu sadržani u dvjema glavnim linijama tumačenja ove kontroverze — jedne koja izvodi Heideggerovu hermeneutičku ontologiju iz njegovih političkih nazora i druge u kojoj se dva aspekta njegova toliko utjecajnog mišljenja striktno razdvajaju. Dok prvu liniju zastupa Pierre Bourdieu, drugu je formulirao Jacques Derrida.

U drugom dijelu studija raspravlja o Heideggerovoj ideji tehnike kao formi “samouništenja židovstva” koja predstavlja primjerak ne-biološkog, kvazi-socijalno-teorijskog koncepta rase, usporedi-vog s dvije naoko ekstremne pozicije: s jedne strane, s motivacijom socijalnog darwinizma, s druge strane, sa socijalno-kritičkom analizom antisemitizma kod Horkheimera i Adorna. Na toj osnovi pokušavam kritički vrednovati Agambenovu analizu Auschwitza kao “biopolitičke paradigme moderne” na pretpostavkama Lévinasove sinteze “filozofije hitlerizma” i Heideggerove hermeneutike tubitka. Dok ideologiju vrijednosti pripisuje samo nacionalsocijalizmu, ali ne i Heideggerovoj analitici fakticiteta, Agamben gubi iz vida Heideggerovu vlastito (nacionalsocijalističko) vrijednosno mišljenje, implicitno sadržano u njegovu konceptu ‘htijenja svoga tubitka’ iz 1930-ih koji podržava čitav niz isključenja “neautentičnog” u mišljenju i jeziku, filozofiji, načinima bitka, na sveučilištu, u “sposobnosti za domovinu” itsl. Na temelju imanentnog čitanja Heideggerovih shvaćanja filozofskog i političkog i nekih novijih rasprava pokušavam dati nove argumente nasuprot striktnom razdvajanju Heideggerove ontologije i ideologije.

Treća studija, “Čovjek, ali najbolji. Romi u žrvnju radne, jezične i biološke teorije rase”, također preuzima i razvija jedan motiv prve studije o antihumanizmu. Polazeći od paradoksa da Romi kao tradicionalni unutarevropski migranti u današnjoj “migrantskoj krizi” Evrope jedva predstavljaju temu, ukazujem na negativnu figuru “neradničkog nomada” koji od prvih početaka akademske refleksije o Romima u 18. stoljeću, čije *odjeke* nalazimo u teorijskim i praktičko-filozofskim djelima Immanuela Kanta, suodređuje njihovo razumijevanje u jednakoj mjeri kao i pitanje etničkog, rasnog i jezičnog porijekla. Osobito u umjetnostima, predodžba o Romima obilježena je orijentalističkom figurom slobodnjaštva i seksualizirane drugosti premda sama književna građa često daje uporišta za drugačije samorazumijevanje Roma, protivno radno-teorijskom stereotipu. Nasuprot tome, rijetko prisustvo Roma u *teorijskom* diskursu filozofije odaje karakteristike *anoni-mnog* recikliranja povijesti Roma za pojmovni aparat suvremene filozofije kakav se može očitati na postmodernoj kritici Kanta i formaciji pojma *nomadskog mišljenja*. U radu se ta figura, koja je već prepoznata u sekundarnoj literaturi, povezuje s Kantovom poredbom skeptika kao nomada u *Kritici čistog uma* i podvrgava detaljnijoj retoričkoj i logičkoj analizi. U drugom dijelu rada tematiziram prvi “projekt o Romima”, s jedne strane u kontekstu rasprave o evropocentrizmu zapadne filozofije, književnosti i kulture te, s druge strane, u kontekstu indijske kulturne i nacionalne politike 20. stoljeća, proistekle iz ideoloških pretpostavki neohinduističkog pokreta *Arya Samaj* iz kasnog 19. stoljeća s ciljem univerzalnog “oplemenjivanja” (arijanizacije) *čovječanstva*. Taj se projekt konfrontira s predratnim nacističkim pokretom za ekskluzivnu germansku “arizaciju” cijelog kulturnog svijeta u zloglasnom projektu *Ahnenerbe* [“Nasljedje predaka”]. U završnom dijelu rada nacističkoj uzurpaciji arijstva suprotstavljam evidencije i pretpostavke jezično-historijske naravi koje govore o *paradigmatskom* razumijevanju čovječnosti u samom imenu ‘Rom’, naspram koje se zločinačka praksa istrebljenja evropskih Roma pokazuje kao *posebna simbolička deprivacija* koja je dala podlogu za najradikalnije oblike bezimnog i izvankategorijalnog obeščovječenja ljudi u nacističkom holokaustu bez ikakvog opravdanja, za razliku od rasno-ideoloških kampanja prema Židovima i Slavenima.

Kroz neke odgovore na reduktivističko shvaćanje humanizma u antihumanizmu evropske filozofije nakon 1945. i suvremenom

posthumanizmu, u izdvojenoj rekapitulaciji pod naslovom “**Epilog. Što preostaje posthumanizmu ili kako razlikovati ‘perverzni i kvalitetni nomadizam’?**” pokušavam ukazati na druge izvore za kritiku racionalizma, poput historijske filozofije jezika kakvu nalazimo kod Hegela, uglavnom potcijenjene ili zanemarene u posthumanističkim verzijama humanističkih znanosti.

Konačno, u dodatku pod naslovom “**Filozofija i posthumanizam u doba korone. Kronika jednog debakla**”, koji je pisan ciljano za ovu zbirku i koji je nastajao kroz duže vrijeme čekanja od gotovo deset mjeseci (od ožujka do prosinca 2020.) na rezultate javnog natječaja za potporu publikacijama u uvjetima opće blokade institucija uslijed pandemije korona-virusa. Esej predstavlja kritičku metafilozofsku dopunu, *supplement* ili *exergum* trima studijama o antihumanizmu, a objavljen je u autorskoj verziji na osobnim stranicama Odsjeka za filozofiju, uz nekoliko ažuriranja. Takva mi se intervencija činila potrebnim suočavanjem s pitanjem uloge filozofije u aktualnom vremenu i obavezom na ponovnu refleksiju objedinjenih triju studija o antihumanizmu. Tekst se referira na javnu diskusiju na internetskim platformama renomiranih izdavača povodom aktualne pandemije koronavirusa koja je izbila u vrijeme dovršavanja rukopisa i dovela u središte globalnog javnog interesa filozofiju biopolitike. Dok je biopolitika u trima studijama zastupljena takoreći samo usputno, na *rubu* raspravâ o antihumanističkoj kontroverzi evropske filozofije druge polovice 20. stoljeća, gdje čini presjecište posthumanističkih trendova u suvremenoj humanistici i biotehnološkim studijima, čini se da u primjeni na aktualnu pandemiju i njezine globalne učinke izaziva duboke kontroverze oko tzv. temeljnih pitanja, poput vrijednosti života, načela slobode i ljudskog dostojanstva. Uz nekoliko referenci na javne komentare Noama Chomskog, Jürgena Habermasa i drugih afirmiranih mislilaca, približe se analiziraju tri intervencije: Žižekovo proglašenje čovjeka “fragilnim entitetom”, izloženom opasnosti od virusa kao “krajnje glupog oblika života” umjesto više izvanzemaljske inteligencije; sumnja Giorgia Agambena da je pandemija “invencija” talijanske vlade koja privremeno izvanredno stanje tajno pretvara u permanentnu biopolitičku kontrolu društva; zaključak Alaina Badioua da je sadašnja pandemija tek ponavljanje zaraze iz 2003. kao što je i virus Sars2 kontinuitet virusa Sars1 te da jedinu ozbiljnu kritiku zaslužuju vlasti zbog neulaganja u istraživanja za adekvatno protudjelovanje.

U tekstu nastojim pokazati da svaka od intervencija sadrži specifičnu principijelnu grešku koja ne kompromitira samo eksplanatornu ambiciju nego i filozofski integritet. Štoviše, dok u polju znanosti predstavljaju samo pogrešne pretpostavke u pogledu prirode virusa, razmjera epidemije ili identiteta dvaju različitih virusa, u polju filozofije služe kao metodološki *apriori* koji generira groteskne učinke u rasponu od neodrživo samoproturječnih nazora kod Žižeka preko autodestruktivne vjernosti vlastitim pojmovnim shemama i mistifikacije biopolitike kod Agambena do, posve obrnuto, dobrog polazišta za kritiku regresivnih tendencija filozofskih kolega kod Badioua.

U završnici teksta, navedene aspekte u interpretacijama aktualne stvarnosti kod vodećih kritičkih mislilaca današnjice suočavam s Hegelovom koncepcijom filozofije kao “misaonog zahvaćanja svoga vremena” u slavnoj metafori o letu Minervine sove. U radu sugeriram da se Hegelov stav — daleko od toga da izražava tek aposteriornu, konkluzivnu i suverenu moć filozofske spoznaje nad svijetom, kako se najčešće interpretira — može primjerenije razumjeti pomoću dodatka u istoj rečenici: “jednako je glupavo zamišljati da ijedna filozofija može preskočiti svoje vrijeme kao i to da ijedan individuum može preskočiti svoje vrijeme, skočiti preko Rodosa”. Čini se da recentni pokušaji vodećih filozofa da zahvate svoje vrijeme pate od Hegelove kletve o “taštoj svijesti” dok primjenjuju gotove misaone obrasce umjesto da ih iznova reflektiraju u radikalno novim okolnostima. ●

Kennzeichen für Schutzhäftlinge in den Konz. Lagern

Form und Farbe der Kennzeichen

	Politisch	Berufs- Verbrecher	Emigrant	Bibel- forscher	Homo- sexuell	Asozial
Grund- farben						
Abzeichen für Rückfällige						
Häftlinge der Straf- kompanie						
Abzeichen für Juden						
Besondere Abzeichen	 Jüd. Rasse- schänder	 Rasse- schänderin	 Flucht- verdächtig	 Häftlings- nummer	<p>Beispiel</p> <p> <small> Schilder für Kaufleute Strafbat Jode Ringe & Druckspinn Nacharbeit 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. </small> </p>	
	 Pole	 Tscheche	 Wehrmacht angehöriger	 Häftling Ia		

Oznake za "štićene zatvorenike" u koncentracijskim logorima Trećeg Reicha. Boje i oblici u različitim kombinacijama: crveno – politički; zeleno – kriminalci; plavo – emigranti; purpurno – Jehovini svjedoci; ružičasto – homoseksualci; crno – asocijalni (Romi); žuto – Židovi pod osam kombiniranih oznaka. Posebni znakovi P – Poljak, T – Čeh, Z – Cigan (Rom).

IZVOR Mauthausen Memorial / KZ-Gedenkstätte
<https://www.mauthausen-memorial.org/de/Wissen/Das-Konzentrationslager-Mauthausen-1938-1945/Haeftlingsgruppen>

PROSCENIJ.

ALTHUSSER,

HUMANIS—

TIČKI

MARKSIZAM

1960-IH

I

HEIDEGGER—

OVA SJENA

Termin ‘antihumanizam’ u smislu opće kritike moderne i ideala racionalnosti postao je dijelom žargona suvremene filozofije i humanistike otkako je Louis Althusser ranih 60-ih godina 20. stoljeća u svojim raspravama o marksizmu i humanizmu uveo pojam “loma” u razvoju Marxovog mišljenja na ideološko-humanistički i znanstveni antihumanistički period.¹ Na toj osnovi Althusser će kasnije, u spisu “Sukob o humanizmu” iz 1967. definirati Marxov antihumanizam kao *ahumanizam* i time u pojam antihumanizma unijeti ambivalenciju između negativnog (zapravo samo “privativnog”) označitelja i njegova pozitivnog smisla koji se izdiže iz “dvostruke negacije”.² Ona je vjerojatno odgovorna za okolnost da je *pojam* antihumanizma od vremena svoga širenja u postmoderni do današnjeg posthumanizma postao daleko višeznačniji i neodređeniji nego sâm negirani pojam *humanizma*, pa čak i samoproturječan.

Danas je pojam *antihumanizma* uglavnom potisnut iz diskusije i zamijenjen naoko manje negativnim 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 cijelog pòlja kao i mnoštvo pòlja istraživanja, stanje diskusija i duh vremena pod jednim terminom *posthumanizam*.³

Slijedom Althusserove ambivalentne intervencije, koju ću ovdje

- 1 Usp. L. Althusser (1964), “Marxisme et humanisme”: “Mais l’homme n’est alors liberté-raison que parce qu’il est d’abord ‘Gemeinwesen’, ‘être communautaire” (231-232).
- 2 Althusser (1967), 463: “La querelle de l’humanisme”: “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”. (Engl. u Althusser 2003, “The Humanist controversy”, 232). Althusser se referira na 5. poglavlje iz *Lire le Capital*, gdje izriče formulaciju o razlozima upotrebe “dvostruke negacije” anti-humanizam umjesto “privativne” a-humanizam (v. Althusser i Balibar 1973 (sv. I, 150); engl. 1970, 119; hrv. 1979, 125).
- 3 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).

još detaljnije tematizirati u nastavku, najprije treba reći da će ambivalencija njegova pojma *antihumanizam* biti razriješana jednoznačno negativnim smislom upravo krajem 60-ih, kad je on ponovo evocira, u tzv. “francuskoj filozofiji ‘68””, koja sama predstavlja teško odrediv pojam, nesvodiv na jedan trend.⁴ Tako Luc Ferry i Alain Renaut u svome kritičkom prikazu filozofske i šire intelektualne scene Francuske tih godina navode:

“Francuska filozofija 1960-ih ne može se jednostavno svesti na ono što zovemo ‘filozofijom ‘68.’ Filozofski gledano, šezdesete su bile jednako poznate, da navedemo samo neke, po djelima Paula Ricoëura ili Emmanuela Lévinasa kao po doprinosima Jeana Beaufreta aklimatizaciji francuske misli na Heideggera, ili pak po oživljavanju epistemoloških istraživanja Georgea Canguilhema, Michela Serresa i Jacquesa Bouveressea, i po ciljanom pokušaju Raymonda Arona da filozofiju otvori za strogost ideološke kritike i političke teorije.”⁵

Poseban smisao formulacije o “aklimatizaciji Heideggera” tiče se ranijeg i općepoznatog angažmana Jeana Beaufreta za političku i filozofsku rehabilitaciju Heideggera kroz tzv. “pismo o humanizmu” iz 1946. No, formulacija obuhvaća također i tada manje poznate aspekte i učinke Beaufretovog angažmana na neutralizaciju ranije kritike Heideggera kod Emmanuela Lévinasa, najznačajnijeg posrednika između fenomenološke filozofije Husserla i Heideggera te francuske filozofije 30-godina. Kako je poznato, ali vrlo malo vrednovano, Lévinas je još 1934., “takoreći sutradan po dolasku Hitlera na vlast”, kako se sam izrazio, analizirao veze između Heideggerove “hermeneutike tubitka” i “filozofije hitlerizma”.⁶ Ta je kritika gotovo potpuno zaboravljena u poratnoj

- 4 Vidi V. Descombes (1979), *Le même et l'autre* (pogl. 1, 5), koji naglo odbacivanje Kojèvljeve interpretacije Hegela kasnih 1940-ih smatra zajedničkim izvorom zaokreta od Marxa u francuskoj filozofiji 60-ih. Vidi također L. Ferry i A. Renaut (1985), *La pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*; P. Starr (1995), *Logics of Failed Revolt. French Theory after Mai '68*, osob. I. 2. “May '68 and the Revolutionary Double Bind”.
- 5 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.”
- 6 E. Lévinas (1934), “Quelque réflexions sur la philosophie de le hitlerisme”.

rehabilitaciji Heideggera kroz njegove publikacije i predavačku aktivnost izvan sveučilišta, a sâm Lévinasov tekst je ponovo izdan u prijevodu tek 1990., u američkom časopisu *Critical Inquiry*, s naknadnom bilješkom autora u kojoj se uopće tek izričito navodi Heideggerovo ime, premda u pridjevskom obliku.

Na takvoj pozadini, kojoj ću se detaljnije obratiti kasnije u raspravi o Heideggerovu antihumanizmu, francuska i evropska filozofska scena 60-ih pokazuje se više kao produžetak političkih procesa s kraja 40-ih nego kao reflektivni lom filozofije i kritički zao-kret od moderne, kako smo ih navikli shvaćati. Utoliko postaje značajnije i Althusserovo indirektno priznanje iz već navedenog kasnijeg spisa “Sukob o humanizmu” (1967), kako pravi izvor njegove dijagnoze o “rupturi” između filozofskog humanizma i znanstvenog antihumanizma kod mladog Marxa nije bila samo njegova teorijska rasprava protiv novog humanističkog trenda u zapadnim i, osobito naglašeno, u istočnoevropskim zemljama, koji “sve više ugrožava marksizam”.

Naime, dok je Louis Althusser 1964. reinterpretirao citiranu Marxovu tezu kao pripremu za Marxov raskid s vlastitom “ideo-logijom humanizma” iz pariških rukopisa 1844. ka znanstvenom mišljenju, počevši od “Grundrissa” iz 1857. i “Priloga kritici poli-tičke ekonomije” iz 1859. sve do *Kapitala*, time nije uveo samo *pojmovnu figuru* antihumanizma nego i pravi teorijski raskol u sâmo srce marksizma, i to u trenutku kad 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*.⁷ No, čini se da taj

Vidi “Prefatory note”, *Critical Inquiry* 1990 (Vol. 17, Nr. 1, pp. 63-71). Francusko izdanje ponovo u: Lévinas, *Cahiers de L’Herne*, Paris 1991.

- 7 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). O kontinuiranom bavljenju temom humanizma i marksizma 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), a prvi obuhvatan temat o humanizmu pod naslovom “Moć i humanost” objavljen je tek nakon previranja ‘68. u broju *Praxis* 1-2/1970 (v. “Power and Humanity”, *Praxis. International Edition*, 1-2/1970). Za ovu raspravu osobito je

dogadađ velike shizme unutar marksizma daleko premašuje striktno teorijske dosege Althusserove teze o “epistemološkom rezu” kod Marxa. Epohalno političko značenje toga sukoba u filozofiji očituje se već u Althusserovu izvještavanju o tome u uvodnom, autohistorizirajućem odjeljku njegova kasnijeg, već navedenog spisa “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 legenda, koja je ostala malo dokumentirana, o odbijanju njegova ranijeg teksta “Marxisme et humanisme” iz 1964. u tada upravo pokrenutom časopisu *Praxis*, što sâm Althusser ne spominje u svome izvještaju o “ekskomunikaciji”, ali vjerojatno aludira na to.⁸

No, sukob oko Marxa i anti-humanizma unutar marksizma 60-ih pokazuje se iz kasnije perspektive samo kao maska *drugog* sukoba. Za intervenciju samog Althussera presudnijim se pokazuje ono što motivira njegovo anti-humanističko i anti-ideološko čitanje Marxa. To je, kako će Althusser priznati kasnije neizravno i samo na rubu, stariji intelektualni *proces francuske akademske 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 u *politici filozofije* na “znatnosti o čovjeku” i sâmu filozofiju.⁹ Stoga će Althusserovu još dvoznačnu idiosinkraziju o *ahumanističkoj* podlozi “antihumanizma” kod Marxa dosljednije i jednoznačnije provesti Michel Foucault, upravo na tragu rehabilitacije rane filozofije Martina

relevantan prilog Gaje Petrovića (1970) “Moć, nasilje i humanost” (v. bližu diskusiju ovdje u I. 4.).

- 8 Taj očito značajni događaj je višekratno uvijek samo spominjana anegdota iz usmene predaje praksisovaca, bez pisanih tragova o radu redakcije koji su inače redovito tiskani. Usp. razgovor između M. Kangrge, Z. Pešić-Golubović i I. Kuvačića u N. Popov, ur. (2003), *Sloboda i nasilje*. Razgovor, 29–31. Za rano prisustvo Althusserovih radova kod nas v. Luj Altise, *Za Marxa* (1971) i 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”. Za noviju tematizaciju praksisovskog humanizma iz obzora teorije komunikacije v. Ch. Fuchs (2017), “The Praxis School’s Marxist Humanism and Mihailo Marković’s Theory of Communication”.
- 9 L. Althusser (1967), “La querelle de l’humanisme”, 522 (engl. Althusser 2003, 281).

Heideggera u Francuskoj kojoj je aktivno potisnuta iz javnog sjećanja njegova filozofsko-politička uloga iz razdoblja nacizma, i zacrtati smjer udaljavanja francuske filozofije od marksizma i posljednjih ostataka humanizma ka antihumanizmu postmoderne.¹⁰ U istom procesu i Lévinasova teološka hermeneutika “drugosti” iz poratnog razdoblja, koja i sâma živi od doprinosa filozofije jezika “kasnog Heideggera” prevladavanju “strukture subjekt-objekt”, prekrit će njegovu ranu fenomenološku analizu i kritiku političkih karaktera Heideggerove hermeneutike tubitka.¹¹

No, time neodređenost oko shvaćanjâ pojmova i realija koje nazivamo humanizmom, ahumanizmom, antihumanizmom i sl. nije nimalo umanjena, naprotiv, klupko će se samo još više zamrsiti. 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 za autodestruktivni relativizam filozofije ‘68. vide upravo u Foucaultu.¹² Na toj osnovi, antihumanizam izriče tendenciju odbacivanja *normativne vrijednosti* pojma humanog uopće, uključujući i sve one dvoznačne inačice antihumanizma koje spašavaju humanizam kroz njegovu kritiku polazeći od partikularnih razumijevanjâ čovjeka i pokušavaju mu dati novo univerzalno važenje. Za radikalni antihumanizam, takve kritike humanizma predstavljaju zapravo povijesne oblike

- 10 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.
- 11 Vidi npr. Lévinas (1972), *Humanisme de l'autre homme*, 29: “La place exceptionnelle qu’occupe la signification culturelle entre l’objectif et le subjectif, l’activité culturelle dévoilant l’être; l’ouvrier de ce dévoilement, le sujet, investi par l’être comme son serviteur et gardien — nous rejoignons les schémas du dernier Heidegger, mais aussi l’idée fixe de toute la pensée contemporaine: le dépassement de la structure sujet-objet”. Vidi također 99-101.
- 12 Usp. jednu od ranih izvanfrancuskih kritika francuskog antihumanizma u Kate Soper (1986), *Humanism and anti-humanism*. Za diskusiju o ograničenosti takvog jednostranog viđenja Foucaultovog antihumanizma kod Soper v. J. Valone (1991), 67-79, koji upozorava da Soper ne uvažava kasniju Foucaultovu rehabilitaciju sopstva i društvenosti iz 1980-ih. Za pregled i diskusiju u francuskoj intelektualnoj i političkoj konstelaciji kasnih 1970/80-ih i “povratku prosvjetiteljstva” kod kasnog Foucaulta v. sada M. Žitko (2020), osob. 211-228.

ekskluzivizma nekog paradigmatškog razumijevanja čovjeka (racionalnog, slobodnog, zapadnjački modernog). Za današnje posthumaniste, svako takvo razumijevanje samo skriva neprevladivi problem humanizma u njemu samome, 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.¹³

Čini se, kako ću pokušati pokazati detaljnije u nastavku, da upravo takva radikalno negativna inačica antihumanizma francuske postmoderne filozofije 1960-ih i 70-ih, koja polazi od otkrića nečeg intrinzično ne-ljudskog u humanom što negira i čovjeka i ne-ljudska bića, implicira, i time prešutno rehabilitira, upravo 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 označiteljem ‘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.

Taj razvoj istražiti ću ovdje s obzirom na sâm *pojam* humanizma, na njegovo idejno-povijesno lociranje i na prisustvo u različitim inačicama antihumanizma koje se susreću u tezi o nacističkom holokaustu kao “prirodnom izdanku” racionalizma prirođenog novovjekovnom humanizmu. ●

13 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 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.’”



Hohe, verehrungswürdige Zuschauer!



Unter höchst seltenen und kuriosen Umständen wurde das
MÜNCHNER MARIONETTENTHEATER
 im Jahre 1858 als erstes künstlerisches Marionettentheater
 Europas in München gegründet. Die Zusammenarbeit des königlichen
 Oberhofzeremonienmeisters Franz Graf Pocci mit dem Vereinsaktuar
 Josef Leonhard Schmid machte den ersteren zum Klassiker des Puppenspiels,
 den letzteren zum allorts beliebten »Papa Schmid«.

Wir haben die Ehre, Ihnen

das mit unglaublicher Zauberei vermischte Drama
 aus der Feder des

GRAFEN FRANZ POCCI
 in 4 Aufzügen, betitelt

Das Eulenschloß.

in der
 Original-
 Ausstattung
 der Uraufführung
 im Jahre 1869
 vorzuspielen.



Personen des Stückes:

Ritter	im 1. Aufzug als Eule, im 2. und 3. Geheimsekretär Eulert, im 4. Aufzug Baron von Eulenschloß
Kauzenveit	
Kasperl Larifari	
Grethi, Kellnerin	

Staatsrat von Walther
Geheimer Rat Actenmaier

Hutzelpeter	Bauern von Simpelsdorf
Hubermartl	
Knöpflbauer	
Hiesl, Hausknecht	
Hoflakeien und Bediente	

Freundlicher Hinweis! Sollten Sie zu nächtllicher Stunde in oder um die Stadt lustwandeln,
 passen Sie gut auf! Vielleicht begegnet Ihnen in irgendeiner Gestalt auch so ein verzauberter
 Raubritter. Dann steht Ihrem glücklichen Aufstieg nichts mehr im Wege, und vor dem tiefen Fall
 brauchen Sie sicher keine Angst haben; denn Sie sind bestimmt geschickter als der Held
 unseres lehrreichen Stückes.

Wir bitten diesen Zettel pflöglich zu behandeln, da er vielleicht wieder eingesammelt wird.

Plakat kazališta lutaka u Münchenu za prazvedbu satirične lutkarske komedije
 Franza von Poccija, *Das Eulenschloß* ["Sovingrad"] 1869. — Preobrazbe začaranog
 baruna od Sovingrada [Baron von Eulenschloß]: kao sova [Eule], kao vitez
 'Živoćuk' [Ritter Kauzenveit], kao tajni savjetnik 'Sović' [Geh.-Sokr. Eulert].

IZVOR Münchner Marionettentheater

<https://www.muema-theater.de/filmvorfuehrung-das-eulenschloss/>

I.

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

1. Mitovi o *humanom*: esencija ili historija

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

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

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

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

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

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

1 Za vrednovanje zanemarene nezapadne tradicije trans-humanizma v. Colleen MacQuillen i Livia Vaingurt, ur. (2018), *The Human Reimagined. Posthumanism in Russia*; prikaz i diskusija u Aaron Winslow (2019), “Posthumanism for Regular Humans Trapped in an Inhuman World”.

2 Usp. D. Hume (1748), *An Enquiry Concerning Human Understanding*, VIII.i: “It is universally acknowledged, that there is a great uniformity among acts of men, in all nations and ages, and that human nature remains the same in its principles and operations. The same motives always produce the same actions: The same events follow from the same causes” (izd. 2008, 7).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Marcuseov bizarni stav o irelevanciji i elitizmu klasičnog humanizma djeluje danas utoliko čudnovatije ako se kontrastira sa stavovima teorijski i ideološki bliskih autora, poput Ericha Fromma, koji u istom razdoblju i na istim pretpostavkama kritike otuđenja u potrošačkom društvu “birokratizirane industrije” i “organiziranog čovjeka”, poziva, posve suprotno Marcuseu, na “renesansu prosvjetiteljstva i humanizma 17. i 18. stoljeća” — prosvjetiteljstva “radikalnije realističnog i kritičkog”, koji reafirmira upravo montaigneovske vrijednosti “humanog” poput “vjere u život, ljubavi, kreativnosti i nezavisnosti”, koje su zatomljene privilegiranjem razuma.⁹ Jednako čudnovato je Marcuseovo ignoriranje tada već poznate studije Johana Huisinga *Homo ludens* iz 1938.¹⁰ No, čini se da je *homo universalis*, na svome putu od renesanse do humanističkog marksizma 20. stoljeća, morao izgubiti svojstva *homo ludensa* i biti reduciran u dominantnoj liniji frankfurtske kritičke teorije na instrumentalistički model *animal rationale* u doslovnom smislu riječi da bi tako postao prikladan temelj za posthumanistički mit 20. stoljeća o metafizičkom konceptu čovjeka u klasičnom humanizmu. Neobično je jedino vidjeti da je klasični humanizam pretrpio takvu reduktivističku falsifikaciju upravo u kritičkom dijalektičkom načinu čitanja prosvjetiteljstva i moderne.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁵ Hegel, FD 49 (prijevod izmijenjen prema PhG, 65).

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

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

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

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

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

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

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

¹⁶ Hegel, FD 49; PhG 65-66.

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

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

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

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

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

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

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

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

Upitno na ovom slavnom stavu — sročenom u kratkom metatekstu *predgovora* za *Prilog kritici političke ekonomije* iz 1859., u kojem se Marx izričito referira na raniji spis *Njemačka ideologija* iz 1845. gdje umjesto izraza *bitak* koristi riječ život²⁰ — leži na tvrdnji o “obrnutom” odnosu bitka i svijesti (materijalizma i idealizma, sebe i Hegela), iako se očigledno ne radi o *obrnutom* odnosu. Radi se, kako to pokazuje upravo sâma Marxova formulacija, o *supstituciji* apstraktno neodređenog i praznog pojma *bitak* iz prvog dijela rečenice samo naoko *konkretnijim* pojmom *društvenog bitka*, koji će nazivati isto tako *uopćenim* izrazom *zbiljski život* ili *životni proces*. Za to je poučno imati na umu sljedeće. Iako Marx ovaj stav iz 1859. (kao i pretpostavke svoje kritike Hegelove dijalektike iz 1844.) duguje navedenim Feuerbachovim spisima “Temeljna načela filozofije budućnosti” i “Prethodne teze za reformaciju filozofije” iz 1840-ih, i to ne samo općenito, nego doslovno u izričaju s posve istim retoričkim figurama, u tim spisima Feuerbach ne izriče samo tipične formulacije koje nalazimo kod Marxa. Primjerice, stav kako je “put dosadašnje spekulativne filozofije od idealnog ka realnom naopak” (*verkehrrt*) te da ga “metoda istinski reformatorske filozofija samo treba preokrenuti” (*umkehren*) ne bi li došla do “neprikrivene, čiste, proste istine”.²¹ U istom dahu Feuerbach izriče također čak i očigledno *oprečan* stav onom prethodnom, stav o *nerazdvoživosti* bitka i svijesti, i to kao *svoj*, a ne Hegelov stav:

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

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

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

²¹ Feuerbach (1843), 55.

²² Feuerbach (1843), 63-64.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Humanizam i antropocentrizam. Anti-Heidegger

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- 35 Vidi npr. J. Gray (2002), *Straw Dogs*, xiii: “Humanism is the transformation of the Christian doctrine of salvation into a project of universal human emancipation. The idea of progress is a secular version of the Christian belief in providence.” Ipak Gray vidi samo genezu filozofskog humanizma iz teologije, ali ne i post-humanistički karakter same teologije.
- 36 Ovdje ću samo podsjetiti na rasprave kod A. Badioua i drugih o univerzalizmu sv. Pavla, ne ulazeći u pojedinosti.
- 37 Usp. Aristotel, *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*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Antihumanizam i paradoks emancipacije

Na toj idejno-povijesnoj pozadini možemo se obratiti možda važnijem izvoru neprilika za posthumanizam nego što su je pobuđivala pitanja sadržajnog određenja i idejno-historijskog lociranja humanizma. Taj se izvor tiče općeg uvjerenja današnjih posthumanista različitog porijekla o intrinzičnoj vezi između humanizma i ideala emancipacije. Implikacije i konzekvencije te veze dovode iznutra u krizu upravo sâm posthumanizam.⁴⁶ 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

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

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

momenta klasičnog humanizma s argumentom da sustavi vjerovanja i rituali za posthumanizam nisu *nužno* inkompatibilni s kritičkim mišljenjem i praksom civilne kulture građanstva.⁴⁷ Dok se teorijski aspekt postsekularizma u humanistici očituje kroz odbacivanje razlike između sekularnog i religijskog kao samo još jedne lažne binarnosti modernizma u nizu drugih “binarnosti”, praktički smisao takve redukcije humanizma svakako je taktičko-politički i složeniji.⁴⁸ On podrazumijeva da upravo u kritičkom feminizmu, koji danas pripada u samo srce posthumanizma u humanistici, dosljedna i radikalna emancipacija žena postaje uvjetom i modelom emancipacije čovječanstva; emancipacija žena moguća je za današnji posthumanistički feminizam samo kroz napuštanje klasičnog sekularizma budući da on ne isključuje samo religiju iz sfere javnog života nego sistematski isključuje i žene.⁴⁹ 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.⁵⁰ Ujedno s time, antisekularizam novog postfeminizma

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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.⁵⁵

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

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

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

⁵⁶ Usp. Starr (1995).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Lévi-Straussova još donekle oprezna formulacija “rekao bih, skoro kao” iz 1970-ih napravila je u nadolazećim godinama karijeru do potpune izvjesnosti izvan kruga strukturalista i postmodernista koja traje do danas. Tako sociolog Zygmunt Bauman sugerira, doduše također još oprezno, kako je “racionalni svijet moderne civilizacije učinio holokaust zamislivim”.⁶³ No, deset godina ranije tu je ideju otvorenije izrekao Richard Rubinstein: “holokaust nije tek proizvod pogreške moderne”.⁶⁴ 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.⁶⁵ Takvo meandriranje argumenta daje bolje prepoznati pravi smjer Lévi-Straussove formulacije o holokaustu kao “takoreći prirodnom” izdanku modernizma.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁶ 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).

⁶⁷ Petrović (1970), 52.

smislova pojma *moći* kod Nietzschea (*puka moć* ili snaga, *nadmoć* ili nadjačavanje drugog te moć kao *stvaralaštvo*), figura “prirodnog izrastanja” nasilja iz nadmoći pokazuje se primarno kao *logički odnos sadržavanja*, a ne generički odnos prirodne nužnosti: nasilje jest sadržano u pojmu *nadmoći*, koji sâm predstavlja jedan aspekt pojma *moći*, ali nije ništa prirodniji ni nužniji sastojak moći od njezina trećeg smisla — moći kao *stvaralaštva*.⁶⁸ Ne ulazeći ovdje u ambivalentni, danas u raspravama o post-humanističkoj eri i ‘antropoceni’ izrazito negativno konotiran odnos između humanističkog ideala stvaralaštva i njegova protupojma destrukcije prirodnog svijeta⁶⁹, 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.⁷⁰ Samo humanitet snosi odgovornost za destruktivnost svog stvaralaštva.

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

68 Petrović (1970), 47-48.

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

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

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

5. Holokaust kao “diskurs istine”

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

II.

'EICHMAN—
NOV SIN-
DROM'
FILOZOFIJE.

JOŠ JEDNOM
O HEIDEG—
GEROVOJ
'KRITICI
NACIONAL—
SOCIJALIZMA'

U spomen preminulom kolegi i prijatelju
Slobodanu Žunjiću (1949-2019),
za godine filozofskog druženja u Tübingenu i
suradnje u Beogradu 1980-ih.

1. Diskurs iskrene laži ili kako sam se ‘dao nagovoriti’

Ključna uloga recepcije Heideggerove rasprave o “humanom” i “humanizmu” u demontaži marksizma u francuskoj filozofiji neposredno nakon završetka II. svjetskog rata višestruko je bizarna forma izobraženja suvremenog evropskog duha. Danas se ona doima kao osveta misaono i moralno propalog intelekta nad vlastitim porazom

Ishodišna Heideggerova antihumanistička intervencija izvedena je u obliku odgovorâ na pitanja Jeana Beaufreta o odnosu egzistencijalizma i humanizma iz prosinca 1946., potaknutih raspravama o Sartreovoj humanističkoj interpretaciji egzistencijalizma u časopisu *Les temps modernes* iz iste godine.¹ Spis je nastao s ciljem *filozofske* rehabilitacije Heideggera od njegova političkog debakla u vrijeme lustracije sveučilišta u Freiburgu nakon 1945. pod francuskom okupacijom i pod zabranom predavanja koja je trajala do 1951., no objavljen je najprije na njemačkom pod naslovom “O ‘humanizmu’. Pismo Jeanu Beaufretu, Pariz” 1947., kod švicarskog izdavača Francke u Bernu.² Kako će tek kasnije postati poznato

1 Za posebnu i nedovoljno istraženu ulogu M. Heideggera u formaciji ove linije francuske filozofije v. L. Ferry i A. Renaut (1990), s. XV: “The history of Heidegger’s influence in France (...) goes far beyond the circle of orthodox Heideggerians (Jean Beaufret and his students) and even dissident ones (Derrida and his students). What is clear, nonetheless, is that the retreat of Marxism has made the presence of Heideggerianism in France more and more visible.” Vidi i skrupulozan prikaz drugog vala recepcije kasnog Heideggera od 1960-ih kod J. Beaufreta, F. Fédiera i P. Aubenquea do postmodernih poput J. Derride, F. Lacou-Labarthea, usmjerenog protiv prvog vala “egzistencijalističkog humanizma”, u R. Wolin (1992), “French Heidegger Wars”, osob. 274-275. Drugi val koincidira s bujanjem strukturalističke kritike filozofije subjektivnosti kod C. Lévi-Straussa, J. Lacana, L. Althussera i M. Foucaulta. Za paralelni proces odbacivanja Marxa i marksizma, a s time Hegela i dijalektike, kroz zaokret od Kojèvejeve interpretacije Hegela u francuskoj filozofiji 60-ih godina v. Descombes (1979), *Le même et l’autre* (pogl. 1, 5).

2 Usp. “Über den ‘Humanismus’. Ein Brief an Jean Beaufret, Paris” u: M. Heidegger, (1947), *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den ‘Humanismus’*. Na francuski je taj Heideggerov spis u cijelosti preveden i objavljen tek deset godina kasnije, v. *Lettre sur l’humanisme*, Éditions Mouton 1957 (prev. R. Munier).

iz Heideggerovih *privatnih* zapisa iz toga vremena, djelomice objavljenih u sveukupnom izdanju njegovih djela pod skupnim nazivom “Crne bilježnice”, Heidegger se višekratno referirao na publikaciju spisa o “humanizmu”, tek prigodno nazvanog “pismo”, iako će ta tehnička oznaka obilježiti sva kasnija izdanja kako samog teksta tako i njegovu recepciju.³ Objava pisma bila je, piše Heidegger povjerljivo samome sebi u ostavštini za budućnost, s jedne strane “prilika da ne zamukne posve, iako je [bila] nužda šutjeti”, a s druge strane, izraz njegovog užasavanja nad “nekontroliranim raspačavanjem” teksta, nad “bespomoćnim mnijenjima prepametnih” koji “nemušto komadaju pismo”, nakon što je bilo “bačeno javnosti u Parizu”, zbog čega se upravo “dao prisiliti da ga sâm preda javnosti kroz tisak”. Heideggerove pomno birane, okolišajuće i namjerno višeznačne izraze poput “dao se prisiliti” treba uzeti ozbiljno za riječ, oni su scena pisanja pod maskom.⁴

Naime, u “Pismu o humanizmu” Heidegger *nigdje ne reflektira* niti aktualne, poratne okolnosti svoga pseudopisma Beaufretu niti se ijednom riječju osvrće na svoj raniji *politički* angažman za nacionalsocijalizam iz 30-ih godina ili na sam nacionalsocijalizam kao epohalni svjetski događaj. Čak ni u *revidiranom* i *proširenom* tekstu toga spisa za kasnija izdanja njegovih djela kod izdavača Klostermann u Frankfurtu iz 1976. nema ni spomena o nacional-socijalizmu ili ratu.⁵ Pritom, refleksija o temi “humanizma” (pisanom uredno konzekventno pod navodnicima) pod vidom kritike tehnike i novovjekovne metafizike u tom se spisu jednoznačno tiče samo *filozofskog materijalizma*, koji funkcionira kao zamjenski izraz ili sinonim za *marksizam*. Formuliran najprije kao “metafizičko određenje prema kojem se svo biće pojavljuje kao materijal rada”, ta novovjekovno-metafizička bit materijalizma

- 3 M. Heidegger (2014), *Schwarze Hefte. Anmerkungen IV-V*, GA Bd. 97, str. 404, 435, 443-444. Za značenje samih “Crnih bilježnica”, nazvanih prema crnim koricama, usp. zapis iz istog razdoblja 1947/48. u kojem Heidegger te zapise, bilježene još od ranih 1930-ih, uzdiže u rang prave istine svoga mišljenja uopće, programatski citirajući Leibnizovo geslo: “Tko me poznaje samo iz objavljenog, ne poznaje me” (*Qui me non nisi editis novit, non novit*), Anmerkungen IV, GA 97, 323. Vidi i izričito upozorenje urednika 97. sveska, P. Trawnog, na taj autografski zapis (isto, 519).
- 4 Za noviji pokušaj rehabilitacije humanizma kod Heideggera protiv antihumanističkog čitanja “pisma” v. G. Stenger (2009), “Wie aktuell ist Heideggers Humanismusbrief?”
- 5 Usp. “Brief über den Humanismus” u: M. Heidegger (1976), *Wegmarken*, GA 9 (prvo samostalno izdanje teksta kod Klostermanna 1967).

potom se precizira kao “opredmećenje zbiljskog posredstvom čovjeka, iskušenog kao subjektivnost” kod Hegela, preko Marxa do marksizma.⁶ Nasuprot tome filozofskom iskazu o *marksizmu*, koji supstituira sve druge moguće *neizrečene* iskaze u danom povijesnom trenutku Njemačke, Evrope i svijeta, Heidegger će iskaz o svome stavu prema *nacionalsocijalizmu*, nakon njegova povijesnog poraza, najprije javno prešutjeti da bi ga izrekao tek puno kasnije, pod pritiskom filozofske javnosti, opisujući ga neistinito kao “oduvijek kritički i protivnički”.

Odlaganje očitovanja o svome angažmanu za nacionalsocijalizam odvijalo se u pozadini kao proces retuširanja vlastite povijesti čiji rezultat vidimo u stanju teksta glasovitih predavanja za “Uvod u metafiziku” iz ljetnog semestra 1935., objavljenih prvi put 1953. Riječ je o slavnoj formulaciji “rečenica str. 152”, kako ju je sam Heidegger imenovao u privatnom pismu Stefanu Zemachu u Jeruzalemu iz 1968., koja sadrži glasovitu opasku, stavljenu u zagrade, o “(susretu planetarno određene tehnike i novovjekovnog čovjeka)”. Tom opaskom, koja je jednoznačno dodana tek 1953. u rukopis predavanja, Heidegger naknadno objašnjava ozloglašenu rečenicu u tekstu iz 1935. o “nutarnjoj istini i veličini pokreta”. Cilj Heideggerove montaže teksta je da njegova kasnija dijagnoza tehnološko-humanističke biti moderne iz 1953. postane sadržajem izvorne tvrdnje o “veličini i istini” nacionalsocijalizma iz 1935., kako bi se ispravno razumjela u analogiji s formulacijom o metafizičkoj biti marksizma. Ona se, kako će Heidegger napisati 1947. u “Pismu o humanizmu”, navodno sastoji u “opredmećenju zbiljskog posredstvom subjekta”. Ali učinak te montaže nije zaključak da je “susret tehnike i novovjekovnog čovjeka” — ta “nutarnja istina i veličina pokreta” — u svojoj “metafizičkoj biti” zapravo marksistička tekovina. U “Pismu o humanizmu” iz 1947. Heidegger govori o marksizmu tek da bi retuširao svoj apologetski govor o nacionalsocijalizmu iz 1935. u “kritički i protivnički”. Naime, čak i površan uvid u predavanja za *Uvod u metafiziku* iz 1935. daje prepoznati da se Heideggerova kritika nacionalsocijalizma na tome mjestu jednoznačno odnosi samo na tada kurzirajuću

6 Heidegger (1976), isto, 171: “Das Wesen des Materialismus besteht (...) in einer metaphysischen Bestimmung, der gemäß alles Seiende als das Material der Arbeit erscheint. Das neuzeitlich-metaphysische Wesen der Arbeit ist in Hegels ‘Phänomenologie des Geistes’ vorgedacht als der sich selbst einrichtende Vorgang der unbedingten Herstellung, das ist Vergegenständlichung des Wirklichen durch den als Subjektivität erfahrenen Menschen.” (GA 9, 340).

filozofiju pod imenom ‘filozofija nacionalsocijalizma’, ali ne i na nacionalsocijalizam kao *opću političku stvarnost* Njemačke ili poseban pokret koji je politički i ideološki zahvatio cijelo njemačko društvo, uključujući sveučilišta, a samog Heideggera učinio rektorom.

Heideggerov navodno oduvijek kritički stav spram nacionalsocijalizma s notornom “rečenicom str. 152” u objavljenoj verziji predavanja iz 1953. glasi, zajedno sa širim kontekstom na sljedeći način:

“Godine 1928. pojavila se ‘Sveukupna bibliografija pojma vrijednosti. Prvi Dio’. Naveden je 661 spis o pojmu vrijednosti. Vjerojatno ih je u međuvremenu nastalo tisuću. Sve se to naziva filozofijom. Ono što se danas sveudilj nudi naokolo kao filozofija nacional-socijalizma, ali *s nutarnjom istinom i veličinom toga pokreta [naime sa susretom planetarno određene tehnike i novovjekovnog čovjeka]* nema ni najmanje posla, to je ribolov u mutnim vodama ‘vrijednosti’ i ‘cjelinâ’.⁷

Osim živopisnog izrugivanja narastajućoj bibliografiji novokantovske filozofije vrijednosti, iz Heideggerovog iskaza s dovoljnom određenošću čitamo da je *filozofija* nacionalsocijalizma nešto poput ribolova u općenito mutnom pojmovlju filozofije vrijednosti, dakle dvostruko lažna; da nema ničeg zajedničkog s “istinom i veličinom” *pokreta*, dok će u kasnije dodanoj rečenici sâm pokret odrediti pobliže, ali amfibolički, kao “susret tehnike i modernog čovjeka”, formulacijom koja navodno izriče kritiku nacionalsocijalizma dok ga faktički veliča. No, prije nego se obratimo formi i sadržaju te figure o “susretu tehnike i čovjeka”, obratit ćemo se najprije Heideggerovu vlastitom ribolovu u mutnom kroz igru skrivača u amfiboličkom govoru. U njemu su procesi “istinovanja” — sukladno možda najglasovitijem filozofskom doprinosu Martina Heideggera u *Bitku i vremenu* iz 1927., uz analizu bezličnog ‘Se’ — dvostruki: procesi raskrivajućeg skrivanja, ili jednom riječju procesi ‘a-létheie’, i to opet dvostruko, na strani subjekta i na strani objekta.⁸

Heideggerove tvrdnje o “protivljenju” nacionalsocijalizmu — koje

7 M. Heidegger (1953), *Einführung in die Metaphysik*, 152 (GA 40, 207-208), prijevod i kurziv moj.

8 Za podroban prikaz upućujem na svoj rad Mikulić (1986), “Figure ‘bitka’ i njihovo značenje. Skica za jednu kritiku Heideggera” te Mikulić (1987), *Sein, Physis, Aletheia*.

u svjetlu tada već poznatih, a napose kasnijih svjedočanstava poprimaju značajke sumanutog poricanja očiglednog⁹ — iznesene su najizravnije u spomenutom privatnom pismu iz 1968. Stefanu Zemachu u Jeruzalem gdje Heidegger piše:

O jednom mjestu u Vašem tekstu moram dakako zauzeti stav. Iz predavanja ‘Uvod u metafiziku’, držanog 1935. i *doslovno točno objavljenog* 1953., uvijek se iznova trga ta rečenica str. 152 i previđa ukupnost predavanja iz koje proizlazi da je *moj stav prema nacionalsocijalizmu već u ono doba bio jednoznačno protivnički*. Odatle su razboriti slušači predavanja shvatili kako se ima razumjeti ta rečenica. Samo doušnici Partije, koji su — kao što sam znao — sjedili na mojim predavanjima, razumjeli su je drugačije, a i trebali su. Tim se ljudima tu i tamo morala baciti poneka mrvica da bi se sačuvala sloboda poučavanja i govora.

Usput, neka bude napomenuto da je velika zabluda to da sam ja protiv tehnike (usp. “Die Frage nach der Technik,” Vorträge und Aufsätze 1953).

Konačno, htio bih uputiti na svoja predavanja o Nietzscheu 1936-1940. koja je svaki slušač jednoznačno razumio kao *načelnu kritičku raspravu s nacionalsocijalizmom*.¹⁰

Onaj četverostruki proces alethetičkog “skrivajućeg raskrivanja” iz *Bitka i vremena* ovdje vidimo već u banalnom obliku, u tako prozirnim proturječjima Heideggerovih iskaza da čak nije potrebno posebno isticati *faktičku* laž njegove kasnije tvrdnje o “doslovno točno objavljenom” predavanju iz 1935. Umetak u zagradama o “susretu planetarno određene tehnike i suvremenog čovjeka” u rečenici na stranici 152 tiskanog teksta predavanja nikad nije identificiran ni u rukopisu ni u prijepisima niti u *prvom* otisku preloma iz 1953.¹¹ Štoviše, u rukopisnoj ostavštini nedostaje upravo ta stranica, a na temelju raspoloživog materijala

9 Pritom mislim na zbirke dokumenata, od najranije, koju je za Heideggerova života objavio Schneeberger (1962), do kasnog i iznudenog priznanja heideggerijanske hagiografske ortodoksije u zbirci govora, pisama i dokumenata pod naslovom *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976* [“Govori i druga svjedočanstva jednog životnog puta”]. Svezak je priredio Heideggerov sin Hermann Heidegger, a objavljen je tek 2000., četvrt stoljeća nakon Heideggerove smrti (v. GA 16).

10 Tekst Heideggerova pisma otiskan je u pogovoru urednice sveska, Petre Jaeger, GA 40, Heidegger (1983), 233 (kurziv moj).

11 Za stanje rukopisa v. Petra Jaeger, Nachwort, GA 40, 234.

za tisak pretpostavlja se da je tekst u zagradi umetnut u rečenicu zajedno s preinakom izvorne formulacije “veličina N.S.-a” u frazu “veličina toga pokreta”. Dok prva izražava bliskost spram nacionalsocijalizma, poput kratice N.S. u rukopisu seminara o Hölderlinu, preinaka kratice u “pokret” 1953. sugerira distancu objektivirajućeg povijesnog pogleda unatrag.

Ipak, daleko plodonosniji od faktičke laži pokazuje se efekt istine koju ta laž proizvodi kroz diskurs subjekta u aktu autohistorizacije.¹² Iz pisma Zemachu saznajemo od Heideggera, iako samo kroz “usputnu napomenu”, da njegova kritika tehnike iz 1953. ne treba izazivati “zabludu o tome da je on sâm protivnik tehnike”. Ako smo pomislili da Heideggerov pesimizam u pogledu tehnike, modernosti i suvremenog čovjeka konačno rješava amfiboliju iskaza o veličini i istini nacionalsocijalizma, da iskazuje barem distancu, ako već ne i jednoznačno (makar i naknadno!) odbacivanje nacionalsocijalizma, dakle da susret tehnike i suvremenog čovjeka pripada istini i veličini nacionalsocijalizma, a ne i obzoru iz kojeg govori Heidegger, u toj usputnoj napomeni o *neprotivljenju tehnici* propala je i posljednja iluzija o razrješenju dvoznačnosti iz Heideggerove tvrdnje o “jednoznačnom protivništvu još u ono doba”.¹³ Naprotiv, upravo ta napomena dovoljno je upozorenje

- 12 Dok urednica 40. sveska apsolvirá problem neautentičnosti umetka podsjećajući na “neosporno pravo autora da za publiciranje predavanja naknadno u rukopis umetne poboljšanja i pojašnjavanja” (ibid.), Tom Rockmore (1992), “Heidegger on Technology and Democracy”, 188 ističe biografski važan motiv za razumijevanje naknadnosti umetka: “[The] discussion of technology occurs in Heidegger’s thought after the end of the war. This discussion, which follows Germany’s defeat in the Second World War, exhibits a deep pessimism, particularly in terms of the relation of human beings to technology. It is this same view of technology which has recently been described by a revisionary critic as the most powerful part of Heidegger’s corpus where everything comes together.”
- 13 O toj iluziji dramatično svjedoči očajanje Jürgena Habermasa koji većim skandalom nego sâm angažman smatra okolnost da se Heidegger nikada i nijednom riječju nije distancirao od svoje “zablude” iz 30-ih, jer “ni on sam [Habermas] ne zna kako bi postupio tada”, v. J. Habermas (1981), *Philosophisch-politische Profile*, 184. No, tumačeći Heideggerovu “zabludu” kao posljedicu tzv. zaokreta, Habermas je previdio okolnost da Heidegger navodnu “zabludu” nikad nije smatrao zabludom, da postoji očigledan kontinuitet Heideggerove fundamentalno-ontološke koncepcije istine kao zbivanja bitka prije i poslije zaokreta, u kojoj će se mijenjati samo pozicija “tubitka” od bića “koje skrbi za bitak” do “subjekta bez moći da gospodari svojim bitkom”. Za širu raspravu o Habermasovoj zabludi o Heideggerovoj zabludi v. Mikulić (1987), 434, 436.

da Heideggerova navodna kritika tehnike, po kojoj je recipiran u svjetskim razmjerima, nije bila *ni kritika tehnike* a još manje podloga bilo kakve kritike *nacionalsocijalizma*. Ona sâma je izrasla na podlozi *pozitivne filozofije* nacionalsocijalizma i sâma je negativna (kritička) samo utoliko što se odnosi na *istinsko protivničko drugo* nacionalsocijalizma — na židovstvo.

Naime, za razliku od protivljenja materijalizmu u liku marksističkog “postvarenja bića kroz rad”, nastalom navodno na novovjekovnoj metafizici kod Hegela, Marxa i u komunizmu, čak ni naknadno umetnuta rečenica o “susretu tehnike i suvremenog čovjeka” iz 1953. u *tekst predavanja* iz 1935. nema kod Heideggera ni značenje ni karakter *kritike nacionalsocijalizma*, nego je samo ono što neposredno izriče u tekstu — *pseudofilozofska denuncijacija* amerikanizma i komunizma i njihove “metafizičke” biti. Oni su za Heideggera, “metafizički gledano”, jedno te isto u svjetskim razmjerima: oni su “isto neutješno srljanje nesputane tehnike i bestemeljne organizacije normalnog čovjeka”.¹⁴ Štoviše, kako sada znamo iz “razmišljanja” u “Crnim tekama” iz razdoblja 1931-1968. i kako ću podrobnije prikazati u drugom dijelu ove rasprave, “pitanje tehnike” kod Heideggera iz 30-ih godina javlja se, ukoliko je uopće postavljeno kao pitanje, zapravo kao specijalno pitanje moderne — naime kao “židovsko pitanje” — a ne kao pitanje tehnološkog usuda moderne uopće. Bît tehnike je za Heideggera židovska *nasuprot* “izvorno grčkoj biti” *téchne* i *epistéme* koja će pripasti odredbi “njemaštva” (*Deutschtum*). No, kako ćemo vidjeti, upravo je *posebna*, “židovska” narav tehnike izvor njezine kasnije opće kritike kod Heideggera: sâmo židovstvo nije, naime, tek opći, svjetski fenomen, ono je *bît* same *metafizičke biti* marksizma, komunizma i amerikanizma.

O prividu kritike tehnike kod Heideggera govori najprije već kronologija pojavljivanja pitanja o tehnici. Pitanje moderne tehnike najprije se otvara 30-ih godina kao pitanje “računskog uma svjetskog židovstva” koje vlada komunizmom i amerikanizmom, potom 40-ih kao “samouništenje Židova” kao najviši stadij “samouništenja tehnike”, da bi tek krajem 40-ih i početkom 50-ih, nakon vojnog poraza nacionalsocijalizma, u *javnim* spisima poput “Pisma o humanizmu” i “Pitanja o tehnici”, zadobila opći,

14 Usp. Heidegger (1976) § 11, 28-29: “Rußland und Amerika sind beide, metaphysisch gesehen, dasselbe; dieselbe trostlose Raserei der entfesselten Technik und der bodenlosen Organisation des Normalmenschen” (v. GA 40, 41).

nad-židovski karakter *planetarnog* “udesu čovječanstva” i “propasti istine bitka”. Općost pitanja o tehnici iz kasnijeg razdoblja kamuflira njegovu izvornu protužidovsku posebnost, ali samo za javnu recepciju (‘non nisi editis’), ali ne i za istinsko samo-poznavanje Heideggera. Upravo u tim javnim spisima, preko kojih je Heidegger bio dominantno, unisono i mjerodavno recipiran pozitivno u planetarnim razmjerima sve do nedavne objave “Crnih teka” 2013., prešućen je *ishodišni* antižidovski moment početne i izvorne Heideggerove analize “metafizičke biti” tehnike.¹⁵

Otud ni treće, krunsko Heideggerovo samovjedočanstvo iz pisma Zemachu, kako je njegov stav prema nacional-socijalizmu “već u ono vrijeme” bio “jednoznačno protivnički” i da ga izražava “načelno kritička rasprava s nacionalsocijalizmom” u predavanjima o Nietzscheu, ne može biti više od proizvodnje laži kroz akte iskrenosti, varanje drugih vjerovanjem u vlastitu ‘subjektivnu istinitost’. Heideggerova predavanja o Nietzscheu iz druge polovice 1930-ih godina pripadaju istom razdoblju kritike i odbacivanja suvremene novokantovske *filozofije vrijednosti*, štoviše izravan su nastavak predavanja “Uvod u metafiziku” iz 1935. Kako smo vidjeli, u njima Heidegger ne odbacuje samo nacionalsocijalističku filozofiju kao dio filozofijâ vrijednosti, da bi veličao istinu pokreta, nego ujedno s time odbacuje upravo Nietzscheov “pokušaj prevrednovanja svih vrijednosti” u kojem vidi samo najviši stupanj “okorjelosti” filozofije vrijednosti, Nietzscheovo “zaplitanje u zbrku predodžbe vrijednosti i nerazumijevanje njezina porijekla” i konačni razlog “zašto Nietzsche nikad nije dosegao središte filozofije”.¹⁶

Međutim, Heideggerovo spašavanje nacional-socijalističkog pokreta od falsifikatorskih filozofija vrijednosti nije tek dvostruka

¹⁵ Za blisko čitanje kronologije i filozofskog karaktera Heideggerovog “pitanja o tehnici” kao “židovskog pitanja” v. Mitchel i Trawny ur. (2017), *Heidegger's Black Notebooks. Responses to Anti-Semitism* (Introduction, xix): “As we know from the Introduction to *Metaphysics* of 1935, Heidegger felt Germany to be caught in a pincer grip between Russia and America. Since this book's 1953 publication, such was the general cast of the narrative: Greeks at the first beginning, Germans struggling against Russians and Americans for the other beginning. *The Black Notebooks* now add a new antagonist to the mix, the Jews.” Za koherentniju interpretaciju Heideggerovog shvaćanja tehnike i politike upućujem na R. Wolin (1990), *The Politics of Being. The Political Thought of Martin Heidegger*, koji tada nije imao uvid u antisemitsku pozadinu kritike tehnike u *Crnim bilježnicama* (v. osob. pogl. V. “Technology, Anti-Humanism, and The Eclipse of Practical Reason”, 131-170).

¹⁶ Heidegger (1953), 152; GA 40, 208.

igra obmane protiv doušnika NS-partije i njihovih nalogodavaca, kako on sam sugerira u pismu Zemachu. Naime igra varke, s jedne strane, da im se “tu i tamo” bace mrvice zadovoljenja, kako bi se, s druge strane, sačuvala sloboda govora i poučavanja, ono najsvetije i najveće same filozofije. Kao što vidimo u tekstu predavanja, ustupci “Partiji” radi očuvanja slobode govora, faktički su ustupci za slobodu govora *o istini i veličini pokreta*. Navodne mrvice Partiji ustupci su za akademsku slobodu govora o veličini *pokreta pred samom Partijom*, onom istom koja je iznijela taj veličajni pokret i učinila da njegova nutarnja istina postane događajem “njemačkog usuda”. Otud, Heideggerove “mrvice” ne samo da nisu sadržavale, niti su na tim pretpostavkama mogle sadržavati, ni skriveno, a kamoli javno (makar samo u predavaonici) i jednoznačno protivljenje *Partiji*. One su predstavljale samo njegovu idiosinkratičku zabludu o bitnoj razlici između *autentičnosti* pokreta i *prosječnosti* partije koja će se kasnije ispostaviti kao dobra cinična kalkulacija i pragmatički isplatiti kroz samoobmanjivanje njegovih sljedbenika o tome da njegovo navodno protivništvo Partiji znači i distanciranje od nacionalsocijalizma.¹⁷ Tome naivnom, prozirnomo, ali učinkovitom lukavstvu Hannah Arendt je u zapisima u svoj “Misaoni dnevnik”, također iz 1953., posvetila basnu o “liscu Heideggeru” koji svoj pad u zamku razglašava za najbolju filozofiju zamke u kojoj prima znatizeljnike.¹⁸ Taj modus *autentične laži* performativ je govora *o* subjektivnoj istinitosti koja se običnije zove iskrenost. Kako ćemo još поближе vidjeti, u paralelnom svijetu svojih “Crnih svezaka” Heidegger naziva taj modus “uradbom”

17 To dostatno potkrepljuje biografska epizoda vezana upravo za Heideggerovo samotumačenje. Nakon objave razgovora u tjedniku *Der Spiegel* (23/1976) po Heideggerovoj smrti, filozof i publicist Hermann Mörchen, kasnije autor knjige o podudarnosti između pozicija Heideggera i Adorna, poslao je redakciji tjednika svoj dnevnički zapis o posjeti kod Heideggerovih u Todtnaubergu na staru godinu 1931. u kojem bilježi kako Heidegger “malo razumije od politike, i valjda ga samo odvratnost (*Abscheu*) prema osrednjim polovičnostima Partije (NSDAP) drži u nekoj nadi (...) da se samo takvom (Hitlerovom) diktaturom može izbjeći gora, ona komunistička, koja uništava svaku individualnu kulturu osobnosti, a time i svaku kulturu u zapadnom smislu.” Navod prema *Der Spiegel* 16/1977 (193), redakcijski članak povodom drugog izdanja Jaspersove monografije pod naslovom “Ratlos war ich” [Bio sam zdvojan].

18 Usp. H. Arendt (1994), “Heidegger the Fox”, 361–362: “So many are visiting me in my trap that I have become the best of all foxes.” I dodaje: “And there is some truth in that, too: Nobody knows the nature of traps better than one who sits in a trap his whole life long.” Za noviju opsežnu raspravu o odnosu H. Arendt prema Heideggeru v. M. Jones (1998), “Heidegger the Fox” te Rosenthal (2011), “Defining Evil Away”.

(*Machenschaft*), zavjereničkom namještaljkom, lukavštinom ili smicalicom i pripisuje ga “bíti židovstva”.¹⁹

Zato je ono politički neskriveno u Heideggerovu navodnom skrivanju istine o veličini pokreta pred doušnicima Partije u rečenici o tehničarima iz 1935. iskazano autentičnije u tzv. Rektorskom govoru od 27. svibnja 1933. prilikom preuzimanja rektorske službe. Politička bit filozofije sastoji se za Heideggera prosto i glasno u sljedećem: prihvatiti svoj *tubitak* kao *usud*, ono je stvar *htijenja*, a ne vrijednosti. Naime, u *htijenju* ili *volji* odlučuje se o pitanjima “jesmo li istinski i zajednički ukorijenjeni u bítu njemačkog sveučilišta, ima li ta bit istinsku snagu oblikovanja za naš tubitak”.²⁰ Na istome je, dakako, već odlučeno i odgovor: “sàmo onda ako *hoćemo* tu bít iz temelja”. Dakle, na pitanju *volje* sve je već odlučeno i sve je već redundantno: autentičnost “samopotvrđivanja njemačkog sveučilišta” nasuprot prezrenoj i prezira vrijednoj “samoupravi”; autentičnost znanosti koja mora ponovo biti zadobivena kao “samopotčinjavanje nadmoći usuda”, upravo onakva kakvom je Heidegger vidi kod Grkâ, naime, kao “najdublje određujuće središte cijelog narodnosno-državnog tubitka”; to središte određuje “čast i usud nacije među drugim nacijama”; u konačnici, ono “obuhvaća i prožima studentski tubitak kao obrambenu službu”. Premda će se, govoreći u jednoj kasnijoj bilješci o “katoličkoj filozofiji” usput narugati i sa “nacionalsocijalističkom znanošću”, nazivajući oboje “drvenim željezom” i “kvadraturom kruga”²¹, Heideggerovo novo nacionalsocijalističko shvaćanje jedinstva *pólis-epistème-tékhnē* u potpunom je skladu s ideološkim pretpostavkama o totalnom njemačkom znanju tzv. “Projekta *Ahnenerbe*”. Projekt će 1935. na širokoj multidisciplinarnoj platformi u svrhu germanizacije “cijelog arijskog kulturnog svijeta” od Skandinavije preko Bliskog Istoka

19 Vidi ovdje drugi dio rasprave, bilj. 42.

20 Usp. M. Heidegger (1934), “Die Selbstverbehauptung der deutschen Universität”: “(...) unabwendbar bleibt die Frage: sind wir, Lehrerschaft und Schülerschaft dieser hohen Schule, in das Wesen der deutschen Universität wahrhaft und gemeinsam verwurzelt? Hat dieses Wesen echte Prägekraft für unser Dasein? Doch nur dann, wenn wir dieses Wesen von Grund aus wollen” (GA 16, 107).

21 Vidi Heidegger (2015), *Schwarze Hefte. Anmerkungen II*, GA 97, 158. O Heideggerovoj nedosljednosti rječito govori dobro dokumentiran blizak odnos s eugeničarem Eugenom Fischerom, koji je 1927. postao voditeljem Instituta za rasnu higijenu u Berlinu i pripremio znanstvenu legitimaciju antirasnih zakona iz 1935. Fischer je pred sam kraj rata 1945. svojim autoritetom izbavio Heideggera od mobilizacije trećeopozivaca, v. Wolin (1992), 282-283.

do Tibeta te dokazivanja triju Hitlerovih postulata o njemačkoj rasnoj, kulturnoj i civilizacijskoj nadmoći i na njima utemeljenog prava na “ponovno zadobivanje izvorno germanskih teritorija” pokrenuti Heinrich Himmler, osnovavši i posebno sveučilište u dvorcu Wewelsburg za uzgoj najbolje studentske SS mladeži. Masovno financiran od države i donacijâ njemačke industrije, projekt je privukao velik broj renomiranih znanstvenika širokog spektra od prirodnih do društvenih i humanističkih disciplina.²²

Odatle jasno vidimo: ono što još sredinom 30-ih godina određuje *Heideggerov odnos prema nacionalsocijalizmu* nije pojam vrijednosti tzv. nacionalsocijalističke filozofije rase. Ali to također nije ni kritički “susret tehnike i suvremenog čovjeka”, kako nas iz kasnijeg vremena uvjerava Heidegger. Moment “nesputanosti” tehnike, koju on tek mjestimice i nesustavno, upravo *usput*, evocira u predavanjima 1935., bit će zapravo i dublje tematiziran tek kasnije, u *privatnim* razmišljanjima iz 1938/39., i to pod vidom “računskih strojeva” i “srastanja povijesti s tehnikom”. Ali taj se aspekt “razmišljanja”, zapisanih i izdanih kasnije u “Crnim bilježnicama” upravo pod tim naslovom (“Überlegungen”), *ne odnosi* na nacional-socijalizam nego na njegovog protivnika — *svjetsko-židovski modernizam*.²³ Ono što u rektorskom govoru iz 1933. određuje Heideggerov odnos prema nacional-socijalizmu prije svega je optimizam *pretumačenja* ‘tubitka’, tog središnjeg pojma njegove vlastite hermeneutičke ontologije iz 20-ih godina, u *pojam povijesno-usudbenog, narodnosno-državnog tubitka nacional-socijalizma* pod maskom grčke demokratske *polis*.²⁴ Nošeno

22 Vidi pregled u Pringle (2006) i Miller (2019). Za opsežnu raspravu v. ovdje studiju III, “Čovjek, ali najbolji. Romi u žrvnju radne, jezične i biološke teorije rase”.

23 Usp. M. Heidegger (2014), *Schwarze Hefte. Überlegungen VII-XI*, GA 95, 149, 189.

24 Osnovu argumentacije da se Heideggerov odnos prema nacional-socijalizmu treba razmijevati iz njegovog poimanja povijesti bitka (*Seinsgeschichte*) koju on pokušava artikulirati kroz slijed misaonih figura u rasponu od fakticiteta i vremenitosti tubitka iz 20-ih, preko Ništa i Događaja (*Ereignis*) te povijesti kao sudbine i udesa u seminarima o Parmenidu i Heraklitu iz 40-ih, sadrži moja naprijed navedena rasprava Mikulić (1987), pogl. I. 3 te V. 1-2; v. također Mikulić (1986). Na istim pretpostavkama o kontinuitetu Heideggerove pozicije prije i poslije obrata v. Wolin (1990) i Wolin (1992). Na sličnim općim pretpostavkama, ali vrijednosno suprotno v. Slobodan Žunjić (1992), *Hajdeger i nacionalsocijalizam. Dokumenti i interpretacije*, osob. pogl. I. “Filozof na univerzitetu Trećeg Rajha”, 7-91. Usp. također ovdje dalje Agamben (1995).

oduševljenjem za Hölderlinovo “otkriće” helenstva i *epistéme*, Heideggerovo samopretumačenje prenosi *negativne* kategorije bezličnog, prosječnog *Se (das Man)* iz *Bitka i vremena* u *pozitivnu* kategoriju naroda (*das Volk*). Faktičnost *tubitka* iz 20-ih godina sada se ne određuje općim egzistencijalima poput bitka-u-svijetu, su-bitka, bitka-za-smrt itsl. koji čine bitak *kao takav*. Sada, bez promjene opće filozofske pozicije ili bilo kakvog zaokreta, hermeneutičko-ontološki egzistencijali dobivaju epohalne karaktere, postaju *konkretni* modusi bitka u povijesnom obličju političkog *vođenja* i *vođenosti*, predanosti usudu koji sâmu povijest (*Geschichte*) određuju kao usud (*Geschick*):

“Bit sveučilišta dolazi do jasnoće, ranga i moći ako su najprije i vazda njegovi vođe sâmi vođeni — vođeni nesmiljenošću onog duhovnog naloga koji sudbinu njemačkog naroda utiskuje u obličje njegove povijesti”.²⁵

Tek gledajući unatrag, pišući “Pismo o humanizmu” 1946/47., Heidegger će, nakon vojnog, političkog, intelektualnog i moralnog poraza nacije, povijesno zapale u *voljnu* potpalost/propalost (*Verfallenheit*) nacionalsocijalizmu, razviti figuru o *nemoći čovjeka uopće* da “gospodari bićima” umjesto da prihvati skromno “pastirstvo bitka”.²⁶ Odatle će još kasnije, redigirajući 1953. predavanja iz 1935. za tisak, autorevizionistički retuširati povijest vlastitog mišljenja i iz “htijenja narodnosnog *tubitka*” brisati momente htijenja i “narodnosnog”, “njemačkog”, kao što je frazu “veličina N.S.-a” retuširao razlikovanjem “veličine pokreta” od veličine Partije. Na toj će retuširanoj osnovi iznova, sad s kritičkom namjerom prema humanizmu moderne *uopće*, otjelovljenom u Rusiji i Americi propalim pod dominacijom svjetskog židovstva, ukazivati na povezanost svoje nove kritike humanizma s kraja 40-ih i rane

25 Usp. Heidegger (1934), GA 16, 108: “geführt von der Unerbittlichkeit jenes geistigen Auftrags, der das Schicksal des deutschen Volkes in das Gepräge seiner Geschichte zwingt”. No, u privatnim zapisima 1938/39. Heidegger se žali kako još uvijek postoje “đjetinjasti računari” koji vjeruju kako su “svakodnevnica”, “Se” i “nepravost tu-bitka” prevladani uspostavom “narodne zajednice”: “To sljepilo mnijenja proizlazi iz rastuće nesposobnosti da se misli bitak umjesto što se utvrđuje jedno biće.” (Usp. Überlegungen XII. 6, GA 95, 97: “Die Blindheit solchen Meinens entspringt aus der wachsenden Unfähigkeit, das Seyn zu denken, statt ein Seiendes festzustellen.”)

26 Usp. Heidegger (1976), 172: “Der Mensch ist nicht Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins. In diesem ‘weniger’ büßt der Mensch nichts ein, sondern er gewinnt, indem er in die Wahrheit des Seins gelangt.” (GA 9, 342)

figure “brige” iz *Bitka i vremena*. Briga je ponovo temeljni “ek-sistencijalni” karakter tubitka, odakle će pozivati na “pastirstvo bitka”, tj. na onaj modus mišljenja u kojem čovjek, ne gubeći ništa kroz gubitak bića, dobiva sve, “dospijevajući u istinu bitka” poput carstva nebeskog na Zemlji. Tako je s povratkom na “čistu”, ontološku strukturu novovjekovnog metafizičkog određenja čovjeka uopće, iz tubitka nestao nacional-socijalistički Nijemac, “sposoban za domovinu”, ali je diskurs poslijeratne filozofije postao govorom proroka razočaranog vlastitim proročanstvima.²⁷

Nasuprot *polis*, koja mu je 30-ih godina davala horizont i orijentaciju za nacionalsocijalističko razumijevanje svijeta i u kojoj je izvorna *tékhne* jednako kao i *epistéme* način “alethetičkog”, samozakrivajućeg objavljivanja bića u povijesti bitka, sada se, nakon vojnog poraza nacionalsocijalizma, novovjekovna *tehnika* pojavljuje kao “povijesni udes zaborava bitka”, odnosno kao materijalistički, marksistički, otuđeni, opredmećujući modus pretvaranja “sveg bića u materijal za rad”.²⁸ Štoviše, kako će pisati u spisu “Platonovo učenju o istini” iz istog poratnog vremena kao i “Pismo o humanizmu”, tehnika je rezultat povijesti metafizike kao povijesti mijenâ biti istine. Ona je za Heideggera počela kod Platona zajedno s početkom humanizma, kao što je njezino dovršenje počelo s Nietzscheom.²⁹

Na taj način Heideggerovo pre-ispisivanje narativa o narodnosnoj povijesti bitka iz 1930-ih narativom o općoj ontološkoj strukturi

27 To ponovno, unatražno samoprevođenje dovoljno jednoznačno dokumentira naknadno prošireni tekst “Pisma o humanizmu”, v. Heidegger (1976), 162 (GA 9, 331): “Der Mensch ist der Hirt des Seins. Darauf allein denkt ‘Sein und Zeit’ hinaus, wenn die ekstatische Existenz als ‘die Sorge’ erfahren ist (vgl. § 44a, S. 226ff.)” Međutim, to ne važi za privatne zapise gdje i nakon 1945. kontinuirano i naglašeno priziva “usudbenu povijest njemaštva” i višekratno ističe publikaciju “Pisma o humanizmu” sarkastično komentirajući “nerazumijevanja” i “mnijenja prepametnih”. Usp. Heidegger (2015), *Schwarze Hefte (1942-1948)*. *Anmerkungen I-V*, GA 97, str. 233, 360, 404, 435, 444.

28 Heidegger (1953/1976), 171: “Die Technik ist in ihrem Wesen ein seinsgeschichtliches Geschick der in der Vergessenheit ruhenden Wahrheit des Seins.” (GA 9, 340). Usp. rane refleksije o “izokretanju” téhne (“pred-stavljanje bića”) u tehniku (Überlegungen IX, GA 95, 189).

29 Usp. “Platons Lehre von der Wahrheit” (1947), u: Heidegger (1976), 142. Taj stav će postati dogmom postmoderne rehabilitacije kasnog Heideggera od njegove zablude o Nietzscheovoj kritici nihilizma iz kasnih 1930-ih, koja sadrži “metafizički reziduum” i koja ga je zavela da u nacizmu vidi spasenje od evropskog nihilizma. Vidi Wolin (1992), osob. 288-289.

tubitka iz 1920-ih, ali s pozicije “Pisma o humanizmu” iz 1946/47., poput preslikavanja već jednom preslikane slike njezinim izvornim motivima, postat će podlogom za kritiku materijalističkih filozofija rada u “komunizmu” i “amerikanizmu”, tim “jedinim do sada sagledivim fazama povijesti bitka”. Oni za Heideggera ne čine samo puka imena poput “sovjetske partije” ili “američkog stila života”, koja mi samo “posprdno koristimo”; naprotiv, oni su imena za “povijesnu opasnost i pad Evrope” iz same povijesti njezina mišljenja, koja sada, 1946., zauzima “pozicije”.³⁰ O poražavajućem susretu tehnike i novovjekovnog čovjeka i padu Evrope pod imenom i na “poziciji” nacionalsocijalizma, u Heideggerovim opaskama, uvijek samo usputnim i sugestivnim, bez pravog upuštanja u temu i bez analize, o metafizičkim korijenima humanizma nema ni riječi. Optimizam prvog preslikavanja-prevođenja rane ideje tubitka u narodni njemački usud iz 30-ih godina odzvanja sada, u povratnom prevođenju-preslikavanju, nakon dovršenja povijesne propasti nacionalsocijalizma kao pokreta i režima, tek kroz hinjenu pesimističku figuru *proricanja već dogođene prošlosti* kroz govor o nemoći čovjeka “uopće” da gospodari bićem, premda je ta nemoć proizašla samo iz nemoći posebnog, njemačkog čovjeka da gospodari svijetom, drugim germanskim “su-ljudima” nakon uništenja “pod-ljudi”. Upravo ta pozicija proroka koji zastire svaku budućnost efektima svoga vlastitog lošeg proročanstva iz prošlosti mjesto je s kojeg će Heidegger 1953. učitati onu opasku o “susretu tehnike i čovjeka” kao svoju “kritiku i protivništvo nacionalsocijalizmu od samih početaka”. Odatle vidimo da su navodna “kritika i protivništvo” samo izokrenuti oblici propalog proroštva o veličini i istini nacionalsocijalizma.

Osim unutrašnjih razloga Heideggerove filozofije, o njegovu *održavanju* veličine i istine nacionalsocijalizma rječito govore i neke izvanjske biografske okolnosti. Tako Karl Jaspers, koji se kolegijalno i privatno družio s Heideggerom još od 1920-ih, u svojim javnim očitovanjima o nacionalsocijalizmu *nakon* rata ničim nije doveo u pitanje Heideggerovo samotumačenje. Kad je nakon Jaspersove i Heideggerove smrti konačno objavljeno drugo izdanje “Filozofske autobiografije” s dotada izostavljenim poglavljem o Heideggeru, ono, usprkos napetim očekivanjima javnosti, nije donijelo ništa nova.³¹ Osim tu i tamo neke ispravke i dopune detalja, Jaspers ne

³⁰ Heidegger (1976), 171-172.

³¹ K. Jaspers (1977), *Philosophische Autobiographie*.

problematizira čak ni pitanje antižidovstva kao mogućeg razloga za Heideggerovo potpuno udaljavanja od Husserla i nedolazak na njegov pokop 1938. u Freiburgu. Prema Jaspersu, Heidegger mu nikada prije 1933. nije govorio o svojim sklonostima Hitleru, no za jedinih dvaju privatnih posjeta *nakon* 1933. Heidegger je, uz gostoprimstvo Jaspersove supruge Gertrud, koja je bila Židovka, nedvojbeno iskazao svoje vjerovanje u “opasnu internacionalnu povezanost Židova” i fascinaciju Hitlerovim “čudesnim rukama” (“wunderbare Hände”). Jaspers, koji je prema kasnijim saznanjima, navodno trebao biti deportiran sa suprugom u logor u travnju 1945. da američka vojska nije prije toga stigla do Heidelberga, ne komentira da su se te dvije jedine Heideggerove posjete *nakon* 1933. zbile *prije* donošenja “Zakona o građanstvu Reicha” i “Zakona za zaštitu njemačke krvi i njemačke časti” iz rujna 1935., dakle iste godine u kojoj je Heidegger držao predavanja s famoznom “rečenicom str. 152”. Tim zakonima nije postao zabranjen samo svaki “promet” (*Verkehr*) između Nijemaca i Židova, nego su postojeći miješani brakovi, poput Jaspersovog, postali nezakonitima. Stoga je već od 1935. nadalje bilo samo pitanje vremena kad će Karla i Gertrud Jaspers zadesiti udes nacionalsocijalističke povijesti kao “udešavanja bitka” (*Seinsschickung*).

Ta okolnost čini pitanje je li Heidegger bio antisemit ili je odbacivao biološki rasizam, u velikoj mjeri irelevantnim ako ono ovisi o *izvanjskom* dokazivanju.³² Čak i neovisno o dokumentiranim Heideggerovim izjavama o “povezanosti internacionalnog židovstva”, narodna obnova ili utemeljenje istine nacional-socijalističkog “njemaštva” preko grčke i zapadnoevropske filozofije sadrži decidirani antisemitizam kroz isključenje Židova kako iz povijesti autentičnog bitka njemaštva tako i iz akademskog života filozofije, a da nikada nije morao pokrenuti pitanje o antisemitizmu. On je nepokrenuti pokretač njegove filozofske argumentacije. Protiv pretpostavke o “dolaženju do narodne obnove preko filozofije” nasuprot “primitivnom antisemitizmu i rasizmu” (Žunjić) rječito i još izravnije nego rektorski govor svjedoči *argument* “krvi i tla”, upotrijebljen u pismu od 25. lipnja 1933., pisanom nakon rektorskog govora, protiv pozvanja austrijskog novokantovca židovskog porijekla Richarda Höningswalda na

32 Suprotno Žunjić (1992), 80: “Glavno Hajdegerovo razilaženje s nacistima bilo je u tome što je on do narodne obnove želeo da dođe preko grčke i zapadnoevropske filozofije, dok su partijske vođe svoj program gradile na primitivnom antisemitizmu i rasizmu”.

sveučilište u Münchenu. Pritom, kritika novokantovstva zakriva antisemitsku denuncijaciju privatne osobe filozofa da bi svom silinom izbila na vidjelo kao politička denuncijacija. U novokantovstvu je, piše Heidegger, “pod prividno strogim znanstvenim filozofskim obrazloženjem odvrćen pogled s čovjeka u njegovoj povijesnoj ukorjenjenosti i narodskoj predaji njegova porijekla iz tla i krvi”.³³ Tako, naizgled filozofska kritika novokantovstva, započeta s “rastakanjem biti čovjeka u slobodnolebdećoj svijesti i same svijesti u općem logičkom umu svijeta” (isto), koja se do kraja rečenice pretvorila u nacističku denuncijaciju filozofije kroz “ukorjenjenost čovjeka u porijeklu iz tla i krvi”, ne staje na filozofiji. Za Heideggera riječ je o opasnosti za sveučilište zbog čega izbor “toga čovjeka” smatra skandalom: Hönigswald ne brani samo novokantovstvo “opasnim oštroumljem” i “praznom dijalektikom”; prava opasnost je što “pobuđuje dojam najviše konkretnosti i stroge znanosti koji je već obmanuo i zaveo mnogo mladih ljudi” (isto).³⁴

Na “skandalu Heidegger” ne mijenja ništa razlikovanje “filozofskog” od “primitivnog” antisemitizma niti dramatika diskusije o ovom pitanju na svjetskoj razini koja je uslijedila krajem 2013. nakon provale pomno čuvanih, navodno nestalih Heideggerovih dnevničkih zapisa ili “Crnih bilježnica” u ostavštini. Kako je poznato, sadržaj tekâ trebao je biti objavljen tek po završetku Sveukupnog izdanja (*Gesamtausgabe*), kao posljednji svezak i, očito, kao neka vrsta okrunjenja.³⁵ Ipak, na užas mnogih, ne samo francuskih “heideggerijanaca” koji su 2014. pokušali spriječiti publikaciju *bilježnica* u Parizu, nije bilo moguće spriječiti curenje istinâ nakon kojih “više nije bilo moguće braniti Heideggera”, tj. odvajati njegovu filozofiju od njegova “nutarnjeg” nacizma.³⁶

33 Usp. GA 16, 132: “(...) unter scheinbar streng wissenschaftlicher philosophischer Begründung [wird] der Blick abgelenkt vom Menschen in seiner geschichtlichen Verwurzelung und in seiner volkhaften Überlieferung seiner Herkunft aus Boden und Blut.”

34 Za upozorenje na posebno značenje slučaja Hönigswald u Heideggerovoj općoj denuncijaciji novokantovstva i preziranju “filozofije vrijednosti” zahvaljujem primjedbi Zdravka Kučinara u privatnoj korespondenciji.

35 Usp. sada Martin Heidegger (2015), *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, GA 97. Svezak je zadnji u nizu prethodnih (GA 94-96) koji sadrže dnevničke zapise pod naslovom “Überlegungen” (Razmišljanja) iz razdoblja 1931-1948.

36 Usp. J. Altwegg, “Antisemitismus bei Heidegger: Ein Debakel für Frankreichs Philosophen”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 13. 12. 2013;

Čak i bez te naknadne potvrde, koja nije samo dugo čuvana u tajnosti nego je mogla ostati i posve nepoznata, Heideggerovo distanciranje od Husserla i Jaspersa ranih 30-ih godina može se konzistentno (i dostatno) vrednovati s jedne strane “minimalistički”, kao *poštivanje nacističkih rasnih zakona*, tj. kao tipično *vršenje dužnosti* “građanina Reicha” bez individualne odgovornosti. Ono isto vršenje dužnosti koje će Hannah Arendt tek u povodu suđenja Adolfu Eichmannu 1961. u Jeruzalemu nazvati “banalnošću zla”, dok je o samom Heideggeru u svome intelektualnom dnevniku 1953. govorila samo alegorijski kao žrtvi vlastite zablude. Međutim, i Heideggerovo se oportunističko držanje može i mora tumačiti “maksimalistički”, kao isto tako tipično intimno *osobno prihvaćanje zakona* i naredbi poput Eichmannovog. O tome nema dvojbe, jer pojmovnik (i rječnik) Nürnberških zakona iz 1935., sazdan od nacističkih ideologema časti, veličine, čistoće, moći itd., Heidegger je *već prethodno interiorizirao*, kako to nedvojbeno posvjedočuju i akademska korespondencija i rektorski govor iz 1933. Otud, pridržavanje zakona može biti samo trivijalna forma građanskog poslušala, ali ta je “banalnost” za Heideggera istovjetna sa onom dubljom predanošću *vođenju nesmiljenim nalogom*. Voditi se nesmiljenošću zakona isto je sa *htjeti bît njemaštva kao usud povijesti bitka*. Odatle slijede čak i bez htijenja, kao same po sebi, u modusu bezličnog *Se*, bez sudjelovanja ili odgovornosti bilo kojeg nosioca ili sljedbenika pokreta, sve *praktičke vrijednosne odluke*, od misaonih razlikovanja na matrici temeljne Heideggerove dihotomije *autentično-neautentično* do svih zbiljskih oblika diskriminacije, uključujući logore.³⁷

također, Th. Assheuer, “Er spricht vom Rasseprinzip”, *Die Zeit*, 1/2014; Ph. Oltermann, “Heideggers ‘black notebooks’ reveal antisemitism at core of his philosophy”, *The Guardian*, 13. 3. 2014; također P. Trawny (2014), “Die Machenschaften des Martin H.” [“Smicalice Martina H.”]. Riječ je o drugom valu sukoba oko Heideggera nakon tzv. “afere Farias” kada je knjiga Victora Fariasa, *Heidegger et le nazisme* 1987. aktualizirala ranija, ali prešućena istraživanja u Njemačkoj iz 1960-ih. Za starije izvore dokumentacije na koje se Farias znatno oslanja v. G. Schneeberger (1962), *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken* (samizdat) te istraživanja historičara H. Otta (1988), *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*. Vidi također Wolin ed. (1992), *The Heidegger-Controversy. A Critical Reading* te citiranu monografiju Žunjić (1992). Za obnovu ove tematike u novije vrijeme v. Denker i Zaborowski, ur. (2009), *Heidegger und der Nationalsozialismus I. Dokumente*, te Mitchel i Trawny ur. (2017).

³⁷ Na toj pozadini, Heideggerovu hermeneutiku prosječnog *Se* kao karaktera bitka-u-svijetu i su-bitka (s drugima) iz 20-ih godina možemo vidjeti kao teorijski generator analize formi totalitarizma i dijagnoze o “banalnosti zla” kod H. Arendt koji, prema mome razumijevanju, sâm

Otud, Heideggerov se angažman za nacionalsocijalizam pokazuje u svojoj pravoj naravi ako ga shvatimo iz njegova akta prevođenja vlastite fundamentalne ontologije u fundamentalnu političku filozofiju. Pritom politički fundamentalizam ne važi u onom specifičnom smislu u kojim sam Heidegger želi razumjeti grčki pojam *polis* kao matricu razumijevanja političkog za svoj rektorski govor i kako to ponovo zahtijeva u razgovoru za tjednik *Der Spiegel* 1966.³⁸ On je politički u fundamentalnom smislu zato što, obrnuto, Heidegger falsificira *demokratsku polis* na matrici novog, nacional-socijalističkog *totaliteta*, sazdanog od njemačke časti, snage, volje, htijenja, potčinjavanja, znanja, narodskosti, od svega što pripada u one iste kategorije “vrijednosti i cjelinâ” koje je u predavanjima iz 1935. odbacio i ismijao zajedno sa “sveudilj naokolo nuđenim lovinama u mutnom” i “tisuću spisa o pojmu vrijednosti” koji se “svi nazivaju filozofijama”.

2. Laž autentičnog čitanja (Bourdieu vs. Derrida).

Ovakav razvoj Heideggerova samo-pretumačenja kroz *prevođenje* ontologičke hermeneutike *tubitka* iz 20-ih prema onto-političkom diskursu nacionalsocijalizma, koji se kod Heideggera dokazano razvijao već od 20-ih, ali se tek početkom 30-ih izrazio kao *udes njemaštva*, Pierre Bourdieu će u svojoj ranoj i isprva zanemarenoj studiji “Heideggerova politička ontologija” iz 1975. čitati obrnuto i radikalnije kao *eufemistički izraz* političkog nastrojenja

ostaje izvan vidnog polja njezine analize. Za novije rasprave o odnosu Heideggerove filozofije i tumačenja Eichmanna kod Arendt v. također Prole (2018), “Holokaust i fenomenologija gađenja”: “Poput Hajdegera, i Arent skreće pažnju da je fenomen banalnog unapred situiran s one strane dobra i zla, što onda znači da svakidašnje životne rutine ljudske zajednice nisu otelovljenje postojeće moralnosti, ma koliko ona bila sporna, manjkava i nedovoljna, nego su pre izraz elementarnih intersubjektivnih relacija koje su unapred lišene morala” (19). Vidi i zaključke u Rosenthal (2011), 166, 172-173.

- 38 Rockmore (1992), 188: “Indeed, Heidegger seems to invite this type of examination of his thought on specific grounds, including the general insistence on Dasein as inevitably situated and the specific claim, in the course of the Spiegel-Gespräch, that his own thought must be judged in terms of his political engagements.” — O bliskim, iako manje izravnim gledištima o nacional-socijalizmu i istoj strategiji pozivanja na autonomnost filozofije, v. H.-G. Gadamer (1973), “Selbstdarstellung”: “Wer philosophiert, ist mit den Vorstellungen seiner Zeit nicht einig.” [Tko filozofira, nije u slozi s predodžbama svoga vremena]” (489). Za detaljnu analizu “slučaja Gadamer” v. T. Orosco (1995). “Autoimanencija” filozofije postat će tako alibi za bijeg filozofa od odgovornosti za političko mišljenje i zamka za sljedbenike.

koje *prethodi* filozofskoj artikulaciji kroz *proces autocenzure na razini jezika*.³⁹ Isprva se Bourdieuovo političko čitanje Heideggera, koje je postalo poznato tek krajem 80-ih kad je studija ponovno izdana u obliku knjige i prevedena na njemački, nije činilo samo eksternim i anakronim s obzirom na genezu i vremenski odnos Heideggerovih filozofskih i političkih stavova, nego preradikalnim i krajnje nefilozofskim. Suprotno Bourdieuovu čitanju, Jacques Derrida će, kako je poznato, afirmirati stav da nikome nikada nije uspjelo, niti će uspjeti, svodenje Heideggerovog mišljenja na nacionalsocijalističku ideologiju i zamjerit će Bourdieuu “izvanjski” pristup koji “zatrpava” ono “specifično filozofsko” u Heideggerovu političkom slučaju.⁴⁰

Taj prijepor oko navodne autentičnosti Heideggerove filozofije usprkos neautentičnom izvanfilozofskom angažmanu ostavio je dubok trag u recepciji i stvorio suprotstavljene fronte. Tako u svojoj monografiji *Heidegger i nacional-socijalizam* iz 1992. Slobodan Žunjić obezvjeđuje historičarska istraživanja Heideggerova političkog konteksta kao jednostrana, tendenciozna i filozofski nevrjedna, i odbacuje Bourdieuov sociološki pokušaj koji “usput zatura ono specifično filozofsko na Heideggerovom slučaju”.⁴¹ No, iako slijedi Derridin pokušaj da pod “specifičnošću filozofskog” u angažmanu spasi filozofiju *in abstracto* nasuprot političkom angažmanu, Žunjić ipak priznaje da glavina kontroverze oko Heideggera potječe od njegova “pretumačenja prošlosti i odgovornosti”. Pritom ne saznajemo u čemu bi se zapravo sastojala filozofska specifičnost koja bi legitimirala Heideggerovo “samopretumačenje”? Što je to specifično što bi Heideggerovo filozofiranje

39 P. Bourdieu (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, potaknuto “aferom Fariás”. Najraniji njemački prijevod “Politische Ontologie Martin Heideggers” već 1976. (Syndikat) dugo je ostao ignoriran da bi, također u jeku iste afere, bio izdan 1988. kod Suhrkampa (engl. prijevod u P. Bourdieu, *The Political Ontology of Martin Heidegger* 1991.) Za metakomentar povodom novog izdanja v. Bourdieu (1988/1992), “Back to History” (intervju).

40 Usp. J. Derrida (1988), “Die Hölle der Philosophie” [Pakao filozofije], 84; v. kasnije i J. Derrida (1998), “Heidegger, die Hölle der Philosophen” [Heidegger, pakao filozofâ], izvorno intervju za *Le Nouvel Observateur* iz studenog 1987. Za dramatičnu povijest prijevoda ovog teksta na engleski koji je Derrida povukao v. Wolin ed. (1992), x-xx.

41 Vidi Žunjić (1992), 11-12, 80-91. Za raspravu o odnosu Bourdieu-Derrida v. 16, 90, gdje Žunjić favorizira Derridino “imanentno-filozofsko” čitanje, a Heideggerovoj kritici tehnike pripisuje karakter revolucionarnosti.

nakon angažmana razlikovalo od strategije poricanja angažmana i izbjegavanja odgovornosti? Nasuprot strategiji izdvajanja filozofije iz filozofskog angažmana, Richard Wolin pokazuje u svojoj već citiranoj monografiji *The Political Being* iz 1990. da Bourdieuov prikaz doduše despecificira Heideggerovo mišljenje dotle da ga se gotovo više ne može razlikovati od bilo kojeg od suvremenih njemačkih “konzervativnih revolucionara” poput Ernsta Jüngerera, Carla Schmitta, Moellera van den Brucka, Oswalda Spenglera.⁴² Međutim, nasuprot trendu apstrakcije filozofije Wolin specificira *sadržaj* tog fatalno nedostajućeg momenta filozofske specifičnosti u Bourdieuovu prikazu, s potpuno suprotnim, fatalnim učinkom za Heideggera, Derridu i sljedbenike argumenta o specifičnosti filozofije naspram političkog.⁴³ Ono što nedostaje u Bourdieuovoj sociološkoj analizi Heideggerove političke ontologije prema Wolinu je “transcendentalni temelj” koji “determinira Heideggerove empirijske političke stavove i uvjerenja”. Taj “transcendentalni temelj” čini Heideggerov filozofem “povijest bitka” kao “udesa” (*Seinsgeschick*), koji Wolin opravdano smatra *konstantom* svih varijacija Heideggerove filozofije.⁴⁴ Time je, kao što ću pokazati još detaljnije, ispostavljeno upravo ono filozofski imanentno i specifično u Heideggerovom slučaju, a nipošto izvanjsko.

To potvrđuju i historijska istraživanja, a osobito uvidi u kasnije poznate privatne “Crne bilježnice”, koje su učinili dovoljno izvjesnim da se proces samoprevođenja “mišljenja bitka” kod Heideggera na jezik nacionalsocijalizma odvijao rano, već od 20-ih godina, tj. paralelno s *usponom* nacionalsocijalističkog *pokreta*, i da se nije očitovao samo javno kroz Heideggerov interes za djela Ernsta Jüngerera i Oswalda Spenglera, nego i iznutra, kao prešutno *prilagođavanje mišljenja* narastajućem javnom antisemitizmu,

⁴² Wolin (1990), xv. Referenca na Wolina u monografiji Žunjić (1992), 16, bilj. 16, odnosi se na najavu njemačkog izdanja Wolinove knjige, ali ne na već postojeće američko izdanje iz 1990.

⁴³ Taj argument o specifičnosti filozofskog nasuprot političkom kod Heideggera ponavlja danas S. Žižek apelirajući na “očuvanje ontološke diferencije” i njezin potencijal za kritiku tehnološke i znanstvene objektivacije: “Nothing in the *Black Notebooks* changes the fact that Heidegger’s thought provides a key contribution to our dealing with this ultimate question (...) what—if anything—resists total scientific self-objectivization?” (Žižek (2017), 200. Ipak, Žižek nam uskraćuje pitanje, a kamoli odgovor, o tome što čini “ontološku diferenciju” u mišljenju bitka nakon “Pisma o humanizmu” i što —ako išta— priječi totalnu političku sub-jektivaciju i despecificaciju političkog?

⁴⁴ Wolin (1990), 132, 137, 145-146; Wolin (1992), 14, 288-291; v. Mikulić 1987.

borbenom ethosu “totalne mobilizacije” i nadolasku “njemačke revolucije s desna”, naravno protiv Weimarske Republike “propale” pod utjecaj socijaldemokracije i “židovskog diktata”.⁴⁵

Upravo zato, val reakcija na pojavu knjige Victora Fariása 1987., koja je oživjela interes za već ranije poznata, ali ignorirana istraživanja arhivske dokumentacije, zorno pokazuje da nije samo nepovratno dovedeno u pitanje Heideggerovo samotumačenje toga odnosa, obilježeno pseudofilozofskom *razgradnjom* svake odgovornosti mišljenja. Štoviše, dovedena je u pitanje i Heideggerova izravna i neizravna kontrola nad procesom tumačenja njegove javne uloge kao i svenjemački i internacionalni konsenzus na lijevoj i na konzervativnoj strani filozofske scene oko navodne Heideggerove “zablude” (J. Habermas), “ranog buđenja” (Otto Pöggeler) i brzog “povratka iz Sirakuze” (H. G. Gadamer, Max Müller).

Pritom, u poricanju Heideggerova poricanja *filozofske* odgovornosti, Derrida ide najdalje. Začuđujuće nedosljedno vlastitom konceptu dekonstrukcije, Derrida zanemaruje da se ne radi o opoziciji filozofija-ideologija i da je upravo ono “izvanjsko” ujedno i ono bitno nutarnje na slučaju Heidegger.⁴⁶ Naime, Derrida kao da ne želi prihvatiti ne samo to da se ne radi o *tudem* svodenju Heideggerove “misli” na nacionalsocijalizam kao da je sama filozofska misao već po sebi imuna na ideološkičnost. Štoviše, Derrida poriče ono očigledno i još gore kod samog Heideggera, što ulazi u sam temelj njegove vlastite dekonstruktivističke “pozicije”, naime da je riječ o njegovu vlastitom i neskriveno ideološkom — doista ne-eufemističkom — postavljanje “nutarnje istine i veličine” nacional-socijalističkog *pokreta* u sâmo *mišljenje bitka* kroz *prevođenje* egzistencijala fundamentalne ontologije u fundamentalistički žargon političke autentičnosti u njezinu konkretnom historijskom

⁴⁵ O toj tendenciji kod Heideggera v. već W. Franzen (1988), “Die Suche nach Härte und Schwere”. Vidi i noviju diskusiju o Heideggerovu filozofskom prilagođavanju antisemitizmu u Wolin (2015), *Heidegger's Children*, xv-xviii. Za dijagnozu o “Heideggerovoj invenciji Židova kao modernog mitologema”, koja potječe od Sartrea, v. (isto) xxi-xxii; za figuru emancipiranog liberalnog “njemačkog Židova” u rasponu od romantike do Weimarske Republike, v. xii-xiv.

⁴⁶ Wolin (1992), 284, 289 (takoder, Wolin 1990, 156) upozorava da je spis Jacquesa Derrida *De l'ésprit: Heidegger et la question* iz 1987. središnje mjesto njegovog poricanja Heideggerove “strategije poricanja”; Derrida pripisuje odgovornost za Heideggerovu nacističku zabludu Hegelovoj “metafizičici duha” kojoj se Heidegger priklonio u vrijeme rektorata 1934. Ta Derridina pretpostavka je, prema mome mišljenju, preuzeta od Lévinasa (v. ovdje dalje).

modusu. Riječ je o manevru koji će Heidegger u “Pismu o humanizmu” u tipičnom aktu poricanja pripisati drugima (marksistima, Americancima itd.) kao metafizičko “zauzimanje pozicija”.



Doista, istovjetan će manevar na kraju 20. stoljeća i na drugom kraju Evrope izvesti upravo predstavnici humanističkog marksizma, pripadnici beogradskog krila filozofske grupacije oko bivšeg časopisa *Praxis*, prevodeći svoju poziciju univerzalnog marksističkog humanizma iz 60-ih najprije u političko-liberalni humanizam 1970-ih, a potom, na prijelazu 80-ih i 90-ih godina, u partikularistički nacionalni humanizam masovno-političkih razmjera pod nazivom “antibirokratska revolucija”. Na takvoj pozadini i Žunjićeva kritička dijagnoza antibirokratskog momenta kod Heideggera⁴⁷ iskazuje heideggerijanski dvostrukom gestom skrivajućeg raskrivanja ili varanja istinom isti događaj regeneracije birokratskog iz navodnog antibirokratskog koja se pojavila kroz politički upravljana “narodna sabiranja” 80-ih i raspad Jugoslavije 90-ih. Naime, slijedeći apel Derride na imanentno čitanje Heideggerove filozofije, usprkos Heideggerovu *izričitom* povezivanju fundamentalne ontologije s političkim fundamentalizmom nacionalsocijalizma, Žunjić u navedenoj monografiji ignorira upravo tu heideggerijansku dimenziju u autoadaptaciji beogradskih praksisovaca na fundamentalistički masovni politički pokret u Srbiji 90-ih.⁴⁸ Na toj podlozi sama monografija, pisana u realnom vremenu političkog pokreta i objavljena 1992., funkcionira neovisno o namjeri autora kao surogatni govor akademske filozofije koja odabire jedan slučaj svoje političke *prošlosti* da bi šutjela o svojoj sadašnjosti, o obustavi refleksije o *aktualnoj političkoj* želji dijela praksisovaca kao najistaknutije filozofske grupacije u Jugoslaviji od njezina zenita kasnih 60-ih do političke i simboličke propasti ranih 90-ih. Ta *politička želja filozofije* ima svoju bližu i imanentniju društvenu povijesti od slučaja Heidegger. Ona se može čitati kao dosljedno dovršenje i samoukidanje filozofije *praxis* u finalu procesa političke degradacije u Jugoslaviji, počevši od pobune beogradskih praksisovaca protiv neautentičnih društvenih reformi i partijskog centralizma ‘68. pod karizmom Josipa Broza Tita preko kritike nacionalizma zagrebačkih praksisovaca i uspostave

47 Usp. Žunjić (1992), 67: “Rušeći staro birokratsko ustrojstvo univerziteta, on je zaboravio da time jača birokratsku moć države nad univerzitetom”.

48 Za širu raspravu o “heideggerijanskom” kraju filozofije *praxis* upućujem na svoj rad u Mikulić (2015), “Politicum praxisa: filozofija u ogledalu vlasti”.

partikularističkih centralizama u federalnim sastavnicama SFRJ nakon hrvatskog *maspoka* '71. sve do kraha cijelog sustava 1991. te političkog i moralnog potonuća dijela praksisovaca.

Heideggerova ideja o totalnosti grčke *polis* jednoznačno je motivirana hermeneutičkom dekonstrukcijom subjektivnosti i izborom političkog modela nacionalsocijalizma, a i izrijeком je motivirana *antiliberalizmom* i *antikomunizmom*. Ako se na toj osnovi razlučuje Heideggerova filozofija u njezinoj fantomskoj, izvanideološkoj čistoći kao čisto intendiranje “bitka bića”, nasuprot politici nacionalsocijalizma, kako to čine Derrida i drugi zagovornici “specifično filozofskog čitanja” Heideggerove filozofije, faktički se Heideggeru dopušta *politička želja* nezavisna od filozofije, iako je dubinski filozofska, da bi u istom potezu filozofija bila oslobođena političke odgovornosti, iako je dubinski politička. Na taj način, ustrajavanje na imanentnom, filozofskom čitanju Heideggera, nasuprot izvanjskom političkom, demontira sâmo sebe: što imanentnije i autentičnije, ono u samoj srži Heideggerove filozofije može pronaći ono što je on sâm postavio — “bitak bića” kao htijenje usuda, autentičnost razotudjenja od obeskorjenjenosti. Ona sâmo izbjegava da se imenuje, ali se raskriva kroz akte skrivanja u negacijama. Tako se otvoreni angažman “najznačajnijeg filozofa 20. stoljeća” za nacionalsocijalizam pretvara u grotesku poricanja vlastite zablude njegovih sljedbenika: ako ne možemo negirati svoje filozofsko sljedbeništvo, možemo falsificirati političku motivaciju filozofije u čisto intendiranje kategorija poput bitka bića, ontološke diferencije itd.

Odatle s dovoljnom jasnoćom vidimo da ono što iz Heideggerove retrospektive — tj. iz vremena prve objave predavanja “Uvod u metafiziku” 1953. i “Pitanja o tehnici” iz iste godine — pokušava dati smisao izrazu “nutarnja istina i veličina nacionalsocijalističkog pokreta” iz 1935. nasuprot navodnoj falsifikaciji pokreta kroz nacističku filozofiju vrijednosti, i sâmo predstavlja falsifikat. Ono što je 30-ih godina za Heideggera činilo veličinu i nutarnju istinu pokreta, bilo je samo *političko htijenje biti*, tj. *politička želja filozofije*, koja “uobličuje naš tubitak kao povijesni usud naroda”, a ne tehničko određenje suvremenog čovjeka kao subjekta koji kroz rad planetarnih razmjera opredmećuje cjelinu bića. Teza o pripadnosti nacionalsocijalizma modernoj i tehnici, koja tek iz perspektive 50-ih pokušava zaposjesti smisao izraza “istina i veličina pokreta” kao navodna kritika tehnike, zapravo falsificira autentično totalitarni politički smisao Heideggerovog vlastitog

iskaza o pokretu i poriče politički angažman za nacionalsocijalizam kao što uopće preispisuje-prebojava-retušira svoj pozitivni narativ o nacionalsocijalizmu negativnim narativom o komunizmu-amerikanizmu.

Tek time se dostatno objašnjava okolnost da ono što Heidegger 50-ih godina projicira unatrag u predavanja iz 1935. kao autentičnu bitku i veličinu nacionalsocijalizma, u *realnom* vremenu kritike humanizma u razdoblju lustracije nakon 1945. postaje podlogom na kojoj se pokazuje dvoje. S jedne strane, *surogatni karakter* njegove kritike tehnike uopće i nemoći čovjeka da vlada svojim bitkom kao navodne distance od nacionalsocijalizma *umjesto* kritike ideologije i historijske prakse samog nacionalsocijalizma. S druge strane, laž njegova govora o “načelnoj kritičkoj raspravi” i “protivništvu” spram nacionalsocijalizma u javnim dokumentima i autosvjedočanstvima. Otud moramo reći: “veličinu i nutarnju istinu pokreta” ne možemo tražiti tamo gdje je Heidegger izrijeком smiješta 1953., to jest, u “susretu tehnike i modernog čovjeka” kao modusu neutentičnog *u kojem se otuđila*. Naprotiv, istinu i veličinu nacionalsocijalizma moramo vidjeti u onome autentičnom *od čega se otuđila*, tj. od *Heideggerove* povijesti bitka iz 20-ih, koja će svoje autentično, naime *političko* mjesto tražiti i naći u veličini pokreta 30-ih. To je ono što Heidegger 50-ih raskriva skrivajući ga iza navodne kritike tehnike, očišćene od svoga izvorno antižidovskog porijekla. Ono će se utoliko istinitije (raz-skrivenije) održati u svijetu “crnih svezaka”.

Otud Heideggerova kritika humanizma modernog čovjeka i tehnike nije kritika ili odbacivanje nacionalsocijalizma, kako se općenito uzima. Ona je kritika *otuđenja* nacionalsocijalizma od njegove vlastite ontologičke *historije* bitka u kojoj je nacionalsocijalizam trebao, rečeno žargonom *Bitka i vremena*, “nadoći” (*ankommen*) kroz htijenje tubitka svakog ponaosob za sabranost u narodu kao oduvijek već “bila bit”. S porazom nacionalsocijalizma Heidegger ponovo pretumačuje tubitak iz “zajedničkog bića naroda” u “svako biće ponaosob”. Ono sad doduše gubi sve, ali tek tako, kako obećaje Heidegger, dobiva ono najviše: dospijeće u istinu bitka. Ipak, kao što vidimo, to obećanje “dospijevanja u istinu bitka”, ozbiljuje se nakon nacističkog gubljenja moći nad bićem samo kao laž Heideggerova autohistorijskog diskursa poricanja vlastitog “zauzimanja pozicija”.

3. Heideggerova 'kabbala' antižidovstva ili bit pitanja o biti tehnike

Na posve bizaran način Heideggerova dugo zatajena "razmišljanja" iz kasnih 30-ih godina o računskoj biti Židova kao "obeskorjenjene rase", one koja navodno "sâma najduže 'živi' prema rasnom principu i upravo zato se najsilovitije opire njegovoj neograničenoj primjeni"⁴⁹ upisuju se u dugu tradiciju poznate, ali malo tematizirane socijalno-političke motivacije eugeničkog rasizma 19. i 20. stoljeća. Pojam rase nije primarno ili isključivo biološka, nego zapravo socijalno-teorijska kategorija. Tako Heidegger, posve na tragu nacističke recepcije Francis Galtona, utemeljitelja eugenike 19. stoljeća, o "koknjevskoj rasi" koja svojim razmnožavanjem ugrožava srednju i gornju klasu britanskog viktorijanskog društva⁵⁰, prikazuje pitanje rase najprije kao računsko-tehnički artefakt:

"Mišlju o rasi 'život' se stavlja u oblik uzgojivosti koja predstavlja neku vrstu izračuna (...) Uspostava rasnog uzgoja ne potječe iz samog 'života', nego iz nadvladavanja života pomoću uradbe [Machenschaft]."⁵¹

Taj naoko opći argument u kojem Heidegger tipično prenapreže jezične izraze i značenja, počiva na pretpostavci o "židovstvu" kao metafizičko-računsko-tehnološkoj "rasi" koja zavjerenički, smicalicama napravlja stvari:

"Pitanje o ulozi svjetskog židovstva nije nikakvo rasno, nego metafizičko pitanje o vrsti ljudstvenosti [Menschentümlichkeit]

49 M. Heidegger (2014), *Schwarze Hefte. Überlegungen XII-XV (1939-1941)*, GA 96, 56: "Die Juden 'leben' bei ihrer betont rechnerischen Begabung am längsten schon nach dem Rasseprinzip, weshalb sie sich auch am heftigsten gegen die uneingeschränkte Anwendung zur Wehr setzen."

50 Za bliži prikaz i reference v. završni dio prethodne studije (I. 4, bilj. 72-76).

51 Usp. M. Heidegger (2014), GA 96, 56: "Durch den Rassedanken wird 'das Leben' in die Form der Züchtbarkeit gebracht, die eine Art der Berechnung darstellt (...) Die Einrichtung der rassischen Aufzucht entstammt nicht dem 'Leben' selbst, sondern der Übermächtigkeit des Lebens durch die Machenschaft." — Upozoravam ovdje na Heideggerovu upotrebu dvoznačnog izraza *Machenschaft*, koji u etimologizirajućoj namjeri konotira značenja *čin, djelo, akcija, uradba, činidba*, iako u normalnoj jezičnoj upotrebi ima primarno negativni smisao (lukavština, smicalica, podvala, intriga); o antisemitskoj pozadini izraza rječito govori stariji sinonim 'Kabbala'.

koja, *posve nevezana*, može preuzeti obeskorjenje sveg bića iz bitka kao svjetskopovijesnu ‘zadaću’.⁵²

Iako ovaj iskaz nije ni u vremenu svoga izricanja ni kasnije bio ništa drugo do nadri-metafizičko utemeljenje masovnog protužidovskog nastrojavanja koje će završiti u konfabulacijama o tehnološkom “samouništenju” ne-biološke rase, ovdje taj iskaz još možemo čitati konceptualno. On implicira preokretanje prirodnog momenta u formu duha čime se eugenički “humanizam” nacional-socijalizma jednim udarcem prevodi u transhumane kategorije hermeneutike fakticiteta. Navodno ne-rasna odredba rase usmjerena je kod Heideggera ka kritici *suprotstavljanja* biološke koncepcije rase “koja je nemoćna” spram boljševizma jer se time “izokreću nutarnji odnosi biti” (“metafizička ukorjenjenost rasizma i boljševizma”) koja ih čini istima.⁵³ Samo iz te istosti-u-sraslosti 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”.

Na prvi pogled čini se bizarnim da gotovo istovjetne teze, kakve nalazimo kod Heideggera u privatnim i zatajenim zapisima, nalazimo u *Dijalektici prosvjetiteljstva* Horkheimera i Adorna, premda na potpuno suprotnim vrijednosnim pretpostavkama koje ujedno 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, ograničena partikularnost koja je upravo ono

52 Heidegger (2014), GA 96, 243: “Die Frage nach der Rolle des Weltjudentums ist keine rassische, sondern die metaphysische Frage nach der Art von Menschentümlichkeit, die schlechthin ungebunden die Entwurzelung alles Seienden aus dem Sein als weltgeschichtliche ‘Aufgabe’ übernehmen kann.” — Vrijedi zapaziti Heideggerov idiosinkratički prenapregnuti izraz *Menschentümlichkeit* (“ljudstvenost/čovještvenost”), izveden iz *Menschentum* koji je djelomice sinoniman s izrazima *Menschheit* i njegovom izvedenicom *Menschlichkeit*, s višestrukim značenjima: čovječanstvo, čovještvo, čovječnost; ljudstvo, ljudskost. No, okolnost da Heidegger zamjenjuje biološku kategoriju rase metafizičkim govorom o “vrsti ljudstvenosti”, čini stvar samo gorom; vrsta postaje metafizička. Otud se ‘židovstvo’ pojavljuje doslovno samo kao Heideggerova pseudo-filozofska “invencija” (Sartre) — jedna “Machenschaft des Matin H.” (Trawny).

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

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.”⁵⁴

Ostavljajući za sada na ovom mjestu očiglednu paralelu između Heideggerove dijagnoze o židovskom “nadvladavanju života kroz uradbu” te Horkheimerove i Adornove dijagnoze o “dijalektičkoj povezanosti prosvjetiteljstva i vladavine” u *samoj biti* asimiliranih (liberalnih) Židova, na temelju društveno-teorijskog shvaćanja pojma rase naspram biološkog, želim najprije podsjetiti na stariji i širi kontekst rasprave. Heideggerov okret ka derasiniranju pojma rase prepoznao je Emmanuel Lévinas u svome ranom članku “Nekoliko refleksija o filozofiji hitlerizma” iz 1934., iste godine kad je Heidegger odstupio s funkcije rektora, a koji detektira odnos između ranog Heideggera i filozofije hitlerizma na drugačijim osnovama nego što ih je pretumačio kasniji Heidegger. Dok se Lévinasov tekst na eksplicitnoj razini čita kao esej o različitim, ali međusobno konvergirajućim inačicama humanizma — od kršćanskog i liberalnog, s jedne strane, do marksističkog i nacionalsocijalističkog, s druge strane — njegove refleksije o “izvoru krvavog barbarstva nacionalsocijalizma” s dovoljnom se pouzdanošću mogu čitati kao implicitna reakcija na Heideggerov rektorski govor iz 1933. Takvo čitanje potvrdio je sam Lévinas 1990., punih šezdeset godina kasnije, u naknadnoj bilješci za

54 Horkheimer i Adorno (1989), 174-175; (1969), 206. 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. Prosvjetljeno 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 pozadini, “samouništenja prosvjetiteljstva” ili “prva aporija” s kojom su se “morali suočiti” Adorno i Horkheimer (v. 1989, 9), sadrži figuru “samouništenja Židova”, no ovdje neću ulaziti u elaboraciju takve implikacije..

američki prijevod svoga teksta.⁵⁵

“Ovaj je članak objavljen 1934. u časopisu *Ésprit*, glasilu progresivnog naprednjačkog katoličanstva, gotovo sutradan po Hitlerovu dolasku na vlast. Članak polazi od uvjerenja da izvor krvavog barbarstva nacional-socijalizma nije ni u kakvoj slučajnoj anomaliji ljudskog mišljenja ni u bilo kakvom slučajnom ideološkom nesporazumu. Članak sadrži uvjerenje da se taj izvor tiče bitne mogućnosti praiskonskog Zla do kojeg može dovesti ispravna logika i protiv kojeg se zapadna filozofija nije dostatno osigurala. To je mogućnost koja se upisuje u ontologiju Bića koje skrbi za bitak — Bića *dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht* [kojemu se u njegovu bitku radi o samom tome bitku], sukladno heideggerovskoj formulaciji. Mogućnost koja još uvijek prijeti subjektu korelativnom s ‘bitkom-ka-sabiranju’ i ‘bitkom-ka-vladanju’, onome slavnom subjektu transcendentnog idealizma koji, prije svega, hoće i misli sebe kao slobodnog.”⁵⁶

U ovoj naknadnoj autokomentarskoj bilješci iz 1990., pisanoj rukom za redakciju časopisa *Critical Inquiry* — najvjerojatnije potaknutoj reaktualizacijom “skandala Heidegger” u knjizi Víctora Fariása iz 1987. — Lévinas sažima decidiranje nego u izvornom tekstu iz 30-ih godina, ali još uvijek aluzivno, tj. implicitnim citatom Heideggera, svoju ranu detekciju srodstva između “hitlerizma” i suvremenih filozofija iz 1934. Ona sada glasi: *upisivanje mogućnosti krvavog barbarstva u ontologiju Bića* ‘koje skrbi za bitak’, čime jednoznačno sugerira da je “bitak-ka-sabiranju” nationalsocijalizma i “bitak-ka-vladanju” *logična* mogućnost i opasnost rane Heideggerove ontologije tubitka; ona je nasljednica teorije transcendentne subjektivnosti koja se uspostavlja kao

⁵⁵ Prijevod u Agamben (2006), revidiran prema izdanju Lévinasova teksta u L’Herne, Paris, 1991. Bilješka je prvi puta objavljena u američkom prijevodu teksta u Levinas (1990).

⁵⁶ Bilješka iz 1990. završava pitanjima karakterističnim za kasnija, teološko-filozofska razdoblja Lévinasovih refleksija o humanizmu i, ponovo, s očitom, ali samo implicitnom aluzijom na Heideggerovo zazivanje “nekog Boga” u intervjuu iz 1966: “Moramo se pitati je li liberalizam dovoljan za autentično dostojanstvo ljudskog subjekta. Doseže li subjekt ljudsko stanje prije nego što preuzme odgovornost za drugog čovjeka u izboru koji ga uzdiže na taj stupanj? U izboru koji dolazi od nekog boga — ili od Boga — koji ga promatra u licu drugog čovjeka, njegova bližnjeg, u izvornom mjestu Otkrivenja”. Za humanizam temeljen na teološko-filozofskoj refleksiji o odgovornosti za drugog čovjeka v. E. Lévinas (1972), *Humanisme de l’autre homme*.

samohtijenje, duh.⁵⁷ To metonimijsko pokazivanje na Heideggera kod kasnog Lévinasa u prvi plan će izvući Giorgio Agamben u svojoj knjizi *Homo sacer* (1995) kao *prvu identifikaciju* veze između hermeneutike fakticiteta ranog Heideggera i ideologije hitlerizma, suprotno Heideggerovim naknadnim autointerpretacijama. Agamben rezimira:

“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 oslobođenje 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 filozofija, prema Lévinasu, temelji [slično 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 odnosa između Heideggera i nacizma, tog skandala filozofije dvadesetog stoljeća (...) Tu-bitak, koji je svoje tu, smješta se na područje nerazlučivosti u pogledu svih tradicionalnih odredbi čovjeka, čiju konačnu propast označava.”⁵⁸

Ne ulazeći ovdje detaljnije u sve detalje Agambenova čitanja Lévinasova teksta, za svrhu ove rasprave dovoljna je njegova izričita pretpostavka kako Heideggerova hermeneutika fakticiteta na kraju “priječi da se faktičnost predstavlja kao faktum”. U ponešto hermetičnom izričaju Agamben tvrdi:

⁵⁷ Vidi Lévinasov tekst “Martin Heidegger et l’ontologie” iz 1932., na koji se Bourdieu u svome radu “Politička ontologija Martina Heideggera” iz 1975. ne referira izričito. Međutim, ovdje možemo vidjeti izvor Derridne pretpostavke kako Heideggerov angažman ranih 1930-ih počiva na zaokretu ka filozofiji duha njemačkog idealizma. Za noviju diskusiju o mjestu Lévinasa kao najvažnijeg posrednika recepcije njemačke fenomenološke filozofije u Francuskoj v. pregled opće recepcije filozofije “s druge strane Rajne” iz nacional-socijalističkog razdoblja 1933-1945. u Francuskoj v O. Agard (2006), “Die Resonanz der deutschen zeitgenössischen Philosophie in den französischen philosophischen Fachzeitschriften zwischen 1933 und 1945”.

⁵⁸ Prijevod prema Agamben (2006), 130-131 (djelomice izmijenjen prema talijanskom predlošku iz 1995).

“Greška nacional-socijalizma sastojala bi se s Heideggerova gledišta u tome da je transformirao iskustvo faktičkog života u biološku ‘vrijednost’ (...) Dok je najsamosvojniji 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.”⁵⁹

Usprkos hermetičnosti izraza, Agamben jasno pretpostavlja kako Heideggerova “povijest bitka”, za razliku od nacionalsocijalističke ideologije, nikada zapravo ne postaje konkretno-historijskom, tj. da Heidegger ipak samo ostaje u misaonim figurama povijesti bitka (poput tubitka, vremena, brige, ničega, događaja). Takvo čitanje ne čini se održivim. Naime, nacističko “zatočenje života u objektivnu rasnu odredbu” praktički je oblik vrijednosnog mišljenja koje je Heidegger prethodno *već* prihvatio, iako u *porećenom* obliku. Vidjeli smo to na njegovu odbacivanju filozofije vrijednosti i kritici Nietzschea u predavanjima iz 1935. Tamo se filozofija biološke vrijednosti, ta navodna “greška nacionalsocijalizma”, odnosila za Heideggera na *filozofiju* nacionalsocijalizma, ali ne na *istinu pokreta*. Premda, slijedeći Lévinasa, ističe kako fakticitet kod Heideggera nije samo “predanost” (*Hingabe*), nego “zadanost” (*Aufgabe*), Agamben ne reflektira dalje sâmu pretpostavku takve promjene ontološkog registra u vrijednosno-normativni unutar Heideggerova koncepta fakticiteta. Nju čini Heideggerovo implicitno (a kasnije porećeno i zatajeno) prihvaćanje *vrijednosti*, koje nužno proizlazi iz njegova prevođenja analitike fakticiteta u narativ o “htijenju svoga tubitka” nasuprot računskom umu židovstva i njegovim “smicalicama”. Riječ je o htijenju koje svaki “sebe-hoteći” tubitak, tj. mi sâmi ponaosob, sabire u zajedništvo posredstvom *vrijednosnih diskriminacija* između pravih i nepravih, pripadnih i nepripadnih.⁶⁰ Otud nacističko “zatočenje faktičkog života u objektivnu rasnu odredbu” ne možemo shvatiti s Agambenom kao grešku i devijaciju nacionalsocijalizma od Heideggerove elaboracije “kategorija koje sprečavaju da se fakticitet predstavlja kao fakt”. Obrnuto, upravo je Heideggerova *kategorija* fakticiteta ono što nacističkoj rasnoj *doktrini* omogućuje da se predstavlja kao *faktum* u “modusu raskrivenosti”, tj. kao *historijski* modus

⁵⁹ Agamben (2006), 134.

⁶⁰ Martens (1980).

fakticiteta koji će nadmašiti svaku moć zamišljanja realnog. Taj modus Agamben opisuje kao logor u biopolitičkim kategorijama nacističkog zatočenja života, ali ne više na matrici tubitka koja protiv htijenja subjekata oblikuje njihov usud, tim više što mu se silovitije opiru, kako Heidegger kaže za Židove.

Logor je oblik tubitka koji “utiskuje sudbinu”. Sama geografska “zabačenost” logorâ smrti na “Istoku” pripada strukturi tu-bivanja koja udešava istinu kao skrivajuće samoraskrivanje. Zato je logor ujedno određujuća struktura govora, ona sama govori dok se o njoj šuti. Jednostavnije rečeno: upravo je logor forma “skrivajuće raskrivenosti” udesa ili modus fakticiteta čija funkcija nije da spriječava logor u postajanju činjenicom, jer on to *već* jest time što *jest*, nego da “se” o njemu govori. Svaki govor o logoru nužno je nepravilni govor ili o-govaranje. Jer, kao modus tubitka, jedino logor sâm istinito govori sobom i o sebi. Zato će kasnije jedina briga nacista biti uništavanje *tragova* logora i poricanje svih svjedočanstava o njemu. Upravo to je razlog zašto Heideggerova ontologika fakticiteta pruža savršeno dvoličnu hermeneutičko-epistemološku osnovu da se činjenica logora predstavlja kao toliko *otvorena tajna* da nitko, odgojen neautentično američki ili boljševički “za ljudsku normalnost” (Heidegger), ne može vjerovati u *golu istinu* logora.

Na toj podlozi, vrijednosna teorija rase nacional-socijalističke znanosti, tog “drvenog željeza” poput “katoličke filozofije”, veridički je osigurana time što su njezini pseudo-teoremi neposredno istovjetni s formama Heideggerova fakticiteta. Teorija je *istinita utoliko što korpus nacional-socijalističke znanosti opstoji faktički* u formi holokausta, koja će se Heideggeru pojaviti kao forma židovstva. O tome najrječitije govori formulacija Adorna i Horkheimera:

“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 osobnosti, 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.”⁶¹

Riječ je o formi potpune kohezije kulture i prirode, duha i tijela, političkog i biološkog, koju je tematizirao Lévinas, i samo je ta totalnost ono što jamči izvjesnost stavova rasističke teorije. Ona je *znanstveno istinita* onoliko koliko je *podržava* fakticitet fakata. Drugim riječima, bez forme holokausta koja osigurava postajanje kategorija faktičnosti historijskim faktima, nacistička rasna *teorija* bila bi tek manje-više koherentna ili čak posve konzistentna diskurzivna tvorevina izgrađena na sumanutim pretpostavkama. Zato ona postoji samo u jednoj od istinosnih vrijednosti, ona je istinita i neopovrgljiva sve dok opstoji temeljni uvjet njezinog važenja, faktum logora. Otud, logor smrti možemo uzeti za “biopolitičku paradigmu moderne”, kako inzistira Agamben, samo ako paradigmu uzmemo za instancu stvarnosti koju reprezentira, takoreći kao klasu koja sadrži samu sebe, a ne kao transpoziciju, model ili uzorak nečeg drugog od sebe.⁶²

Tehnika holokausta kao industrijske proizvodnje smrti nije tek ekstremni, ali navodno prirodni izdanak instrumentalne racionalnosti i idolatrije tehnologije, kako nas uči kritička teorija. Ona pripada “veličini i nutarnjoj istini” nacionalsocijalizma. Masovni genocidi su stariji od moderne i nisu genocid zbog tehnologije svoje izvedbe. Također, tehnologija nije ni samo epohalni oblik otuđenja autentičnog mišljenja bitka koje nas čeka na drugom kraju usudbene povijesti, kad umjesto moći nad bićem prihvatimo “pastirstvo bitka”, kako nam to želi utuviti Heidegger. Štoviše, on će svoj nalaz o negativnoj vrijednosti tehnologije naspram autentičnih modusa mišljenja i pjesnikovanja naknadno iskazati kao veličinu i istinu nacionalsocijalističkog pokreta. U *Crnim tekama* iz 1942. Heidegger bolje i specifičnije identificira bit tehnike od frankfurtovaca:

“Najviši stupanj tehnike dosegnut je onda kad ona kao trošenje nema više ništa za trošenje — osim same sebe. U kojem se obliku odvija to samouništenje? Smijemo ga očekivati na

⁶¹ Horkheimer i Adorno (1989), 173; (1969), 204 (kurziv moj).

⁶² Agamben (2006), *The Remnants of Auschwitz*, pogl. 4. Za pregled diskusija o Auschwitzu kao paradigmatškojinstanci “radikalnog zla” od H. Arendt do Agambena v. P. Krstić (2018), “Aušvic: skandal za mišljenje ili skandal mišljenja”; za diskusiju o historijskoj jedinstvenosti holokausta na matrici povijesti pojma singularnosti u značenju jednosti i jedinstvenosti v. M. Lošonc (2018), “Šta je istorijska singularnost? Pojmovne dileme i izazovi”.

temelju one nezadrživosti, ugrađene u njezinu bit, ka uvijek ‘novijem’ — tj. više trošećem.”⁶³

Heideggerova uputa o tome gdje treba očekivati taj oblik samouništenja tehnike raskriva tajnu njegove fingirane kritike nacionalsocijalizma pod vidom tehnološke moderne, odnosno pod vidom “susreta planetarno određene tehnike i novovjekovno-metafizičkog čovjeka”. Kritika nacionalsocijalizma pod vidom “srljajućeg trošenja” tehnike koja na najvišem stupnju troši jedino još samu sebe, samo je i jedino denuncijacija moderne kao židovskog projekta, kako smo već vidjeli. U “Napomenama I” iz 1940-ih Heidegger piše:

“... 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.”⁶⁴

Odatle nedvosmisleno vidimo bezdani smisao Heideggerova umotavanja antisemitizma u žargon nadrimetafizičke kritike tehnologije: nacističko uništavanje Židova navodno je borba židovstva u metafizičkom smislu protiv židovstva u prosječnom, svakodnevnom smislu historijskog fakticiteta. Otud, pravi predmet navodne Heideggerove kritike nacionalsocijalizma nije

⁶³ M. Heidegger (2015), *Schwarze Hefte*, GA 97, 18: “Die höchste Stufe der Technik ist dann erreicht, wenn sie als Verzehr nichts mehr zu verzehren hat — als sich selbst. In welcher Gestalt vollzieht sich diese Selbstvernichtung? Erwarten dürfen wir sie auf Grund der in ihr Wesen eingeschlossenen Unaufhaltsamkeit zum immer ‘neueren’ — d. h. verzehrenderen.”

⁶⁴ Heidegger (2015), 20: “(...) Judenschaft. Diese ist im Zeitraum des christlichen Abendlandes, d. h. der Metaphysik, das Prinzip der Zerstörung. Das Zerstörerische in der Umkehrung der Vollendung der Metaphysik — d. h. der Metaphysik Hegels durch Marx. Wenn erst das wesentlich ‘jüdische’ im metaphysischen Sinne gegen das Jüdische kämpft, ist der Höhepunkt der Selbstvernichtung in der Geschichte erreicht; gesetzt, daß das ‘jüdische’ überall die Herrschaft vollständig an sich gerissen hat, so daß auch die Bekämpfung ‘des Jüdischen’ und sie zuvörderst in die Botmäßigkeit zu ihm gelangt.” Usp. i diskusiju u Wolin (2015), XXI-XXII o Heideggerovoj “invenciji Židova” (Sartre) kao “modernog mitologema”. Međutim, ovdje vidimo da je pravi mitologem kritika tehnike; njezina istina je Heideggerova ‘kabbala’ o židovstvu.

nacističko supstituiranje iskustava fakticiteta kategorijama vrijednosti, kako pretpostavlja Agamben. Predmet kritike je ono za što onaj naknadni umetak iz 1953. o susretu tehnologije i čovjeka u rukopis predavanja “Uvod u metafiziku” iz 1935. zapravo stoji: to je *historijski poraz* nacional-socijalizma kroz potčinjavanje *posvemašnjoj vlasti* židovskog tehnološkog projekta s kojim će Židovi, na najvišem stupnju “samouništenja” tehnike u nacističkim logorima, uništiti sami sebe, da bi se *princip* židovstva održao u obliku komunizma i amerikanizma.

Heideggerova “uradba” (*Machenschaft*) raskrivajućeg skrivanja istine *njegova vlastitog mišljenja*, jasno se iskazuje u poslijeratnim javnim nastupima, poput ciklusa predavanja držanih u Bremenu 1949. pod naslovom “Uvid u ono što jest” [*Einblick in das was ist*], gdje prvi put javno iznosi ozloglašenu usporedbu holokausta s industrijskom poljoprivredom:

“Poljodjelstvo je sada motorizirana industrija hrane, u biti isto što i fabrikacija leševa u plinskim komorama i logorima uništenja, isto što i blokada i izgladnjivanje zemalja, isto što i fabrikacija atomske bombe”.⁶⁵

Istu demonizaciju tehnike donose i kasnija javna predavanja, poput “Gelassenheit”, držano u Meßkirchu 1955. i tiskano 1959., koje Heidegger otvara pseudo-metafizičkim pitanjem o “postojanosti čovjeka u doba tehnike” [“Bodenständigkeit des Menschen im Zeitalter der Technik”] i dandanas usmjerava čak i kritički obaviještenu egzegezu.⁶⁶ Tako Peter Trawny, urednik *Crnih bilježnica*, u intervjuu povodom njihove publikacije, ne vidi u sâmoj Heideggerovoj formulaciji “fabrikacija leševa u plinskim komorama” izraz antisemitizma u pravom smislu riječi budući da je koriste Marcuse i Arendt.⁶⁷ U istoj intervenciji Trawny kvalificira Heideggerove antisemitske izjave *nakon* 1938. kao

⁶⁵ Usp. Heidegger (1949), *Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949*, “Das Ge-Stell”, GA 79, 27: “Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben.”

⁶⁶ Vidi Heidegger (1955) “Gelassenheit”, prvo knjižno izdanje 1959; tonski snimak https://www.youtube.com/watch?v=1LESPZ-Xd_o.

⁶⁷ Trawny (2014): “Diese Äußerungen waren sicher problematisch bzw. revanchistisch, aber meines Erachtens nicht im eigentlichen Sinne antisemitisch. Die Formulierung mit der ‘Fabrikation von Leichen’ wurde etwa auch von Hannah Arendt verwendet.”

“osebujne” (*eigentlich*), s obzirom na “kritički odnos” prema NS pokretu nakon 1934. No, s obzirom na Heideggerovo viđenje “samouništenja Židova” iz neobjavljenih “Napomena” (“non editis”) koje sežu od 1942. do poratnog razdoblja 1946/48., a koje je editirao Trawny, takvo svođenje specifičnog smisla Heideggerove “formulacije” na poratni žargon o holokaustu kao “industriji smrti” samo podupire strategiju mimikrije “odlučnog mišljenja” u bezlični opći žargon, poput Eichmannove obrane. Doista, ne radi se o formulaciji “fabrikacija leševa”: ona je *faktilki istinita* i nije trebala biti porečena u nizu bizarnih poricanja holokausta.⁶⁸ Ona je samo trebala biti još jednom *metafizički ovjerena* da bi Heideggerovo novo “istinovanje” doseglo nov vrhunac “uradbe”.

Istu figuru Heidegger koristi i u predavanju “Pogibelj” [*Die Gefahr*] iz istog ciklusa Bremenskih predavanja, poravnavajući sad “fabrikaciju leševa u logorima uništenja kroz neprimjetne likvidacije” s masovnim umiranjem od gladi u Kini da bi obome suprotstavio autentično umiranje kroz moć za bit smrti:

“Stotine tisuća umiru masovno. Umiru li? (...) Oni postaju sastavni dijelovi opstojnosti fabrikacije leševa. Umiru li? Oni se neprimjetno likvidiraju u logorima uništenja. A također i bez toga — milijuni sada u Kini propadaju u skončanje uslijed gladi (...) Ipak, usred tih nebrojenih smrti ostaje zakrivena bit smrti.”⁶⁹

Kako je već ranije uvjerljivo pokazao Wolin (1990), radi se o “poravnavajućem pogledu” (*leveling gaze*) koji ispostavlja lažne identifikacije i pseudo-metafizički *normalizira* industriju leševa na industriju hrane — ili masovnu glad, svejedno — one su u

68 Najbizarniji slučaj poricanja holokausta predstavlja Jean Beaufret. Iako je bio borac francuskog pokreta otpora i time služio kao dodatna ovjera Heideggerovog “antinacizma”, podržavao je revizionistički projekt povjesničara Roberta Faurissona u časopisu *Annales d’histoire revisioniste*. Vidi opširnu diskusiju u Wolin (1992), 281-282.

69 Heidegger (1949), 56: “Hunderttausende sterben in Massen. Sterben sie? (...) Sie werden Bestandstücke eines Bestandes der Fabrikation von Leichen. Sterben sie? Sie werden in Vernichtungslagern unauffällig liquidiert. Und auch ohne Solches — Millionen verelenden jetzt in China durch den Hunger in ein Verenden.” Cijeli Heideggerov argument glasi: “No umrijeti znači, iznijeti smrt u njezinu bit. Moći umrijeti znači, smoći taj iznošaj. Mi to možemo samo ako naša bit smaže bit smrti.” Usp. “Sterben aber heißt, den Tod in sein Wesen austragen. Sterben können heißt, diesen Austrag vermögen. Wir vermögen es nur, wenn unser Wesen das Wesen des Todes mag. Doch inmitten der ungezählten Tode bleibt das Wesen des Todes verstellt.” (isto)

bîti isto.⁷⁰ S obzirom na spoznaje o masovnom uzgoju povrća gnojeno ljudskim pepelom iz logorskih peći, Heideggerova mimikrija teze o židovskoj bîti tehnike pod krinkom kritike metafizičke biti tehnike dobiva morbidno doslovno značenje i pokriće u stvarnosti, ali ga ne motivira na kritiku kanibalizma u bîti nacističke “industrije hrane”.

Naprijed citirani, privatni zapis o “samouništenju Židova” kao “vrhuncu samouništenja tehnike” dostatno nam objašnjava okolnost da Heidegger nigdje i nikad nije primijenio kritiku tehnike, filozofije rada, komunizma i amerikanizma *na bilo kakvu analizu nacionalsocijalizma*. Otud ni proturječje između pozitivnog izričaja o “istini i veličini pokreta” iz 1935. i dopune negativnim smislom rečenice o “susretu tehnike i modernog čovjeka” iz 1953. ne predstavlja nikakvo proturječje. Ono je samo aluzivan govor o veličini i istini nacističkog holokausta. Njoj bi moglo proturječiti samo to da nacistička industrija smrti u Heideggerovoj poratnoj strategiji poricanja vlastitog nacizma postaje samo *bezimen* “sastavni komad” svjetske fabrikacije “propasti u skončanje”. U tumačenju autentične smrti kao “moći za bit smrti”, nasuprot bijednom propadanju u skončanje kroz “neprimjetne likvidacije” u logorima ili kroz masovnu glad, Heidegger je bio u stanju imenovati “fabrikaciju leševa”, koja je nakon otkrića Auschwitzta postala žargonskom inačicom izraza “industrija smrti”, ali ne i nacionalsocijalističko ime “fabrikacije leševa”. Taj se “sastavni dio” nije mogao izdvojiti iz sastava vlastitog mišljenja imenovanjem koje bi ga samo otuđilo od njegove nutarnje biti i veličine.⁷¹ Poput vjerovanja filozofa u “Heideggerovu političku zabludu” (Habermas, Pöggeler, Gadamer, Derrida, Žunjić i dr.), i svjedočanstva pjesnika i teologa odaju isto tragično poricanje vlastitog svjedočenja. Heideggerovu nemoć da *javno iskaže istinu* svoje trajne vjernosti nacionalsocijalizma, iako je *javno kamuflira* u kritiku tehnike alegorijskim govorom o fabrikaciji leševa, možda najpotresnije izražava svjedočanstvo Paula Celana, njemačko-židovskog pjesnika, koji je preživio holokaust i u pjesmi “Todtnauberg”, posvećenoj posjeti Heideggeru iz 1967., opisuje svoje razočaranje njegovim odbijanjem da se ijednom riječju

⁷⁰ Wolin (1990), 164-169.

⁷¹ Vidi O. Pöggeler: “After 1945 Heidegger spoke no public word about the extermination of the Jews and others. May one not therefore conclude that Heidegger’s thinking remained unable to make connections with reality?” Citat prema Wolin 1992, 243, bilj. 21.

izjasni o holokaustu. Slično svjedoči i teolog R. Bultmann kako je Heidegger, na sugestiju da javno opovrgne svoju nacističku prošlost, uzvratio samo “hladnim zurenjem bez riječi”.⁷² Šutnja filozofa o holokaustu, šutnja je o vlastitoj filozofiji “htijenja tubitka”; ona ostaje zagonentna samo u *zabludi o filozofiji* tubitka koja njezinu nutarnju političku istinu može podnijeti samo tako da *stvari mit o zabludi filozofa o politici*.

Holokaust je *infamni* izraz nacionalsocijalističkog diskursa koji je sam *izvan* diskursa. O njemu “se” općenito šutjelo ili tek skriveno govorilo sebi, poput Heideggera, ili pak među sobom, u najužim krugovima ovlaštenih, poput govora Heinricha Himmlera pred najvišim oficirima SS-a, na tajnom sastanku u Poznanju 4. listopada 1943., o “jednoj vrlo teškoj temi”, naime, o potrebi “sustavnog ubrzanja u rješavanju židovskog pitanja”.⁷³ U žargonu Heideggerove ontologike tubitka, holokaust je mjesto skrivajuće raskrivenosti, “čistina” u političkom modusu bitka u kojoj se tehnologija provedbe kroz pitanje brzine javlja tek kao jedan posebni aspekt tehnike. Kako je ona za Heideggera već u svojoj biti srljanje-ka-još, ka samo-dovršenju u samo-trošenju, tj. ka samouništenju konkretnog židovstva u srazu s principom židovstva, Himmlerov govor o ubrzanju židovskog pitanja iskazuje se kao mjesto istine Heideggerova dvoličnog govora o veličini pokreta kroz navodnu kritiku susreta tehnike i čovjeka. U njoj se ono “htijenje svoje vlastite biti”, preuzimanje svoga narodnosnog usuda iz 1933., sada nakon sloma trijumfa volje za moć i tubitak naroda, vraća u svoj izvorni govor bitka-za-smrt. Otud, ni Heideggerova kasnija kritika tehnološkog otuđenja mišljenja bitka nije ništa drugo do mitopojeza “kritike i protivništva” spram nacional-socijalizma “od samih početaka”.

Na toj pozadini, tumačenja holokausta kao izdanka instrumentalnog prosvjetiteljskog uma, kakva nalazimo na cijelom spektru od lijevih, preko liberalnih do desnih povijesno-filozofskih refleksija pod zajedničkim nazivnikom antihumanizma druge polovice 20. stoljeća, pokazuju u svojim kategorijama i pretpostavkama heideggerijanski talog i momente samozasljepljenja upravo dok ih žele učiniti predmetom kritike. U njima holokaust postaje legitimnim

⁷² Wolin (1992), 298, bilj. 16.

⁷³ Tonski zapis https://www.youtube.com/watch?v=mROo4q_lQI4, engl. prijevod <https://www.facinghistory.org/holocaust-human-behavior/himmler-speech-posen-1943>.

izdankom projekta *općeg* racionalističkog humanizma, iako je *poseban* projekt političke moći okrenute protiv općosti ljudskog. Tako i Adolf Eichmann kod Hanne Arendt postaje primjerkom *supstancijalne* banalnosti prosječnog premda je “banalnost” samo performativni učinak njegove *aktivne mimikrije* u *žargon općosti* ili — rečeno Heideggerovim rječnikom — uradba, smicalica. Kao što je Heideggerov poratni diskurs “protivništva nacional-socijalizmu od samih početaka” ista takva “uradba” skrivajućeg raskrivanja, lukavština ili “kabbala” istine računskog uma, naprava za “nadjačavanje života” koje ne dolazi iz samog života. Ona je samo naprava za poricanje odgovornosti filozofije za ono što je njezina politička srž — preuzimanje svoga tubitka u nacistički mišljenoj *polis*.

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”.⁷⁴ On se ne sastoji samo u izvanjskoj sudbini “asimiliranih” židovskih intelektualaca, uhvaćenih kroz dvojni identitet ne samo u zamku “vladavine” (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 kategorijama teorije koju pokušavaju kritički objektivirati dok je čine vlastitim općim pretpostavkama i puštaju objekt kritike da se sakrije u kategorijama općosti. Tako se Heideggerova denuncijacija židovstva kao tehničko-računskog gospodstva nad životom koje postaje žrtvom svoje vlastite “uradbe” i svojim vlastitim egzekutorom, pojavljuje kod Horkheimera i Adorna kao dijagnoza o sudjelovanju asimiliranog židovstva u

⁷⁴ Vidi Wolin (2015). U opširnom predgovoru za drugo izdanje knjige Wolin proširuje krug Židova koji čine Heideggerovu filozofsku “svoju” onoga vremena za Lea Straussa, Franza Rosenzweiga, također i Emmanuela Lévinasa. Za Derridu i druge, koje možemo upisati u treću generaciju “Heideggerove djece”, v. Wolin ed. (1992).

istom dijalektičkom odnosu “racionalnosti i vladavine” čijom će žrtvom postati, odnosno, iskusiti zločinačke efekte “harmonije narodske zajednice” koju je Heidegger uzvisio u “htijenje narodnosnog tubitka”. Isto tako, analiza Eichmannova slučaja kod Hanne Arendt proglasit će banalnost birokratske egzistencije *supstancijalnom* odredbom zla iako se ona kroz proces Eichmannove autohistorizacije na sudu u Jeruzalemu pokazala samo kao *performativni* učinak žargona *prosječnosti*, mimikrije pojedinca u prosječnu općost kao fundamentalni karakter tubitka. Dijagnoza o banalnosti zla nacionalsocijalizma postala je moguća i izvedena iz istih heideggerijanskih kategorija neautentičnog, prosječnog i bezličnog fakticiteta subjekta *Se*.

Budući da ta hermeneutika — koja pokušava razlučiti “autentičnog filozofa” Heideggera od “političkog idiota” Heideggera, navodno “toliko zadubljenog u vlastito mišljenje i fiksacije da nema pojma o stvarnosti svijeta” — samo preuzima iste ideološke kategorije nepravde egzistencije, ona sâma nikad ne može dospjeti u “istinu bitka” i postati autentično heideggerijanska. Čini se da je ono do čega hermeneutika političkog tubitka Hanne Arendt ne dopijeva upravo političko zlo diferencije između kategorijâ (egzistencijalâ) *autentičnosti* i *prosječnosti* iz rane Heideggerove hermeneutike fakticiteta. Ona je ta koja osigurava nacionalsocijalizmu masku birokratske banalnosti kao što izjednačavanje masovne industrije leševa u koncentracijskim logorima s masovnom industrijom hrane i oružja iz kasnih 1940/50-ih osigurava Heideggeru masku autentičnosti kroz žargon kritike tehnološke ultramoderne. Na takvoj pozadini, Heideggerova “usputna napomena” u pismu Zemachu iz 1968., kako njegova kritika tehnike iz 1953. ne treba izazivati “zabludu o tome da je on sâm protivnik tehnike”, mogla je djelovati otrežnjujuće za sljedbenike “najbolje filozofije zamke” (H. Arendt), ali nije. Za to je trebalo slijediti trag autentične filozofije “lisca Heideggera” do dna jazbine, do politički i moralno konformističke i pseudo-metafizički maskirane ‘kabale’ antižidovstva, koliko mračne toliko banalne, poput navodne birokratske prosječnosti vrhovnog “otpremnik vlakova” u Trećem Reichu, Adolfa Eichmanna. ●

III.

'ČOVJEK,
ALI
NAJBOLJI'.

ROMI U
ŽRVNJU
RADNE,
JEZIČNE I
BIOLOŠKE
TEORIJE
RASE

Prolog: ‘Nomad’ i simptom teorije

Događaji i rasprave posljednjih godina o “migrantskoj krizi Evrope”, o “valovima” ekonomskih migranata koji su leševima stradali ljudi s Bliskog Istoka i Sjeverne Afrike mjesecima “zapljuskivali” južne i jugoistočne obale “utvrde Evrope”, te o migracijskim politikama državâ Evropske Unije, SAD-a, Kanade i Australije, otkrivaju jedva vidljivo prazno mjesto starog, unutrašnjeg migranta Evrope koji u današnjem kontekstu gotovo uopće ne predstavlja nikakvu temu. Radi se, dakako, o evropskim Romima. U aktualnim raspravama riječ *migrant* najprije se povezuje s novijim fenomenom i pojmom prekarnog, nestalnog rada koji sve više poprima egzistencijalne oblike “nomadskog života” i stapa se s još nestalnijim položajem “slobodne” radne snage. Ona se u zemljama “Zapada” od Evrope, SAD do Australije, ne regrutira samo izvana, iz trajnih migrantskih valova iz Južne Amerike, Sjeverne Afrike ili Prednjeg Istoka, nego također iznutra, iz *već postojećih* populacijâ na *unutrašnjim rubovima* “zapadnih” društava. Taj nutarnji rubni položaj migranata opisuje Étienne Balibar u svojim novijim refleksijama i raspravama o koncepciji Evrope i transnacionalnom građanstvu pod naslovom “Mi, građani Evrope” iz 2001. u terminima Gillesa Deleuzea kao “*kvalitativnu* deteritorijalizaciju” i paradoks nomadizma u stalnom prebivalištu:

“Oni su *kvalitativno* ‘deteritorijalizirani’, kako bi rekao Gilles Deleuze, više u intenzivnom nego ekstenzivnom značenju: oni ‘žive’ na rubovima grada, pod stalnom prijetnjom eliminacije; ali isto tako, obrnuto, oni žive i tako su percipirani, kao ‘nomadi’ čak i kad su čvrsto u svojoj domovini, to jest, sâma njihova egzistencija, količina, njihova kretanja, virtualna potraživanja prava i građanstva percipiraju se kao opasnost za ‘civilizaciju’.”¹

1 Navodim prema engleskom izdanju koje se razlikuje od francuskog, E. Balibar (2004), *We, the People of Europe?* (pogl. 7. “Outline of a Topography of Cruelty”), 129: “They are *qualitatively* ‘deterritorialized’, as Gilles Deleuze would say, in an intensive rather than extensive sense: they ‘live’ on the edge of the city, under permanent threat of elimination; but also, conversely, they live and are perceived as ‘nomads’, even when they are fixed in their homelands, that is, their mere existence, their quantity, their movements, their virtual claims of rights and citizenship are perceived as a threat for ‘civilization’”.

Ovdje se neću referirati na temu “nomadskog proletarijata” koja već duže vrijeme obilježava filozofsku scenu na njezinom “lijevom” kritičkom krilu. Osvrnut ću se na jedan rubni moment koji ne pripada predmetu nego *diskursu* i ostaje njegova *nevidljiva strana* premda precizno ocrtava opću topiku socijalno-kulturnih i političkih odnosâ evropskih društava. Naime, iako fenomen “kvalitativne deteritorijalizacije” stanovništva rubnih sfera gradova kao i sâm pojmovnik jednoznačno *konotiraju* položaj evropskih Roma u suvremenoj Evropi, Balibar se na tome ključnom mjestu artikulacije suvremenog nomadstva ne referira ni posebno ni uopćeno na Rome. Oni će se doduše pojaviti u kritici Evrope na mjestu gdje se formula o “prijetnji institucijama” bliže eksplicira nizom općih naziva za (negativnu) društvenu pojavu: “prosjaci, cigani i druge litalice”.² Ta anaforička veza između dvaju citata jedino je što omogućuje da pod “kvalitativnom deteritorijalizacijom fizički fiksnog boravišta” ili ‘nomadstvom’ prepoznamo realnu označujuću funkciju izraza ‘cigan’, jednog u nizu sinonima, pored ‘prosjaka’ i ‘litalice’. Premda je kod Balibara svakako riječ o kritičkoj upotrebi navedenih termina, Romi neće biti imenovani singularno pod vidom *nomadstva*.³ Ta je okolnost još utoliko intrigantnija što se sam pojam *nomadstva*, kako ću još detaljnije pokazati, ne pojavljuje tek kao termin objektnog jezika za jedan stvarni ili prividni (“više intenzivni nego ekstenzivni”) fenomen “kvalitativne raseljenosti”, ili za “vagrantsku” formu egzistencije, koja sve više postaje privilegirani predmet terenskog istraživanja novih migracija i pripadnih diskursâ. Daleko više od toga, nomadizam se kod Balibara pojavljuje kao *metodološki* termin u *metajeziku* za *poziciju teoretičara*:

“Naša singularnost i naša univerzalnost moraju poprimiti složenije obrasce. Intelektualci moraju postati ‘nomadi’, putovati fizički i mentalno preko granica. Moraju preuzeti rizik da izrade diskurse i obrasce svoje nove transnacionalne funkcije [...] Međutim, prema mome mišljenju, evropski intelektualci ne

- 2 Usp. (2004), 263, bilj. 38: “the menace to the institution represented by the uncontrollable ‘mass’ (here evoked by enumeration: beggars, *gypsies* and other vagrants, assemblies too large to be controlled by the state)” (kurziv moj).
- 3 Jedino mjesto koje imenuje Rome pripada referenci na H. Arendt (isto, 120) i temu holokausta: “extermination of European Jews, Gypsies, and other groups”. Kako je navedeni esej dostupan samo na engleskom (v. objašnjenje str. 116) nisam mogao usporediti Balibarovu upotrebu francuskih naziva za Rome u tekstu (Roms, Tziganes, Gitans i dr.).

izvršavaju dovoljno svoju sposobnost za prelaženje političkih i kulturnih granica, prevođenje diskursâ (drugačijih od specijaliziranih) unutar i iznad službenih granica Evropske Unije, postavljanje agendi evropskih politika pred *Öffentlichkeit*, javnu sferu, i aktivnom doprinosu njihovu nastajanju. Oni ne djeluju dovoljno kao evropski građani, da ne kažem kao misleći evropski građani.”⁴

Otud, navedeni citat, gotovo nasumce i neočekivano pronađen u jednom novijem primjerku kritičke refleksije o Evropi, iznenađujuće je ilustrativan primjerak problematike koju ovdje želim tematizirati — moment *odsustva Roma* iz *matricâ* teoretizacije koje im, poput upravo pojma *nomadizam*, emblematski pripadaju, egzistencijalno i simbolički. U radu ću pokazati *matricu* takve anonimizacije Roma u procesu izobrazbe jednog od središnjih pojmova postmoderne filozofije koja se ujedno odvija kao obrnut proces naseljavanja ili “reteritorijalizacije” mjesta nomada evropskim intelektualcima. Premda Balibar nipošto ne pripada u tipične predstavnike postmoderne filozofije, matrica je doslovno *deleuzeovska*, kako on navodi eksplicitno. Međutim, ona nije samo virtualna ili “intenzivna”, kao “mentalno prelaženje granica” kritičkih intelektualaca; također nije samo ekstenzivna ili fizička kakvu prepoznajemo iz današnje ekspanzije prekarnih intelektualnih poslova i seljenja akademske, tehničke ili upravljačke inteligencije prema potrebama i poslovnim agendama velikih korporacija. Ona je realno-virtualna u posebnom smislu koji joj daje proturječni, zbiljski dijalektički proces, u kojem sloboda kretanja ili nomadizam inteligencije *zastire neslobodu* kretanja ekonomskih migranata i izbjeglica. Ona je u javnoj svijesti manje vidljiva nego govor angažiranih intelektualaca o “prelaženju granica”. S obzirom na stvarno stanje u kojem su migrantski “kvantiteti” fiksirani na *vanjskim* rubovima Evrope,

4 Balibar (2004), “Europe: Vanishing Mediator?”, 205: “Both our singularity and our universality must adopt more complicated patterns. Intellectuals must become ‘nomadic’, traveling physically and mentally across borders. They must take risks to elaborate the discourses and patterns of their new transnational function. (...) In my opinion however, European intellectuals do not sufficiently exercise their capacity to cross political and cultural borders, translate discourses (other than specialized ones) within and beyond the official limits of the European Union, set the agenda of European politics before the *Öffentlichkeit*, the ‘public realm’, and thus actively contribute to its emergence. They are not sufficiently acting as citizens of Europe, dare I say thinking European citizens.”

poput graničnih područja između Turske i Grčke, Srbije i Mađarske, ili pak Hrvatske i Bosne i Hercegovine, o kojima evropski mediji izvještavaju samo povremeno kao da nisu sastavni dio politike Evropske Unije iznutra, metodološka idealizacija nomadizma ne poprima samo nerealne utopijske, nego, kako ću još pokazati, i realno ideološke karakteristike.

Naime, iako su obje navedene upotrebe pojma *nomadizam*, objektno-jezična i metajezična, progamske i svjesne, izostavljanje imena Roma iz metadiskurzivne razine — što ovdje postavljam najprije kao hipotezu — tipičan je oblik poricanja u filozofiji s karakteristikama nesvjesnog procesa. Proces “postajanja evropskog intelektualca nomadom” ima, kako već vidimo kod Balibara, čudnovat prateći učinak *nestajanja* realnog historijskog nomada Evrope iz vidnog polja teorije. Taj je učinak prepoznatljiv samo neizravno na *nevidljivim* značajkama *diskursa*, i nema, dakako, veze s namjerom autora.

Dojam paradoksa u neimenovanju Roma u samoj teoretizaciji nomadstva nastaje najprije otud što evropski Romi nisu samo izvana, u izvan-romskim okolinama, tradicionalno poistovječeni s nomadizmom, nego su toliko obilježeni poviješću migracija da ih sâmi smatraju sastavnim dijelom svoga kolektivnog identiteta. Usljed toga, kako je dovoljno poznato, i svoje različite etnonime često izvode iz naziva za različite oblike *pokretnog* rada. S druge pak strane, neimenovanje Roma u kontekstima suvremenih migracija i “nomadstva” globalnih razmjera, a ne samo Evrope, ne doima se čudnovato budući da Romi u glavnini više nisu nomadi u klasičnom smislu toga izraza. Naime, premda još aktualno postoje nomadske skupine kod Sintâ i Manušâ u Njemačkoj, Belgiji i Francuskoj, koji se povremeno ili stalno kreću u kamperskim konvojima i čak imaju rezervirana stajališta za duži boravak na autocestama, takav oblik života više nije određujući na onaj način na koji je nekada davao i posebno rodovsko ime putujućim skupinama među istočnoevropskim Romima (čergari), pored drugih rodovskih imena. No, suprotno takvom nestajanju tradicionalnog oblika pokretnog života, evropski Romi su stvarni sudionici u kontekstu novih zbivanja oko izbjegličkih i ekonomskih migracija, i upravo tu se na praktičnoj razini ponavlja paradoks prešućivanja Roma u teorijskom kontekstu. Nekad objekti prisila na migracije ili subjekti vlastitih migracija u potrazi za radom i boljim životom, baš kao današnji migranti, Romi su u aktualnim oblicima medijske reprezentacije onoliko odsutni koliko je nomadski način života u

prošlosti bio identificiran s njima, idealistički uzvisivan i mistificiran u figuru slobodne forme života. U stvarnosti je, međutim, nomadizam jednako, ako ne i više, *forma rada*.

Za problematičan status starog nomada Evrope u kontekstu novih ekonomsko-migracijskih i radno-pravnih politika Unije, karakteristično je da novije masovne deportacije Roma iz Francuske i Njemačke 2010. u zemlje “njihova porijekla” iz unutarunijskih (“rubnih”) zemalja, poput Rumunjske i Bugarske, nisu izazvale gotovo nikakve reakcije evropske javnosti ili institucija, što je drastično različito od žestokih i angažiranih medijskih reakcija na deportacije kosovskih Albanaca iz istog razdoblja. Još veći nerazmjer u pažnji prema Romima vidi se naspram burnih reakcija evropskih medija i javnosti iz razdoblja 2014-2015. na proturječna postupanja nekih evropskih država s afričkim i azijskim migrantima, poput Italije, Grčke, Njemačke i Austrije, i na kasnije agresivne mjere zaustavljanja u Mađarskoj i Sloveniji, sve do najnovijih izvještaja nevladinih organizacija i svjetskih medija tokom 2020. o nelegitimnom postupanju, uključujući nasilje, hrvatske granične policije prema migrantima koji iz Srbije i Bosne i Hercegovine pokušavaju “ući nelegalno na teritorij Hrvatske, tj. Europske unije”.⁵ No, zato su u rijetkim izvještajima iz vremena velikog vala emigracija 2010/2015. o deportacijama Roma iz Francuske i Njemačke oficijelni postupci državnih administracija bili prikazivani apologetski, istim tipičnim argumentom o “neprilagodljivosti njihove forme života” i “stalnoj konfrontaciji s domicilnim stanovništvom”.⁶

Argument o neprilagodljivosti ne evocira samo stari status Roma kao društvenih “parija” Evrope nego ga u novim okolnostima

5 Vidi za ilustraciju jedan od brojnih izvještaja, Radio Slobodna Evropa od 22. 10. 2020. (<https://www.slobodnaevropa.org/a/migranti-bih-hrvatska-nasilje-/30907327.html>).

6 Usp. kritički pregled A. Radak (2018), “Romi: vječni stranci gurnuti na rub zakona”, primjećuje: “Mogli bismo reći da je Evropska unija na neki način na Romima uvježbala dio mjera koje će kasnije primijeniti prema migrantima s Bliskog istoka, a retorika kojom su se tada opravdavala ograničenja slobode kretanja itekako podsjeća na onu današnju antimigrantsku.” Vidi također opsežan i detaljan prikaz događaja u središnjim i rubnim zemljama Evropske unije u vrijeme tzv. “Dekade za uključivanje Roma” u T. Erceg (2019), “Evropski pogrom Roma”: “Tijekom Dekade ama baš sve članice Evropske unije donijele su raznorazne planove, programe i strategije za ‘integraciju Roma’, no segregacija, diskriminacija i rast siromaštva bilježili su samo poraste, a Evropska komisija pokrenula je nebrojene procedure protiv pojedinih država.”

općih radnih migracija unutar Evrope, od Poljske i Ukrajine do Velike Britanije, Irske i Islanda, uspostavlja iznova, ali sada u dvostruko negativnom smislu. Nakon tisuću godina života u Evropi, taj argument odriče Romima status “domicilnog stanovništva” Evrope, na koji kroz kritičku upotrebu općih pojmova upozorava i Balibar, i ujedno im sad, u kontekstu novih migracija, oduzima i status migranta. Vječne “parije evropskih društava” ponovo su parije, naspram ili “ispod” novih migranata, bilo onih iz “rubnih” zemalja s istoka Evrope ili pak Azije i Afrike. Naime, iako navodni porast multikulturalne svijesti u zapadnim društvima, poput Velike Britanije, Njemačke, Francuske i SAD-a, danas pogoduje integraciji “novih autsajdera” (klasificiranih u kategorije ratnih izbjeglica, ekonomskih migranata i političkih azilanata), čini se da hvaljeni *novi multikulturalizam* u slučaju *domaćih* evropskih Roma reproducira *stare*, uvriježene svjetonazorske predodžbe na matrici *rasnih* i *kulturnih* predrasuda.⁷ One ometaju proklamiranu integraciju Roma čineći ih ujedno i *ne-domicilnim* i *ne-migrantima* upravu u istim tim društvima koja su izgradila konsenzus o svojoj “multietnički i multikulturalno osviještenoj toleranciji”. Te predrasude i dalje opstaju u stereotipskim okvirima, zahvaćajući čak i akademske oblike reprezentacije Roma.⁸

Na takvoj pozadini izgleda da se navedeni modusi (ili područja) *neprisustva* Roma u metadiskursu teorijâ, s jedne strane, i praktičnim socijalnim i kulturnim politikama, s druge strane, susreću ili čak prožimaju na čudnovat način u filozofiji ili im je ona na neki način čak zajednički izvor.

1. Izgubljeni u ‘projektima’

Naime, historijsko ishodište prelijevanja negativnih odnosa s terena empirijske građe u odnose znanstvene obrade obilježeno je ambivalencijom pozitivnog i negativnog odnosa prema Romima kakav izražava naziv za prvi sročeni projekt istraživačkog tipa pod nazivom “Das Projekt der Zigeunerei”. Pokrenuo ga je krajem 18. stoljeća Christian J. Kraus, profesor praktične

7 Vidi noviju kritičku tematizaciju romskog pitanja i navodno inkluzivnog multikulturalizma u Britaniji u Bhopal i Myer (2008), *Insiders, Outsiders and Others. Gypsies and Identity*. Za suprotan trend egzistencijalne i simboličke identifikacije najamnog radništva u SAD s figurom “gypsy vagabond” v. J. Bruder (2017), *Nomadland*. (Opširnije v. ovdje str. 161, bilj. 11.)

8 Za noviju diskusiju o problemima u akademskim romskim studijima u anglosaksonskom kontekstu v. Matache (2017), “Dear Gadjó (non-Romani) Scholars”.

filozofije na Sveučilištu u Königsbergu.⁹ Nazivom toga projekta, koji — možda suprotno spontanom očekivanju — *ne* apostrofira etničku *esenciju* Roma, ‘ciganstvo’ (*Zigeunertum*), nego *životne prakse*, ‘ciganovanje’ (*Zigeunerei*), na dnevni red praktičke filozofije, odnosno njoj pridružene antropologije, stavljeno je pitanje o formama društvenog života, kulturnih običaja i jezika zajedno s pitanjem “dostojnosti” toga predmeta za akademska bavljenja.¹⁰ Usprkos ovome primjerku bavljenja Romima iz ranog modernog doba evropskog akademizma, u samoj filozofiji Romi su bili i ostali gotovo nepostojeća tema. To je posve suprotno izraženom prisustvu Roma u evropskim književnostima te humanističkim i društvenim znanostima u rasponu od historijske filologije, lingvistike, muzikologije, etnografije, antropologije i sociologije.¹¹

U književnosti se, kako je općepoznato, tematizacija Roma odvija u različitim žanrovima narodne i visoke kulture, od povijesnih kronikâ iz 10. stoljeća u Bizantu do renesansne i romantičke poezije, proze i drame te cijelog 19. stoljeća i početka 20. stoljeća do danas. Takav vremenski i žanrovski raspon nalazimo i u hrvatskoj književnosti. Prisustvo Roma pod domaćom verzijom općeg imena *Jeđupi* (“Egipćani”) i s domaćim osobnim imenima može se pratiti od najranijih zapisa vijeća Dubrovačke Republike iz 1362., otkud će proizaći i “Jeđupka” Hvaranina Mikše Pelegrinovića iz 1525. Dok sama riječ ‘jeđupka’ (tal. *egiziana*) označava proročicu, gataru, i paralelna je s poznatijim općim izrazom ‘ciganka’ u hrvatskom i drugim slavenskim jezicima, u naslovu Pelegrinovićeve djela riječ označava zbirku pokladnih pjesama (‘cingareska’) na temu proricanja ženske sreće, ali se također ujedno odnosi i na jednu posebnu pjesmu unutar zbirke. Prema mišljenju znanstvene kritike, ona sâma vjerojatno aludira na “jeđupku” *unutar* pjesme, pjesnikovu muzu, na “slatku ljubcu” koju spominje Petar Hektorović u posveti svoga prijevoda Ovidijeva spjeva “Remedia Amoris”

9 O Krausovu projektu te intelektualnom i osobnom odnosu s Immanuelom Kantom v. malo recipiranu studiju Röttgers (1997), “Kants Zigeuner”, na koju ću se u nastavku višekratno referirati pozitivno i kritički.

10 Röttgers (1997), 76. Suprotno takvom ranom istraživačkom modelu kulturno-teorijskog tipa, za esencijalistički pristup i jedan od kasnijih akademskih doprinosa *rasističkim predrasudama o Romima* v. npr. rad filozofa i etnopsihologa Vladimira Dvornikovića, profesora na sveučilištu u Zagrebu 1920-ih godina, koji karakterizira Rome kao “pokvarene do srži”. Dvorniković (1939), *Karakterologija Jugoslovena*, 243

11 Noviji pregled književnog i općeg kulturnog polja daje zbornik Glajar i Radulescu ur. (2008), “Gypsies” in *European Literature and Culture*.

Pelegrinoviću.¹² Tako, kroz trostruki prsten označavanja, izraz ‘jeđupka’ iznosi na vidjelo sve motive oko kojih će se odvijati tematizacija Roma u cijeloj evropskoj književnosti, od renesanse do danas — egzotičnost, profesiju ili rad, slobodarstvo, i, nadasve, eros. Ako preskočimo stoljeća i žanrove, takvu “jeđupku” nalazimo i u suvremenim umjetničkim djelima. U suvremenoj hrvatskoj književnosti nalazimo je u muškoj verziji i pod drugim općim imenom za Rome u naslovnom liku najnovijeg i već glasovitog djela hrvatske književnosti, romana Kristiana Novaka *Ciganin, ali najljepši*, koji je samo godinu dana nakon objave 2016. doživio i izvedbu na daskama središnje nacionalne kazališne kuće.¹³ Ne ulazeći u širi kontekst, ovdje mogu samo na rubu podsjetiti na najpoznatiji primjer “jeđupke” iz srpske književnosti, kazališni komad Borisava Stankovića *Koštana. Komad iz vranjskog života u četiri čina s pevanjem*, praižveden 1900. Komade iz života “s pjevanjem” sadrže i kasniji primjerci društveno-kritičke jugoslavenske filmske produkcije *Skupljači perja* Aleksandra Petrovića iz 1967. i *Dom za vešanje* Emira Kusturice iz 1988. Na takvoj pozadini, nagađanja o budućoj filmskoj ekranizaciji Novakova romana, odnosno kazališne predstave, u smjeru “osuvremenjivanja crnog vala” iz 1960/70-ih, nisu iznenađujuća.¹⁴

Sukladno prisustvu Roma u književnim tematizacijama, u glavnini oko tipske figure ambivalentnog motiva bliskog-stranog, privlačnog-odbojnog, pripadnog-nepripadnog, normalnog-rubnog, pod općim i također bliskim-odbojnim imenom ‘cigan’ (odn. tsgan, zingaro, Zigeuner, gypsy, gitan, gitano), javni učinci takvog književnog “ciganovanja” dublji su i dalekosežniji nego u drugim oblicima diskursa. Tako se već Mikša Pelegrinović, zbog izvanredne popularnosti i čestog javnog izvođenja svoje *Jeđupke* osjetio prisiljen da sâm tiska tekst kako bi spriječio kvarenje svojih “cingareski” usmenom predajom i prečestim izvođenjem. Danas, dramatisacija *Ciganina* Kristiana Novaka nije samo dovela do klimaksa i zapečatila munjevitu zvjezdanu putanju mladog pisca

12 Usp. općenito Kolendić (1973), “Mikša Pelegrinović i njegova ‘Jeđupka’”, *Mogućnosti*, XX, 771-780, gdje je otisnut i tekst Pelegrinovićeve zbirke (*Mogućnosti* XX, 1973, 781-808).

13 Kristian Novak (2016), *Ciganin, ali najljepši*. Za uzavrelo ozračje oko romana v. npr. najavu predstave u S. Mendušić (2017), “Danas je premijera Ciganina”, *Telegram* (27. 12. 2017).

14 Vidi Festival malih scena Rijeka (<http://www.theatrefestival-rijeka.org/predstave-2018/ciganin-ali-najljepsi/>).

na sâmom vrhu nacionalnog književnog Olimpa, o čemu svjedoči intenzivno medijsko praćenje.¹⁵ Izazvala je također i javnu debatu u medijima i na društvenim mrežama zbog optužbi za političku nekorektnost u korištenju uvredljivog naziva “cigan” za Rome.¹⁶

Nasuprot tome, filozofske tematizacije Roma, ako uopće postoje, ili su izvedene iz književnih studija ili su obilježene gotovo posve *anonimnim* evociranjem pod *općim* pojmovima za nešto čega su Romi, u najboljem slučaju i ako uopće, prolazni, najčešće bezimen moment.¹⁷ To važi čak i tamo, ili upravo tamo, gdje im filozofija, poput postmoderne “nomadske misli”, eklatantno duguje za gradnju samog svog diskursa.

U postmodernom antihumanizmu figuru nomadskog, razuđenog, višesmjernog, acentričnog, rizomatskog mišljenja afirmirali su Gilles Deleuze i Félix Guattari.¹⁸ U tome velikom traktatu Romi se pojavljuju samo posredno i anonimno, tek kao *implikat* reference na dvostruko, sjedilačko-nomadsko obitavalište rudara i kovača, vezano za utrobu zemlje, poput života metala, i na oblikovanje podzemnih životnih prostora kod “lutajućih narodâ Indije”, koji kopaju nastambe u stijenama da bih ih napustili. Tek u trećem navratu Romi će biti imenovani, ali opet posredno iz druge ruke, kroz naslov knjige Julesa Blocha, *Les tziganes*, i to samo da bi nestali u trenutku kad su imenovani: naime, Bloch pokazuje da razlikovanje sjedilačko-nomadsko postaje sekundarno u odnosu na “trogloditsko obitavališta”.¹⁹ U posthumanističkom kontekstu

15 Tako S. Menđušić (2017) ističe javni angažman režisera Ivice Buljana: “U javnosti je uoči praizvedbe u zagrebačkom HNK-u ponavljao kako je znao da nagrađivani *Ciganin* Kristiana Novaka ne smije čekati, da mora odmah na scenu, jer su i glumci i publika gladni priča koje u teatru stvaraju uzbuđenje kakvo može ponuditi kolektivno sudjelovanje.”

16 Vidi npr. izvještaj o mišljenju pučkog pravobranitelja o javnim optužbama saborskog zastupnika nacionalnih manjina, Veljka Kajtazija, “Ciganin, ali najljepši nije govor mržnje”, na portalu Romi.hr (19. 4. 2018.). Za reakciju samog autora v. K. Novak (2018), “Moj odgovor Veljku Kajtaziju”.

17 Za jedan od rijetkih primjeraka suprotnog postupka *filozofikacije* primarno literarnog motiva v. Ph. Landon (2008), “Bohemian Philosophers: Nature, Nationalism, and ‘Gypsies’ in Nineteenth-Century European Literature”.

18 G. Deleuze i F. Guattari (1980), *Mille Plateau*, v. posebno 1. Introduction: *Rhizome* te dio 12. *Traité de nomadologie: La machine de guerre (La métallurgie, l’itinérance et le nomadisme)*.

19 Deleuze i Guattari (1980), 515. Na toj podlozi, smisao Balibarovog pozivanja na “deleuzeovsku” figuru “virtualne deteritorijalizacije” i nomadizma naseljenika na rubovima gradova (v. naprijed, bilj. 1-2) ne čini se posve

humanističkih znanosti, koji se izrijeком nastavlja na postmodernu i specijalno Deleuzea, figuru nomadske subjektivnosti programatski je preuzela i razvila 1980/90-ih Rosi Braidotti za projekt radikalno kritičkog feminizma.²⁰ Pritom se Romi evociraju kao primjerak ili instanca jednog od dvaju binarnih, antitetičkih principa nasilja u *deleuzeovskoj* koncepciji “metropolitanskog prostora naspram nomadske transgresije”.²¹

Takva usputna evokacija Roma u filozofiji kroz forme *anonimizacije* utoliko je začudnija što markira sâmo središnje mjesto razloma između moderne filozofije racionalne subjektivnosti i identiteta, formirane od Descartesa do Kanta, i postmoderne filozofije radikalne diferencije 70-ih godina 20. stoljeća. Kod Braidotti se još jasnije vidi da je riječ o dosljednom programskom odbacivanju klasičnog humanističkog modela mišljenja novovjekovne evropske filozofije, posebno njegova modela stabla u koncepciji ljudskog znanja, nasuprot čemu afirmira figuru deleuzeovskog “nomadskog subjekta” i “korjenastog mišljenja” — horizontalnog, relacionalnog, bez središta, višesmjernog, višeslojnog i višestrukog — slavjenog danas kao postmodernistički kulturnog: tolerantnog, inkluzivnog, emancipatorskog.

Tvrđnja koju ovdje ponavljam da figura “nomadske misli” sadrži *prešućivanje* Roma, usprkos formama poluizravnog ili neizravnog imenovanja, nije puka spekulacija na temelju općeg povezivanja Roma s *pojmom* nomadstva, pri čemu bi Romi bili tipični historijski primjerak, slučaj ili instanca tog općeg pojma, koji je u međuvremenu postao njihov “amblem”, kao što je kotač na zeleno-bijeloj podlozi postao službena zastava Svjetskog kongresa Roma, a pjesma “Đelem, đelem” himna. Naprotiv, postmoderna figura fluidnog, množtenog, neidentitetskog mišljenja pod nazivom

sukladan s deleuzeovskom matricom, štoviše, indicira mogućnost teorijskog izlaska iz nje, no taj moment ću ovdje izostaviti iz daljnje analize.

- 20** Za bližu karakterizaciju projekta kritičkog posthumanizma v. Braidotti (2013), 49: “The focus is shifted accordingly from unitary to nomadic subjectivity, thus running against the grain of high humanism and its contemporary variations”. Vidi također Braidotti (1994), *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*.
- 21** Braidotti (2013), 26-27: “Nomadic violence is consequently opposed to state apparatus violence (...) Is this why so many Gypsies were killed in Nazi concentration camps; was it fear of their mobility that stiffened the murderous hand around their neck? Is this why the Tuaregs are being slaughtered in Africa today? Nomadic violence and state violence are mirror images of each other, divided by an antithetical hostility.”

“nomadska misao” i “nomadski subjekt” izravno je, ali prešutno, uz karakterističan negativni obrat i s kritičkim ciljem, preuzeta iz *moderne kritike* “nomada”. Nalazimo je, kao neku vrstu kritike postmodernog nomadizma u filozofiji *ante litteram*, u Kantovoj ideji *Kritike čistog uma* o modernoj kritičkoj filozofiji kao sucu istine i racionalnosti drugih znanjâ. Ona je ta koju Rosi Braidotti danas izričito uzima za “točnu suprotnost” nove, posthumanističke kritičke teorije koja nasljeđuje postmodernu nomadsku misao, ali pritom ne imenuje i ne tematizira *porijeklo motiva nomadstva u Kantovoj filozofiji*.²²

Drugim riječima, sâma afirmacija *nomadizma* kao modela mišljenja u postmodernoj filozofiji u svojoj je proklamiranoj “točnoj suprotnosti” Kantu direktna *posuđenica* od Kanta koja s vidljivim pozitivnim sadržajem preuzima i onaj nevidljivi negativni. Postmoderni “nomadski” subjekt je vrijednosno pozitivno izokrenuta figura *nomada* kakvu u negativnom, odnosno *kritičkom* smislu, nalazimo kod Kanta pod općim izrazom *nomad*. Pritom u postmoderni nije samo prešućen kantovski izvor figure nomada, nego je Kantov materijal tako filtriran i tako stubokom izokrenut (“točna suprotnost”) da je s preuzimanjem termina *nomad* ujedno ostao netematiziran, nereflektiran i način retoričke i sadržajne reprezentacije *nomada* kod Kanta koji ostavlja bezimanim njegovog realnog historijskog nosioca jednako kao i postmoderna misao. Tako, dok postmoderna kritika eksplicitno i programski uzima *nomada* za model mišljenja u “direktnoj suprotnosti” spram Kantove ideje o filozofiji kao “legislatoru znanja i istine”, ona ne prešućuje samo da od svog filozofskog antipoda Kanta preuzima sam termin *nomad* nego joj ostaje nesvjesno da s time, ujedno, takoreći u istom paketu, preuzima njegovu modernističku diskurzivnu strategiju prešućivanja stvarnog nomada Evrope. No, ako postmoderna antikantovska kritička teorija zajedno s prešućivanjem kantovskog porijekla *nomadizma* plaća i cijenu filozofske naivnosti bez svijesti o realnom nosiocu figure nomada, kao da se filozofija diskurzivno reproducira kroz “direktnu opozicije” jednog tipa mišljenja protiv drugog, odmah ćemo vidjeti da je Kantovo izbjegavanje *imena* empirijskog nomada strateški promišljeno i nipošto naivno.

22 Usp. Braidotti (2013), 172: “The image of the philosopher as the legislator of knowledge and the judge of truth – a model rooted in the Kantian school – is the exact opposite of what posthuman critical theory is arguing for: post-identitarian, non-unitary and transversal subjectivity based on relations with human and non-human others”.

2. Kant, rad i subverzivnost ‘dangube’

Kad u predgovoru za prvo izdanje *Kritike čistog uma* iz 1781. izričito upozorava na opasnost od “potpune anarhije filozofije”, odnosno anarhije mišljenja, koju povremeno izaziva pojava *skeptika* u filozofiji, Kant ga portretira sljedećim riječima:

“(...) jedna vrsta nomadâ, koji preziru svaku stalnu zemljoradnju, i s vremena na vrijeme cijepaju građansko ujedinjenje”.²³

Koliko god uopćena i aluzivna, Kantova živopisna poredba *skeptika* s nomadom, prezirateljem postojanog rada na zemlji i kvariteljem građanskog poretka, dovoljno jednoznačno sadrži referencu na Rome. To dokazuje, između ostalog, gotovo do stajace figure formulaičan iskaz u spisu “O upotrebi teleoloških načela u filozofiji” iz 1788. gdje se Kant izriječom referira na Rome i to ponovo pod vidom rada.²⁴

Prije nego što se obratim motivu rada, vrijedno je primijetiti različite smislove motiva prikladnosti. Aluzivnost i neizravnost prvonavedene reference na Rome s prvih stranica *Kritike čistog uma* ne može se objasniti samo kao spontana i samorazumljiva s obzirom na striktno spekulativni, tj. apstraktni i *apriorni* teorijski kontekst “prve kritike” u kojem empirijski sadržaj neke antropološke teme ne bi bio prikladan (*tauglich*). Naprotiv, neki momenti na njoj sugeriraju da se doista radi o *strategiji prešućivanja*.²⁵ Ona se kod Kanta može uvjerljivo identificirati u rasponu od izostanka bilo kakvih referenci do posve šturih opaski upravo tamo gdje se tematizacija Roma čini nužnom i urgentnom s obzirom na kontekste rasprava o antropologiji, ljudskim “sojevima” i religiji.

- 23 Usp. “(...) eine Art Nomaden, die jeden beständigen Anbau des Bodens verabscheuen, zertrenneten von Zeit zu Zeit die bürgerliche Vereinigung”. Navod prema standardnom *drugom* izdanju teksta, I. Kant (1977 [1784]), *Kritik der reinen Vernunft*, A IX.
- 24 I. Kant, “Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie”: “Oni koji su protjerani u sjeverne predjele nisu, u svome potomstvu (kao kreolski Crnci i Indijevci pod imenom Cigana), nikada htjeli postati sjedilačkim poljodjalcima i ručnim radnicima prikladan soj”. Usp. “Die in die nördlichen Gegenden vertriebenen, die in ihrem Nachwuchs (wie kreolische Neger oder Indier, unter dem Namen der Zigeuner), niemals einen zu den ansässigen Landanbauern oder Handarbeitern tauglichen Schlag abgeben wollen”, u Kant (1788), 85. Usp. i diskusiju u Röttgers (1997), 63.
- 25 Tako izričito Röttgers (1997), 70–77, koji tome momentu posvećuje čitavu svoju opsežnu studiju. Premda je ta teza u skladu s dosadašnjim nalazom o prešućivanju Roma u filozofiji, u nastavku ću je istražiti kritički.

Osim toga, takvo držanje je paradoksalno zbog izrazite suprotnosti s okolnošću da je Kant dokazano bio upoznat s najnovijim spoznajama kulturno-antropološke i jezično-historijske literature svoga doba o Romima.²⁶

Međutim, kako je manje poznato, ali ništa manje važno za razumijevanje ovog konflikta, Kantova “upoznatost” s kulturološkim, antropološkim i jezično-historijskim spoznajama njegova vremena uključuje i njegov kritički stav prema narastajućem trendu kulturnog historizma i jezično-genetičkog tumačenja porijekla uma te, osobito, prvenstva (gramatičkih) struktura jezika nad razumom kakav je afirmirao njegov učenik i kasniji kritičar i osobni neprijatelj J.G. Herder, a nadogradili su ga F. Schlegel i W. von Humboldt udarivši temelje komparativne lingvistike koja do danas ima velik kulturno-teorijski utjecaj.²⁷ Nasuprot Herderu (i Hamannu), Kantov antihistoricistički stav preuzet će i teorijski izgraditi J.G. Fichte u spisu o porijeklu jezične sposobnosti čovjeka iz 1795. i dovršiti u “Govorima njemačkoj naciji” iz 1808. idejom “živog jezika” kojim se individuum obrazuje za univerzalno građanstvo nasuprot “mrtvom jeziku” gramatike nacionalnih jezika.²⁸ Riječ je o idealu građanskog, republikanskog odgoja za univerzalnost čovjeka u njegovoj singularnosti.

Pored toga, u akademskoj literaturi je, osim samih Roma kao predmeta istraživanja, jedna od eksplicitnih tema rasprave bilo

- 26** Tako u spisu “Religija unutar granica pukog uma” iz 1793., Kant koristi za Rome izraz “Hindusi, posvuda raspršeni pod imenom Cigana” [“... die Hindus, welche, unter dem Namen Zigeuner, weit und breit zerstreut sind, weil sie aus den Hefen des Volks (den Parias) waren (denen es verboten ist, in ihren heiligen Büchern zu lesen)”, v. Kant (1793), 314].
- 27** Vidi Forster (2012), “Kant’s Philosophy of Language”. Za ovu specijalnu temu v. nastavak rasprave o indo-germanskom eurocentrizmu (ovdje) te moju raspravu o Herderovoj i Hamannovoj jezičnoj metakritici Kantova “purizma čistog uma” u Mikulić (2020)
- 28** Taj moment s pravom ističe É. Balibar (1994), “Fichte and the Internal Border”: “The romantic linguists, substituting for the classical rationalist question of the origin of languages (and of primitive language) the ‘historical’ question of the *Ursprache* or the ‘mother language’ of all the others, had concluded on the priority of German, or rather Indo-Germanic, basing themselves on the nascent techniques of comparative grammar” (78). Herderovsko-humboldtovsku liniju nesumerljivosti prevođenja i nemogućnosti univerzalizacije u današnjem kontekstu refleksija o Evropi afirmira B. Buden (2004), *Die Schacht von Babel*. Za opsežniju diskusiju o konfliktu između kulturno-historijskog partikularizma i univerzalizma u romantičkoj filozofiji jezika koja preko Hegela i Feuerbacha seže do Marxa v. Mikulić (2017).

također i pitanje teorijske predrasude o predmetu: jesu li Romi, “s obzirom na to kako nam se prikazuju” — naime, ljudski soj neprikladan (*untauglich*) za pojam modernog čovjeka rada — prikladan (*tauglich*) predmet povijesti i studija? Kantova pretpostavljena šutnja u vezi s Romima utoliko je još začudnija s obzirom na njegovo osobno poznanstvo s Christianom Krausom, filozofskim skeptikom, kolegom na katedri za praktičku filozofiju i voditeljem “ciganskog projekta”. No, čini se, kako to iskazuje početak *Kritike čistog uma*, da upravo spoj skepticizma i “ciganovanja” daje odgovor na “enigmu” Kantove navodne šutnje o Romima tamo gdje se očekuje govor, što i sâmu hipotezu o Kantovom “prešućivanju” Roma čini vrijednom dodatnog ispitivanja.

No, više od navedenih izvanjskih razloga koji proizvode aporije, poput nerazmjera između Kantove obaviještenosti naspram oskudne upotrebe spoznaja (Röttgers), čini se da je strategija prešućivanja vidljiva na *konfiguraciji* same Kantove usporedbe. Najprije vrijedi primijetiti da Kantovo ponavljanje fraze o nomadima koji *nikad nisu htjeli* “biti ljudski soj prikladan postojanom poljodjelskom ili zanatskom radu” u jednako *teorijskom* spisu o “upotrebi teleoloških načela u filozofiji” priziva proturječje: ona donosi tu novost da “nomad” kod Kanta odjednom dobiva osobno ime — “Indijci pod imenom Cigana”. Iz toga smo obavezni zaključiti da Kant, iako u *Kritici čistog uma* koristi opći naziv *nomad*, zapravo *ne prešućuje* Rome. Ono novo u ponavljanju figure jest to da “Indijac” postaje *privilegirana* figura nomada: “neradni Indijac” nije tek jedan ljudski soj među inima, nego je “pod imenom Cigana” *paradigma* nomadstva. Naime, nevoljkost prema stalnom radu, kao zajednička definitna deskripcija obojice, i *nomada* i *Indijca*, omogućuje nam da frazu “jedna vrsta nomada” iz *Kritike čistog uma* zamijenimo imenom “Indijci pod imenom Cigana” i dobijemo *potpunu identifikaciju* nomada i Roma, koja je izražena *metonimijskim* prijenosom, a ne samo anaforičkim, kao kod suvremenih postmodernih nomadskih mislilaca.

Otud, ako izraz “nomad” u *Kritici čistog uma* izražava opći pojam i tako navodno više odgovara kontekstu *apriornog* diskursa filozofije, njegova karakterizacija preko “nevoljkosti prema radu”, dovoljna je konceptualna osnova da, obrnuto, “Indijac” može metonimijski supstituirati “nomada”. Međutim, takva metonimijska supstitucija općeg konkretnim zapravo je prepriječena. Ne prijeći je prekonkretan sadržaj i preslikovit izričaj u riječi “Indijac”, koji bi bio neprikladan za visoki diskurs *Kritike čistog uma*, niti bilo

kakav Kantov privatni razlog.²⁹ Supstitucija nomada Indijcem spriječena je time što je njihov metonimijski odnos prethodno već supstituiran drugom, *metaforičkom* supstitucijom između dvaju općih pojmova, nomada i skeptika. Skeptik je taj na koga se odnosi neodređeni član u frazi “jedna vrsta nomada” i koji toj frazi oduzima karakter analitičke klasifikacije i pridaje joj sintetički smisao izraza “poput”. Otud možemo reći: ono što je u Kantovu iskazu “prešućeno” u *Kritici čistog uma*, samo je dosljedno i radikalnije izvedeni *dovršetak* argumenta koji se dosljedno i prikladno može izraziti u formi poredbe: “skeptik je *poput* nomada”. No, slijedom identifikacije nomada i neradnika te neradnika i “Indijca”, koju omogućuje spis “O upotrebi teleologijskih načela u filozofiji”, na kraju retoričkih mogućnosti za formuliranje argumenta dobivamo dovršen i poetski jak metaforički iskaz: ‘Skeptik je Ciganin filozofije’. Taj se iskaz dosljedno izvodi iz lanca iskaza, od prvog o skeptiku, koji je “nomad u filozofiji”, do “Indijca pod imenom Cigana”. Taj spekulativno dobiveni i *neizrečeni* subjekt-kvaritelj kritičke filozofije ukazao se Kantu realno u Christianu Krausu.

Kraus je, gledano iz današnje perspektive, takoreći posve suvremeno, pozivao u svoj “projekt ciganovanja” i druge istraživače, a sâmo prikupljanje i istraživanje građe oslanjalo se i na intervjuje sa zatvorenicima, osuđenim na smrt vješanjem na temelju tzv. Pruskog edikta iz 1725., koji je generalno zabranjivao pristup Romima na državni teritorij. Taj okvir projekta utoliko je zanimljiviji što je opća pruska zabrana pristupa Romima na državni teritorij tada bila gotovo jedinstvena i u evropskim razmjerima. Premda su Romi i u drugim njemačkim kneževinama i evropskim kraljevinama 17. i 18. stoljeća, poput Austrije, Poljske i Rusije, većinom živjeli u *unutrašnjem progonstvu* pod zabranom pristupa gradovima, isključenje nije bilo generalno, niti su prijestupi bili generalno zapriječeni smrću. Štoviše, zabilježeni su rani suprotni pokušaji *integracije* Roma kroz reforme školstva Marije Terezije, koje je 1790. ukinuo njezin “prosvijećeni” nasljednik Franjo Josip II. i time “vratio” Rome na rubove društva i carstva. Suprotno tome, u Rusiji je carica Katarina II. parcijalno ukinula zabranu pristupa gradovima za glazbeničke obitelji, većinom iz romskog roda Lovara. Razlog tome parcijalnom rješenju bila

29 Radi se o navodno rasističkoj primjedbi u privatnoj usmenoj opservaciji iz 1801. kako je izvjestan dokaz indijskog porijekla Roma “najviše boja kože, koja je toliko žuta da im boji i košulje”. Usp. “(...) das verräth am mehresten ihre Farbe, die so gelb ist, daß sie das Hemde färbt”. Navod prema Röttgers (1997), 62 (v. također 67, 69).

je opća oskudica zabavne kulture građanstva izvan dvora koja je nastala uslijed dugotrajne crkvene zabrane instrumentalne glazbe unutar i izvan ruske pravoslavne crkve koja je vladala od kraja 17. stoljeća i vladavine cara Alekseja.³⁰

Na takvoj političko-policijskoj pozadini Pruske, neprikladnost “ciganstva” kao predmeta akademskog bavljenja odrazila se i na lošu reputaciju samog Krausa, na famu da na katedri za praktičku filozofiju Sveučilišta u Königsbergu uglavnom “ne radi ništa”, poput “lijenog nomada”, nesposobnog “od prirode” da postane “dostojnim čovječanstva kroz ustrajan rad”.³¹ Upravo ta Krausova loša radna reputacija i skepticizam u filozofiji našli su svoje mjesto na prvoj stranici *Kritike čistog uma* u figuri “vagabundirajućeg skeptičkog uma” koji povremeno “kida” jedinstvo filozofije, njezin dobar građanski poredak. Drugim riječima, preko usporedbe skeptika u teorijskoj filozofiji s lijenim nomadom iz svijeta rada, koji pripada praktičkoj filozofiji, poput antropologije i metafizike čudoređa, Kant je metaforičkom gestom dovoljno jasno poručio svome mlađem kolegi i prijatelju Krausu što misli o filozofskom dostojanstvu njegova znanstveno-istraživačkog “projekta o ciganovanju” s *teorijskog* stanovišta *Kritike čistog uma*. To, međutim, ne važi nužno i za teleološka načela antropologije i pitanja utjecaja geografije i klimatologije na habitus ljudskog soja, napose na pitanje radne “prikladnosti”.³²

Iako sâm Röttgers poduzima zanimljiv pokušaj da “Kantovo prešućivanje Cigana” na razini *rečenog* u *Kritici čistog uma* preokrene u *govor* “samih Cigana” na razini *iskazivanja*, tj. pokušaj da *Rome učini subjektom Kantova diskursa*, autor po svemu sudeći

30 Vidi Crowe 2007: xix, 162-163.

31 Röttgers (1997), 71, 76, 79.

32 U opsežnoj bilješci uz primjedbu o radu, koja se proteže na dvije stranice, Kant komentira aktualne rasprave o odnosu klime, boje kože i radnih navika kod raznih “sojeva” bijelaca, kreolskih crnaca, američkih Indijanaca i evropskih “Indijevaca pod imenom Cigana”, v. Kant (1788), 85-86. Važnost ove okolnosti pokazuje se jasnije u svjetlu spomenutog sukoba oko univerzalizma i kulturnog partikularizma Kantovih nasljednika, Herdera s jedne strane, i Fichtea s druge strane. Tako E. Balibar (1994), s pravom ističe: “[Fichte] follows [Kant] in completely dissociating the notions of stock and people, and opposes the idea that there would be a historical link between linguistic continuity and biological continuity. The inheritors of the language and culture that represent the temporal unity of a nation (and in particular of Germanness) have nothing to do with the ‘blood’ descendants of Teutons, Slavs, or Celts” (77).

ne uviđa da je Kant to već učinio ugrađujući *nomada* — za kojeg od samog Kanta znamo da je Indijac “pod imenom Cigana” — u samu formu iskaza: nomad-Indijac-Rom *već* jest figura na razini iskazivanja, on je noseća metafora u (poetskoj) tvorbi diskursa kod Kanta. Otud je Röttgersov poduhvat “pociganjenja” ili “nomadizacije” Kantova filozofskog *projekta* pod imenom kritike čistog uma i “punoljetnosti” ljudskog soja sveden tek na sugestiju kako temu Kant i Romi trebamo čitati kroz pojmovnik Jacquesa Lacana. Naime, Romi se u Kantovu tekstu za Röttgersa pojavljuju samo kao “signifikantni fantom”: umjesto što se pojavljuju na položaju *signifikata*, gdje su navodno *objekt* o kome se *ne govori*, autor sugerira da “Cigane” treba vidjeti na mjestu *signifikanta*, tj. *subjekta* koji govori.³³ No, taj manevar ostaje kod Röttgersa ipak samo nominalan jer previđa ne samo ono što Kant navodno ne izriče, iako to posve jasno izriče, nego previđa izmjene *registara* ili *modusa iskazivanja*, prenesenog i doslovnog. Drugim riječima, autor previđa kod Kanta upravo ono što traži — govor subjekta ili famozni Lacanov “označiteljski lanac”. Otud ne začuđuje da se teorijska nedovoljnost primjene lacanovskog čitanja Roma kao fantomskog subjekta-označitelja Kantove filozofije potvrđuje na kraju u tome da sâm Röttgers završno mora zamijeniti svoj apel na Lacana drugim apelom na Heideggerov recept u čitanju Kanta, naime na stav da moramo posegnuti za “pokušajem da mislimo ono nerečeno kod Kanta umjesto da Kanta pričvršćujemo za rečeno”.³⁴ No, umjesto nestajanja u dubinskoj hermeneutici nerečenog, čini se da mirno možemo ostati pri površini, u konfiguracijama iskazivanja.

Dosljedno pukom apelu na Kantovo *nerečeno*, i *teorijski* rezultat ove Röttgersove, svakako značajne, materijalne kulturno-historijske studije o statusu Roma u filozofiji i humanistici kasnog 18. i ranog 19. stoljeća mora ispasti ne samo oskudan, nego na neki način i suvišan. Autor pokušava detektirati ono *nesvjesno* na Kantovoj “šutnji” o Romima, no suprotno pretpostavci o Romima kao nesvjesnom Kantove filozofije, Kantova škrtost u imenovanju Roma ni po čemu ne pripada u okvir *potisnutog* da bi i minimalno zadovoljila psihoanalitički smisao izraza *nesvjesno* na koji Röttgers cilja. Naprotiv, Kantova suzdržanost u *tematizaciji* Roma je, koliko se doista može ustanoviti, rezultat *reflektiranog* i

³³ Röttgers (1997), 60, 76, 85.

³⁴ Röttgers (1997), 86.

izrečenog pogleda koji kritički svjesno *isključuje* Rome iz modernog evropskog građanskog poretka držeći ih *filozofski* na distanci kao “neusklađene”, ali *unutrašnje* momente, koji se u građanskom jedinstvu ponašaju kao faktori kidanja, baš kao skeptik u filozofiji koji je njezin nutarnji moment. Štoviše, Kantovu *simboličku nekorektnost* prema Romima kroz prividno prešućivanje u *Kritici čistog uma* možemo vidjeti s njezine pozitivne strane za Rome ukoliko samo dosljednije analiziramo Kantovu simetričnu analogiju između skeptika i nomada u njezinom formalno i izražajno jačem obliku *poredbe* koja izražava *identifikaciju*, ne ulazeći pritom u njezinu metaforičku inačicu.

Naime, ako je u Kantovu prikazu filozofski skeptik poput nomada (Roma) u polju čistog uma, tad je, obrnuto, nomad (Rom) skeptik u polju građanskog poretka. Drugim riječima, skeptik je “Rom” filozofije kao što Rom djeluje kao “skeptik” građanskog poretka, njegov povremeni ometač i potencijalni kritičar. Sukladno tome, portret skeptika u Kantovoj kritičkoj filozofiji određen je prema *kulturološkoj* prisposobi “nomada”, onoj istoj prema kojoj je i *realni nomad* u društvenom polju određen prema *spekulativnoj* figuri skeptika. Ono treće što omogućuje metaforički manevar same poredbe, zamjenu jednoga drugim, jest to da su obojica “nevoljki” u polju rada. Filozofija i građanski poredak povezani su dakle zajedničkim ometačem — neradnim i skeptičnim nomadom. Otud, ono što za Kanta *izričito, a ne prešutno*, čini Rome zazornima u poretku “građanskog jedinstva”, isto je ono što skeptika čini zazornim u poretku transcendentalne kritičke filozofije i što ih zajedno čini “neprikladnim” modernom pojmu humaniteta, utemeljenome na ideji uma u njegovoj praktičkoj (antropološkoj) primjeni — *ethosu* rada.

3. Rad, rod i seksualni kapital

Koliko god Kantova usporedba skeptika s “Indijcima pod imenom Cigana” bila živopisna, a prisposoba Roma-nomada kao skeptika građanskog poretka intrigantna i potencijalno dalekosežna, njegova predodžba o Romu kao lijenom nomadu racionalizirani je izraz tipične predrasude koja važi i dan-danas. S obzirom na takvu praktičko-filozofsku kritiku nomada, historijski podatak o “uvozu” deset tisuća radnika iz indijske kaste svirača pod imenom *luri* u Perziju u 5. stoljeću predstavlja kuriozitet vrijedan pamćenja koji baca povratno svjetlo na Kantovu radno-etičku kritiku nomadstva. Kronološki prvo prisustvo navodno 10.000 Roma pod imenom *luri*

(iz kaste svirača lutnje) u Perziji u 5. stoljeću počiva na *planskom uvozu radne snage*, zbog nedostatka narodnih zabavljača izvan dvora.³⁵ Iako je prema legendi ta epizoda loše završila (navodno su svi Luri vraćeni iz Perzije u Indiju jer nisu ispunili uvjet šaha Bahramgura da se skrase, za što im je on bio dodijelio kuće i stoku), ona baca karakteristično svjetlo na neka *središnja* opća mjesta u vezi s poviješću Roma: rad, seljenje, potražnju-ponudu usluge i obostrano ambivalentan karakter odnosa (privlačenje i odbijanje) između nomada i “sjedilaca”. Kantova kritika radne etike usmjerena je upravo na te aspekte i u suprotnosti je s kasnije prevladavajućim trendom ka definiranju Roma u biološkim kategorijama rase, o čemu će kasnije biti više riječi. Naime, iako je u svjedočanstvima zabilježen Kantov (navodno rasistički) iskaz o boji kože kod Roma kao kriteriju identifikacije njihova porijekla, taj kriterij ne samo da nije po sebi rasistički nego je sastavni dio prirodne antropologije. No, puno je važnije to da Kant posve jednoznačno ukazuje na *društvene okolnosti* koje uvjetuju oblike zanimanja. Na već citiranom mjestu nedvojbeno je da Kant polemizira s nazorima svojih suvremenika (“g. Sprengel”) o odnosu boje kože, klime i stava prema radu. To izričito potvrđuje opservacije o “kreolskim crncima” (koje navodi u istoj rečenici s “Indijevcima pod imenom Cigani”), kako, nakon vala oslobođenja, nisu razvili “posao” (*Geschäft*) iz onih zanata koje su morali obavljati “prisiljeni ropstvom”, nego bi, “barem oni koje se može sresti u Americi ili Engleskoj”, uglavnom ostajali pri “bijednim zanimanjima, poput krčmarenja ili dnevnog ribolova”.³⁶ Ipak, premda dakle posve jednoznačno uviđa rubni socijalni položaj Roma kao neposredno evidentnu socijalnu činjenicu i prepoznaje *vanjsku* prisilu kao uzrok nomadstvo, Kant projicira oboje, i rubni položaj i prisilu na nomadstvo, u navodno intrinzičnu nomadsku *prirodu* samog “soja” koji se *nije htio* prilagoditi ustaljenom obliku radnog života. U tome je sadržano, prema mome mišljenju, težište Kantove kritike. Ono se tiče *nomadstva* kao glavnog faktora nestalnosti rada i poretka, ali se uklapa u *neprepoznavanje* rada kod Roma uopće. Zato je Kantova opaska kontrafaktička i neistinita jer su upravo pokretni zanati (*Handarbeit*, “ručni rad”, a manje ili uopće ne *Anbau des Bodens*, “obrada zemlje”) osnova romskog rada kroz stoljeća.

35 Usp. Kenrick 2007, *Historical Dictionary of the Gypsies (Romanies)*, xii. Sličan slučaj profesionalnog angažmana Roma, iako manjeg opsega, vidjeli smo u Rusiji 18. stoljeća, v. Crowe (2007).

36 Kant (1788), 85-86. (v. naprijed bilj. 32).

Ta se predrasuda o nomadu-neradniku održava kroz stoljeća iako je odavno poznato da su Romi i u starini djelomice vodili sjedilački, čak i poljodjelski život.³⁷ Ona se održava i usprkos tome što je upražnjavanje romskih tradicionalnih *pokretnih* zanimanja poput kotlara, kovača, kopača, trgovaca, iscjelitelja, krotitelja, gatar, glazbenika itd. dovoljno jasno prepoznatljivo kako u svojoj *formi* rada tako i u ekonomskoj logici širenja tržišta usluga i proizvodnje potreba. O tome koliko je duboka veza Roma s njihovim pokretnim zanimanjima dovoljno govori okolnost da su mnoge podskupine i svoje ekskluzivne etnonime (Kalderaši, Aurari, Lovari, Ursari, Džambazi, Bajaši, Lautari i dr.), po kojima se i danas razlikuju jedni od drugih, dobili upravo prema navedenim zanimanjima, iako danas uglavnom više ne upražnjavaju zanate pod čija se imena upisuju.

U potpunom proturječju sa svjetonazorskom i kritičko-filozofskom predrasudom o neradnom nomadu, uključujući i legendu o protjerivanju “gastarbajterskih” Lura iz Perzije, stoji na primjer epizoda iz drame Lava N. Tolstoja, *Živi leš* iz 1900. koja je posvećena sindromu “ciganščine” ruske aristokracije. Liku aristokrata Feđe koji se fatalno samozasljepljuje fantazijom oslobođenja od stega malograđanskog obiteljskog života, s aristokratskom apanažom bez rada, da bi ga zamijenio *strašću* za isto tako fantazijsko otjelovljenje slobode u mladoj solistkinji ciganskog zbora (*Maša*), od koje uvijek iznova traži da mu sa zborom pjeva jednu te istu, tešku i čeznutljivu pjesmu koja “dolazi iz dubina vremena” (*He вечерняя*), Tolstoj suprotstavlja Mašino rješenje Feđine i svoje smrtonosne zamke.³⁸ Ono se sastoji u “banalnom” prijedlogu *građanske profesionalizacije* njezina obiteljski vezanog rada, tj. da postane *samostalna* umjetnica koja sâma odlučuje o svome angažmanu i zarađuje svojim radom za njihov zajednički život. To, međutim, podrazumijeva najmanje dva uvjeta. Najprije, osobnu radnu emancipaciju od poluropskog statusa kćeri-radnice, prve solistkinje u velikom obiteljskom ansamblu svirača, pjevača i

37 Vidi White (1999), “Metal-workers, agriculturists, acrobats, military-people and fortune-tellers: Roma (Gypsies) in and around the Byzantine empire”.

38 Vidi scenu iz filmske ekranizacije drame (*Живой труп*, r. Vladimir Vengerov, Lenfil'm, 1968), u kojoj u ulozi Maše debitira neromska glumica Svetlana Toma, slavna upravo po filmskim ulogama “lijepih Ciganki” u kasnijim ekranizacijama djela A.P. Čehova i M. Gorkog, a glas posuđuje slavna romska pjevačica Sonja Timofejeva, koja nastupa u istoj sceni kao jedna od članica ciganskog ansambla (v. <https://www.youtube.com/watch?v=Msqii6dSomg>).

plesača, s ocem-patrijarhom na čelu, što, posve moderno, ujedno podrazumijeva i obeštećenje ansambla kao institucije zbog gubitka zvijezde koja čini *brand* ansambla (“Sokolovski zbor”, “zbor Karpova” itsl.). Nadalje, takva profesionalna emancipacija podrazumijeva i osobno, psihološko i moralno oslobođenje od fantazije jednog aristokratskog ne-Roma o *njezinoj rodnoj, neindividualnoj drugosti*.³⁹ Ruski ciganski zbor postao je glazbena forma *institucionalizirane drugosti* ili *performans kolektivne drugosti*, odnosno romska *interiorizacija* “orijentalističkog” sindroma evropskog aristokratsko-građanskog društva 19. stoljeća u umjetničku profesiju u području performativnih umjetnosti.⁴⁰ O tome da se radi o interiorizaciji fantazme drugosti i slobode u samom srcu vladajućeg poretka rječito govori podatak da je prvi voditelj prvog ruskog ciganskog zbora na dvoru Katarine II, Ilja Sokolov, bio obrazovani muzikolog i skupljač ruskih narodnih pjesama koje je preinačavao na “cigansko pjevanje” i mijenjao njihov izričaj, “neprihvatljiv u svome narodski neposrednom obliku” ukusu salonske aristokratske publike.⁴¹ Tako ni duboka pjesma *He вечерняя* nije praiszvorni zov beskonačne slobode iz stepe nego odgovor muzičkog producenta na njegovu fantaziju. Ta je fantazija doživjela svoje razrješenje u neočekivano izokrenutom obliku, na neočekivanom mjestu i neočekivanom vremenu, upravo na vrhuncu postromantičke mistifikacije “nomadske bîti” Roma. Ono dolazi kroz (doduše književno idealiziran) govor *samog subjekta-nositeljice drugosti*: Mašina ideja o profesionalnoj

39 Usp. Epstein Nord 2006. *Gypsies and the British Imagination 1807–1930*, osob. pogl. 6. “The Phantom Gypsy”: “Associated with primitive desires, lawlessness, cunning, and sexual excess (...) authors projected onto Gypsies their own desires to escape convention and their anxieties about the ambiguities of identity.” Za ulogu književnosti u formiranju “ciganstva” v. također disertaciju D. Malvinni (2004), *The Gypsy Caravan: From Real Roma to Imaginary Gypsies in Western Music*, pogl. 2, “Alms, Virgins and Feuerzeichen: Literatures Place in Configuring Gypsiness”, 16–40.

40 Za povijest nastanka “ruskog ciganskog zbora” kao institucije v. Crowe (2007), xix: “The first hint of the special Gypsy influence began with the creation of a Roma choir by Count Aleksei Orlov, a nobleman close to Catherine the Great. In time, Gypsy choirs became a fad among the Russian nobility, and no significant social occasion was complete without a Roma chorus.”

41 Vidi opsežnu studiju o ruskom ciganskom zboru na pretpostavkama performativne teorije identiteta Scott (2008), “The Nineteenth-Century Russian Gypsy Choir and the Performance of Otherness”. Za kritičku diskusiju o fantazmatskoj tvorbi ciganske drugosti kroz glazbu v. Malvinni (2004), pogl. 3. “The Nineteenth-Century Tale of Two Others”, 42–61.

emancipaciji njezinog *ženskog rada* subvertira maskulinističku ideologiju “drugosti” drugog u njezinim različitim instancama (Romkinja, žena, umjetnica itd.).

Odatle, iz Tolstojeve drame, vidimo što to navodno “radikalno drugo”, svedeno na fantazmatsku seksualnost (u ovom slučaju višestruko “drugotno”: cigansko, žensko, potčinjeno), zapravo hoće u suton postromantike 19. stoljeća.⁴² Ono hoće — rečeno kantovskim rječnikom opće predrasude protiv nje same — “da bude valjano usklađeno (*tauglich*) s postojećim radom”; ono hoće izaći iz fantazmatske sfere neposredne, elementarne, nemušte prirodnosti i unutrašnjeg socijalnog progona.

Na toj osnovi, motiv “nomadskog” rada i unutrašnjeg progona može se identificirati, premda više na rubu kao opći okvir, i u citiranom romanu Kristiana Novaka, “Ciganin ali najljepši”, koji se upisuje u mušku liniju ciganske seksualnosti.⁴³ Štoviše, kod Novaka su i libidinalna ekonomija i problem rada delegirani i podijeljeni na oboje glavnih likova: sredovječnu rastavljenu *Milenu*, neromkinju, koja se, u suvremenim uvjetima prekarizacije rada u tranzicijskim zemljama poput Hrvatske, nakon rastave i gubitka posla u metropoli, vraća u rodno mjesto u provinciji i svoju višestruko slabu poziciju (ne-mlada, nezaposlena, neudata, raseljena-naseljena) nadograđuje kroz strast za mladog Roma *Sandija*, koji je također obilježen dvostruko prekrainim položajem. S jedne strane, on je *opći cigan* s ruba većinskog društva; s druge strane, on je *posebni Rom*, otpadnik od vlastite zajednice zbog veze s Milenom, takoreći ne-rom ili *kao gadžo*. Ta nova prekrainost međupoložaja i nomadskog rada, raspodijeljenog u donjim društvenim slojevima između ne-Roma i Roma, sjedilaca

⁴² Za novije tematizacije v. Hancock 2008. “The ‘Gypsy’ Stereotype and the Sexualisation of the Romani Woman”; također Radulescu 2008. “Performing the Female ‘Gypsy’: Commedia dell’arte’s Tricks for Finding Freedom”.

⁴³ Za liniju maskuline seksualnosti fantomskog drugog v. diskusiju o pripovijesti D.H. Lawrencea, “The Virgin and the Gipsy” iz 1930. u Epstein Nord: “Lawrence both exploits and debunks the cultural myths of Gypsies’ elemental passions, association with nature, inarticulateness, and perpetual anonymity. At the end of his story, Lawrence gives his Gypsy an identity and a voice, reversing—or at least exposing—the trend toward the invisibility and namelessness of the literary Gypsy” (2006, 17). Taj unutarknjiževni motiv dolaženja “bohemske” seksualnosti “do govora” doživljava, prema autorici, svoje izvanknjiževnu realizaciju u tzv. “lorističkom pokretu”: “The sexual self-fashioning of some of the male lorists cannot be separated from their intellectual avocations” (isto, 132).

i domaćih ne-više-migranata, zajedno s novim migrantima s Bliskog istoka (*Nuzat* iz Kurdistan), na proputovanju prema Evropi za poslom i srećom, upravo je izokrenuta slika Kantove dijagnoze — izrečene 200 godina ranije na vrhuncu prevrata instrumentalne racionalnosti prosvjetiteljstva u kritički pojam etike dužnosti — o nomadu-neradniku, “protjeranom iz Indije u sjeverne krajeve”, baš poput današnjih migranata. Otud i novija upotreba figure nomada za političko-ekonomsku kategoriju “nomadskog proletarijata”, daje s jedne strane kontrafiguru ne samo Kantovu “ljenjivcu” nego i kasnijoj, pozitivnoj figuri slobodara u romantici, dok s druge strane baštini predrasudu o nomadu kao parazitu-uživaocu socijalnih beneficija, zajedno s fantazijom o “mladom, potentnom seksualnom predatoru”. Takva je figura, nakon vrhunca sukoba između pojedinih zemalja Evropske Unije oko prihvaćanja velikog broja izbjeglica sa tzv. Balkanske rute prema Mađarskoj i Austriji, koji su dolazili iz Sirije, Iraka i Avganistana, preplavila njemačke medije zbog navodnih seksualnih incidenata na javnoj proslavi Nove godine 2014. u Kölnu.

Na toj pozadini dovoljno je jasno da se “neprikladnost nomada za humanitet” kod Kanta odnosi na rad kao moment praktičke filozofije, a ne na *biološka* svojstva jednog ljudskog soja (*Menschenschlag*). Nevoljkost prema stalnom radu za Kanta je jednoznačno i eksplicitno istovjetna s “nedostojnošću filozofiranja”. To dostatno objašnjava aluzivni govor o Romima na početku *Kritike čistog uma*, kanonskog djela moderne filozofije. Kantov *neizravni* aluzivni govor o Romima, kojim on doista ne objektivira Rome, nego ih ugrađuje u konfiguraciju govora ili “označiteljski lanac”, zapravo je *izravni* govor o onome što ih čini nedostojnima filozofiranja sa stanovišta moderne kritičke filozofije: o nomadizmu kao formi života koja izbjegava “stalni rad”. Otud je vidljivo da, kako sam već pokazao, Röttgers, u svome pokušaju da Rome učini pravim subjektima Kantova diskursa na razini iskazivanja, ne uviđa da oni već jesu *na poziciji signifikanta* — oni nisu samo ono rečeno, nego ono govoreće kroz *figuru* nomada — i ne reflektira svoju pretpostavku o *nesvjesnom* u Kantovoj filozofiji s obzirom na Kantove reflektirane i javno iskazane stavove o Romima. Umjesto toga, Röttgers sâm završava svoju analizu nereflektiranim, ako ne i nesvjesnim zaključkom:

“Kantovi Cigani su ‘Cigani’ u tom smislu da su ime za onu problemsku konstelaciju koju Kant opisuje time što je tvrdokorno

negira: nomadski um”.⁴⁴

Tako se u završnici pokušaja “pociganjenja” Kanta lik Roma ponovo dijeli tipično, kao u klišeju, na one realne, koji *nedostaju*, i *fantazmatske*, koji su prisutni kao “signifikantni fantom”. Otud na ovom pokušaju nomadizacije filozofije, posve u skladu s postmodernim trendovima, iznova vidimo da postmodernistička metafora nomadskog mišljenja i subjekta ne ponavlja samo mistifikaciju Roma evropske romantike 19. stoljeća, koja svoju nelagodu u racionalističkom građanskom humanizmu razrješava fantazijom o “Ciganu”, nosiocu *slobodnog* duha kao *forme egzistencije*.⁴⁵ Štoviše, postmoderna filozofija 20. stoljeća, upravo kroz metaforizaciju nomada u *formu mišljenja* nasuprot modernističkoj koncepciji umnosti, ne ponavlja samo “orijentalistički sindrom” građanske evropske kulture 19. i ranog 20. stoljeća, projicirajući u *nomada* svoje frustracije modernim racionalizmom, nego provodi simboličku unifikaciju i univerzalizaciju *drugog* kakvu ne podržavaju ni samorazumijevanje *realnog* Roma ni njegovo jezično samopredstavljanje.

Da bismo se približili terenu na kojem se odvija simboličko samorazumijevanje Roma, ili barem neki njegovi ishodišni aspekti, neizbježno je suočiti se s jednim od glavnih činilaca za proizvodnju “drugosti” u modernom diskursu filozofije. Riječ je o evropocentrizmu i njegovom dvojniku, orijentalizmu.

4. Između čekića “europceizacije” i nakovnja “indijanizacije”

Evropocentrizam u pojmovniku moderne filozofije, poput Kantovog određenja skeptika kroz isključenje “indijskog nomada” iz modernog građanskog poretka Evrope na temelju “nedoraslosti” za prosvjetiteljski i praktičko-umni napredak čovječanstva, u humanističkim je znanostima postao općim mjestom nakon afirmacije kritike kolonijalizma te postkolonijalnih i kulturnih studija od 1960-ih godina naovamo. Za nastanak studija presudna je svakako recepcija kritike instrumentalnog uma i prosvjetiteljstva u kritičkoj teoriji Frankfurtske škole iz kasnih 1940-ih te, s druge strane, strukturalističke teorije kulture, izrasle iz

⁴⁴ Röttgers (1997), 86 (prijevod moj). Usp. “Aber es sind Kants ‘Zigeuner’ in dem Sinne, daß sie der Name sind für die Problemkonstellation, die Kant dadurch umschreibt, daß er sie hartnäckig negiert: die nomadische Vernunft”.

⁴⁵ Za noviju kritičku diskusiju o fantazmatskoj koncepciji nomadstva v. Malvinni (2004), pogl. 4. “Nomads and the Rhizome: Becoming Gypsy”, 62-69.

antisubjektivističkog antimodernizma Heideggerove hermeneutike fakticiteta, kritike hegelijanizma i marksizma te osobito Foucaultove kritike racionalizma i moderne u njezinim intelektualnim, književnim, znanstvenim i institucionalnim oblicima politike, uprave i ekonomije.⁴⁶

Premda se u filozofiji i njoj bliskim disciplinama, poput povijesti ideja, grecistike i indologije, evropocentrizam najprije i općenito pripisuje Hegelu zbog njegove navodno obezvređujuće ocjene “istočnjačkih filozofija” u *Predavanjima o povijesti filozofije*, Hegelov stav je posve sigurno daleko od nereflektiranog evropocentrizma. Njegov povijesno-filozofski kriterij za analizu fenomena i diskursa filozofije, tj. princip zbiljske, subjektivne i objektivne slobode *izvan i unutar filozofije*, može se nazvati *modernom zapadnjačkom metakoncepcijom svjetske filozofije*, ali ne i stavom *neposredne evropo-centričnosti* koji bi *isključivao* izvanevropske filozofije kao *ne-filozofije*. Istočnjačke ontološke, epistemološke i etičke doktrine, napose one indijske koje pripadaju dualističkim klasičnim sistemima, za Hegela *jesu* filozofske pojave. Pritom, sud o tome da nemaju inherentnih konceptualnih prednosti pred zapadnom skolastičkom tradicijom te da predstavljaju “prošlost” filozofije — kao što za njega i “uronjenost skolastičke filozofije u religiju” ili pak “wolffovske logike” predstavljaju prošlost duha i filozofije — Hegel donosi eksplicitno prema stupnju i opsegu dostupnosti orijentalne tekstualne građe.⁴⁷ Nadalje, njegova pažnja prema istočnjačkim filozofskim temama sve do pred sâm kraj života govori konačno protiv toga da se njegov stav može

46 Za sintetizirajuću raspravu o odnosu evropocentrizma i novog kulturno-kritičkog stanovišta kasnih 70-ih, kakvo na teorijskim pretpostavkama ranog Foucaulta zastupaju E. Saïd (1978), *Orientalism*, R. Inden (1992), *Imagining India*, i drugi, pod imenom “orijentalizam”, upućujem na Smith (2002), osob. pogl. I. “Modernity and Hinduism”, koji ukazuje na kritične aspekte proširenja domene orijentalizma s *književne* produkcije na orijentalističke *znanosti*, pri čemu se, prema Smithu, gubi doprinos samih znanosti kritičkom osvještavanju “orijentalizma”.

47 G. W. F. Hegel (1817), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* I, “Orientalische Philosophie”, 138-141 (posebno za indijsku filozofiju v. 147-149). Hegel naglašava kako tek “odnedavno” imamo neke spoznaje o indijskoj filozofiji, pod čime se općenito razumijevalo religijske predodžbe. Pritom izričito razlikuje filološki i religijsko-historijski materijal od “doista filozofskog”. Prvi nalazi kod F. Schlegela, za kojeg ironično primjećuje da je “pročitao samo popis sadržaja *Ramajane*”, dok je drugi svojim radovima omogućio H. Th. Colebrooke, kojem “zahvaljujemo prvo što znamo o indijskoj filozofiji”, 149. (Usp. *Istorija filozofije* I, izd. 1976, 82-84).

istinито i pravedno nazvati evropocentričkim. O tome posebno svjedoči opsežna recenzentska rasprava iz 1827. pod naslovom “O epizodi *Mahābhārate* poznatoj pod imenom *Bhagavad-Gita*. Od Wilhelma von Humboldta”⁴⁸ gdje na gotovo sedamdeset tiskanih stranica Hegel donekle samokritički prepoznaje tematiku “objektivnog duha” u etičkoj i religijskoj misli indijskog epa, koju ranije nije vidio u “samo misaonom”, subjektivnom principu slobode teorijskih filozofija.⁴⁹

No, neovisno o rezultatu Hegelova bavljenja “istočnjačkim filozofijama”, daleko relevantnijim za raspravu na ovom mjestu njegov je kulturno-historijski motiv. Hegel *uključuje* filozofije Istoka tek u drugi ciklus svojih predavanja u Berlinu, nakon prvog ciklusa držanog u Heidelbergu, ponukan izričito “velikom povikom” svoga vremena o “dubini i uzvišenosti istočnjačkih mudrosti” da bi se kritički suočio s općom kulturnom modom i masovno-psihološkom pojavom prisvajanja Orijenta i oduševljenja Orijentom. Taj će “duh vremena” stoljeće i pol kasnije, na pretpostavkama Foucaultove antihegelijanske filozofije, otkriti Edward Said i nazvati “orijentalizmom”. U njemu su sudjelovale i Hegelu bliske osobe, veličine svoga vremena, pisac, filolog i prevodilac Friedrich Schlegel, sa djelom *Jezik i mudrost Indijaca* kojim su, usprkos Hegelovoj primjedbi o besplodnosti njegovog “čitanja pukog popisa sadržaja Ramajane” za filozofiju, udareni temelji kasnije komparativne historijske filologije; nadalje i pjesnik Johann Wolfgang Goethe sa *Zapadno-istočnim divanom*, ali također Artur Schopenhauer koji u bilješci za drugo izdanje *Svijeta kao volje i predodžbe* proglašava svoju filozofiju ni manje ni više nego avatarom velike misli “vedante i buddhizma”.

Na toj pozadini, Hegelovo naknadno uvrštavanje indijskih i kineskih filozofija u akademska predavanja iz povijesti filozofije i njihovo vrednovanje *istim* imanentno-filozofskim kriterijima (razvoj objektivnog pojma slobode) kojima vrednuje razvoj zapadnih filozofija, Hegel nije samo praktički opovrgnuo evropocentrizam i oduzeo sâmim tim kriterijima karakter samorazumljivosti,

48 G.W.F. Hegel (1827), “Über die unter dem Namen *Bhagavad-Gita* bekannte Episode des *Mahabharata*. Von Wilhelm von Humboldt”; recenzija je izvorno objavljena u *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* [Godišnjaci za znanstvenu kritiku].

49 Za opsežniju raspravu o Hegelovoj pretpostavci “subjektivnosti slobode” za indijsku filozofiju, polazeći od suvremenih teorija diskursa, upućujem na svoj rad u Mikulić (2007) s daljnjim referencama.

neposrednosti i prirodnosti svog kulturnog obzora. Štoviše, kritika indijske filozofije kao “prošlosti filozofije” svjedoči o tome da Hegelovu *refleksiju evropocentrizma* možemo shvatiti šire kao otkriće unutrašnjeg problema evropocentrizma u dubljoj, dijalektičkoj dimenziji. Naime, iako se nova interiorizacija “Orijenta” u književnosti, filologiji i filozofiji prikazuje kao *pozitivna* suprotnost evropocentrizmu, ona je zapravo samo njegova negacija koja se *postavlja nasuprot evropocentrizmu*, ali ga *ne prevladava*. Orijent, koji je u racionalističkom evropocentrizmu *predmet* isključenja i ograničenja (negacije), pojavljuje se u orijentalizmu kao *derealizirani predmet*, Istok kao simbol novih potreba obrazovanog Evropljanina za sentimentalnošću i novom religijom osjećaja. Osjećajnost, koji je nov pozitivni ideal i vrijednost, rezultat je puke negacije racionalizma i zato se u orijentalističkom diskursu pojavljuje u *izokrenutom* obliku, kao *nereflektirano neprepoznavanje i poricanje racionalnosti Istoka* — upravo onoga što je predmet Hegelovog istraživačkog interesa za klasične filozofske sustave kao “stvarne filozofije”, nasuprot Schlegelovu favoriziranju Veda i epova, mita i književnosti.⁵⁰ Osjećajnost i senzualnost, kao tradicionalno *drugo* racionalnosti, potisnuto iz normativnog obzora kulture racionalnosti i javnog građanskog poretka u areale ženskosti i privatnosti, pojavljuje se sad kao izgubljena, autentična bit Evrope — projicirana u *ženskost Orijeanta*. Orijent se tako pojavljuje *ante litteram* ali doslovno kao “muška fantazija” (K. Theweleit) novog osjećajno obrazovanog Evropljanina, razočaranog sputavajućim učincima vlastite racionalističke slike svijeta.

Samo u takvoj fantazmatskoj slici senzualnog i osjećajnog Istoka kao “radikalno drugog” naspram razumskog Zapada može se jedno djelo indijske *klasične* dvorske književnosti, visoko stilizirano i strogo formalizirano žanrovskim pravilima, poput Kālidāsine drame *Abhiñānaśakuntalam* (“Prepoznavanje Šakuntale”), pojaviti Goetheu 1791. kao *prizor* iskonske *ženskosti*, toliko uzvišen da *će* ga re-kreirati kroz epigram slijedeći romantičko načelo umjetničkog prevođenja, “usporednog s izvornikom u duhu i obliku”: “jutarnja svježina, draž i zanos, nebo i zemlja u

⁵⁰ O načelu racionalnosti u indijskim filozofijama, specijalno u klasičnim filozofskim sistemima, v. J. Ganeri (2001), *The Proper Work of Reason*. Za racionalnost kao metafizozofsko pitanje u ortodoksnim školama (posebno nyāyi) i kasnom buddhizmu v. novu raspravu u G. Kardaš (2020), “Metafizozofske refleksije u indijskoj filozofiji”.

jednom imenu — Sakontala”.⁵¹

Goethe se susreo s Kālidāsinom dramom u njemačkom proznom prijevodu Georga Forstera iz 1791. na temelju engleskog proznog prijevoda Sir Williama Jonesa iz 1789., i smjesta izrazio svoje oduševljenje u obliku epigrama u časopisu *Deutsche Monatsschrift* [Njemački mjesečnik]. Kulturološko značenje ove indijske drame za njemačku književnost kao i za nastajanje njemačke i evropske orijentalistike i “orijentalizma” gotovo je neizmjereno, o čemu svjedoče sami njegovi akteri. Tako je Herder uzeo Goetheov epigram za *motto* svoje rasprave “Über ein morgenländisches Drama” [O jednoj istočnjačkoj drami], objavljene u istom časopisu 1792., da bi 1803., žaleći što je *Šakuntala* “još uvijek jedini primjerak te savršene kulture Indije” i u želji da u “skoroj budućnosti dobijemo što više *Šakuntala*, najplemenitijih doprinosa kulturnoj povijesti narodâ”, ponovo tiskao Forsterov njemački prijevod engleskog prijevoda Kālidāsine drame, da bi prvi izravni njemački prijevod drame sa sanskrta bio objavljen tek 1876. No, sâm Goetheov susret s djelima Kālidāse, koji je on opetovano isticao uspoređujući ga sa značenjem “prvih susreta u životu” uopće, imao je slijedom Herderova eseja daleko dublje posljedice za sâmu dramaturšku praksu Evrope. Prema općem slaganju danas, Goethe je nedvojbeno preuzeo metakazališni prolog Kālidāsine drame kao predložak za uvođenje svoje metakazališne “Predigre na sceni” (*Vorspiel auf dem Theater*) u 2. glavi *Fausta I* [*Faust — der Tragödie erster Teil*] iz 1808., s malom promjenom: dok kod Goethea pisac, režiser i “veseljak” razgovaraju o drami i publici, kod Kālidāse, nakon uvodne molitve Šivi za uspjeh drame, režiser i glavna glumica vode razgovor o pretpostavkama uspješnosti komada kod publike. O korištenju Kālidāsina predložka sâm Goethe se, međutim, nikad nije izjasnio.⁵² Za učenjačku i kulturnu javnost to će prvi put izreći Heinrich Heine u svojim refleksivnim zapisima i aforizmima “Gedanken und Einfälle” [*Misli i pomisli*], pronađenim u pisanoj ostavštini i objavljenim posthumno 1869. Heineova lapidarna “pomisao” zvuči poput provale tajne velikog pisca: “Goethe, na početku ‘Fausta’, koristi ‘Sakuntalu.’” Ipak, ostaje kuriozum

51 Vidi “Sakontala” u J. W. Goethe (1998), *Gedichte*. Za Goetheovo shvaćanje prevođenja kao pjesničkog stvaranja v. Figueira 1991. Autorica navodi treće Goetheovo načelo autentičnog prevođenja, umjetničko, kojemu je u slučaju drame *Šakuntala* dao prednost pred drugim, “objektivističkim” načelima, vjerujući kako je konačno došlo vrijeme za takvo prevođenje (isto, 19).

52 Usp. Windisch 1992 [1921], 204.

što Heine kudi Goethea za “koliko djetinjastu toliko odvratnu nesklonost prema entuzijazmu” (isto) s obzirom na Goetheovo egzaltirano nadahnjivanje Kālidāsinom junakinjom kao i kasnije otkrivenim spjevom “Oblak glasonoša” [sk. Meghaduta].⁵³

Na takvoj kulturno-psihološkoj pozadini, koju kasni romantičar Heine zaokružuje razbijajući takoreći kazališnu iluziju Goetheova “orijentalističkog” entuzijazma, čini se utoliko bizarnije što se evropocentrički stav u smislu *isključivanja* izvanevropskih filozofija kao *ne-filozofija* pojavljuje tamo gdje bismo ga najmanje očekivali — kod modernih i suvremenih anti-hegelovaca, filozofa *diferencije* i radikalne *drugosti*, počevši od Nietzschea, Heideggera i njegova nemuštog stava prema japanskoj filozofskoj misli, preko Jacquesa Derride i njegova paušalnog odbacivanja kineske filozofije, do grekocentričkog prikaza početka “geofilozofije” kod Deleuzea i Guattarija kroz figuru “teritorijalizacije” mišljenja u trgovačkim zonama Jonije i kasnijeg evropskog kapitalizma.⁵⁴ Riječ je odreda o anti-logocentričkim, anti-dijalektičkim misliocima, muškarcima, koji nisu samo uspostavili “nomadsko” načelo mišljenja i time postali teorijskim rodonačelnicima “posthumanističke” kritike metafizike identiteta, subjektivnosti, identitarnog mišljenja uopće i ukupnog zapadnjačkog akademskog diskursa filozofije, znanosti i politike, nego — da ironija bude potpuna — nedodirljivim patrijarsima anti-evropocentričke, postkolonijalne kulturne teorije.⁵⁵

S obzirom na taj nalaz evropocentrizma u evropskim anticentričkim filozofijama pod skupnim imenom postmoderne, stav njihova prethodnika Edmunda Husserla o “duhovnom jedinstvu Evrope” u tzv. *Spisu o krizi* iz 1936. ne predstavlja u svojoj uopćenosti više tako mučan intelektualni skandal. Štoviše, možemo ga uzeti kao njihovo ishodište:

53 Heine 1900 [1869], 417: “Goethe, im Anfang des ‘Fausts’, benutzt die ‘Sakontala’”. Za historijat recepcije Kālidāsinih drama i poezije u njemačkoj književnosti v. sažet informativan prikaz u *Indian Review* (internet), “How Kalidasa’s Work Reached Germany”.

54 Deleuze i Guattari (1991). Za raspravu o notornom stavu J. Derride, izrečenom na predavnju u Šangaju 2001. v. Mikulić (2012) s daljnjim referencama.

55 Mislim pritom, dakako, na ulogu i ukupni teorijski utjecaj J. Derride u radovima Gayatri Chakravorty Spivak ili utjecaj Foucaulta i Deleuzea na Rosi Braidotti i druge od 70-ih do danas.

“Postavljamo pitanje: kako se karakterizira duhovni oblik Europe? Dakle, ne Europe shvaćene geografski, prema zemljovidu, kao da bi okružje ljudi koji teritorijalno ovdje žive zajedno trebalo biti time omeđeno kao evropsko čovječstvo. U duhovnom smislu Europi pripadaju očito engleski dominioni, Sjedinjene Države itd., ali ne Eskimi ili Indijanci iz sajamskih cirkusa ili pak Cigani što neprestance tumaraju Europom. Ovdje se pod naslovom Europa radi očito o jedinstvu duhovnog života, djelovanja, stvaranja, sa svim svrhama, interesima, brigama i naporima, s namjenskim tvorevinama, ustanovama, organizacijama.”⁵⁶

Citat potječe iz predavanja održanog u Beču 7. i 10. svibnja 1935. “Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit” [“Filozofija u krizi evropskog čovječanstva”], dvije godine nakon dolaska Hitlera na vlast u Njemačkoj i nekoliko mjeseci prije donošenja Nürnberških zakona. Vrijedno je primijetiti da je sâm Husserl mijenjao naslove ovog spisa i pritom zamijenio izraz *Menschheit* (čovječanstvo) u naslovu bečkog predavanja naglašeno esencijalističkim (i staromodnijim) izrazom *Menschen-tum* (čovječstvo) u tiskanom izdanju.⁵⁷ Posve očigledno se radi o naglašenom razlikovanju između izvanjskog (teritorijalnog) i nutarnjeg (duhovnog) pojma Evrope, jednog puko geografskog i kvantitativnog života naspram svrhovitog i kvalitativnog. Potpuno nesvjestan svoje tragične zabune i groteskno čvrst u kulturno-rasističkom žargonu evropocentrizma dok “evropsko čovječstvo” utemeljuje na *autonomiji evropske filozofije*, Husserl

⁵⁶ Husserl (1936 [1976]), “Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie”, u: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Ergänzende Texte. Abhandlungen, 314-348), 318-319: “Wir stellen die Frage: Wie charakterisiert sich die geistige Gestalt Europas? Also Europa nicht geographisch, landkartenmäßig verstanden, als ob danach der Umkreis der hier territorial zusammenlebenden Menschen als europaisches Menschentum umgrenzt werden sollte. Im geistigen Sinn gehören offenbar die englischen Dominions, die Vereinigten Staaten usw. zu Europa, nicht aber die Eskimos oder Indianer der Jahrmarktmenagerien oder die Zigeuner, die dauernd in Europa herumvagabundieren. Es handelt sich hier offenbar unter dem Titel Europa um die Einheit eines geistigen Lebens, Wirkens, Schaffens: mit all den Zwecken, Interessen, Sorgen und Mühen, mit den Zweckgebilden, mit den Anstalten, den Organisationen”. (Hrv. izdanju, Zagreb: Globus, 1990, prev. A. Pažanin, ne sadrži dodatke s bečkim predavanjima; srp. izdanje, Gornji Milanovac: Dečje novine 1991, prev. D. Melčić, str. 246.)

⁵⁷ Vidi objašnjenja urednika 6. sveska Husserliane, W. Biemela, Textkritische Anmerkungen. Zur III Abhandlung, u Husserl, isto, 547.

uzima *autonomiju evropske filozofije* kao jedinu zamislivu osnovu *univerzalizacije* ljudskog i ironično joj suprotstavlja mogućnost “indijanizacije”. Izbor termina nije slučajan, kako ćemo vidjeti još bliže. No, Husserlova stvarna zabuna nije mučna samo zbog toga što su bečka predavanja držana u istoj godini proglašenja “Zakona o državljanstvu Reicha” i “Zakona za čuvanje čistoće i veličine njemačke krvi” u Nürnbergu u jesen 1935., a *Spis o krizi evropskog ideala znanstvenosti* pripremljen i objavljen jedva godinu dana *nakon* donošenja tih zakona od čijih će ga učinaka spasiti samo pravovremena smrt 1938. Vrhunac moderne “europizacije čovječstva” ne počiva tek na Husserlovu filozofskom isključenju “indijanizacije” kao *moguće* osnove za univerzalizaciju ljudskih vrijednosti — pri čemu vrlo vjerojatno aludira na ponovnu fascinaciju evropske elite Indijom, pjesništvom Tagorea, širenjem neohinduističkog indijskog nacionalizma preko društva *Arya Samađ* na Zapad⁵⁸ — već, kako vidimo iz citata, kao realno isključenje “vagabundirajućih Cigana”, Kantovih “Indijevaca”. Duhovno jedinstvo Evrope sa svim njezinim ciljevima i pothvatima znači kulturno-historijski *stvarno* isključenje Roma “koji tumaraju Evropom”. Radi se o projektu “evropizacije” koji se *eksplicitno* definira kao *protuprojekt* “indijanizaciji” i koji, *dok se artikulira*, prešućuje ili poriče tada suvremene i najaktualnije procese *otudivanja* i *prisvajanja* tog istog *indijskog* nasljeđa kroz nacistički projekt znanstvene i političke “arizacije” Njemačke, Evrope i svijeta pod skupnim nazivom *Ahnenerbe* (“Nasljeđe predaka”). Projekt o kojem Husserl šuti dok isključuje Indijce, Rome i Eskime iz “jedinstvenog oblića čovječstva”, ustanovio je 1935. godine i vodio Heinrich Himmler, zapovjednik SS-a, Hitlerov zamjenik u rangu ‘Reichsführera’, tj. iste godine u kojoj je Husserl opetovano držao svoje bečko izlaganje i potom ga tiskao zamijenivši puko geografski pojam evropskog humaniteta esencijalno-duhovnim i tako širom zatvorenih očiju postao ne samo živim svjedokom krize evropskih znanosti nego njezinim zaslijepljenim akterom.

Projekt “Nasljeđe predaka” koruptno je i tragično *dovršenje* duge povijesti znanstvenog, literarnog, političkog i ekonomskog prisvajanja Indije kroz forme “orijentalizma” Evrope cijelog 19.

58 Za diskusiju o neohinduističkom nacionalizmu društva Arya-Samaj (Ārya-Samāh, dosl. “Društvo plemenitih”) i njegova osnivača Dayanande Saraswatija, koji je postavio geslo “Učinimo svijet plemenitim” (‘Kṛiṇvanto Viśvam Āryam’) v. Smith 2002 (pogl. 12. *Modernity and Hindu Nationalism*); također Halbfass 1988 (pogl. 13. *Neo-Hinduism, Modern Indian Traditionalism, and the Presence of Europe*).

stoljeća, od književnosti preko akademskih orijentalističkih studija i imperijalnih kolonijalnih državnih politika sve do političke uzurpacije pojma i imena *arijskog* koja upravo u drugoj polovici 1930-ih godina, doseže svoje “njemačke vrhunce”.⁵⁹ Iako je skepsa prema nekritičkom proširenju pojma “orijentalizam” s književne produkcije na orijentalističke *znanosti* djelomice opravdana jer se time ujedno obezvređuje kritička funkcija samih orijentalnih *znanosti* prema ideologiji “orijentalizma” u *znanostima*, na projektu *Ahnenerbe* moguće je očitati orijentalistički sindrom u prividno paradoksalnom izokrenutom obliku. Dok orijentalizam kao forma *fantazmatskog prisvajanja* Orijenta doseže svoje vrhunce na jednoj strani u sublimnim aktima, poput Goetheova kreativnog prevođenja indijske klasične drame u epigram ili mode orijentalnog odijevanja, takve forme *čuvaju* drugost objekta u odnosu na subjekt preko simboličke i misaone “mimeze”: ona održava minimalnu razliku između subjekta i objekta ostajući *forma* želje za drugim. Prisvajanje drugog je samo forma *ukazivanja* na drugo, *referencija*.

Nasuprot tome, krajnji vrhunac orijentalističkog prisvajanja objekta moramo tražiti u dovršenju logike želje koja *ukida* samu želju, tamo gdje se fikcionalni registar fantazme zamjenjuje *stvarnošću* same fantazije; ona nastaje onda kad objekt nije samo *zaposjednut* subjektom nego posve *nadomješten*, bez ostatka. Fantazmatsko prisvajanje Orijenta pod imenom “orijentalizma” doseže svoj vrhunac u prevratu na krajnjoj točki, u zaposjedanju objekta koje uništava posljednji ostatak drugosti drugog i prelazi, rečeno hegelovski, u svoju suprotnost — okcidentalizam. Taj se događaj ne iscrpljuje samo u zamjeni goetheovskog Orijenta husserlovskim Okcidentom i odbacivanju “indijanizacije čovječanstva” za volju “europeizacije čovječstva”. On donosi sobom supstituciju jednog diskursa Evrope o samoj sebi drugim, orijentalističkog nacističkim, u kojoj su romantička književna i spekulativno-filozofska figura identiteta-u-drugosti zamijenjene novom “znanstvenom” fantazmom *apsolutnog partikularnog identiteta*.⁶⁰ Tu supstituciju

59 Husserlov *Spis o krizi* evocira i R. Braidotti (2013), 15 kao dobrodošlu ilustraciju tvrdnje kako evropocentrizam čini *sastavni prirodni dio humanizma*, ignorirajući ne samo proturječja takvog očigledno reduktivističkog shvaćanja humanizma, nego i husserlovsku opoziciju kvantitativno-kvalitativno u pojmu teritorija, koja se preko Deleuzea prenosi do “kritičkog posthumanizma”.

60 Za noviju diskusiju o održavanju “opsesije identitetom” kroz dvostruki proces raspada univerzalnih modela identiteta moderne te proliferacije

teorijskih matrica, s tragičnim učincima u stvarnosti, reprezentira nacistička uzurpacija pojma *arijsko*. Isključujući “Cigane koji bez prestanka tumaraju Europom” iz “duhovnog jedinstva” Evrope, Husserl joj je svjesno ili nesvjesno raskrčio teren. O toj bliskosti dvaju projekata “europeizacije čovječstva” — projekta “duhovnog jedinstva čovječstva” na osnovi isključenja onog već isključenog i projekta “nasljeđa predaka” na osnovi rasnog jedinstva — na groteskan način govori i njihova koincidencija u vremenu.

Projekt i društvo pod imenom *Ahnenerbe* registrirani su 1. lipnja 1935. poput poduzeća (“eingetragener Verein”) i pridruženi od početka odjelu SS-a. Heinrich Himmler je po profesiji bio agronomski tehničar bez akademske naobrazbe, velik poklonik rasističkih svjetonazora akademskog agronoma i Hitlerovog ministra Richarda Darréa. Projekt je pokrenut sa zadaćom da na terenima od Skandinavije i Njemačke do Bliskog Istoka i dalje do Tibeta, u fazama i na zasebnim projektima, svim raspoloživim sredstvima arheologije, povijesti, etnologije i antropologije, te specijalno antropometrije i potom genetike, uključujući korupciju znanosti kroz naručena istraživanja s fingiranim rezultatima, osigura dokaze za tri osnovne Hitlerove teze suprotne svim dotadašnjim znanstvenim spoznajama i zdravom razumu: o *germanskom* karakteru “cijelog arijskog kulturnog svijeta”, o *širenju* germanske arijske civilizacije sa sjeverozapada Evrope prema srednjem i dalekom Istoku i, konačno, o njemačkom *pravu* na re-patrijaciju oduvijek izvorno germanskih teritorija kroz političko i duhovno objedinjenje jednog geografskog tijela.

Kako je poznato, projekt je obuhvaćao nekoliko instituta i odjela, a glavna institucija za njegovu pedagošku primjenu bilo je “sveučilište” SS-a u dvorcu Wewelsburg. Masovno financiran od države i donacijâ njemačke industrije, privukao je velik broj sveučilišnih znanstvenika širokog spektra od prirodnih do društvenih i humanističkih (genetičari Hans Günther i Eugen Fischer, agronom Richard Darré, povjesničar Hermann Wirth, arheolog Herbert Jankuhn, antropometričar Bruno Berger).⁶¹ S početkom rata 1939.

partikularnih identiteta u postmodernim kulturnim i društvenim znanostima od 1960-ih do današnjih identitarnih politika v. Remotti (2010), 30. Za noviju diskusiju v. Bogdanić (2019), “Subverzino nasljeđe 1968. i otvorena pitanja antropologije”.

⁶¹ Vidi dokumentaciju u Korn-Brzoza 2017. *Nacistička znanost I: Rasa, tlo i krv*. Također Miller (2019).

taj će sumanutu ideološki projekt prvotno samo *teorijske* re-arizacije svijeta biti prenesen u *praktični* projekt, na teren pregaženih i raskomadanih evropskih zemalja, Poljske, Nizozemske i Francuske te na kraju Rusije i Ukrajine. Dok će na Zapadu slamati otpor germanskih otpadnika, na Istoku će neki od članova projekta, poput zloglasnog doktora međunarodnog prava Bruna Müllera, sudjelovati u “praktičnom” dijelu projekta u okviru “terenskog istraživačkog rada” — u provedbi organizirane pljačke kulturnih (arheoloških i umjetničkih) dobara i demonstracijama “metodski ispravnih” egzekucija majki s djecom. S kapitulacijom Italije 1943. i njemačkom okupacijom, i povijest klasične Grčke i Rima konačno će biti integrirana u projekt regermanizacije arijskog svijeta, usprkos navodnoj početnoj skepsi Adolfa Hitlera kojemu su Grci i Rimljani bili civilizacijski uzor za germanski Treći Reich. *Ahnenerbe* će kao “znanstveni projekt” biti dovršen tek s krahom nacističkog režima 1945., a dotle će biti provođen u teoriji i praksi kao programsko *čišćenje* samog *pojma* i *bića arijskog* kroz negiranje, brisanje i materijalno uništenje svih ne-germanskih elemenata u njemu, na prvom mjestu slavenskog.

No, ta vidljiva strana “arizacije cijelog kulturnog svijeta” skriva nevidljivu, neizrečenu i nepriznatu stranu koja čini konceptualni (transcendentalni i apriorni) preduvjet svake purifikacije arijevtva: to je zaposjedanje objekta želje kroz uništenje njegova nosioca-subjekta. Kako smo vidjeli od Kantovih do Husserlovih “Cigana koji vagabundiraju Evropom”, taj se “subjekt” javlja uvijek samo kao onaj koji je isključen iz horizonta evropskog identiteta. Ime “cigani” dobiva svoj puni smisao tek u projektu “arizacije” koji pokazuje da su Romi već “deteritorijalizirani” ekstenzivno i intenzivno, kvantitativno i kvalitativno — da upotrijebim deleuzovsku retoriku od Balibara — iz opsega i dosega pojma i označitelja *arijsko*. Samo to stanje *prethodne* deprivacije Roma od arijskog identiteta omogućuje da se fantazmatska konstrukcija “duhovnog jedinstva” Evrope odvija kroz uvijek ponovno isključenje Roma, od potiskivanja na rubove do fizičkog uništenja. U takvom okviru “orijentalizam” romantičkog umjetničkog i moralnog uzvisivanja “ciganovanja” i “ciganstva”, koliko god bilo otuđujuće za svoj objekt i samo izokrenuta slika vlastite fantazme o slobodi, reprezentira formu *istinskog* i *stvarnog* priznavanja dostojanstva Roma kroz idealitet paradigmatičke slobode. Na takvoj pozadini, u reformskoj ambiciji neohinduističke moderne da “arijanizira” ili oplemeni cijeli svijet, evropskim Romima,

“zaboravljenoj djeci Indije”, pripada posebno dramatična uloga. Tako, naime, u svojoj misionarskoj knjizi “Zaboravljena djeca Indije” [*Forgotten Children of India*] Rome naziva Chaman Lal, bivši politički suborac Jawaharlala Nehrua iz vremena borbe za nezavisnost Indije i potom, 1960-ih, kulturni misionar Indije na svjetonazorskim pretpostavkama neohinduističkog društva *Arya Samaj* koje, na temeljima težnji ka modernizaciji Indije iz 19. stoljeća, proklamira “aryanizaciju” svijeta. Predan i bizarno naivan, gotovo amaterski propagator ideje o velikom i izravnom utjecaju arijske Indije na svijet preko filozofijâ i religijâ, matematike, zakona i političkog modela samouprave širom Azije i Evrope sve do indijanskih civilizacija Južne Amerike, Lal je na kraju otkrio i evropske Rome. Oni su posljednji krunski dokaz o sveprisustvu Indije u svijetu. U predgovoru knjige iz kasnih 1960-ih, u zenitu afirmacije Indije i *Pokreta nesvrstanih*, Lal se obraća indijskim čitaocima sljedećim riječima:

“Mnogi od vas vjerojatno su čuli o lutajućim ciganima Evrope i Amerike, ali nisam siguran koliko vas zna da su oni naš rod i porod. Oni su potekli od arijske grane Pandaba, Sindha, Sauraštre, Rađputane i Malwe. U ovoj knjizi mogu dati samo nekoliko činjenica o toj našoj zaboravljenoj braći i sestrama. Prvo, ime ‘cigan’ (‘gipsy’) pogrešan je naziv. Oni nisu Egipćani. Sve do jedan od njih nosi indijsku krv. Oni i dalje koriste indijske riječi. Pozdravljajući me, oni kažu: ‘Tu main, ek rakt’, tj. ‘Ti i ja, jedna krv’⁶²

Naivno otkriće kojem se ne može odreći plemenitost (*aryatvam*) traganja za istinom o Romima, u vapaju velike “Majke Indije” za izgubljenom djecom. No istovremeno, apelirajući upravo na “arijsku granu” sjeverozapadne Indije, ta naivnost nesvjesno svrstava Rome u *političku, socijalnu i kulturnu matricu* arijskog rasizma sâme hinduističke Indije koja favorizira upravo tu “granu” nauštrb ne-arijske i ne-hinduističke Indije. Time Lal, izvorno hindu koji je postao buddhistički redovnik, na položaju i u funkciji državnog ministarstva, aktivno, iako posve nesvjesno, zanemaruje i zamagljuje činjenicu da je položaj te iste “arijske braće i sestara”, novootkrivenih romskih Indijaca u Evropi i svijetu, u

62 Usp. C. Lal, *Forgotten Children of India*, Preface (bez godine izdanja i numerirane paginacije). Sudeći prema referencama, tekstovi potječu iz 1960-ih i 70-ih godina, kad je autor u diplomatskom svojstvu posjetio Jugoslaviju, Bugarsku, Mađarsku i Čehoslovačku radi istraživanja indijskog porijekla evropskih Roma.

realnom vremenu njegovih otkrivalačkih putovanja 1960-ih i 70-ih godina u svojstvu diplomata, *jednak* položaju radno, moralno i obrazovno deprivilegiranih milionskih masa u Indiji, većinom ne-arijskog, dravidskog porijekla, raspoređenih u rodovske zajednice po zanimanjima u najnižoj, četvrtoj kasti (*šudra*) ili čak izvankastinskih slojeva sa statusom parija, “nedodirljivih”.⁶³ Još gore, buddhist Lal, u svome sveljudskom, panhumanističkom, iako hinduističkom nacionalnom zanosu, čini se posve nesvjestan “činjenice” da njegova dokazivanja o genetičkom i intelektualnom nasljeđa *cijelog* čovječanstva iz indo-arijske grane, samo desetak godina nakon završetka II. svjetskog rata 1945., ne mogu više biti idejno nevin izdanak neohinduističkog programa 19. stoljeća za duhovno širenje arijstva sa Istoka na Zapad i sav svijet (*višvam āryam*). Ona su druga strana, nesvjesna i idealistička, ponavljanje matrice “panarijskog” šovinizma ugrađenog u nacistički projekt fizičkog širenja “germansko-arijskog nasljeđa” sa Zapada na Istok i “sav kulturni svijet”.

Upravo te previđene, ne-arijske indijske mase proživjele su, poput pogrešno nazvanih ‘jeđupa’ i ‘cigana’ u Evropi, pakao drugog velikog projekta “oplemenjivanja” i “civiliziranja” Indije kroz “univerzalizaciju evropskog čovječstva”, onog britanskog. O tome da nacistički genocid nad Židovima, Romima, Slavenima i drugim narodima Evrope, uključujući preotimanje materijalnih i duhovnih dobara, predstavlja samo konačno, unutarevropsko dovršenje izvanevropskog kolonijalizma, dovoljno govori ne samo službena britanska politika preko premijera Winstona Churchilla, koji u javnim govorima iz vremena raspada britanske vlasti u Indiji 1945. naziva Indijce “milijunskim masama primitivnih ljudi koji prave nered dok mi brinemo o njima”. O tome u znanstveno jačim dokazima govori ideološka, logistička i stvarna historijska veza nacističkih logora za totalno iskorištavanje ljudi s poviješću britanskih koncentracijskih logora u Indiji i Južnoj Africi.⁶⁴ Odatle je prenesena u njemačke afričke kolonije, napose Namibiju, da bi svoj “hermeneutički” krug nastavila kroz stvarno uništavanje imaginarnih ne-arijaca sve do samouništenja autentičnih pseudoarijaca.

⁶³ O radnoj eksploataciji milionskih izvankastinskih masa u suvremenoj Indiji v. npr. Narula (1999), osob. pogl. VII.

⁶⁴ Vidi Gregoire (2017); također “5 Ways the British Empire Ruthlessly Exploited India” (TeleSUR, 25 April 2017): “The food provided at these slave labor camps, where the annual death rate in 1877 was 94 percent, was less than that provided at the Nazi concentration camp Buchenwald.”

5. Romanipén: paradoks nearijskog arijstva Roma

Kako romska tradicija ne poznaje ni pismene ni usmene kronike o povijesti seljenja, najveći broj spoznaja o ranim migracijama Roma potječe iz lingvističkih hipoteza i evidencija. Jedna od takvih je hipoteza o njihovu indijskom porijeklu, odnosno da je jezik Roma izdanak indoarijske skupine jezika, poput hindskog ili bengalskog i drugih indo-arijskih jezika današnje Indije.⁶⁵ Iako je bila poznata još od kraja 18. stoljeća, ta je hipoteza dugo vremena važila samo kao izolirana tekovina jezične znanosti i antropologije, bez većih učinaka na svjetonazorske, većinom negativne, ili pak idealizirajuće predodžbe o Romima. Obje su imale uporišta i u legendama samih Roma, poput one o njihovu egipatskom porijeklu, prokletstvu i pak “urođenom” nomadskom duhu. No, s druge strane, jedan od mogućih razloga da hipoteza o indijsko-arijskom jezičnom i etničkom porijeklu Roma nije ni u svijesti evropske elite ni u svakodnevicu bitno doprinijela poboljšanju njihova simboličkog statusa u “domaćinskim” društvima, koja su inače toliko ulagala u akademske reprezentacije svoje jezične i kulturne povijesti i identiteta, leži u izravnoj implikaciji i posljedicama hipoteze.

Naime, dok je idealizirani aspekt “Cigana” ostajao izoliran uglavnom samo na umjetničku proizvodnju (književnost, slikarstvo, glazba), pojam ‘arijski’ je s razvojem prirodnih znanosti tokom 19. stoljeća uz svoju etno-jezičnu konotaciju poprimio karakter etničko-rasne posebnosti, sve do ekskluzivizma *germanskih* nacija, koji će potisnuti njegov izvorno lingvističku funkciju i upotrebu kao virtualnog označitelja zajednice govornika i na taj se način odvojiti od Roma, svojih izvornih nositelja i “vlasnika”. U jezičnom, etničkom i kulturno-povijesnom smislu pojam *arijski* pripada u Evropi *samo i isključivo* Romima. Naime, izraz *arijski* uvriježen je termin u *lingvistici* za historijski i geografski naziv koji se odnosi na došljačke jezike sjeveroistočnog Irana, Petorječja i doline Gange oko 1200. g. p.n.e., tako da primarno označava vedske (*indo-arijske*) dijalekte s istočne strane Inda i njima srodne iranske dijalekte

65 O’Grady i Archibald (2000), *Contemporary Linguistic Analysis*, 339. Usp. također natuknicu *Romi* u: Hrvatska enciklopedija (2020): “Romski jezik (*romaní čhib, romané/s/*) novoindijski je jezik središnje skupine indoarijske grane indoiranske skupine indoeuropskih jezika (u koju idu hindski, urdski, radžasthanski, gudžaratski, itd.) kojim govore raspršene dijasporne skupine koje sebe nazivaju Romi, Sinti, Manuš, Kale i još nekim drugim imenima ili njihovim varijantama (endonimi)”.

sa zapadne strane. Isto tako, već u ranoj povijesnoj stvarnosti, *arya* označava *govornike* ili indo-arijaska plemena, od početka je etno-lingvistički termin.⁶⁶

Na toj pozadini, Husserlovo isključenje “lutajućih Cigana” iz evropskog “duhovnog jedinstva” i odbacivanje “indijanizacije čovječstva”, izrečeno u vrijeme kad “orijentalizam” u smislu prisvajanja Ori-jenta kroz evropske kulturne znanosti i ekonomske politike 19. stoljeća doživljava svoje *autodestruktivno* dovršenje kroz otvorenu ideološku metamorfozu u nacističkom znanstveno-političkom projektu *Ahnenerbe*, pomažu nam da nacistički ideologem nadčovjeka i rasne elite, pripremljen teorijama i praksama eugenike s kraja 19. i početka 20. stoljeća, postavimo na stariju i heterogenu teorijsku matricu klasičnih humanističkih disciplina (povijesti, kulturne historije i historijske filologije i lingvistike), koje u današnjim post-klasičnim, post-modernim, post-humanističkim raspravama gube značenje u većoj mjeri od prirodnih znanosti i ponovo moraju izboriti svoje mjesto.⁶⁷ One nam, bez obzira na kompromitaciju tih disciplina nacionalsocijalizmom, jednaku kompromitaciji eugenike i prirodne antropologije, omogućuju da na razini bazičnih istraživanja *simboličke* građe prepoznamo nacističku rasnu ideologiju i eugeničku praksu ne samo kao izraz pseudoznanstvene teorije rase i znanstvene zablude nego da na tome promašaju navodne znanosti vidimo kao esencijalistički izokrenutu, biologijom kamufliranu sliku jednog drugog, simboličkog procesa: prisvajanje simboličkog nasljeđa Roma s nečuvenim tragičnim učincima.

Pritom, obraćanje klasičnoj humanistici nipošto nije protivno, nego komplementarno prirodno-znanstvenim istraživanjima, što se potvrđuje upravo u posebnom slučaju holokausta nad Romima. Naime, navedene pretpostavke o indo-arijskom jezičnom i etničkom porijeklu Roma na temelju lingvističkih dokaza danas potvrđuju najnovija genomska istraživanja koja evropske Rome nedvojbeno povezuju s populacijom Doma u današnjoj sjevernoj Indiji. Time se na upečatljiv način, od lingvistike nezavisnom

66 Sk. *arya*, stperz. *airya*. Na temelju toga izraz će, kasnije, na iranskoj strani, postati i ime za ozemlje (*ērān*, *Iran*). Vidi npr. raspravu u Schmitt (1987), “Aryans”.

67 Za ilustraciju v. opservacije o odnosu suvremenih humanističkih disciplina i prirodnih znanosti u Harari (2016): “Historians seek to understand the development of intersubjective entities like gods and nations, whereas biologists hardly recognise the existence of such things.”

metodom druge znanosti, potvrđuje donedavno samo lingvistička pretpostavka, nedovoljno osigurana poviješću seoba, prema kojoj i sâmo ime Roma najvjerojatnije potječe o sanskrtskog izraza *ḍoma* (s varijacijom *loma*); njime se označava pripadnike nižih kastâ (odnosno, rodovsko-obrtničkih zajednica) putujućih svirača i plesača. No, time ujedno dospijevamo u posve novu situaciju naoko nerješivog paradoksa u pojmu *arijski*.⁶⁸

Naime, s obzirom na okolnost da indo-iranski etnonim *arya* na indijskoj strani, već u ranom sanskrtu, poprima na podlozi općeg etno-jezičnog imena nov i uži, socijalno-hijerarhijski smisao označavajući pripadnike treće od triju viših kasti (*vaiśya*), on više ne važi u istom opsegu i smislu za zajednice i zanimanja nižih, “nečistih” kasta.⁶⁹ Dok je u arhaisko jezično doba (vedsko u Indiji i avestičko u Iranu) funkcionirao kao opći endonim za jezik, govornike i ozemlja, generirajući iz sebe *negacijom* naziv za sve *vanjske* druge kao ne-arijce (*anarya*), u klasično doba hijerarhijski društveno-religijski sustav daje imenu *arya* karakter posebnog endonima za pripadnike gornjih kasti koji također *negacijom* generira isto ime za sve ne-pripadne (*anarya*) kao *unutrašnje* druge. Arijsko više nije opći naziv za govornika (svog) jezika i etnosa, nego posebnog, obredno i sistemski čistog čovjeka, gospodara.⁷⁰ Na toj osnovi, Rom je već davno prije seobe postao *unutrašnji anarya* (parija). Upravo ta forma *nutarnje isključenosti* prepoznaje se, kao popudbina, na statusu *vanjskog parije* Evrope. S nacističkom “svearizacijom” kulturnog svijeta, Rom će ponovo postati unutrašnji parija poretka klasificiranog na nadrasu, proturasu i podrase: “cigan” — biće izvan rase i lišeno imena.

Na takvoj pozadini čini se da lingvističkoj i genetički utemeljenoj evidenciji o indo-arijskom jezičnom i etničkom *porijeklu* Roma drastično proturječi *ne-arijski* socijalni *status* Roma u Indiji. Utoliko više što je u kontekstu indijskog kastinskog sustava taj

68 Današnja istraživanja genoma romskih zajednica, nakon skoro 1200 godina migracija, jednoznačno potvrđuju ranije lingvističke i etnografske hipoteze o indo-arijskom porijeklu Roma iz sjeverozapadne Indije.

Usp. opširan pregled genetičkih istraživanja u Bhanoo (2012). Za bližu raspravu o problemu *arijstva* v. diskusiju u nastavku ovog rada.

69 Usp. napose L. Dumont (1988) *Homo hierarchicus. The Caste System and its Implications*, osob. pogl. ii. The Pure and the Impure, iv. Division of Labour.

70 Usp. M. Monnier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, s.v. *arya* sa značenjem gazda, gospodar, gospodin, plemeniti (ž.r. *aryāni*, gazdarica, gospođa, gospa).

status ujedno i religijski sankcioniran, simbolički normiran. No, proturječe između “visokog” porijekla i “niskog” statusa Roma prividno je, iako su njegove posljedice za Rome u Evropi užasavajući stvarne. Riječ je o proturječju između znanstvenog diskursa u kojem se racionalno i funkcionalno transparentni pojam arijskog u lingvističkoj i etnografskoj upotrebi, i izvanznanstvene svakodnevice u kojoj se apstraktna znanstvena činjenica o Romima *oduvijek supstituira socijalno-hijerarhijskom predodžbom* Roma koja egzaktno reproducira njihov status pariya iz Indije, gdje razlika između visokog simboličkog porijekla i niskog socijalnog statusa ne predstavlja nikakvo proturječe. Kao što brahman može biti siromašan poput pariya, tako pariya može biti imućan poput “gazde”.⁷¹ No, dok u Indiji takve anomalije čine stvarnost, u kojoj etno-jezični arijac *koegzistira s figurom društvenog ne-arijca* (nižeg, ne-razmjernog, ne-svedivog), u Evropi se taj status Roma prenosi samo kroz jednu, negativnu stranu tuđeg, nepripadnog, zazornog, nelagodnog. Pozitivni aspekt privlačne tajnovitosti i fascinacije razvila je jedino evropska umjetnost.

O tome najrječitije govori dugo nepoznata, i još uvijek pomalo tajanstvena povijest imena ‘Cigan’, jednog od dvaju u Evropi najproširenijih općih, ne-romskih (egzonimnih) naziva za Rome. Kako je poznato, čak se i u obrazovanoj javnosti dugo i prerado vjerovalo kako to najraširenije neromsko ime za Rome potječe od njemačke riječi *Zigeuner* slikovitog porijekla ‘Ziehgäuner’ (odn. ‘Ziehgauner’, džepar, kradljivac).⁷² No, ta je pučka etimologija evidentno nevjerodostojna već zbog toga što je ime ‘Cigan’ za Rome starije od njihova dolaska u zemlje njemačkog govornog područja. Prema danas prihvaćenim spoznajama, Romi su tokom duge povijesti seljenja od 10. sve do 14./15. stoljeća od sjeverozapadne Indije preko prednjeg Istoka, Bizanta i Balkana na sjeverozapad i sjeveroistok Evrope do Rusije, te s druge strane, do sjeverne Afrike i Iberskog poluotoka, preuzeli i svoja dva opća, ne-romska imena, u jednako snažnoj mjeri u kojoj su

71 Takve slučajeve opisuje već i klasična književnost, poput pripovijesti u *Pañcatantri* o mladom brahmanu koji fantazira kako će se obogatiti na bijednim milodarima koje dobiva za obredne usluge. Danas takvo “spontano” ekonomsko miješanje kasta indijska vlada podržava kroz poticaje za zajedničko stanovanje.

72 Tako još u leksikonu Brockhaus iz 1848. Usp. Zentralrat deutscher Sinti und Roma (2015), “Erläuterungen zum Begriff ‘Zigeuner.’”

prihvatili leksiku i sintaksu jezika novih okolina.⁷³ Tako, prema nalazima suvremene kulturne povijesti i kritičke historijske filologije, izraz ‘cigan’, kojim se djelomice imenuju i neke romske skupine, potječe od srednjegrčkog (bizantskog) izraza Ἀθίγγανοι (*athinganoi*, srednjegr. aθίngani), u značenju *nedodirljivi*. Za sam izraz se smatra da izvorno označava posebnu kršćansku sektu iz 9. stoljeća, razasutu po bizantskom carstvu, s kojom su Romi (ili romske podskupine) bili povezani, i da je sekundarno prenesen na njih u obliku ‘atsingani’ (Ἀτσιγγανοί), kako je potvrđeno prvim pisanim spominjanjem Roma u 11. stoljeću.⁷⁴ Iako se etimologija više oslanja na morfološku prozirnost izraza *athinganoi* nego na sigurne spoznaje o heretičkom (“nečistom”) karakteru i rubnom crkvenom statusu navedene kršćanske sekte, tj. na građu koja je posve nezavisna od kastinskog statusa Roma u Indiji, takvo se etimološko tumačenje bez sumnje podudara s njihovim socijalno-povijesnim nasljeđem, rubnim društvenim i profesionalnim statusom u Indiji. Ali ono također reflektira i mitski prerađeno sjećanje na seobe, poput legendarnog narativa o izopćenosti i prokletstvu, ili pak na sudjelovanje u životu novih sredina, poput anakrone legende o krivici za kovanje čavala za razapinjanje Krista.

Međutim, upravo na temelju morfološke prozirnosti izraza *athinganoi*, na koju se oslanja kritička etimologija riječi ‘cigan’, ne smije se zanemariti da izraz ‘athinganos’ i u klasičnom i u bizantskom grčkom zapravo sadrži *aktivnu* osnovu glagola *thingō* i nosi značenje “onaj koji *ne* želi pristupiti”; za razliku od toga, značenju ‘nedodirljiv’ odgovaraju izrazi *athigés* (s pozitivnim i negativnim značenjem *neokaljan* i *nečist*) te *áthiktos*, s pozitivnim značenjima *netaknut*, *čist*, *svet*, *djevičanski*, koji također ima i aktivno značenje “koji se ne dotiče/ne tiče ničega”, čime se zatvara krug sa značenjima pridjeva iz aktivne osnove *athinganos*.⁷⁵ Odatle možemo zaključiti da je etimološko tumačenje imena Roma kao “nedodirljivih” u formalno-jezičnom smislu u

⁷³ Vidi Crowe (1994), Fraser (1992), Bates (2002). Također Kenrick (2007), xix, koji osim citirane legende o angažiranju indijskih Doma kao radnika u perzijskom carstvu već u 5. st. navodi i plansko naseljavanje Roma (*zott*) u arapskim kalifatima u Mezopotamiji od 7. st.

⁷⁴ Crowe (1994); također White (1999). Uporište ove pretpostavke sadrži starija studija o odnosu romskih kovača, vojnika i sirijske sekte u Starr (1936), “An Eastern Christian Sect: the Athinganoi” (v. osob. 103-104).

⁷⁵ Vidi Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon*, s.v. *thingō*, *athinganos*, *áthiktos*, *athigés*.

najmanju ruku problematično, ako ne i posve neispravno, dok je u *interpretaciji smisla* vjerojatno posve pogrešno. Naime, *athinganoi* nisu *athigés* (nečisti, izopćeni i nedodirljivi), nego “oni koji ne žele pristupiti”. Mogli bismo reći “nepristupni”, zadržavajući otvoren, neodređeni smisao izraza. Upravo *aktivno* značenje glagolske osnove omogućuje nam da izraz ne moramo shvatiti u sakralnom smislu kakav mu pridaje navodna povezanost Roma s istoimenom kršćanskom sektom. Aktivno značenje postaje bolje razumljivo s obzirom na teritorijalno *nevezana* zanimanja Roma, različita od zemljom vezanih kmetova. Odatle možda prije potječe samorazumijevanje Roma kao realnih “slobodnjaka”, iako ono nije nužno u proturječju s legendarnim nasljedem izopćeništva. No, kako god da shvatimo izraz *athinganoi*, njegova mnogoznačnost iskazuje kako se Rom, jezično i etnički izvorni arijac, koji je u sustavu kastinski čistih i nečistih već bio postao nearijac u Indiji, potom nedodirljivi heretik-svetac u Bizantu, pojavljuje na sceni Evrope novog vijeka kao gotov model tuđosti, drugosti, nepripadnosti.⁷⁶ To se stanje ne očituje ništa manje drastično u ignorantskom tretiranju Roma prije i nakon II. svjetskog rata.⁷⁷

Kako je poznato, ali ne i službeno priznato sve do 1970-ih godina, Romi su bili izvrgnuti posebno infamnim oblicima dehumanizacije u Trećem Reichu, od *zasebnih* sabirnih logora, poput najranijeg kod Salzburga koji je “deložiran” na zahtjev građana zbog zazorno otvorenih i neizdrživo “čujnih” učinaka mučenja zatočenika, preko ekstremne kolektivne izolacije u logorima *unutar* logora, često izuzete čak iz uobičajene “numeracije”, sve do medicinskih eksperimenata u “laboratorijima” unutar i izvan koncentracijskih logora, u redovnim klinikama.⁷⁸ No, možda

⁷⁶ Usp. Bhopal i Myer (2008), osob. pogl. 5. Recognizing the ‘other’. Iako se čini da se ‘cigan’ može tumačiti kao paradigmatka instanca figure *homo sacer*, Agamben (1998) evocira Rome samo u sklopu holokausta.

⁷⁷ Za položaj Roma poslije II. svjetskog rata u Njemačkoj i uskratu odšteta v. Margalit (2002). Najnoviji ekscesi u formama pogroma na Rome u istočnoevropskim zemljama poput Slovačke, Mađarske i Ukrajine pokazuju da se proces isključenja Roma nastavlja u drastičnim oblicima, bez obzira na službene programe društvenog uključivanja koji zastaju na granicama getoizacije. Za detaljniju pozadinsku analizu jedva zatomljenih sukoba u Međimurju, domovini Novakovih romaneskkih junaka, u kojima su aktivnu ulogu difamacije Roma preuzele desničarske udruge, v. T. Erceg (2019).

⁷⁸ Usp. građu u HolocaustEncyclopedia, “Genocide of European Roma (Gypsies) 1939-1945”, United States Holocaust Memorial Museum. Agamben (1998), 89 navodi: “The experiments on the potability of salt water were

najradikalniji oblik obeščovječenja sadrži upravo *prethodno prešutno isključenje* Roma iz pojma arijskog i deprivacija etničkog arijskog identiteta kroz projekt *Ahnenerbe* te, uopće, promjena pojma *arijski* iz lingvističke i kulturno-historijske upotrebe u biološku rasnu. Tim istim procesom biologizacije zahvaćen je doduše i pojam “njemaštva” (*Deutschtum*), od pojma utemeljenog na jezičnom zajedništvu početkom 19. stoljeća pretvoren je do kraja stoljeća u supstancijalnu rasnu kategoriju. Međutim učinci takvih istovjetnih procesa nisu istovjetni. Da bi Nijemac na pretpostavci rasne odredbe mogao biti isključivi ili povlašteni arijac, Rom mora nestati, biti pretvoren u ne-rasu, jer upravo i samo Rom posjeduje arijstvo.⁷⁹ Nasuprot tome, rasistički odnos prema Židovima podrazumijeva pojam protu-rase (*Gegenrasse*), čistu suprotnost njemaštvu i unutrašnjeg neprijatelja, opasnijeg od slavenskog podčovjeka koji je vanjski neprijatelj.⁸⁰ Otud, kroz isti proces arizacije, tj. zamjenu lingvističke upotrebe pojma *arijski* u biološku i *isključenje* čitavih nacija iz arijskog, povijest socijalnog života Roma na marginama evropskih društava doživljava jedinstven oblik: ako je tokom 19. stoljeća rubni položaj bio preveden u status *drugosti* koja nas odozgo, preko visoke kulture, metaforički oslobađa od vlastitih društvenih konvencija, sada se prevodi u kategoriju *rasne anonimnosti*, takoreći nultog ili nekvalificiranog stupnja izvan-ljudskosti i oslobađa nas takve “drugosti“ odozdo i doslovno.⁸¹

Otud, pored fizičkog, ekonomskog i moralnog uništenja Židova, Slavena i drugih “ne-arijaca”, nacistička uzurpacija imovine i teritorija drugih naroda Evrope poprimila je u slučaju Roma besprimjoran, prividno paradoksalan oblik “praznog”, takoreći bezinteresnog

instead conducted on VPs [*Versuchspersonen*, dod. B. M.] chosen from among the prisoners bearing the black triangle (i.e. Gypsies].”

- 79** To je po mome razumijevanju radikalniji oblik anihilacije Roma nego što predviđaju uvriježene analize, koje tretiranje Roma vide kao slučaj općeg procesa derasinizacije, od psihičkih bolesnika, homoseksualaca, Židova i Slavena. Usp. Lewy (2000), osob. pogl. I. 3. “Confronting an ‘Alien Race’”. S druge strane, u Britaniji, v. Bhopal i Myer (2008), pogl. 8. “Outsider in racist society”.
- 80** Za širu raspravu o ne-biološkom pojmu rase kod Heideggera i Adorna-Horkheimera v. studiju II. “Eichmanov sindrom filozofije” (ovdje).
- 81** Vidi Lewy (2000), pogl. III. 10. “Life and Death in the Gypsy Family Camp of Auschwitz”; također, “*Porrajmos*. Representations of the Romani Holocaust”, u Glajar i Radulescu, ur. (2008). No, da Romi nisu tek pasivna i anonimna žrtva holokausta svjedoči događaj po kojem se slavi Dan romskog otpora u Auschwitzu, 15. svibnja 1944.

uništavanja “ničega” ispod pogrđnog imena, uklanjanje puke “bezvrijednosti” koja više ne zahtijeva nikakvo opravdanje. U odnosu na “holokaust” nad Židovima, koji podrazumijeva plan i program “sveognja” (*holokauma*) nad “proturasom” pod imenom i identitetom Židova, ili pak u odnosu na parcijalno provedeni genocid nad “podljudskim” Slavenima i uzurpaciju teritorija pod imenom “prodor na Istok” i njemačko preimenovanje dijelova Ukrajine, genocid nad Romima nema nikakvo *programsko ime*. Deprivacija identiteta Roma izvršena je već prethodno zaposjedanjem *arijskog* kroz Nürnberške zakone iz 1935. i u “znanstveno-istraživačkim” projektima javno-privatne firme *Ahnenerbe e.V.* u “cijelom arijskom kulturnom svijetu” koje u potpunosti *gazi preko* jedinih i prvih arijaca Njemačke i Evrope, ne uzimajući to ni na znanje, takoreći. Genocid je već izvršen simbolički kroz isključenje Roma iz arijstva *kao imena*, onog posljednjeg što konstituira najapstraktniji, virtualni oblik individualne i zajedničke “imovine” — samorazumjevanje: čovjek bez arijstva samo je puka nalička ili privid ljudskog, pojava ne-ljudskog. Nacističkom uzurpacijom svih mitskih aspekata arijstva, provedenom kroz “istraživanja” povijesnog, arheološkog lingvističkog, etnografskog, antopološkog, povijesnog i konačno genetičkog “nasljeđa predaka”, Romi su ostali takoreći *s manje od ničeg*. Postali su figurom “golog života” nezavisno od pogroma na Židove i *prije* tehnološkog izvršenja biopolitike u njezinu “paradigmatskom obliku logora” (Agamben). Otud je jasno da u svijetu sumanute idiosinkrazije o arijstvu prva instanca ne-čovještva mora biti upravo ona koja, nakon isključenja iz arijstva ne samo da više ne posjeduje ništa, nego ne posjeduje ni svoje rodno ime te otud *nije* više ništa, jer oduvijek već živi u neljudskom obliku kao ne-čovjek “nulte kategorije”. Tek potom slijede ostali koji, osim protu-arijstva (Židovi) ili ispod-arijstva (Slaveni), posjeduju materijalna dobra: imovinu, kapital i teritorije. Oni su u vrijednosnom smislu ne-ljudi “višeg reda” kojima posljednju vrijednost pridaju još samo ta izvanjska, njima nepripadna dobra.⁸²

⁸² U svome novijem eseju “Radical Evil in Modernity”, A. Heller (2010) ne prepoznaje specifični karakter deprivacije arijstva u odnosu na Rome uslijed čega i genocid nad Romima tumači, po mome mišljenju potpuno pogrešno, samo kao slučaj nasumičnog izbora: “Since Nazi Germany operated with a racist ideology, every opinion which openly challenged the ideology of the race, especially the superiority of the so-called Aryan race, was outlawed” (111). “[T]he targets in the case of Auschwitz were not random targets. Jews were targeted for the final solution, not certain Jews but all Jews and only Jews. This is why the Gypsy case was different.

Paradoksalno, nacističko svođenje Roma na nultu, nekvalificiranu, bez-rasnu nàliku ljudskosti, razotkriva zapravo, na groteskno izokrenut način, ljudskost u čistom obliku koja je sačuvana u samorazumijevanju i imenu Roma. Nasuprot totalnom nacističkom isključenju *jedinog* arijskog naroda u Evropi iz arijstva, romski jezik (*romanès*) pruža posljednje uporište za pravo Roma na ime i status *emfatično shvaćene* ljudskosti (*romanipén*) nasuprot dehumanizaciji. Riječ je o samom imenu ‘rom’ za čovjeka kojim se u različitim dijalektima u korpusu romskog jezika izražava osobno, etničko i kulturno-historijsko samorazumijevanje i identitet govornikâ, a označava homonimno nekoliko stvarnosti. Najprije, ime označava pripadnika romskog etnosa općenito za razliku od ne-Roma.⁸³ Nadalje, označava pripadnika jednog od romskih plemenâ, rodova i zajednica za razliku od drugih zajednica i njihovih općih imena (Roma, Sinto, Manuš, Kale) ili čak nasuprot imenima užeg opsega od prve skupine endonima, izvedenim iz naziva zanata (Kalderaši, Lovari, Bajaši i dr.). U tom smislu ime ‘Rom’ se referirira na samo sebe: opći etnonim Rom obuhvaća posebni etnonim Rom, označava općeg i posebnog Roma. Nadalje, izraz ‘rom’ označava muškarca/muža za razliku od izraza za ženu/suprugicu ili žensku pripadnicu etnosa (romni), da bi konačno označavao čovjeka *uopće*. U toj posljednjoj upotrebi, izraz ‘rom’ je doduše djelomice sinoniman s općenitijim izrazom ‘manuš’ u značenju čovjek nasuprot ne-ljudskim bićima, ali oba izraza su funkcionalno analogni: i ‘manuš’ označava, kao i ‘rom’, muškog pripadnika druge podskupine među romskim zajednicama koja se naziva Manuš. Ipak, riječ ‘rom’ je kao etnički i rodni označitelj (muž-muškarac-čovjek), najčešći, najrašireniji i najopćenitiji izraz koji sami Romi najvećim dijelom, iako ne univerzalno, koriste za izražavanje svoga individualnog i kolektivnog samorazumijevanja. ‘Romstvo’ podrazumijeva ljudstvo (*romanipén*) ne samo implicitno nego ga *emfatično izražava*. Rom se razumijeva kao čovjek naprosto.

It was a case of random selection, of genocide yet not Holocaust” (116). Genocid nad Romima izgleda “nasumično” samo zato što je izvršen simbolički prije tehničke provedbe; on je holokaust u istom smislu samo iz drugih razloga.

⁸³ Usp. Encyclopedia Britannica (2018), s.v. *Roma*: “Many Roma refer to themselves by one generic name, Rom (meaning “man” or “husband”), and to all non-Roma by the term Gadje. Others prefer their own ethnonym and object to being called Roma”; v. također Hrvatska enciklopedija, s. v. *Romi*; Haliti 2011 i Smith 1998, s.v. *gadjo*.

Ova složena i djelomice paradoksalna jezična situacija, u kojoj ime *Rom* kao opće ime *nema* samo funkciju simboličkog *objedinitelja*, nego ujedno posvjedočuje i *otpor* prema simboličkoj *centralizaciji* identiteta pod *jednim* unificirajućim označiteljem, uključujući i probleme standardizacije zajedničkog romskog jezika, predmet je posebnih istraživanja i izvor prijepora.⁸⁴ No, u ovom kontekstu izdvojit ću samo sljedeće: riječ i pojam čovjek u romskim dijalektima *lingvistički* je primjerak *paradigmatske* etničke posebnosti *s pretenzijom na neposredno univerzalno važenje*. Naime, iako posjeduje izraz za označavanje posebnog, tj. etnički i rodno definiranog ljudskog (*rom/Rom*) kao i označitelj za općeljudsko nasuprot ne-ljudskom (*manuš*), riječ *rom* se shvaća i upotrebljava kao *normativni* zahtjev za univerzalnim priznanjem *romstva* kao paradigme ljudskog naprosto *među* Romima i *naspram* ne-Roma, “drugih”. Oni staju pod jedno ime (*gadže*), isto tako derogativno kao i egzotična, neromska imena za Rome, poput *cigana* ili *gypsy*. Otud se romstvo (*romanipén*) predstavlja kao virtualno-simbolički ustanovljena ideja *paradigmatskog* humaniteta koja, nasuprot isključenju iz “evropskog čovječstva” u teoriji i oduzimanju ljudskosti kroz isključenje Roma iz arijstva kroz rasne zakone i uništenje u holokaustu, djelatno i iznutra proturječi toj radikalnoj destituciji puninom simboličkog samorazumijevanja kroz decentrirane, razučene (“nomadske”) forme samoimenovanja. Tom modelu decentriranog simboličkog identiteta pripala je u suvremenim filozofijama, kako smo vidjeli, posebna uloga nove paradigme mišljenja i života. Tako je “nomadizam” filozofije kasnog 20. stoljeća, kakav smo u različitim oblicima i kontekstima tematizacije vidjeli kod Deleuzea, Braidotti i Balibara, dovršio krug orijentalističkog sindroma Zapada upravo u trenutku kad ga je diskurs postkolonijalnih studija znanstveno objektivirao pod imenom “orijentalizam”.

Tako se i ovdje, na jezičnim, identitetskim i socijalno-teorijskim pitanjima visoke akademske filozofije i humanistike, pokazuje da je rasprava o univerzalnom imenu Roma oduvijek već povezana s pitanjem “prikladnosti” Roma kao predmeta studija i da se proces simboličkog predstavljanja uz degradiranje, patronizaciju i asimilaciju Roma, sve do oduzimanja imena, nastavlja u znatnim oblicima i dalje.⁸⁵ Prepoznaje se danas još uvijek i u kontekstu

⁸⁴ Đurić (2012), *Standardizacija romskog jezika*; Acković (2012), “Ogled o izučavanju romskog jezika”.

⁸⁵ Vidi noviju studiju Önder (2013), *New Forms of Discrimination and*

akademije, na još uvijek neriješenom sukobu oko univerzalnosti etnonima *Rom* i oko pitanja njegove primjenjivosti na studijske i istraživačke programe u konkurenciji dvaju kurzirajućih izraza, starijeg *Gypsy-Studies* i novijeg *Roma-Studies*.⁸⁶ Stoga je sukob oko imena daleko više od lingvističkog pitanja opće reprezentativnosti jednog posebnog rodovskog imena za cijeli narod. Sukob se tiče terminologije, sadržaja, hijerarhijskih matrica, instanci reprezentacije, identiteta i samorazumijevanja samog predmeta studija i odvija se izvan romske zajednice. Riječ je o uvjerenju dominantne većine ne-romskih stručnjaka kako su izrazi ‘Gypsy’ ili ‘Cigan’ inkluzivniji od izraza ‘romski’, da su čak i prihvaćeni od samih Roma te otud *prikladniji* za naziv akademskih studija, premda ih većina Roma i romskih stručnjaka odbacuje. Ipak, takvo uvjerenje ne dijele ni mnogi ne-romski istraživači, smatrajući ih opterećenim ponižavajućim konotacijama.⁸⁷

Međutim, kako se to iznova potvrđuje i na najnovijem javnom sukobu kod nas oko upotrebe izraza ‘Cigan’ u naslovu romana Kristiana Novaka i istoimene kazališne predstave u HNK, izrazi ‘rom’ i ‘cigan’ nisu alternirajući označitelji koje se može proizvoljno zamijeniti. Oni su tek djelomični sinonimi ukoliko se primjenjuju na pojedince i kolektive u stvarnim društvenim i administrativnim odnosima kad izraz ‘cigan’ beziznimno poprima, ili zapravo oslobađa, svoj nataloženi derogativni smisao. Najvećim dijelom ti izrazi označavaju posve različite stvarnosti, jednu realnu i svakodnevnu, drugu fantazijsku, virtualnu. Imenica *cigan* u svojim različitim paronimijskim inačicama, kao pridjev i apstraktum (*ciganski*, *ciganstvo*) ne evocira u evropskim jezicima samo negativne konotacije koje treba ukloniti i nadomjestiti upotrebom izraza *rom*. Riječi *cigan* i *ciganski* evociraju jednako toliko i *pozitivne* momente, čitave duhovne svjetove ideja i mašte o slobodi i idealiziranom boljem svijetu u kojima *cigan* nije samo iluzorna, fantazmatski *otuđena* projekcija ne-Roma (*gadže*) oko

Exclusion: Gadjofication of Romany Communities in Turkey. Vidi također Erceg (2019), koja ističe da je u panevropskom projektu tzv. “Dekade za uključ enje Roma” relativan uspjeh postignut samo u području obrazovanja dok su drugi oblici projekta “integracije” u zemljama korisnicama fonda rezultirali još većim stupnjem segregacije, diskriminacije i porasta siromaštva Roma. Za projekte društvenog uključivanja Roma u Hrvatskoj kroz knjižnične sustave v. noviji rad A. Palijaš (2018).

⁸⁶ J. Kochanowski (1963).

⁸⁷ Vidi noviju raspravu u već citiranom radu Matache (2017)

koje se oblikuje “orijentalistički sindrom” ili bijeg Evropljanina viših društvenih staleža od vlastitih konvencija. *Cigan* je također *artefakt* u koji je uloženi realni, konkretan i mjerljiv doprinos samih Roma visokoj evropskoj kulturi od ranog 19. stoljeća do danas, osobito u obliku glazbe i plesa. Upravo to je njihov *vlastiti udio* u evropskoj kulturi za koju izrazi *gypsy*, *gitan*, *cigan* imaju ikoničku vrijednost. Tako već spomenuti Ilja Sokolov, voditelj prvog ruskog ciganskog zbora, nije falsifikator ruske narodne glazbe nego muzikolog-teoretičar, glazbeni producent i pro-izvođač, *posrednik* između starih i novih, “niskih” i “visokih” kulturnih formi.⁸⁸ Otud ni naizgled istovjetni izrazi “ciganska glazba” i “romska glazba” nemaju isti kulturni smisao niti su međusobno svodivi i zamjenjivi, iako imaju isto lingvističko značenje. Dok prvi sugerira unutrašnju dimenziju glazbe, njezinu nezamjenjivu “muzičnost”, teško opisiv ali osjećajno *izvjestan* “višak vrijednosti”, drugi označava njezinu objektivnu znanstvenu klasifikaciju.

Otud, nacistička politika rasističkog isključenja i genocida prema jednim “arijcima” Evrope nema samo čudovišno tragične razmjere, ne računajući pritom uskrate obeštećenja nakon II. svjetskog rata, manjkave socijalne politike emancipacije do danas ili najnovije proturomske rasističke tendencije u istočnoevropskim zemljama. Ona jednoznačno upućuje na to da nacional-socijalističko “nadčovještvo” nije samo jedna i nipošto nužna verzija evolucionističkog humanizma. On je dovršenje svoje biologističke motivacije u eugenici mogao zadovoljiti samo u simboličkom dovršenju kroz prethodnu krađu označitelja *arijsko*. Kao što holokaust nad Romima ne možemo dostatno objasniti kao genocid po slučajnom izboru, tako ni holokaust namijenjen svim Židovima ne možemo dostatno objasniti kao dovršenje instrumentalnog uma moderne, kako nas uči kritička teorija, kroz masovno tehnološko izvršenje rasne teorije i eugeničke znanosti; također ni stavljanjem holokausta u konceptualni okvir biopolitike, tj. kao najviši tehnološki oblik kontrole nad ne-vrijednim životom.⁸⁹ Možemo ga prepoznati upravo na slučaju Roma, u dimenziji uzurpacije simboličkog identiteta “drugog”. Ona ne uništava samo

⁸⁸ Usp. Crowe (2007), xix: “Th[e] powerful Gypsy tradition quickly spread beyond the confines of the estates and soirees of the nobility and resulted in the emergence of three distinct Gypsy musical styles that deeply affected Russian music.” Također Malvinni (2004) za Liszta i Bártoka.

⁸⁹ Agamben (1998), 71.

goli život ljudi, nego prethodnom krađom *rodnog imena drugog* briše svaki njegov trag čineći ga *nepostojećim* i prije tehnološke provedbe “konačnog rješenja”. To je ishodišni zločin nacional-socijalizma nad Romima. Upravo takav simbolički moment ima u vidu i sâm Agamben kad ukazuje na malo poznati, ali masivno zanemareni moment genocida nad Romima: crni trokut umjesto žute, Davidove zvijezde, ujedinjeni “crnim mlijekom jutra” u pjesmi “Fuga smrti” Paula Celana.

Nacistički genocid nad Romima, proveden bez bilo kakva, čak i vulgarnog propagandističkog “opravdanja” kakvom su masivno bili izloženi Židovi, realiziran je pod crnom, nultom bojom. Na takvoj pozadini čini se još jedino izvjesnim da “oplemenjivanje čovječanstva” ili “činjenje svijeta arijskim” zahtijeva posve druge simboličke osnove nego što je univerzalizacija jedne partikularne rasne, etničke i jezične odredbe, bila ona grčko-evropska ili arijsko-indijska. Povijest dehumanizacije “najboljeg čovjeka” kroz takav model univerzalizacije pokazuje da je ta paradigma iscrpila svoje historijske i političke mogućnosti iako se u suvremenim okolnostima novih migracija počinje ponavljati u svojoj osnovnoj matrici sukoba “stacionarnog” i “nomadskog” uma. Gdje je smješten onaj “najbolji”, to će kako se čini, na veliku žalost starog gospodina Kanta, ipak također biti i pitanje za skeptika, nomada filozofije. ●

EPILOG.

ŠTO

PREOSTAJE

POST—

HUMANIZMU

ILI

KAKO

RAZLIKOVATI

“PERVERZNI I

KVALITETNI”

NOMAD—

IZAM?

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

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

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

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

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

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

simboličke (značenjske) karakterizacije njegovog fikcionalnog svijeta.⁷

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

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

7 Usp. Harari (2016): “Evolutionary humanism played an important part in the shaping of modern culture, and it is likely to play an even greater role in the shaping of the twenty-first century (...) But if we want to understand our future, cracking genomes and crunching numbers is hardly enough. We must also decipher the fictions that give meaning to the world.” Usp. također kritičku raspravu u Brett Frischmann i Evan Selinger (2018), osob. pogl. 11. “Can Humans be Engineered to Be Incapable of Thinking”, 184-208.

8 R. Braidotti (1994), *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*.

9 R. Braidotti i R. Dolphijn (2014), 21: “It is therefore crucial to expose the perverse nomadism of a logic of economic exploitation that equates capitalist flows and flux with profit-minded circulation of commodities

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

POST
SKRIPTUM.
FILOZOFIJA
& POST
HUMANIZAM
U DOBA
KORONE.

KRONIKA
JEDNOG
DEBAKLA

“Jednako je glupavo snatruti da ijedna filozofija seže preko svoga sadašnjeg svijeta kao i to da individuum preskače svoje vrijeme.”

— Hegel

Tko god u doba tzv. *posthumanizma*, u kojem su ljudski civilizacijski i kulturni odnosi globalno poprimili značajke prirodnih vremenskih neprilika piše o temama iz humanističkih znanosti, čini se da treba računati s time da će se “subject” jednom i negdje pojaviti kao masivni udar izvanjske stvarnosti i uzdrmati “našu konstrukciju svijeta”, bila ona teorijskog ili svjetonazorskog porijekla. To nije samo “posthumano” stanje stvari, za koje Rosi Braidotti u svojoj monografiji *The Posthuman* masovno koristi izraz *predicament*, u značenju *teškoće, neprilike, zbrka* i pritom računa na pozadinsko poznavanje tog učenog izraza (aristotelovske kategorije ili “priroci”) da bi evocirala “postmoderno stanje” u smislu pojmovne nepreglednosti iz naslova knjige J.F. Lyotarda *La condition postmoderne* iz 1981.¹ To stanje “nove nepreglednosti”, kako ga je davno u kritici postmoderne nazvao J. Habermas, filozofske i socijalne teorije opisuju sa stanovišta gubitka metaperspektive, pod raznim vidovima, još od kasnih 1960-ih godina i afirmacije post-moderne.² No, možemo li sad možda reći da se to stanje nepreglednosti završava s 2020. godinom u iznenadnom obratu, u kojem se “stvarni svijet kakav smo poznavali” odjednom pretvara u “distopiju kakvu smo poznavali samo u fikciji” budući da odjednom u prvi plan stupa naše opće i duboko iznenađenje nad nepoznatom stvari u svijetu kojom su ostale zatečene naše najpouzdanije prirodne i tehničke znanosti? Ta je zatečenost nepoznatim odjednom toliko velika kao da je sâm svijet oduvijek bio poznat, pregledan i pod kontrolom, znanstveno, religijski, politički i filozofski, kao da nikad nije bio proglašen kraj povijesti, kraj čovjeka, kraj znanja, kraj istine.

Riječ je, dakako, o sadašnjoj pandemiji *koronavirusa* ili zaraznoj bolesti pod tehničkim nazivom *Covid-19* koja u valovima traje od

- ¹ Usp. Braidotti (2013): “[T]he common denominator for the posthuman condition is an assumption about the vital, self-organizing and yet non-naturalistic structure of living matter itself. This nature–culture continuum (...) marks a scientific paradigm that takes its distance from the social constructivist approach, which has enjoyed widespread consensus” (2).
- ² Usp. Habermas (1985), “Die neue Unübersichtlichkeit. Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien”. (Vidi također zbirku radova pod istim naslovom Edition Suhrkamp 1985).

veljače 2020. godine, da bi s novim mutacijama virusa ponovo dosegala “vrhunce” u brojkama zaraženih, hospitaliziranih i umrlih, i valom državnih protuepidemioloških mjera, društvenim protestima protiv njih i kulturnim narativnim procesima “svjedočenja”, u rasponu od umjetnosti, znanosti i publicistike. Pandemija je toliko uzdrkala “našu sliku svijeta kakav smo poznavali”, da navedeni narativni procesi već imaju sve karakteristike već poznate znanstveno-fantastične literature ili filmova u kojima *kraj naracije* i *kraj svijeta* nastupaju ujedno — kao opći potopi, tsunami, orkani, požari vidljivi iz svemira i slomovi bankovnih burzâ.

Stvarnost kao *remake*

Takve scenarije ne poznajemo samo u mitskoj, fikcionalnoj ili “stvarnosnoj” literaturi od *Biblije* preko *Dekameron*a do *Sto godina samoće* G. G. Márquesa ili *Apokalipse sada* F. F. Coppole. Štoviše, primjerke takve realne fikcije ne moramo tražiti ni u dalekoj prošlosti niti u fikcionalnoj umjetnosti. Nalazimo je u meta-diskursima moderne i suvremene znanstvene, tj. stvarnosne naracije koja slijedi načelo istine i argumentacije, poput “Nacrta kritike političke ekonomije” Karla Marxa, pisanog u grozničavoj utrci s očekivanim “potopom” velike ekonomske krize krajem 1850-ih, koja je ipak izostala.³ U kategoriju realne fikcije mogla bi se vjerojatno ubrojiti i deklaracije Ujedinjenih nacija povodom konferencije o klimatskom djelovanju iz rujna 2019., koja je afirmirala djecu-aktiviste nasuprot svjetskim državicima a klimatske promjene na Zemlji proglasila realnom prijetnjom od sloma ekološkog sustava planeta u najbližoj budućnosti dok se on već događa nad glavama i pod nogama promatrača.⁴ Tome možemo pribrojiti i konferencije o valovima izbjegličke i migrantske krize “epskih” ili “biblijskih” razmjera uslijed rata na Bliskom Istoku koji već cijelo desetljeće zapljuskuju Evropu.⁵ Ipak, čini se da na vrh popisa narativnih inačica apokalipse treba staviti žanr realne fikcije, poput filma *Zaraza* Stevena Soderbergha iz 2011. Osim što

- 3 Pismo Engelsu (8. 12. 1857): “Radim noćima kao lud na sažimanju svojih ekonomskih studija da imam učisto barem nacrt prije délugea.” [“Ich arbeite wie toll die Nächte durch an der Zusammenfassung meiner Ökonomischen Studien, damit ich wenigstens die Grundrisse im klaren habe bevor dem déluge.”] Vidi Marx (1978/1857), 225.
- 4 UN Climate Action Summit (2019), <https://www.un.org/en/climatechange/un-climate-summit-2019.shtml>.
- 5 UN, “Refugees and Migrants”, <https://refugeesmigrants.un.org/global-series-events>.

se film izričito referira na stvarnu epidemiju virusa SARS-coV-1 iz 2003., glavni akter filma je neuhvatljivi subjekt, proces širenja pandemije i nestajanje preglednosti društvenih odnosa dok su filmski akteri, sve odreda hollywoodske zvijezde, samo prenosioci procesa nestajanja.⁶ Gledajući iz perspektive nakon punih deset godina, Soderberghov film o epidemiji s početka milenija ne djeluje toliko kao anticipacija današnje pandemijske krize, izazvane virusom pod tehničkim nazivom SARS-coV-2, koliko se, obrnuto, stvarnost ponaša kao *remake* filma. Posljedica je, čini se, da dokumenetarna filmska produkcija o pandemiji korona-virusa 2020., koja još traje i poprima neslućene društvene aspekte, poseže još samo za fikcionalizacijom.⁷

Od početka ožujka 2020., kad je isprva dnevno zahvaćala stotine tisuća ljudi u svim dijelovima svijeta i odnosila desetke tisuća životâ tjedno, do rujna, kad je već bilo zaraženo preko dvadeset pet milijuna ljudi i preminulo gotovo devetsto tisuća, dok sada nakon godinu dana obuhvaća preko sto milijana zaraženih i preko milijun i pol umrlih, pandemija je nedvojbeno iz temelja ugrozila funkcioniranje ljudske civilizacije na globalnoj razini, ugrozila proizvodnju, promet, zdravstveni sustav i, konačno, psihološko zdravlje, socijalnu infrastrukturu i politički poredak svih društava.

To uključuje dakako i *mjesto* ‘pisca ovih redaka’, definirano kao “rad od kuće” u uvjetima propisane opće “socijalne distance” i dodatno temeljito uzdrmano zemljotresom u Zagrebu u nedjelju, 22. ožujka, ujutro u 06:24, te novim potresom od 29.12. u 12.19, s epicentrom u Petrinji i devastirajućim razaranjima u okolnim gradovima i selima.⁸ Usprkos tome, epidemija je od početaka u ožujku do drugog i trećeg vala u rujnu i u prosincu, koji kontinuirano traju, poprimila i zadržala čudnovat hibridni karakter stvarne

6 S. Soderbergh (2011), *Contagion* (scenario Scott Z. Burns). Za stariju evropsku produkciju na temu epidemije malih boginja u Poljskoj i Jugoslaviji v. Roman Zaluski (1972), *Zaraza* i G. Marković (1982), *Variola vera*.

7 Za najnoviji primjer fikcionalizacije dokumentarnog žanra v. film Ala Cambella i Alice Mathias (2020), *Death to 2020*. Vidi i seriju dokumentarnih filmova pod naslovom *At Home*, s imenom pojedinih zemalja u dodatku (Španjolska, Poljska, Finska, Italija, Bugarska itd.) koji se u raznolikim stilskim izričajima bave temom suspenzije socijalnog života u uvjetima pandemije (https://www.imdb.com/title/tt12151186/?ref_=fn_al_tt_1).

8 Vidi npr. izvještaj Deutsche Welle, 29. 12. 2020. (<https://www.dw.com/hr/jak-potres-pogodio-hrvatsku/a-56083852>).

fikcije ili fikcionalne stvarnosti. Dok se najveći dio protuepidemioloških mjera nacionalnih vladâ, njihovih stručnih timova i internacionalnih zdravstvenih tijela provodi u obliku borbe protiv fantomski nepoznatog, ali realnog neprijatelja, u dijelovima opće i stručne populacije, od prirodno-znanstveničke preko društvene i humanističke inteligencije, pandemija je pretrpjela različite moduse interpretacije. Njihov raspon seže od različitih procjena opasnosti (smrtnosti), preko sumnjičenja za manipulacije sve do proglašenja izmišljotinom i zavjerom tih istih vlada. Kao po obrascu filmskih fikcija, cjelokupna stvarnost, uključujući i procese negiranja pandemije, ponaša se kao *rat interpretacija*.

Na takvoj pozadini i ovaj komentar, planiran kao *postskript* zbirici triju studija o antihumanističkom nasljeđu suvremenog teorijskog trenda pod nazivom posthumanizam, počinje kliziti ka popisu narativa o “kraju svijeta kakav smo poznavali”, premda se ograničava na kritike nekih filozofskih interpretacija aktualne korona-križe, “barem u nacrtu”, kako se izrazio Marx. Pritom, čini se da stvari izmiču kontroli i u stvarnosnom žanru filozofske naracije o svijetu. Sve veća količina filozofskih i srodnih tekstova svjetski istaknutih autora gotovo da oponaša narastajuće bilance pandemije i odlaže dovršenje samog ovog teksta pretvarajući ga u neku vrstu kronike čekanja: dok se odlažu rokovi za realizaciju izdavačkog programa, tekst se nekontrolirano širi kroz dorade i preinake, nova otkrića stare lektire, dodatne reference na nove publikacije koje se pojavljuju gotovo na dnevnoj bazi.⁹ Pritom nije riječ samo o efektu masovne prirode medija da proizvodi masovne i instantane reakcije na aktualne događaje. Riječ je možda još više o tome da “svi žele raspravljati i argumentirati”, kako se izrazio Jean-Luc Nancy, uključujući i sebe.¹⁰

Doista, to da svi žele svjedočiti ne vidimo samo sad kod svih stručnjaka i nestručnjaka, pozvanih i samozvanih komentatora, koji se dnevno javljaju u medijima, ili autora na koje se ovaj tekst

9 Nakon prvih pojedinačnih reakcija “vodećih svjetskih intelektualaca”, od kojih ću se na neke ovdje poblizje referirati, izdavačke kuće posežu, iako s kašnjenjem, za masovnijim oblikom “očitovanja” i “pamfleta”. Vidi npr. R. Rittgerodt ur. (2020), *13 Perspectives on the Pandemic. Thinking in a state of exeption. A De Gruyter Humanities Pamphlet*.

10 Jean-Luc Nancy (2020), “A Much Too Human Virus”: “Everyone (me included) has a comment to make, be it doubtful or attempting an interpretation. Philosophy, psychoanalysis and politology of the virus all have a message to bring (...) Everyone wants to discuss and argue, since we are long used to deal with difficulties, ignorance and undecidedness.”

referira, uključujući i ‘pisca ovih redaka’, nego još od Tukididova izvještaja o “kugi u Ateni” početkom peloponeskih ratova 430/429. godine p.n.e. Ipak, različito od Tukididova epistemičkog optimizma u pogledu “budućeg prepoznavanja pošasti”¹¹, ili pak novog optimizma J.-L. Nancya da “povjerenje, umješnost i odluke dominiraju na globalnoj razini i sve više poprimaju obličje u kolektivnoj imaginaciji”¹², stanje duhova u filozofiji i srodnim humanističkim disciplinama, a također i u znanostima, čini se daleko složenije u svojim “sumnjama, pokušajima i vježbama”, kako je to za “humanistički diskurs, nasuprot nebeskom” davno sročio Michel de Montaigne. Mišljenja stručnjaka čak i o naoko jednostavnim pitanjima kao što je “učenje od povijesti” ili međusobna usporedivost historijskih pandemija u rasponu od tzv. “Justinijanove kuge” preko triju valova “crne kuge” od Srednjeg, preko Novog vijeka sve do kasnog 19. stoljeća i ranog 20. stoljeća, razlikuju se međusobno do isključivosti.¹³

Čini se da je korona-virus, ili virus SARS-CoV-2, radikalnije podijelio javnost od svih dosadašnjih uzročnika masovnih zaraza, i to iz čudnovato “neočekivanog” razloga.¹⁴ Kao da se čovječanstvo

11 Vidi Tukidid, *Povijest peloponeskih ratova* II. 48.3 (izd. 1957), “Ja ću reći kako je [zaraza] nastajala i po čemu bi netko, motreći je, mogao što o njoj unaprijed znati da je bolje prepozna, ako bi opet provalila. To ću prikazati jer sam i sam od nje obolio i vidio druge kako trpe” (110). Prijevod S. Telara neznatno izmijenjen prema grčkom predlošku (v. Thucydides 1956).

12 Nancy (2020): “At the global level, what dominates, it seems to me, are confidence, mastery and decision. At least, this is the image that seems to emerge, or to take shape in the collective imagination.”

13 Tako u navedenom DeGruyterovu pamfletu (ur. Rittgerodt 2020) historičar pandemija M. Eisenberg dovodi u pitanje razmjere i smisao globalnih komparacija, dajući prednost lokalnim posebnostima. Suprotno tome, mikrobiolog C. Tsiamis tvrdi: “[B]eyond the cultural differences, modern humans appear to share the same collective fears and emotional reactions with the people of centuries past. If ignorance was the curse of the past, sciolism is the curse of modern humans. Despite the evolution of medicine, in the case of Covid-19 disease, a similar spectrum of individual and collective social behaviors has emerged. This spectrum spans from solidarity with the medical personnel and patients to conspiracy theories or stigmatization of nations.” Vidi također i rasvjetljavajući članak o epidemiji kolere u Evropi u 19. stoljeću, Alex de Waal 2020, “New Pathogenic, Old Politics. Thinking in a Pandemic”.

14 Virus je otkriven u prosincu 2019. u Kini i službeno nazvan SARS-CoV-2. Usp. World Health Organisation 2020: “Naming the coronavirus disease (COVID-19) and the virus that causes it”: “ICTV announced ‘severe acute respiratory syndrome coronavirus 2 (SARS-CoV-2)’ as the name of

iznenadilo nad nemoći medicinske znanosti pred jednim tako “jednostavnim” fenomenom za koji se gotovo samorazumljivo pretpostavlja da ne može biti toliko nepoznat medicini i srodnim specijalnim znanostima s reputacijom najpouzdanijih i najnaprednijih od današnjih znanja o čovjeku, da mutira brže nego što napreduju spoznaje o njemu. Jednostavnost se pokazala varljivom, ali ne zato što bi virus bio presložen organizam nego zato što vezuje na sebe sve ljudske odnose postajući predmetom ljudskih projekcija.

Hibridni svjetski rat

Epidemija je, kako je dobro poznato, izbila početkom siječnja 2020. u milionskom kineskom gradu Wuhanu i ubrzo se, nakon otkrića žarišta u talijanskoj pokrajini Lombardija, pretvorila u pandemiju. Svjetska zdravstvena organizacija (World Health Organisation) proglasila je pandemiju bolesti *Covid-19* tek nakon dugog oklijevanja, sredinom ožujka 2020., smatrajući je najprije oblikom gripe.¹⁵ Virus “iz Wuhana” u zapadnim je medijima najprije proglašen “tajanstvenim”; pitanje geografskog porijekla postalo je kulturno-političkim predmetom spekulacija o životinjskom ili sintetičkom izvoru, lokalnoj tržnici ili laboratoriju, prirodnom događaju ili smišljenom podmetanju, zavjeri. Manjak biomedicinskog znanja, koji od samog početka prati objekt dajući mu karakteristike subjekta koji “želi”, “ima interese”, “vodi igru”, nije kompenziran samo viškom fikcionalnog znanja o biopolitičkim aspektima, zavjerama i manipulacijama. Kognitivni manjak je preokrenut u politički višak kroz geste nadmoći: virus je proglašen “nevidljivim neprijateljem”, a bioznanstvene i zdravstvene službe postavljene su na “prvu liniju fronte”; civilno stanovništvo je kategorizirano u ugroženo, ugroženije i najugroženije skupine; uvedene su karantene za gradove, regije i države; proglašena su izvanredna stanja s vojskom na ulicama gradova, policijskim patrolama na cestama, djelomične ili potpune zabrane kretanja.

Bilo je još samo pitanje trenutka kad će stvarna noćna mora civilizacije postati predmetom fikcionalizacijâ u najrazličitijim formama od konfabulacijâ do službenih deklaracija. Usprkos

the new virus on 11 February 2020. This name was chosen because the virus is genetically related to the coronavirus responsible for the SARS outbreak of 2003. While related, the two viruses are different.”

15 Vidi *Time*, 11.3.2020. <https://time.com/5791661/who-coronavirus-pandemic-declaration/>

relativno brzom ovladavanju krizom u Kini, eksponencijalni rast pandemije u Evropi i SAD, a potom u Australiji, Južnoj Americi i Indiji, rezultirao je hibridnim ratom na globalnoj razini “svih protiv svijetu”. Optužbe zapadnih vlada na račun kineskih vlasti za netransparentnost podataka o karakteru i porijeklu virusa, za tipičnu autoritarnu politiku prema stanovništvu kroz kompletno zatvaranje Wuhana, odmah su i same proglašene zapadnjačkim rasizmom. Nakon što se pokazalo da optužbe na račun kineske vlade nisu posve neosnovane, u općoj kakofoniji počele su izlaziti na vidjelo potvrde o rasističkom anti-kineskom karakteru nekih reakcijâ na Zapadu ili o poricanjima, samoobmanama o sigurnosti i nesposobnosti djelovanja zapadnih država. Konačno, sakupljene su indicije i dokazi da je virus bio prisutan u otpadnim vodama velikih talijanskih gradova prije nego što je uopće otkriven u Kini.¹⁶ Kakofonija je ponovo postala univerzum u kojem sve ima smisla, samo ne razlikovanje istine od laži.

U provali latentnih međuljudskih, međurasnih i međudržavnih neprijateljstava transkontinentalnih razmjera, projiciranih u “tajanstveni virus”, Kina, Evropa, a ubrzo potom i cijeli svijet, postali su *kulisom* rata. Vraćene su “stare državne granice Evrope prije Schengena”, epidemiološke mjere postale su političke *res gestae* bez definiranog slučaja ili *sindrom* stanja stvari bez same stvari. Masovni i spektakularni vjerski obredi ostali su bez vjernika i postali prizori *doslovnog praznovjerja* — izvedbe ritualnih gesti, performansi bez performativa, *superstitio* u najčistijem obliku. Rasprave o pragmatičnim pitanjima, poput korisnosti ili nekorisnosti zaštitnih maski, postale su alegorijski supstituti za prikrivanje *stvarnog nedostatka* zaštitne opreme, sredstvo za suzbijanje panike, malverzacija i divljanja cijena. Mjere predostrožnosti protiv širenja virusa, poput “obavezne samoizolacije”, postale su vrhunskim pitanjem građanskih sloboda pojedinaca naspram države, predmetom otpora i alarmom protiv masovne kontrole. Obavezno nošenje zaštitne maske proglašeno je, naoko paradoksalno na desnom ideološkom krilu, ugrožavanjem prava na izražavanje individualnosti, sve do borbe za pravo na proizvoljno ponašanje. Nošenje ili nenošenje zaštitne maske postalo je i samo maskom drugih stvarnih društvenih nesloboda, osobito manjinskih. U gotovo potpunoj derealizaciji javnih rasprava i otpora prema protuepidemiološkim mjerama samo je masovni priljev

16 Vidi N. Syam (2020), “Water samples suggest COVID-19 present in Italy before Chinese cases”, CGTN (20. 6. 2020).

civilnih žrtava iza fronte davao dokaz o stvarnosti igrokaza: “Ne gledamo nikakav film. Ovo je stvarnost. Prihvatite odgovornost za sebe i druge.”¹⁷ U ratu s korona-virusom, koji je sada već bivši američki predsjednik Donald Trump naglašeno propagandistički nazivao “kineskim”, SAD su postale poprištem na kojem je tipični incident s nasiljem bjelačke policije prema pripadnicima crnačke populacije (hapšenje Jacoba Blakea sa smrtnim ishodom), eskalirao u nov val pokreta protiv rasizma i za emancipaciju crnaca pod nazivom “Black Lives Matter”.¹⁸

Da hibridni rat svijeta sa samim sobom u posvemašnjoj kakofoniji mjerâ i različitih reakcija na njih, od prihvaćanja do silovitog odbijanja, doista nalikuje na ostvarenje književnog klišea o kraju svijeta kroz dovršenje naracije o kraju svijeta dokazala je na koncu filozofija. U tipično disonantnom sazvučju filozofskih diskursâ, kognitivna zbrka ili tzv. “*posthumani predicament*” (R. Braidotti) ostvarilo se pod formulom *pošast fantazije* čiji je autor i sâm postao jedan od aktera korona-križe s prve linije virtualne fronte.¹⁹ Ono što je bučni Slavoj Žižek razvikivao kao “nestajanje svijeta kakav poznajemo”, ali sad kroz udar *realnog*, a ne iz fikcije, na drugoj strani je samozatajno tihi Giorgio Agamben propovijedao kao “izumijevanje epidemije”.²⁰ Iako na potpuno suprotstavljenim pozicijama virološke dijagnoze, obojica su se slagali u pretkazanjima neposredne opasnosti od “totalitarne biopolitičke kontrole”. Suprotno obojici, treći su se, kao Alain Badiou, okrenuli analizi kognitivnih uvjeta korona-križe i stavili svoje tekuće kritike društvenih procesa na čekanje.²¹ No,

17 Rečenicu je izrekla dr. sc. Alemka Markotić članica Nacionalnog stožera za civilnu zaštitu RH, nakon što je nepridržavanje mjera “socijalne distance” usporedila s bioterorizmom. Vidi Dnevnik.hr (21.3.2020.), <https://dnevnik.hr/vijesti/koronavirus/alemka-markotic-ne-gledamo-film-ovo-je-stvarnost-ako-zelimo-koronaparty-imat-cemo-ga---598465.html>.

18 Za prikaz događaja v. npr. <https://eu.jsonline.com/story/news/2020/08/27/questions-police-use-force-after-kenosha-shooting-answered/5645186002/>.

19 Vidi S. Žižek 2020 (tv-intervju s RT), dostupno na <http://www.sloveniatimes.com/coronavirus-situation-is-way-too-serious-to-be-in-panic>.

20 Vidi G. Agamben (2020), “L’invenzione di un’epidemia”, u: Una voce di Giorgio Agamben, *Quodlibet*, 26.2.2020. Za kritiku i suprotno tumačenje v. Nancy (2020).

21 A. Badiou (2020), “On the Epidemic Situation”, Verso. Blog, 22.3.2020. (Za autorsku verziju teksta u francuskom izvorniku v. bibliografiju.)

dok Badiou polazi od poznatosti virusa i prihvaća restriktivne protuepidemijske mjera politike, “čak ako dolaze i od nesretnog Macrona”, dotle Jürgen Habermas formulira paradoks da iz *manjka znanja* o virusu i nužde djelovanja u općoj nesigurnosti nastaje *višak znanja* i izvjesnost o *strategijama* djelovanja u *neznanju*: države se moraju orijentirati prema temeljnim načelima na kojima su konstituirane umjesto prema kalkulaciji nepoželjnih ekonomskih troškova.²² Pritom Habermasova implicitna aluzija na sokratovski paradoks viška znanja o *neznanju*, jasno pokazuje specifično kašnjenje filozofa za “svojim” vremenom i, napose, *usputni* i *evazivni* karakter još očigledno nesigurne reakcije na pandemiju. Habermasove primjedbe editorski su nazvane “prvim pomislima” o “globalnoj i istovremenoj nesigurnosti, nasuprot lokalnim i asinkronim krizama”. O dometu tih kolizija bit će riječi u završnici ovih refleksija.

Tako očigledna epistemička dezorijentacija vodećih mislilaca današnjice u povodu epidemijske zaraze možda je neočekivana, ali nije nipošto nova, a najmanje postmoderna. Ona samo reproducira dezorijentaciju pred “nepoznatom pošasti” na vrhuncu klasičnog antičkog političkog doba kakvu nalazimo u već citiranom Tukididovu opisu “kuge u Ateni”. I ona je, nakon uspona Atene pod Periklom, neočekivano označila početak dugog procesa političke, moralne i kulturne dekadencije Helade, najprije one s demokratskim ustavima.²³ Tako ni “misteriozni kineski virus”, za koji je u međuvremenu utvrđeno da se počeo širiti asimptomalno, takoreći *incognito*, baš kao i “pošast u Ateni”, nije ušao samo u dijelove zdravstvenog sustava, nego je inficirao i kognitivni svijet filozofije. Neprijatelj je ušao mirno, ali je označio svoje prisustvo takoreći na prepad. To svojstvo je u mišljenjima mnogih učinilo virus posebnom kategorijom semiotičkog karaktera ili “info-virusa” o kojem “ni medicinska znanost ni naš imuni sustav

22 J. Habermas (2020). Radi se o uopćenim i usputnim opaskama u intervjuu za *Frankfurter Rundschau* (10.4.2020.) koji je zapravo posvećen objavi najnovije Habermasove knjige *Auch eine Geschichte der Philosophie* [“I ovo je povijest filozofije”] o odnosu znanja i vjere, objavljene krajem 2019. u dva sveska na preko 1700 stranica, koja je u međuvremenu doživjela tri izdanja.

23 Tukidid II. 47.4: “Ni liječnici je, naime, nisu u početku mogli liječiti zbog neznanja, nego su sami najviše umirali što su više posjećivali bolesnike, a ni druga kakva ljudska vještina nije pomagala. I što su se utekli u hramove ili poslužili proroštva i tomu sličnim, sve je bilo beskorisno, te na koncu, kako ih je zlo svladalo, okaniše se i toga.”

ne znaju ništa”.²⁴ No, više od toga, doksastički ratovi filozofâ s podjelama mnijenjâ na ekstremno suprotna i pretjerana gledišta o naravi, uzroku i političkim posljedicama pandemije polučili su, kao dodatni učinak, tipični prezir šire intelektualne i kulturne javnosti prema filozofiji koji je prati od njezinih početaka. Tako, konačno, urednik renomiranog njemačkog tjednika *Die Zeit* piše:

“Moglo se predvidjeti. Covid-19, kuga našeg doba, zarazila je duhove proizvođača mnijenja koji se u Evropi rado tituliraju kao filozofi. Jedni čeznutljivo prizivaju svemoćnu državu kao spasitelja, drugi drhte pred njime kao uništavačem slobode.”²⁵

Osim što je u ovom paušalnom stavu očito, iako nesvjesno, riječ o ironizaciji na račun filozofa koja i sâma pripada kulturi autoironije filozofije iz poznatog Platonova pitanja o tome jesu li filozofi smiješni na sudu javnosti, ne treba smetnuti s uma ni to da se tada kao i sada, u komentaru urednika tjednika *Die Zeit*, radi o javnosti utjelovljenoj u figurama tzv. “javnih intelektualaca” u funkciji *konkurirajućih* producenata javnog mnijenja, među koje pripada i sâm tjednik: oni negiraju filozofiju iako je pritom recikliraju za svoj redovni poslovni ciklus kroz diskurs o kulturi.

Glupavi entiteti. Žižek i virus

Ako su mnogi intelektualno ambiciozni masovni mediji i stotine blogera spremno prihvatili Žižekov proglas novog “kraja svijeta kakav smo do sada poznavali” kao trčanje na štafetu, masovno-medijska kampanja svakako je očekivana i posve razumljiva. To važi barem s obzirom na ideal medija da instantano, bez kašnjenja, a ako je moguće unaprijed i ekskluzivno, ko-produciraju stvarnost imajući njezine aktere na *live*-vezi. To je doduše solidan surogat za to što mediji još nisu isključivi *producenti stvarnosti*,

²⁴ Vidi Franco Bifo Bernardi (2020), “Diary of the Psycho-Deflation”: “The unknown stops the machine, the biological agent turns into an info-virus, and the info-virus unchains a psychotic reaction. A semiotic virus in the psychosphere has blocked the abstract functioning of the system, by removing bodies.” Usp. Tukidid, II. 49.1: “Ona je godina, kako su svi priznavali, bila baš vrlo zdrava što se tiče ostalih bolesti. I ako je tko prije od čega i bolovao, sve se svelo na to zlo. Ostale je spopadala bez ikakva povoda, upravo iznenada, iako su prije toga bili zdravi (...)”.

²⁵ Usp. J. Joffe (2020): “Es war vorauszusehen. Covid-19, die Pest unserer Zeit, hat die Gemüter der Meinungsproduzenten infiziert, die in Europa gern als Philosophen tituliert werden. Die einen sehnen den allmächtigen Staat als Retter herbei, die anderen zittern vor ihm als Verderber der Freiheit”.

usprkos načelu ‘što nije bilo u mediju, nije se dogodilo’, međutim korona-križa je pokazala da reakcije vodećih svjetskih kritičkih intelektualaca mogu biti osebnije i manje očekivane nego reakcije medijskih producenata. Iako posve daleko od poricanja gole prisutnosti epidemije, Slavoj Žižek je u spomenutom intervjuu za TV postaju *Russia Today* preko platforme *Skype*, tipičnog inter-medija u mediju u doba pandemije, premašio sama sebe lansiravši nekoliko “ultimativnih” teza koje, ponovo tako tipično za njega, fiksiraju ono najnepoznatije na dosad poznatome o svijetu. Pritom su netipični posve nova, izvanteorijska ozbiljnost i dramatični ton u iskazima koji nije mogla potisnuti ni Žižekova poslovična retorika:

“Jedino što znamo, jest da ne znamo ništa o virusu. Ono što nas ugrožava nije nikakav superinteligentni *alien*, nego virus kao najglupiji oblik života. — Čitava stvar je preozbiljna da bismo smjeli paničariti. Umjesto panike i sebičnog ponašanja država i pojedinaca, moramo biti solidarni jer smo svi u istom čamcu. To je ono što ja nazivam ‘komunizam’. — Umjesto panike, moram zastati i shvatiti da smo fragilni entiteti.”

Intervju je svakako preuzak i nestabilan format za iskazivanje obavezujućih teza, no u njemu nije samo sažet više-manje isti sadržaj kakav nalazimo na drugim mjestima i intervencijama s kompleksnije izvedenim argumentima nego i isti problemi.²⁶ U naprijed navedenom citatu, montiranom od izabranih stavova iz TV-intervjua, Žižek reciklira opća mjesta *medijskog* javnog diskursa i dovoljno je prepoznatljivo što je to *sadržajno novo* u njegovom doprinosu prosvjećivanju svjetske javnosti o korona-epidemiji. Ne računajući opća mjesta poput potrebe za solidarnošću pojedinaca i država nasuprot “sebičnosti Njemačke” koja je, kako ističe Žižek, odmah obustavila izvoz medicinske opreme, njegova kvalifikacija o sebičnosti nije samo preuranjena i nerefektirana. Demantirali su je pokušaji američkog predsjednika Trumpa da *rezervira ekskluzivna prava* na tekuća istraživanja na cjepivu jedne farmaceutske firme u Tübingenu, čemu se usprotivila njemačka vlada.²⁷ Premda taj događaj razotkriva utрку za cjepivo i najavljuje buduće sukobe oko njegove raspodjele, Žižekova opaska o “sebičnosti umjesto

26 Vidi Žižek (2020), kolumna na portalu RT <https://www.rt.com/op-ed/483528-coronavirus-world-capitalism-barbarism/>

27 Vidi portal Forschung und Lehre (15.3.2020), <https://www.forschung-und-lehre.de/politik/donald-trump-will-zugriff-auf-tuebingen-impfstoff-firma-2608/>

solidarnosti” otkriva tek simptome moralističke regresije jedine preostale “nesmiljene kritike svega postojećeg”, kao što i stav kako “moramo shvatiti da smo u istom čamcu” sadrži još samo asocijativnu reciklažu slogana pozitivističke filozofije znanosti Bečkog kruga (O. Neurath). Tako i treći stav, dramatično otkriće kako smo “fragilna bića”, možemo zabilježiti još samo kao čudnovatu koncesiju zakletog anti-egzistencijalista heideggerijanskom egzistencijalu “bitka-za-smrt”. Što je do jučer za i kod Žižeka vrijedilo kao filozofski *trash*, danas zvuči kao samoutjeha stoičkog filozofa kroz “brigu za sebe”, koja je doživjela novu afirmaciju kod kasnog Michela Foucaulta, i ujedno kao trivijalizacija brige za smioni govor (*parrhesía*) u medijskom mainstreamu današnjice.²⁸

Tako je u samo jednom intervjuu kroz nekoliko ponavljanja iste fraze o fragilnosti čovječanstva u zajedničkom čamcu Slavoj Žižek supstituirao gotovo trideset godina vlastitog rada na kritici *ideologije fragilnosti ljudskog bića* pseudoanalitičkim plitkostima čija se vjerodostojnost može mjeriti još samo rasponom između stilske idiosinkrazije njegovih artikulacija i banalnosti notornih medijskih sadržaja koje izriče. Reciklaža općih mjesta aktualnog javnog diskursa uključuje dakako i *prognoze* o uspostavi režima totalitarne kontrole iz izvanrednih mjera za suzbijanje epidemije. S obzirom na Žižekovo uskrisenje “fragilnosti čovjeka” iz pepela vlastite kritike ideologije fragilnosti, ni pretvaranje hipotetske opasnosti od totalitarne virtualne kontrole u izvjesnu budućnost ne može više djelovati začudno. Projekcijom aktualno prisutne opasnosti u budućnost, Žižek *teorijski fikcionalizira* i *mistificira* nešto što ne samo da *već* jest stvarnost — jednako kao i tinjajuće napetosti oko prvenstva u proizvodnji cjepiva — nego je posve lišeno bilo kake mistične aure. Događaji i procesi nelegitimne kontrole i progon pojedinaca koji su je prekršili u ime svih ljudi, već su dio zbilje i na dnevnom redu globalnih rasprava, između ostalog kroz Žižekove intervencije. To stanje “već nadošle budućnosti”, da to iskažem žargonom heideggerovske hermeneutike fakticiteta, nastupilo je davno prije izbijanja korona-epidemije, najkasnije od slučajeva Assange i Snowden. Otud nije jasno što bi trebao biti dobitak od projiciranja sadašnje prakse tajnih službi najvećih država u nejasnu budućnost, osim ako vrijednost takvog iskaza ne leži u mjestu iskazivanja (na globalnom TV kanalu

28 Za noviju raspravu o shvaćanju *parrhesije* kod kasnog Foucaulta i funkciji filozofije u suvremenosti v. M. Žitko (2020), “Upravljanje sobom i drugima”.

Russia Today) kao da kanal ne financira upravo jedna takva država s dokazanom tendencijom totalitarne kontrole.

Iako epistemičke i političke posebnosti nove pandemije naočigled postaju najozbiljniji kandidat za novu analizu paradoksa “poznatog nepoznatog”, kakvu je Žižek svojedobno, povodom medijskih otkrića o sistematskom seksualnom mučenju i ubijanju iračkih vojnika u Abu Ghraibu i zatvorenika u Guantanamu, prikazao na “amaterskoj filozofiji” američkog ministra obrane Donalda Rumsfelda iz 2002, takve analize sada u potpunosti izostaju.²⁹ Dok je tada Rumsfeldovoj trijadi “poznatog poznatog, nepoznatog poznatog te nepoznatog nepoznatog” dodao četvrti moment “nepoznatog poznatog” ili freudovskog nesvjesnog³⁰, sadašnje Žižekovo rasvjetljavanje fenomena seže samo do druge, uvjetno rečeno sokratičke razine (“jedino što znamo, jest da ne znamo ništa o virusu”), a njegov rezultat — iracionalizacija virusa (“najgluplji oblik života”) i istovremena esencijalizacija ultimativnog znanja o čovjeku (“fragilni entitet”) — stvara gotovo trans-psihoanalitički kuriozum “neznanja koje ne zna ni za samo sebe”. Naime, Žižek ne samo da se ne hvata u koštac s aspektima krize koji najviše uznemiravaju javnost u rasponu od

29 Za podsjećanje, izvorno se radilo o frazi iz Rumsfeldova odgovoru na novinarsko pitanje s press konferencije od 12.2.2002., povodom američkih i britanskih optužbi protiv Saddamovog režima u Iraku da opskrbljuje teroriste oružjem za masovno uništavanje. U tome odgovoru, koji je napravio veliku hermeneutičku karijeru i inspirirao dokumentarni film *The Unknown Known* Errola Morrisa 2013., Rumsfeld je rekao: “Reports that say that something hasn’t happened are always interesting to me, because as we know, there are known knowns; there are things we know we know. We also know there are known unknowns; that is to say we know there are some things we do not know. But there are also unknown unknowns—the ones we don’t know we don’t know. And if one looks throughout the history of our country and other free countries, it is the latter category that tend to be the difficult ones.” Vidi https://en.wikipedia.org/wiki/There_are_known_knowns#cite_note-12.

30 Vidi S. Žižek (2004), “What Rumsfeld Doesn’t Know That He Knows About Abu Ghraib”: “What he forgot to add was the crucial fourth term: the ‘unknown knowns’, the things we don’t know that we know—this is precisely, the Freudian unconscious, the ‘knowledge which doesn’t know itself’, as Lacan used to say. If Rumsfeld thinks that the main dangers in the confrontation with Iraq were the ‘unknown unknowns’, that is, the threats from Saddam whose nature we cannot even suspect, then the Abu Ghraib scandal shows that the main dangers lie in the ‘unknown knowns’—the disavowed beliefs, suppositions and obscene practices we pretend not to know about, even though they form the background of our public values.” *In these Times*, Mai 21, 2004, <https://inthesetimes.com/article/what-rumsfeld-doesn-know-that-he-knows-about-abu-ghraib>.

nepoznatosti virusa do eratičkih epidemioloških mjera, nego sâma njegova intervencija počinje nalikovati trećem Rumsfeldovom slučaju *nepoznatog nepoznatog*. U obličju svjetski notornog filozofa taj *alien* odjednom, iz nepoznatih razloga, oslobađa do tada nepoznate sklonosti da se, posve netipično za Žižeka, uzdiže iznad fenomena kroz intelektualni prezir i postaje — kako je to svojedobno kvalificirao Hegel — filozofski “glupav”. Umjesto da se poduhvati sâme nepoznatosti (ili čak samo “gluposti”) virusa, Žižek postupa kao da je teorijski bijesan na nepoznati fenomen koji izmiče analizi, moralno osupnut nad zavjerom nekog glupog ali podlog subjekta i razočaran kao konzument SF-a. Zauzvrat, sve tri pozicije nemoćne žrtve kompenzirane su *stavom* nadmoćnog zahtjeva za ovladavanjem: očekujemo da je ono što nas ugrožava pametnije od nas. Na taj način, proglašena glupost virusa samo je glupost našeg stava o virusu. Jedino zanimljivo na novoj ozbiljnosti i zabrinutosti Žižekove frivolne retoričke figure o “preozbiljnosti situacije da bismo smjeli paničiti” jest to da nepoznati virus dobiva *moralnu* kvalifikaciju svoje kognitivne i biopolitičke *bezvrijednosti*, oblik života nevrijedan života i pažnje, takoreći *parija* znanstveno transparentnog svijeta, nesposoban da budu spoznat, barem u diskursu jednog virološki uspaničenog filozofa.

Premda su ovakvi zaključci o Žižekovim stavovima naravno samo opcionalni, a moja intencija nije zaštita bioetičkih prava virusa SARS2 od Žižekove nekorektne deskripcije, razlozi za negativno vrednovanje njegove intervencije dovoljno su trivijalni da ih ne treba ojačavati presmjelom i samo hipotetičkom interpretacijom. Ona je tek efekt neprimjerene *neobavještenosti* o predmetu govora kod medijski najtraženijeg filozofa današnjice, koji ili ne može reći *Ne!* užitku permanentne medijske mobilizacije ili ne može koncipirati *relevantan* govor o predmetu govora.³¹ Nazvati smrtonosni virus glupim,³² dok znanost posve sigurno

31 Za razmjere neobavještenosti Slavoj Žižeka o koronavirusu vidi polemičku kolumnu istraživačke novinarko Nataše Škaričić na portalu Lupiga.com od 18. 3. 2020., “Pet savjeta za ublažavanje nevažnih nuspojava epidemije”, pri čemu se kvalifikacija “nevažnih” odnosi na prve intervencije S. Žižeka.

32 Suprotno Žižeku v. Nancy (2020): “We are even discovering how much more complex and harder to define living beings are, than we had previously described them to be (...) Our scientific knowledge tells us that we are dependent only on our own technical power, but there is no pure technicity because the knowledge itself includes uncertainties (one only has to read the published studies).”

oduvijek zna da je virus najrealnija od svih mogućih opasnosti za čovjeka, nije dovoljno duhovito za još jedan filozofski vic. Još manje je potrebna još jedna u nizu reciklaža fantazije o napadu izvanzemaljaca da bismo koncipirali razmjere i karakter epidemije pseudo-kognitivnim i pseudo-biološkim kategorijama poput “glupog oblika života”.

Pravi devastirajući učinak Žižekove fantazije postaje vidljiv u prijelazu s objekata njegovih kulturno-ideoloških analizâ na *veridički* diskurs o epidemiji i čini ga *nadrealnim*. Formulu za takvu “pošast mašte” dao je sam Žižek.³³ Jedino glupo i trivijalno na filozofskoj priči o koronavirusu zapravo je *akt* filozofa koji iz inercije ili automatizma mišljenja, zakupljenog televizijskim ekskluzivama, reciklira uhodane misaone matrice i tako zadaću analitičkog mišljenja *hic et nunc* pretvara u *ready-made* sheme i moralistički trivijalne kategorije *solidarnosti, jednakosti, fragilnosti, svih nas* itsl. utiskujući svoj *brand* u opća mjesta. Politički glupo je još samo to što ih Žižek bez ikakve distance dijeli s aktualnim žargonom političkog establishmenta prema kojem se navodno odnosi kritički. Iako je takva parada *mainstream*-diskursa krajnje začuđujuća za jednog materijalističkog dijalektičara “bližeg Hegelu nego Marxu”, takva zamjena genuine refleksije *readymade*-pojmovnikom prisposobiva je u najboljem slučaju samo verziji antifilozofije kakvu nalazimo u antiumjetnosti.³⁴

Invencija invencije. Slučaj Agamben

Tezom o “invenciji epidemije” u svrhu masovne biopolitičke kontrole ljudi Giorgio Agamben je dosegno daleko dublje točke od poslovične nesuglasnosti filozofije sa zadaćom kritike aktualnih gorućih pitanja svoga vremena.³⁵ U međuvremenu, od travnja do recentnih događaja, ta je teza napravila značajnu karijeru, izazvavši najprije potres u blogerskoj i kolumnističkoj kulturi da bi se realizirala kroz stvarne političke demonstracije u SAD-u,

33 S. Žižek (1997), *The Plague of Phantasies*.

34 Vidi Boris Groys (2012), *Introduction to Antiphilosophy*, ix “[A]ntiphilosophy, a readymade philosophy that ascribes universal philosophical value to certain already-existing ordinary practices, in the same way in which practices of the artistic readymade ascribe artistic value to ordinary objects.”

35 Vidi tematski blok “Coronavirus and Philosophers” u *European Journal of Psychoanalysis*. Također Lukas van den Berge (2020), “Biopolitics and the Coronavirus: in Defence of Giorgio Agamben”; Tim Christaens (2020), “Must Society be Defended from Agamben?”

Berlinu, Melbourneu. Štoviše, cijele države su zbog uvjerenja svojih političkih vođa o izmišljotini virusa ignorirale, i još uvijek ignoriraju, protuepidemiološke mjere. Gledano iz perspektive Agambenovih reminiscencija o književnom motivu “kraja svijeta” u kolumni pod istim naslovom iz studenog 2019., teza o invenciji epidemije, izrečena u rano proljeće 2020. naočigled potonuća zdravstvenog sustava Lombardije, jedne od najbogatijih evropskih regija, u kaos, ne doima se kao udarac realnog u ljudski svijet.³⁶ Njegovo nesvjesno je, kao i Žižekovo, daleko banalnije: riječ je neproračunatom, ali nepogrešivo točnom potonuću mišljenja u deluviju koji je sâm koncipirao.

U kolumnama na blog-platformi svog izdavača *Quodlibet*, Giorgio Agamben se od izbijanja krize u Italiji u veljači 2020. deklarirao kao protivnik uvođenja “izvanrednog stanja pod izlikom epidemiološke kontrole krize”.³⁷ Pritom, Agamben nije samo nekritički usvojio tada rašireno uvjerenje kako se radi samo o “jačem obliku sezonske gripe”, koje je već od početka širenja epidemije postalo mantrom u svijetu, usprkos empirijskim evidencijama i promjeni gledišta Svjetske zdravstvene organizacije. Umjesto promjene stava, Agamben je ustrajavao na identifikaciji i ocjeni naravi epidemije — radilo se o “invenciji” biopolitičke vlasti i disproporciji između stvarnog stanja naspram izvanrednih mjera politike.³⁸ Pritom je nov pojam “socijalne distance” za jednu od glavnih protuzaraznih mjera zauzeo posebno privilegirano mjesto u njegovim “refleksijama” koje su početnu krivu dijagnozu samo pretvorile u permanentnu deluziju i još jedan prizor sposobnosti filozofije za iracionalno istrajavanje u prividu racionalnosti.³⁹

Frapantni su učinci takvih intervencija čiju banalnost ne može zakriti ni profinjen, upravo “ekscelencijalni” spisateljski stil, kako se izrazio Nancy.⁴⁰ Agamben je, iako iz drugačijih razloga, postao

36 G. Agamben (2019), “Sulla fine del mondo”, *Quodlibet*, 18.11.2019.

37 Agamben (2020), “Una voce di Giorgio Agamben”, *Quodlibet* (<https://www.quodlibet.it/una-voce-giorgio-agamben>). Prve tri kolumne kao i reakcije na njih objavljene su na engleskom jeziku u tematskom bloku časopisa EJP (2020) i drugdje (<https://itself.blog/2020/03/17/giorgio-agamben-clarifications/>).

38 Agamben (2020), “L’invenzione di un’epidemia”, kolumna od 28.2.2020.

39 Agamben (2020), “Distanziamento sociale”, kolumna od 8.4.2020.

40 Usp. osobnu opservaciju Jean-Luca Nancya (2020): “Giorgio was one of the very few who advised me not to listen to [the doctors]. If I had followed his advice, I would have probably died soon enough. It is

usporediv s bizarnim poricateljima destruktivnog potencijala pandemije, poput (bivšeg) predsjednika SAD-a Donalda Trumpa, još uvijek aktualnog predsjednika Bjelorusije Aleksandra Lukašenka, i nadrealno realnog predsjednika Brazila Jaira Bolsonara ili pak egzotičnog britanskog premijera Borisa Johnsona. Kako je poznato, ovaj posljednje navedeni je kratko nakon svojih grotesknih izjava o epidemiji i još grotesknijih planova za njezino suzbijanje, obolio od Covida-19.⁴¹ Nakon što je dospio na intenzivni odjel bolnice i jedva preživio, uvijek iznova se zahvaljivao liječnicima što su mu spasili život da bi potom, na funkciji premijera, uvodio sve strožije protuepidemiološke mjere u Velikoj Britaniji koje ne prestaju do danas. Štoviše, nakon otkrića novih mutacija virusa, izazivaju sukob s Evropskom Unijom zbog raspodjele cjepiva.

No, premda je takva kompromitacija društvom loših političara svakako slučajnog i izvanjskog karaktera, njezin razlog nipošto nije slučajan. Agambenova analiza epidemije kompromitirajuća je već u njegovu strateškom izboru. Riječ je o *hiper-reflektiranom* karakteru analiza koje se, umjesto iz genuino nove refleksije kakvu očigledno zahtijeva suočavanje s novim izazovnim predmetom, hrane iz *autoreferencijalnih* teorijskih pretpostavki i odvijaju kao *neposredna* primjena već gotovih vlastitih teorema. Dok površnost i brzina *ready made*-komentara kod Žižeka dovode do nedosljednosti, preokretanja ili opoziva njegovih vlastitih gledišta, korištenje gotovog misaonog modela kod Agambena daje posve drugačiji autodestruktivni učinak. Agamben pristupa analizi epidemije koronavirusa s prethodno formiranim analitičkim aparatom od osnovnih i najopćenitijih kategorija njegove verzije filozofije biopolitike kakvu je razvio u bestselleru *Homo Sacer* iz 1995. Premda je takav postupak autoprimjene tipičan, legitiman i svakako očekivan ne samo u filozofiji nego i u znanostima, njegovi učinci — teza o invenciji epidemije i opasnost od uvođenja

possible to make a mistake. Giorgio is nevertheless a spirit of such finesse and kindness that one may define him — without the slightest irony — as exceptional.”

- 41 Vidi Sergio Benvenuto (2020), “Forget about Agamben”: “A grotesque clown like Boris Johnson told the British people to ‘prepare to lose loved ones before their time’. But why not address the dying too? Why not say ‘prepare to lose your lives’? As if death were always the death of the other.” No, Johnson je u tome ipak ostao ispod groteskne razine Trumpa i Bolsonara za koje se smatra da su zbog potcjenjivanja zaraze i pod izlikom održanja ekonomske aktivnosti u većoj mjeri negativno utjecali na razvoj pandemije u SAD i Brazilu, najvećim žarištima zaraze s najvećom stopom smrtnosti.

permanentnog izvanrednog stanja — nisu samo prognoze iz neosiguranih tvrdnji nego su očigledno krivi i u rezultatu i u pretpostavkama, i zazivaju hitnu reviziju.⁴² S njegovim radovima krajem 1990-ih oživljena je filozofija biopolitike Michela Foucaulta iz 1970-ih koja danas doživljava treći ciklus recepcije.⁴³ No, umjesto pobjedničkog teorijskog hoda, biopolitička filozofija doživljava upravo ili masivna odbacivanja ili šalje pozive za spas iz debakla Agambenove primjene vlastitih biopolitičkih teorema na epidemiju koronavirusa.⁴⁴

Agambenova *petitio principii* ne očituje se dakle samo u bizarnom potcjenjivanju opasnosti od pandemije. Promašaj se vidi još prije i više u premještanju analitičke pažnje s dokazâ koje isporučuje realnost epidemije na apstraktnu naraciju koja se generira samo iz kategorija i načela vlastite filozofske teorije, a prema predmetu koji opisuje odnosi se kao *apriorni model* eksplanacije. Posve otporan na Aristotelovo metametodološko geslo da “pod prisilom fenomena” moramo revidirati misaono uspostavljene spoznaje i metodu⁴⁵, Agamben uzima novu empirijsku situaciju samo kao povod za beskonačno diskurzivno odmotavanje-perpetuiranje teorijskog algoritma oblikovanog na razlici *bíos-zoé* koji, međutim, ne pripada nikome manjem nego baš Aristotelu.⁴⁶ Na takvoj

42 Za ilustraciju derealizacije Agambenovog kritičkog diskursa v. početnu rečenicu kolumne pod naslovom “Contagio” [Zaraza] od 11. ožujka 2020., pisanu gotovo mjesec dana nakon prvih masovnih smrti u Italiji: “Una delle conseguenze più disumane del panico che si cerca con ogni mezzo di diffondere in Italia in occasione della cosiddetta epidemia del corona virus è nella stessa idea di contagio, che è alla base delle eccezionali misure di emergenza adottate dal governo.” [“Jedna od najneljudskijih posljedica panike koja se u Italiji pokušava braniti svim sredstvima povodom takozvane epidemije koronavirusa nalazi se u samoj ideji zaraze, koja leži u osnovi izvanrednih hitnih mjera kakve je usvojila vlada.” Prijevod i kurziv B.M.]

43 M. Foucault (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*; Foucault (1976), *Histoire de la sexualité* 1 (La volonté de savoir).

44 Vidi Panagiotis Sotiris (2020), “Against Agamben: Is a Democratic Biopolitics Possible?” Suprotno Agambenovom privilegranju centričnog difuznog pojma moći odozgo naspram acentrične moći, koja se izvršava odozdo, Sotiris afirmira da se biopolitika može koncipirati demokratski.

45 Vidi mjesto Met. I. 5, 986b18-32 gdje Aristotel pripisuje Parmenidu osjećaj za realnost jer se uslijed evidencija iz opažaja osjeća “prisiljen slijediti pojave” i priznati stvarnost mnoštva osjetilnih stvari pored logički Jednog.

46 Vidi Agamben (1998), *Homo sacer*: “[I]t will be necessary to reconsider the sense of the Aristotelian (...) opposition between life (*zēn*) and good

matrici, epidemija koronavirusa u Italiji postala je za Agambena samo *slučaj* biopolitike u kojoj ne samo da je već izgubljena aristotelijanska “implikacija golog života u politički kvalificiranom životu” nego se sav kompleksni život čovjeka navodno svodi na mjere za održanje “golog života”, uništava društvenost i stvara pretpostavku za buduću totalitarnu biopolitičku kontrolu.⁴⁷

Iako Agamben razvija i ojačava takve stavove kroz minuciozne analize pojmova “društvene distance”, “kuge” ili “zaraze”, ili pak kroz odgovore na kritike i pojašnjenja⁴⁸, takve finese ne mijenjaju ništa na evidenciji da se u dnevničkim intervencijama, koje su izazvale burne reakcije *pro* i *contra*, radi o nečem metodološki suprotnom od onoga što on deklarira. Refleksija o ovom ili onom aspektu “takozvane epidemije”, koji Agamben uvijek iznova naglašeno proglašava “vrijednim refleksije”, ne uključuje ni i jednom trenutku refleksiju o samoj refleksiji. Umjesto toga, Agamben razvija melankolično-refleksivni narativ u kojem se samo na različitim pojmovnim *dihotomijama* reproducira dihotomija pojmovnog para *bíos-zoé*, pri čemu sâma ta binarna matrica ostaje neimenovana i nereflektirana. Samo odatle Agamben crpi svoju ishodišnu pretpostavku o tome kako smo u tolikoj mjeri postali određeni biopolitičkim imperativom da vrednujemo samo puko preživljavanje iznad svega, bez obzira na cijenu koju plaćamo kroz žrtvovanje društvenosti, u rasponu od obiteljskog, prijateljskog do poslovnog života.

life (eu zên). The opposition is, in fact, at the same time an implication of the first in the second, of bare life in politically qualified life. What remains to be interrogated in the Aristotelian definition is not merely – as has been assumed until now – the sense, the modes, and the possible articulations of the “good life” as the telos of the political. We must instead ask why Western politics first constitutes itself through an exclusion (which is simultaneously an inclusion) of bare life”

47 Odbacujući frontalno Agambenovu teoriju pandemije kao zavjere Nancy (2020) formulira koncizno: “The coronavirus pandemic is, on every level, a product of globalisation. It highlights the latter’s characteristics and tendencies. It is an active, combative and effective free-trade agent (...) This is not some underhanded plot devised by an unknown sinister conspirator. Nor is it the result of abuses on the part of nations. The only thing at works is the general law of interconnections, whose mastery is the aim of techno-economic powers”

48 Vidi Agamben (2020), “Riflessioni sulla peste”, “Contagio”, “Chiarimenti”. Engleski prijevod u tematskom bloku EJP (2020), “Coronavirus and Philosophers”.

Usprkos prisili fenomena — koji se ne sastoji samo od nepoznatog virusa i biopolitičkog aparata države, nego i visoko koncentrirane i brzo rastuće smrtnosti zaraze Covidom-19, koja rezultira stotinama umrlih dnevno, socijalno-psihološki i moralni aspekti izolacije i anonimizacije umrlih u pretrpanim bolnicama, moralne posljedice ukidanja običajnog ukopa i tehnički problemi zbog njihove brojnosti⁴⁹ — Agamben ne uviđa da njegova teza o “privilegiranju golog života” pred društvenošću postaje bizar-no opsoletna i iz kolumne u kolumnu ustrajava u aprioristički konstruiranoj hipotezi o invenciji epidemije.⁵⁰ S takvim analitičkim aparatom Agamben ne promašuje u potpunosti samo najočiglednije od najgrubljih problema u realnom suočavanju s epidemijom nego i one virtualne. To je, kako su već istaknuli mnogi analitičari, nepredvidljivost novog virusa i nepostojanje cjepiva, a još veći problem predstavlja eksponencijalno širenje virusa putem asimptomalne prenosivosti.

Još bizarnije, Agambenov metodološki promašaj postaje najočitiji na njemu najbližem terenu hermeneutičkog rada, na interpretaciji pojma “socijalne distance”. Pritom Agamben zapravo samo prenosi analizu masovnog čovjeka kod Eliasa Canettija kao analogon, bez dodatnog refleksivnog rada: masovni čovjek je oblik “obrnutog” individualizma, sazdanog na strahu od dodira s drugima. No, puko ponavljanje Canettijeve dijalektičke figure straha od dodira na kolektivni korpus ne daje kod Agambena nikakav hermeneutički učinak jer ne prepoznaje vrijednost izokretanja: “socijalna distanca”, koja je kod Canettija nutarnji sastojak individualizma, njegova *utjelovljena negacija*, kod Agambena postaje puki mehanički individualizam, reduciran na privilegiranje golog života *naspram* i *izvan* društvenosti. Za takav hermeneutički rezultat karakteristično je da Agamben, s jedne strane, u potpunosti ostavlja netematiziranom i nereflektiranom primarnu razinu

49 Za korupciju pogrebnih običaja u Ateni v. Tukidid II. 52.2: “Budući da je zlo preotimalo maha, ne znajući što će biti s njima, [ljudi] stadoše omalovažavati jednako i božje i ljudske zakone. Bili su poremećeni svi običaji koji su se prije držali kod pogreba, te su pokopali mrtve kako je tko mogao (...) I mnogi su besramno postupali te bi stavili svoga mrtvacu na tuđe lomače i tajno bi ih potpaljivali, a drugi bi bacili mrtvacu koga su nosili na drugoga koji je već gorio pa bi odlazili.”

50 Za kritiku primjenjivosti Agambenovog pojma “goli život” v. opservaciju u Sotiris (2020): “[T]he concept of ‘naked life’ can better describe the pensioner on a waiting list for a respirator or an ICU bed, because of a collapsed public health system, than the attempt to adjust to the practical exigencies of social distancing or quarantine measures.”

analize, naime okolnost da se kod pojma “socijalna distanca” radi o *jezičnoj frazi* uobičajenoj u prosječnoj upotrebi u engleskom jeziku s konkretnim značenjem *fizičkog razmaka* i apstraktnim značenjem *unutrašnjeg* otuđenja, asocijalnosti. No, u primjeni na semantičke svjetove drugih evropskih jezika, gdje engleski ima status općeg službenog jezika administracije Evropske Unije, ta fraza oslobađa drugu, apstraktnu polovicu svoje denotacije, daje reducirane ili posve suprotne značenjske efekte i izaziva drugačije reakcije stvarnih evropskih govornika od engleskih. Tako, dok se fraza masovno i uniformno koristi u engleskom kôdu službenih tijela Unije ili pojedinačnih predstavnika, pojedinih evropskih država i masovnih medija — i time usput razotkriva proces masovne lingvističke “uravnalovke” na razini Unije, usprkos vojsci prevodilaca koji dolaze iz svojih partikularnih jezika — sve češće se čuju kritike takve jezične prakse i nepromišljenog nametanja tog tehničkog izraza, pozivi na osvještavanje krive denotacije i na odbacivanje njezinih implikacija.⁵¹

Kartezijansko cjepivo. Badiou i korisna greška

Za dodatnu diferencijaciju pozicija u filozofskim refleksijama o pandemiji između dvaju ekstrema navest ću već citiranu intervenciju Alaina Badioua na mrežnoj platformi njegovog engleskog izdavača *Verso*, kako zbog specifičnosti argumenta u usporedbi s intervencijama već navedenih filozofskih autoriteta današnjice tako još više zbog kontrasta prema dvjema prethodnim intervencijama na kojem se bolje raspoznaje njihova narav.

Naime, suprotno Žižekovu uzbuđenom apelu da ne paničarimo zbog iracionalnosti nepoznatog, “glupog virusa” jer je situacija previše opasna za paniku, Badiou polazi od epistemološke suprotnosti, od stava o *poznatosti* virusa. Tu polaznu pretpostavku afirmira na temelju zaključka o kontinuitetu u službenom imenovanju novog virusa SARS2 prema epidemiji virusa SARS1 iz 2003. Slijedom toga, Badiou je, različito od Habermasove (kasnije) intervencije, proglasio *deflaciju kognitivne zanimljivosti virusa* i preporučio pridržavanje striktnih protuepidemijskih mjera kao

⁵¹ Za ilustraciju “semantičkog rata” oko tumačenja proroštva o budućoj pošasti u Ateni v. Tukidid II. 54.2: “Nastala je, dakle, prepirka među ljudima jesu li stari u proroštvu rekli ‘kuga’ (loimós) ili ‘glad’ (limós), a prevladavalo je u tadašnjoj zgodi, dakako, mišljenje da je bilo rečeno ‘kuga’. Ljudi su, naime, stvarali sjećanja prema onome što su [upravo] pretrpjeli.” (Prijevod djelomice izmijenjen prema grčkom predlošku, kurziv moj.)

jedino razumno što nam preostaje, čak ako dolaze i od “nesretnog Macrona”. U usporedbi sa Žižekovom opaskom o “glupom virusu”, Badiouov “nesretni Macron” obećava filozofski više. U nedostatku bilo kakvih novih aspekata na virusu, jedinu ozbiljnu kritiku treba uputiti, piše Badiou, vlastima koje nakon epidemije virusa SARS 1 iz 2003. nisu poticala istraživanja za prevenciju nove epidemije virusa koji je “potomak prvog virusa svoje vrste”.⁵²

Kako se prema deklaracijama nadležnih tijela Svjetske zdravstvene organizacije iz veljače 2020. radi o genetički povezanim, ali vrsno različitim virusima, zaključak Alaina Badioua o istosti virusa na temelju kontinuiteta u *nominalnom* postupku *Internacionalnog odbora za taksonomiju virusa* (ICTV) predstavlja gravidnu metodološku pogrešku u polazištu: ona zamjenjuje kontinuitet u medicinskoj taksonomiji kontinuitetom fenomena u stvarnosti. No, kako Badiou ipak pripisuje kompetencije u vezi s prirodom virusa znanostima, njegova kolumnistička intervencija ne postaje bezvrijedna zbog te znanstvene netočnosti.⁵³ Znanstveno pogrešan zaključak o identitetu različitih virusa na temelju kontinuiteta u taksonomiji, primjerak je esencijalizacije u semiotici, ali to nije stav medicinskog znanstvenika i ne pripada medicinskoj znanosti. Pogrešni zaključak samo ukazuje na *petitio principii* na *heterogenom* polju filozofije gdje se učinci pogrešne polazne pretpostavke pokazuju, naoko paradoksalno, korisnim i ispravnim. Tako, koristeći definiciju virusa WHO-a, i odnos znanosti i filozofije, kakav se reflektira u *intervenciji* Alaina Badioua, njegov zaključak možemo sagledati kao odnos dvaju “povezanih, ali *različitih* virusa” koji iz realnog sektora prirodne znanosti djeluje na virtualni sektor diskursa humanistike.

Ako je takav manevar interpretacije održiv, onda *suprotno* Badiouovom proglašenju kognitivne irelevancije drugog virusa SARS 2 možemo tvrditi *obrnuto*, da virus postaje relevantan onoliko koliko ga danas u stvarnosti reprezentira filozofija, njegov analogon u

52 Badiou (2020): “It is clear then that the current epidemic is by no means the emergence of something radically new or unprecedented. It is the second of its kind this century and can be situated as the first’s descendant. So much so that the only serious criticism that can today be addressed to the authorities in matters of prediction is not to have funded, after SARS 1, the research that would have made available to the medical world genuine instruments of action against SARS 2.”

53 Vidi Badiou (2020): “The natural trajectory of the virus from one species to another thereby transits towards the human species. How exactly? We don’t know yet, and only scientific studies will tell us.”

polju znanosti. Takav zaključak je koristan barem zbog političke urgentnosti, ako nije posve osiguran kognitivno. Filozofija je sama pokazala da bi je bilo bolje suspendirati kao i propagandu o lažnosti pandemije. Međutim, nekim čudom, ono što je *petitio principii* u znanosti, odjednom daje kriterij za otrežnjenje u filozofiji i čini diskurs filozofije sposobnim da se ponaša kao “descendent” znanosti, tj. posljednji reziduum zdravog razuma i osnova za kritiku mitologizacije virusa u javnim reakcijama nekih “vodećih kritičkih filozofâ” današnjice. Naime, prihvaćajući, suprotno Agambenu, protuepidemijske mjere samoizolacije kao jedino *ispravno ponašanje* realnog filozofa, Badiou zapravo piše o pokušaju da se izolira i od zaraze virusom gluposti svojih najbližih filozofskih rođaka:

“Međutim, čitam i slušam previše toga, uključujući i meni neposredno bliske krugove, što me onespokojava kako zbog zbrke koju iskazuju tako i zbog krajnje neprimjerenosti situacije u kojoj se nalazimo, a koja je u konačnici jednostavna. Čini se da izazov epidemije posvuda samo uzalud troši intrinzičnu djelatnost Uma, prisiljavajući subjekte da se vrate onim tužnim efektima misticisma, konfabulacije, molitvi, proricanja i proklinjanja, uobičajenim u Srednjem vijeku kad bi kuga preplavila zemlju. Na kraju, osjećam se pomalo prisiljen na povezivanje nekoliko jednostavnih ideja. Nazvao bih ih sa zadovoljstvom kartezijanskim.”⁵⁴

Na takvoj zgusnuto ocrtanoj tipologiji regresivnih oblika “traćenja Uma”, u kojoj i Žižek i Agamben, premda neimenovani, posve sigurno pripadaju u “neposredno bliske” misaone krugove oko Badioua, Agambenova naracija o epidemiji koronavirusa kao biopolitičkoj zavjeri u Italiji ostat će vjerojatno antologijsko svjedočanstvo vremena, ali ne zbog spektakularnog promašaja u procjeni realnosti epidemije pa čak ni zbog ekstremnog stupnja poricanja stvarnosti. Naime, kako to potvrđuje i Badiouova metodološka pogreška u identifikaciji virusa, nitko razuman

⁵⁴ Badiou (2020): “But I am reading and hearing too many things, including in my immediate circles, that disconcert me both by the confusion they manifest and by their utter inadequacy to the – ultimately simple – situation in which we find ourselves. It seems that the challenge of the epidemic is everywhere dissipating the intrinsic activity of Reason, obliging subjects to return to those sad effects – mysticism, fabulation, prayer, prophecy and malediction – that were customary in the Middle Ages when plague swept the land. As a result, I feel somewhat compelled to bring together some simple ideas. I would happily call them Cartesian.”

ne očekuje da filozofi spoznaju krajnju znanstvenu istinu i ne zahtijeva od njih da je isporuče. Uostalom, pogrešnu početnu kvalifikaciju o “samo jačoj sezonskoj gripi” davala su isprva sva službena zdravstvena tijela, od Svjetske zdravstvene organizacije (WHO) do lokalnih ministara zdravstva, sve dok dokazi o razvoju zaraze nisu prisilili znanstvene i zdravstveno-političke aktere da okrenu ploču i “poslušaju fenomene”. No, dok su zdravstvene institucije i vlasti — pa čak i “nesretni Johnson”, da iskoristim Badiouovu frazu o Macronu — revidirale svoju procjenu sukladno stvarnom razvoju, Agamben je svojevoljno ostao neobaviješten u znanosti da bi postao “preobaviješten” u filozofiji i ustrajavao na *mitotvornim* naracijama u diskursu filozofije. U tome leži njegovo promašivanje vlastitog promašaja, no ovdje neću dalje slijediti moguće motive za takav paradoks potpuno transparentnog poricanja stvarnosti.

Na taj način, teme biotehničkih i znanstvenih istraživanja pod skupnim imenom posthumanizma sreću se na najdrastičniji način s posthumanističkim trendovima humanističkih znanosti u kojima su Agambenovi radovi o biopolitici s kraja 1990-ih, napose njegova analiza nacističkih koncentracijskih logora kao biopolitičke paradigme moderne, odigrali možda najznačajniju ulogu. Njegovi sadašnji promašaji u dubinsko-hermeneutičkoj analizi biopolitičke stvarnosti u uvjetima pandemije daju prepoznati, po mome mišljenju, promašaje koji su vidljivi u ranijim analizama odnosa između Heideggerove kategorije tubitka i totalne kohezije u nacističkoj ideji jedinstva tjelesnog i duhovnog, napose u negiranju momenta vrijednosti na kategoriji autentičnosti.⁵⁵ Zato se čini instruktivnije pitati odakle dolazi Agambenova falsifikacija pandemije.

Istina ‘poslije istine’

Iako fraza ‘socijalna distanca’ nije postala riječju godine za 2020. na stranicama OxfordDictionary, njezina sudbina pokazuje sve karakteristike “godine bez presedana”, koja toliko premašuje prethodne godine i njihove karakteristične riječi — ‘climate emergency’ (2019) i ‘toxic’ (2018) — da se stanje svijeta više nije moglo zahvatiti jednom karakterističnom riječju.⁵⁶

⁵⁵ Vidi detaljne rasprave u “Eichmannov sindrom filozofije” (ovdje, studija III).

⁵⁶ Vidi OxfordDictionary (2020), “Word of the Year 2020”.

Socijalna distanca je trebala funkcionirati kao tehnički termin za samo jedan značenjski aspekt izraza, fizičku distancu među pojedincima ili “ljudsko razrjeđivanje” fizičkog prostora. Međutim, ona evocira daleko dublju negativnu dimenziju *suspenzije društvenosti* kakvu nitko, pa ni oni koji paušalno koriste taj engleski termin u drugom jezičnom mediju, zapravo ne želi staviti na distancu. Naprotiv, pozitivne intencije i vrijednosti, koje su zatrpane negativnim aspektima termina, postale su predmetom različitih i naglašenih apelâ protiv ‘socijalne distance’ u značenju *društvenog otuđenja*, poput poziva na solidarnost i invencije novih formi društvenosti, kakve na primjer omogućavaju nove tehnologije. Paradoksalno je pritom, i predstavlja svakako još jedan razlog za višestranu i višeslojnu refleksiju — na koju Agamben tako emfatično poziva u svojim kolumnama iako ih zatrpava figurama neanalitičkog, melankoličnog diskursa — da se potencijalni izvori nove društvenosti pojavljuju iz onih oblika komunikacije kakve je omogućila invencija novih tipova uređaja, poput tzv. “pametnih telefona”. Naime, to su upravo oni resursi koji su, prema općem slaganju, prethodno *već doveli do negativnog razvoja socijalne atomizacije*, kakvu s kritičkom rezervom i skepsom ističe Noam Chomsky u jednoj od svojih intervencija povodom pandemije i njezinih posljedica na aktualne procese predsjedničkih izbora u SAD.⁵⁷ Pritom osobito začuđuje istrajnost konzervativno skeptičkog stava u analizi medija na lijevoj kritičkoj sceni.⁵⁸

Usprkos dokazima da društvene mreže i sâme provode procedure masovnog nadzora, dok stvaraju privid nekontrolirane slobode izražavanja, i time daju logističku podršku državama i drugim nadzornim aparatima, mogućnost posredovanja pozitivnih sadržaja i projekata putem mreža ne čini se ni manjom niti manje učinkovitom. Uslijed toga već kategorija *nekontrolirane glasine* između lažne i istinite vijesti nije ni semantički ni vrijednosno jednodimenzionalna. Ona je samo dio strukture koju nazivamo

57 N. Chomsky (2020), “Coronavirus — What is at stake?”

58 Sličnu jednostranost u kritici medija iskazuje i A. Badiou (2020): “In passing, one will need to show publicly and dauntlessly that so-called ‘social media’ have once again demonstrated that they are above all — besides their role in fattening the pockets of billionaires — a place for the propagation of the mental paralysis of braggarts, uncontrolled rumours, the discovery of antediluvian ‘novelties’, or even fascistic obscurantism.”

stanjem poslije istine.⁵⁹ Davna ideja Michela Foucaulta da “izbor” istine predstavlja historijski najizvorniji oblik kontrole svih tipova diskursa, traži, čini se, iznova kritičko preispitivanje.⁶⁰ Naime, ono što se u jednom sustavu odnosa, poput društvene mreže, koji po sebi teži uspostavi korpusa *nadziranih glasina* (ni-laži-ni-istinâ) pojavi “nekontrolirana glasina” (Badiou), ona nosi, barem abstraktno, potencijal da postane “nekontroliranom istinom” i barem toliku sposobnost da — poput crnog kvadrata na crnoj podlozi u diskursu umjetnosti — *prokaže* totalitet kontrolirane istine *kao* totalitet laži. Razlika između istine i laži ne pada samo u diskurs, *unutar* kojeg se navodno “neprestano obnavlja”, kako nam to postavlja Foucault. Naprotiv, jedino ona omogućuje razlikovanje koje će totalitet diskursa učiniti predmetom *drugog* diskursa, makar to bio samo sektoralni metadiskurs, poput teorije jezika, teorije istine ili kritike ideologije.

Manjak adekvatne analize izraza i pojma *socijalne distance* kod Agambena vidljiv je utoliko drastičnije što mu proturječe upravo nove forme i prakse socijalizacije, od najbenignijih i najzabavnijih poput susjedskog muziciranja na balkonima do daleko obuhvatnijih kao što je solidarni angažman talijanskih medicinara iz manje pogođenih regija južne Italije, koji dobrovoljno dolaze u pomoć u Lombardiju i razbijaju uvriježene predrasude o neprevladivosti sukoba i međusobnoj nesvodivosti mentaliteta između “talijanskog Sjevera” i “talijanskog Juga”. Protiv Agambenove dijagnoze o moći biopolitičke sile da atomizira društvenost na nulto stanje govori i solidarizacija na međudržavnoj razini, dolazak kubanskih liječnika i ekspertnih kineskih timova iz Wuhana

59 Izraz ‘post-truth’ izabran je 2016. za “riječ godine”. Usp. *OxfordDictionary* (2016), “Word of the Year 2016”: “After much discussion, debate, and research, the Oxford Dictionaries Word of the Year 2016 is ... *post-truth*. — Post-truth is an adjective defined as ‘relating to or denoting circumstances in which objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to emotion and personal belief’”. Za pregled rasprava o mjestu i vrijednosti različitih filozofskih teorija istine u kontekstu socijalnih i političkih filozofija, napose kod H. Arendt, v. opsežnu studiju Y. Brahms (internet), “Philosophy of Post-Truth”.

60 Foucault (1971), *L'ordre du discours*, 64: “je voudrais essayer de repérer comment s’est fait, mais comment aussi fut répété, reconduit, déplacé ce choix de la vérité à l’intérieur duquel nous sommes pris mais que nous renouvelons sans cesse; je me placerai d’abord à l’époque de la sophistique et de son début avec Socrate ou du moins avec la philosophie platonicienne, pour voir comment le discours efficace, le discours rituel, le discours chargé de pouvoirs et de périls s’est ordonné peu à peu à un partage entre discours vrai et discours faux.”

u Milano s tonama i tonama donacija medicinskog materijala. Najjači protuargument pruža, međutim, upravo *društveni karakter* mjerâ za održanje samog “golog života”, poput zbrinjavanja bolesnika, doniranja respiratora i, konačno, globalno solidararne znanstvene potrage za cjepivom, bez obzira na kompetitivne momente među vladama i farmaceutskim industrijama, s ciljem da dovedu do novih formi dobrog ili socijalnog “su-života s virusom”. Taj karakter leži već u značenju Aristotelovih pojmova *euzên*, *syzên* u kojima suprotnost *bíos-zoé* ima samo analitičku funkciju eksplanacije i kategorijalnog razlikovanja za diskurs, ali ne i supstancijalnu vrijednost za život.⁶¹

Na tome tragu, valovi javnih diskusija i masovnih prosvjeda od kasnog ljeta do jeseni 2020. u SAD, Berlinu, Beogradu, te ponovo u prosincu 2020. i siječnju 2021. u Velikoj Britaniji i Nizozemskoj, protiv nerazmjernosti restriktivnih epidemioloških mjera na štetu “normalnog društvenog života” ostavili su dubok trag u shvaćanju principa. Tako su aktualni predsjednik Saveznog njemačkog parlamenta i konzervativni političar Wolfgang Schäuble (CDU) i Njemački etički savjet (Deutscher Ethikrat) proglasili načelo očuvanja života “neodrživim u apsolutnom važenju” i suprotstavili mu načelo “ljudskog dostojanstva”, dok je Jürgen Habermas argumentirao, po mome mišljenju s pravom, protiv pretpostavke o nepomirljivosti dvaju načela i protiv tendencija da društvo pod izlikom “dostojnog” života većine donese odluku protiv očuvanja “pukog” života manjine.

Iako načelo očuvanja svakog individualnog života mora imati apsolutni prioritet pred utilitarističkim računom ekonomskih troškova, koristi i štete, ono nije u proturječju s načelom ljudskog dostojanstva i dobrog života.⁶² Za njihovu dubinsku vezu

61 O drami socijalne distance i bliskosti v. Tukidid II. 51.4: “Najstrašnije je u čitavu tom zlu bilo (...) to što bi se njegovom zarazili jedan od drugoga i umirali kao ovce. I to je uzrokovalo najveći pomor. Naime, ili ne bi htjeli u strahu pohađati jedni druge pa su umirali osamljeni, i mnoge kuće izumriješe jer nije bilo njegovatelja, ili bi pohađali bolesnike te su pogibali, i to najviše oni koji su držali što do plemenitosti. Zbog srama, naime, odlazeći k prijateljima, nisu štedjeli sami sebe (...). Ipak su više sažalijevali umirućega i bolesnoga oni koji su preboljeli, jer su bolest otprije poznavali i sami već bili sigurni.”

62 Osim afirmacije apsolutnog prioriteta života u *Frankfurter Rundschau*, koje su izazvale reakcije političara i Njemačkog etičkog savjeta, v. sada Habermasove razrađenije pravno-filozofske argumente o ustavnim načelima u disputu s pravnim teoretičarem Wolfgangom Güntherom, *Die Zeit*. Feuilleton: “Lebensschutz relativieren?“, 7. Mai 2020, Nr. 26.

dovoljno je podsjetiti, makar to ovdje mogu samo na rubu, na desetljećima stariji problem eutanazije, “dobrog umiranja” kao *dovršnja* “dobrog života”. No, pritom pada u oči jedna formalna, metodološka okolnost. Iako je u obje navedene Habermasove intervencije vidljiv zahtjev da se filozofija orijentira na zaključivanje *iz načela* protiv pragmatičkog prilagođavanja kriterija odlučivanja situaciji, ovdje je dovoljno istaknuti da sâma primjena načela daje posve obrnut rezultat od Agambenovog: očuvanje *pukog* života svakog pojedinca sastavni je dio *dostojnog* života svih, ne njegova teorijska ili politička suprotnost.

Na toj pozadini Agambenova asocijacija Canettijeve figure masovnog čovjeka ostaje na bizaran način ispod složenosti ideje *masovnosti individuuma* u modernim potrošačkim društvima Zapada kakvu nalazimo i kod drugih autora iz Canettijeve međuratne generacije, poput “čovjeka bez svojstava” Roberta Musila, “antikviranog čovjeka” Günthera Andersa ili pak “organiziranog čovjeka” Ericha Fromma. No, takav rezultat djeluje manje začudno ako Agambena sagledamo kao najmlađeg u drugoj, postmodernoj generaciji nasljednika evropske kritičke misli prve generacije — Karla Löwitha, Hansa Jonasa, Herberta Marcusea i Hanne Arendt — koja je gorko ironično nazvana “Heideggerovom djecom”.⁶³ Iako je postmoderni naraštaj, počevši od Foucaulta, zrcalno izokrenuta slika te prve generacije Heideggerovih učenika između dvaju svjetskih ratova, upravo kategorije i biografske okolnosti Agambenove filozofije povezuju obje generacije. Dok su Židovi među “heideggerijancima” lijeve njemačke filozofije 20. stoljeća emigrirali za spas “golog života” da bi “plemenit život” i svjetsku afirmaciju doživjeli kroz *kritiku* Heideggera nakon II. svjetskog rata, francuski i talijanski postmodernisti počeli su svoju karijeru 60-ih i 70-ih godina *rehabilitacijom* Heideggerove destrukcije “metafizički utemeljenog” humanizma kroz tri kontinuirane faze njegove filozofije, od omasovljenja čovjeka u neautentičnoj prosječnosti “Se”, preko nacifikacije tubitka u “volji Naroda za sudbinom” do inducirane kome mišljenja u “pastirstvu bitka”. Ovo potonje se širenjem mutiranih oblika antifilozofije od arheologije preko dekonstrukcije do “nomadske” i “slabe misli” pretvorilo u eutanaziju emancipatorskog kritičkog mišljenja. Agambenova kolumnistička refleksija o socijalnoj distanci kroz krivu upotrebu Canettija dovršava upravo taj anti-humanistički trend postmodernog kruga Heideggerove svojte.

⁶³ R. Wolin (2015). *Heidegger's Children* (v. opširnije ovdje, studija III).

No ipak, kako su istaknuli neki sudionici aktualnog spora oko Agambena, njegov najjači i najuvjerljiviji argument je *hipotetske* naravi i ne zastupa ga samo lijeva intelektualna scena nego i širok spektar politički liberalne inteligencije. Zajednički argument sadrži nekoliko elemenata.⁶⁴ Drakonske hitne mjere od danas mogle bi već sutra postati aparati permanentne represije; ono što počne kao izvanredna mjera u izvanrednom stanju, može postati stalnim sredstvom vladanja nakon što kriza prođe. Najbolji primjer daje upravo Kina koja je već normalizirala neke od hitnih mjera uvedenih za nadzor zaražene populacije, implementirajući sustav zdravstvenih kodova preko telefonskih aplikacija koje registriraju stupanj blizine i doticaja pojedinih osoba sa zaraženim područjima. Na taj način logistika javnog zdravstva može poslužiti kao izlika za procjene rizičnosti pojedinačnih građana ili za sabotazu širenja “nekontroliranih istina” političkih disidenata. Štoviše, i na Zapadu su privatne kompanije počele razvijati aplikacije koje kombiniraju podatke o geo-lokacijama sa zdravstvenim nalazima u svrhu nadgledanja javnog života. Dodatne sumnje ostavlja također i situacija na sveučilištima koja zbog epidemioloških mjera prelaze na online nastavu, ali ih navodno ništa ne priječi da takav oblik rada učine redovitom, da skupo nastavno osoblje u visokim zvanjima zamijene niže plaćenim ili honorarnim radom asistenata koji upravljaju korištenjem znanja onih prvih. Iako ove opasnosti nipošto nisu irealne, u konstrukciji o invenciji epidemije one imaju vrijednost samoispunjavajućeg proročanstva.

Opačine teorijske vrline ili vjernost ‘sebi’

Agambenovi promašaji stvarnosti nisu antologijsko svjedočanstvo promašivanja svoga vremena tako duboko obilježenog koronom zato što pretvaraju stvarnost epidemije u hipotetsku konstrukciju o biopolitičkoj zavjeri, kao da je ona već izvršena, ili pak zato što se *već poznati* aspekti sadašnjice projiciraju u budućnost. Naprotiv, te proizvoljnosti projektivne interpretacije vrijedni su pažnje kao rezultat inherentno *pozitivnih* razloga; nastali su iz metodološke vrline koja se nereflektirano okrenula naglavačke. Umjesto da složenu situaciju, koju čine restriktivne mjere za održanje društva-pod-epidemijom, tematizira u svim njezinim kritičnim aspektima, Agamben gradi *mit* o biopolitičkoj zavjeri na arhaičnim *pojmovnim dihotomijama*, *izvođenjem* društveno-kritičkog diskursa iz teorijske matrice *bíos-zoê*.

⁶⁴ Za sažetak v. prikaz i diskusiju u Tim Christaens (2020).

Riječ je o vrlini *dosljednosti* misleće osobe svojim teoremima koja se sada, u susretu sa stvarnošću, pokazuje u svojoj zrcalno izokrenutoj suprotnosti, kao zatočenost uma u vlastitoj teorijskoj matrici. Nije, dakako, riječ o sokratovskoj vjernosti idealu istinitosti iz ljubavi za *ispitivanje kroz logos*. Naprotiv, riječ je o derivaciji naracije iz elementarnih sastojaka *doktrine*. Dosljedna primjena matrice *bíos-zoê* generira u Agambenovoj interpretaciji korona-epidemije skup pretpostavki koje se *već u procesu formiranja* sudaraju sa stvarnošću i postaju *naočigled* neistinite: epidemija *nije invencija* biopolitičkog aparata koji bi stajao *nasuprot* njoj i manipulirao njome, nego *zajedno* s njome čini *nov problem*, kao što nova virusna bolest čini nov problem za epidemiologiju; državne mjere za suzbijanje epidemije, koje zamjenjuju nedostatak cjepiva i koje su za Agambena navodno usredotočene samo na održanje golog života dok uništavaju društveni život, ne stavljaju goli život *nasuprot* društvenosti; naprotiv, održanje golog života kroz stavljanje zaraženih s respiratornim tegobama na aparate za disanje moguće je samo *iz društvenog odnosa i kao akt društvenosti*.⁶⁵

Teorijska matrica *bíos-zoê* čini se preuskom osnovom da bi se iz nje razvio stvarno eksplanatorni i kritički diskurs filozofije umjesto hipotetičkih derivata koji stvaraju banalnu teoriju političke zavjere i sâm u matricu čini trivijalnom. Kod Agambena, one kao da su se samo preselile iz SF literature u diskurs dubinske hermeneutike koja preko Heideggerove ontologije fakticiteta prevlači sloj Foucaultove biopolitike. Iako ovdje ne mogu ulaziti dalje u metodološke implikacije takvog teorijskog spoja hermeneutike i biopolitičke analize, takva hibridna matrica ostavlja u suvremenoj Agambenovoj primjeni čitav niz nepostavljenih pitanja koja bi sâm dihotomijski par *bíos-zoê* mogla dovesti u posve drugačije konstelacije. Navest ću samo neke u kojima se čini da se odnos društvenog i pukog života izokreće naopačke ili posve gubi karakter dihotomije.

65 Taj moment imenuje i Badiou (2020) iako uopćeno: “An epidemic is rendered complex by the fact that it is always a point of articulation between natural and social determinations. Its complete analysis is transversal: one must grasp the points at which the two determinations intersect and draw the consequences (...) Over and above the general transmission of scientific data about the epidemic, a political charge will only be carried by new affirmations and convictions concerning hospitals and public health, schools and egalitarian education, the care of the elderly, and other questions of this kind.”

Tako, primjerice, kako podsjeća N. Chomsky u već citiranoj intervenciji, dobro znamo da represivni politički režimi i liberalna tržišna ekonomija idu zajedno. No, danas se za političku filozofiju čini urgentnijim pitanjem “paradoks” da *liberalna* kapitalistička ekonomija u tzv. “demokratski zrelih” društvima realno, a ne potencijalno, *iz sâme sebe proizvodi autoritarnu* političku ideologiju i generira represivni režim kroz *formu demokracije*, a ne kroz vojnu diktaturu. Umjesto uvijek ponovnog podsjećanja na čileanski ili argentinski režim iz 1970-ih, čini se potrebnije retematizirati *thatcherizam* u Velikoj Britaniji 1970-ih i 1980-ih, *biosocijalne i psihosocijalne* posljedice osiromašenja širih slojeva populacije i s njime povezanih bolesti djece.⁶⁶ Riječ je o tome da je ono što iz sebe generira goli život zapravo održavanje više forme života, sukladno koncepciji “nepostojanja društva” u thatcherističkoj “postmoderni”. Pritom, kao što znamo, nije se radilo o izvanrednim, ratnim uvjetima Britanije na prijelazu 1930/40-ih, suočene s političkim oportunizmom elite, tendencijama k nacifikaciji iznutra i konačno ratnim napadom izvana. Radilo se o mirnodopskim uvjetima ugojene postkolonijalne Britanije kasnog 20. stoljeća, zemlje s “najdužom deliberativnom demokracijom”.

Politički virus državnog intervencionizma *neoliberalne kapitalističke* demokracije, koji je doveo do masivne intervencije u krizi 2008. i izokrenuo naglavačke ideološki i administrativni odnos ekonomije, društva i politike, danas s pandemijom korona-virusa ponovo postaje aktualan na daleko difuznijoj osnovi od biopolitičke zavjere kroz navodno reduciranje bogatog društvenog života na puki biološki. Sada je riječ o blokadi svih aktivnosti društva — od ekonomije, uprave, obrazovanja, znanosti i kulture — osim bankovnih aktivnosti.⁶⁷ Iako su banke i dalje orijentirane na virtualno poslovanje i povremeno izložene udarima informatičkih virusa, čini se da nisu, ili barem još nisu, aficirane epidemijom

66 Vidi Pearce (1987) [“Healthy and welthy and wise”]: “The children of poor families have more bad teeth and bad lungs. Children living in deprived districts are nine times more likely to be admitted to hospital than children in non-deprived districts (...) Despite suggestions, the report does not show strong evidence that things have become much worse under Thatcher. It shows something perhaps more worrying. Inequality has widened (...)”.

67 Vidi izjavu guvernera HNB-a Borisa Vujičića o nužnom zaduživanju države za 75 milijardi kuna: “Novca na tržištu ima dovoljno.” <https://www.jutarnji.hr/vijesti/hrvatska/vujcic-o-tome-koliko-hrvatska-moze-izdrzati-krizu-za-tri-mjeseca-blokade-drzava-ce-se-morati-zaduziti-75-milijardi-kuna-novca-na-trzistu-ima/10216120/>.

koronavirusa poput ekonomija i politika koje financiraju. No, banke su posve izuzete, da navedem samo lokalni slučaj, iz apela hrvatske vlade na “solidarnost” javnog sektora s privatnim i prve su na liniji profitera sadašnje situacije.⁶⁸ To ne važi samo u poslovnom nego u moralnom i političkom smislu, pa se čini da upravo položaj financijskog kapitala proturječi ideji da jedino virus kao radikalno heterogen moment, izvan sistema odnosa jezika, financija i ekonomije, može dokrajčiti kapitalizam.

S obzirom na to, dilema o ulozi korona-virusa u kraju kapitalizma doima se derealizirano. Ona varira između poznate teze Slavuja Žižeka i Fredrica Jamesona iz razdoblja financijskog sloma 2008. kako je “lakše zamisliti propast svijeta nego propast kapitalizma” do najnovije teze samog Žižeka kako aktualna blokada kapitalističkog pogona uslijed pandemije samo izvana razotkriva unutrašnje granice pogona i “daje novu šansu komunizmu”.⁶⁹ No, kao što je “neuništivi kapitalizam” kod Žižeka postao u međuvremenu lomljiv poput robe u kartonskoj kutiji, tako je i pojam *komunizma* promijenio značenje. Njegove najnovije intervencije i pozivi na solidarnost fragilnog čovječanstva pokazuju da je ‘komunizam’ postao samo još jedan plutajući označitelj koji više priziva zaboravljeni *komunitarizam* anglosaksonske političke filozofije 1980-ih nego povratak Lenjinu.⁷⁰

Konačno, ono problematično na projekciji biopolitičke zavjere, koju je lansirao Agamben, nije primarno dilema jesu li tendencije ka totalitarnoj društvenoj kontroli već realne i aktualne, kako sam prethodno istaknuo, ili samo hipotetska mogućnost. Pored već postojeće kineske državne prakse praćenja epidemije preko mobitela građana — u koju zapadne vlade upiru prstom dok je sâme uvode ili dopuštaju, poput sada njemačke i hrvatske⁷¹ — trend

68 U međuvremenu (ljetu 2020) bilance govore o “padu dobiti”. Vidi npr. <https://www.poslovni.hr/hrvatska/ostar-pad-neto-dobiti-banaka-u-prvom-kvartalu-ali-tu-nije-kraj-problemima-4235690> (od 4. 6. 2020.)

69 Vidi Bernardi (2020): “Capitalism survived the financial collapse of 2008 because the conditions of the collapse were all inside the abstract relation between language, finance and the economy. But it may not survive the collapse that comes from epidemics, here an extra-systemic factor enters the fray.” Suprotno Eisenberg (u Rittgerodt 2020): “Economics, not science, was, and still is, driving policy decisions.”

70 Vidi Žižek (2017), *Lenin 2017: Remembering, Repeating, Working Through*.

71 Vidi Hina, <http://hr.nuinfo.com/Tehnologija/a518694/Aplikacija-zapracenje-zarazenih-koronavirusom-skinuta-6.5-milijuna-puta.html> (16. 6. 2020.)

koji podupire Agambenov pesimizam potvrđen je također i kroz izglasavanje izvanrednih i neograničenih ovlasti mađarskom premijeru u parlamentu, koje su doduše opozvane sa službenim proglašenjem kraja epidemije u ljeto 2020., da bi ponovo ujesen postale političkom temom u pregovorima o raspodjeli sredstava za ekonomski oporavak zemalja EU-a. Aktualni crni scenarij demonstriraju i autoritarne protuepidemijske mjere u Srbiji početkom prvog vala, s višednevnim potpunim zabranama kretanja i posebno iracionalne prema starijoj populaciji, što je s drugim valom epidemije u srpnju 2020. dovelo do višednevnih masovnih i nasilnih demonstracija u Beogradu i drugim gradovima. Konačno, tendenciju ka autoritarnosti izražavale su i najave novog *Zakona o zaštiti pučanstva od zaraznih bolesti u Hrvatskoj*: sudeći prema kritikama političke oporbe i medijskim napisima, cilj zakona su bili *naknadna* legalizacija sadašnjeg upravljanja krizom i legitimiranje neograničenog praćenja zaraženih osoba i njihovih kontakata putem mobitela i *izvan* razdoblja zaraze.⁷²

Kako primjena aplikacija za obavještavanje o zaraznim kontaktima ostaje dobrovoljna, a novi *Zakon o izmjenama i dopunama zakona o zaštiti pučanstva od zaraznih bolesti* u Hrvatskoj u međuvremenu izglasan *bez propisivanja* osobne biopolitičke kontrole,⁷³ možemo još ostati pri spekulacijama slobodno-lebdeće filozofske inteligencije koja govori o *neposrednoj* prijetnji totalne kontrole kao da sâmo uvođenje ne pretpostavlja složenije intervencije na političkim institucijama lukavijih vrstâ od glupog virusa, ako ne i širi otpor službenoj politici, kao u Srbiji i Izraelu.⁷⁴ Premda je ostvarenje takvih sklonosti još samo hipotetsko, a projekcija opasnosti od pretvaranja izvanrednog stanja u regularno

⁷² U početku epidemije u Hrvatskoj kritičari su bili usmjereni na kršenje demokratske procedure, odnosno Ustava i zakonskog okvira u kojemu djeluje Krizni stožer, a tek potom na represivnost mjera za suzbijanje epidemije. Vidi N. Škaričić 2020, "COVID-19. Dobrodošli u svijet autoritarne medicine".

⁷³ Vidi https://narodne-novine.nn.hr/clanci/sluzbeni/2020_04_47_954.html.

⁷⁴ Vidi Badiou (2020): "As for those of us who desire a real change in the political conditions of this country, we must take advantage of this epidemic interlude, and even of the – entirely necessary – isolation, to work on new figures of politics, on the project of new political sites." U jasnoj aluziji na Žižekov optimizam o "kraju kapitalističkog svijeta kakav poznajemo", Badiou konstatira drugačiju zadaću kritike: "We will also need to pass through a stringent critique of every perspective according to which phenomena like epidemics can work by themselves in the direction of something that is politically innovative."

i permanentno stanje može se vrednovati i pozitivnije — na primjer, kao izraz dobre teorijske osjetljivosti, korisne filozofske paranoje ili, kolokvijalno rečeno, kao zdravorazumsko “puhanje na hladno” — eksplanatorna vrijednost takvih interpretacija ipak ostaje slaba i iz historijskih razloga.

Biopolitička kontrola nije na snazi tek od rođenja “biopolitike” u 17. i 18. stoljeću, kako nas je poučio Foucault.⁷⁵ Ona je na djelu i daleko ranije, od epidemioloških znanja do izolacijskih mjera za nadzor “okuženih” od lepre, kuge ili tifusa u antičkim državama, od “nepoznate pošasti” u Ateni iz 430-429. p.n.e. od koje je umro Periklo i o kojoj je svjedočio Tukidid, preko “Justinijanove kuge” i Srednjeg vijeka do modernog 19. stoljeća.⁷⁶ Štoviše, sâm je Agamben pokazao da je biopolitička kontrola na djelu od arhajske “invencije” suverenosti i *homo sacera*.⁷⁷ No, iz sveprisustva biopolitičke *matrice* ne slijedi neposredno i njezina konceptualna određenost i eksplanatorna vrijednost.⁷⁸ Naprotiv, kao što vidimo, ona rađa *invenciju invencije*, ili *predmatricu očekivanja*, baš poput *potvrde proroštva proroštvom* koje ironizira Tukidid: atensko *sjećanje* da je jednom bilo *proroštvo* kako će jednom “doći dorski rat i kuga zajedno njime”, podudarilo se s lakedemonskim proroštvom kako će im bog pomoći protiv Atenjana, ako samo dobro prionu na rat.⁷⁹

75 Vidi reaktualizaciju Foucaultovih uvida u temu “Corona and Philosophers”, *EJP* (2020).

76 Za novije rasprave iz historijske epidemiologije v. R. J. Littman (2009), “The Plague of Athens. Epidemiology and Paleopathology”; Ghaz Kayali (2017), “The forgotten history of pre-modern epidemiology: contribution of Ibn An-Nafis in the Islamic golden era”; C. Tsiamis u: Rittgerodt ur. (2020).

77 Vidi Agamben (1998), *Homo sacer*: “Placing biological life at the center of its calculations, the modern State therefore does nothing other than bring to light the secret tie uniting power and bare life, thereby reaffirming the bond (...) between modern power and the most immemorial of the arcana imperii.” (11) “And if in modernity life is more and more clearly placed at the center of State politics (which now becomes, in Foucault’s terms, biopolitics), if in our age all citizens can be said, in a specific but extremely real sense, to appear virtually as homines sacri, this is possible only because the relation of ban has constituted the essential structure of sovereign power from the beginning” (66).

78 Nancy (2020): “We understand better now how inadequate the term “biopolitics” is in these conditions. Life and politics challenge us together. (...) Because technical power is not unequivocal, how much less unequivocal must a political power be, while supposedly guided by objective data, and expected to respond to legitimate expectations?”

79 Tukidid II. 54.3: “I u tom zlu, naravski, sjete se i ovoga proroštva za koje

Konačno, izvan dosega uske teorijske matrice dihotomijskog para *bíos-zoê* ostaje, po mome razumijevanju, također i to da praksa biopolitičke moći ne važi samo o zdravstveno-upravnim mjerama nego je nalazimo i u čisto političkom obliku kontrole. Poznajemo ga primjerice kroz *javnu formu* oglašavanja sudskih poziva *privatnoj* osobi u Ateni, o čemu dovoljno svjedoči najpoznatiji slučaj procesa Sokratu. Najveći znalac neznanja, najmudriji neznalica od svih Grka, obaviješten je takoreći od slučajnih prolaznika da na trijemu magistrata visi obavijest o tome da je tužen i da se mora pojaviti na sudu. Na koncu je taj isti subjekt-znanja-neznanja preuzeo na sebe biopolitičku mjeru aparata za nadzor društvene kritike i proveo je na sebi progutavši napitak koji se može zvati otrovom za ubijanje pravovaljano osuđenih ili pak lijekom protiv *nevrijednog života* u laži. No, usprkos poznatosti tog antičkog slučaja interiorizirane bio-politike u samoj filozofiji, koja pogađa *goli život* njezinog subjekta-podanika, *izvršna* bio-regulativna snaga *apstraktne* forme obavezivanja individua na pri-sustvovanje “ročištu”, u fiksiranom prostoru i vremenu, postala nam je svjesna kao dubinska represivna mjera tek s *krajem* moderne, gdje ju je identificirao Foucault. Iako o takvoj snazi izvršnosti kaznene mjere, koja proizlazi iz *apstraktne forme* društvenog odnosa, poput akta objave zakona, na početku moderne govori i Thomas Hobbes, ta nam je mjera postala općenito svjesna i *bliska* tek kroz fikcionalizacije Franza Kafke i njegovu teorijsku upotrebu u postmodernoj filozofiji.

Različiti načini promašaja u javnim intervencijama istaknutih post-humanističkih humanista današnjice povodom pandemije koronavirusa ne očituju se toliko u sadržajima koliko u samim formama filozofiranja i pritom vjeruju da zahvaćaju svoje aktualno vrijeme. Međutim, kako se vidi najjasnije kod Agambena, s preuzimanjem rane analize biopolitike, on nije preuzeo samo Foucaultovo odbacivanje dijalektike, koje se prenijelo na cijelu postmodernu filozofiju, nego i posljedice odbacivanja dijalektike poput dihotomijskog shvaćanja razlike istine-i-laži. Umjesto analize *implikacijskog odnosa* socijalnog i golog života, od kojih je svaki *pripadna suprotnost* onog drugog i ujedno u sebi sadrži

su stariji govorili da je davno bilo ispjevano: Doći će dorski rat i kuga zajedno s njime (...) A sjetite se i lakedemonskoga proroštva oni koji su za nj znali: kad su oni pitali boga da li treba ratovati, bog im odgovori, ako budu ratovali svom silom, da će steći pobjedu i sam će im, reče, pomagati. Prosuđivali su [Atenjani] da se događaji doista slažu s proroštvom. S provalom Peloponežana odmah je počela pošast.”

svoje drugo, kako je to evidentno slučaj danas kao što je vrijedilo u vrijeme Aristotelove analize polisa, Agamben pribjegava apriornosti, naknadnosti i suverenosti refleksije na temelju moderne biopolitičke paradigme kakvu je preuzeo od Foucaulta. To je možda nužni minimum za postmoderni koncept antifilozofije po analogiji s anti-umjetnošću *ready made*-a, ali nije dovoljno za socijalno-teorijske i političko-filozofske izazove.

O 'zahvaćanju svog vremena u mislima'. Hegel

S obzirom na Agambenovu metodu vjernost svojoj doktrini kroz istrajavanje na dihotomijskim pojmovnim parovima, koje ga samo iluzorno uzdiže iznad fenomena, i napose s obzirom na kompromitaciju takve vjernosti teorijskom algoritmu padom u teoriju zavjere, čini se korisnim podsjetiti na notornu Hegelovu ideju o filozofiji kao "misaonom zahvaćanju svoga vremena". Od formulacije u predgovoru za *Osnovne crte filozofije prava* iz 1821., ona do danas, kako ćemo vidjeti, ne prestaje pokretati filozofske, i ne samo filozofske, duhove, a čini se opravdanim citirati je barem s obzirom na okolnosti Hegelove smrti za epidemije kolere u Berlinu 1831. i na 250. godišnjicu rođenja koja se posvuda slavila baš 2020. Čini se kao da *nomen* doista jest *omen*.⁸⁰

Hegelova slavna i jedna od nekoliko najcitiranijih rečenica iz završnice predgovora za *Osnovne crte filozofije prava*, koja ima status slogana, daleko je skromnije i drugačije sročena nego što se obično i popularno navodi. Ona je samo srednji dio rečeničnog niza u kojem dio ispred te rečenice određuje filozofiju kao *zadaću* mišljenja, dok dio iza nje govori o "glupavoj predodžbi" o filozofiji koja bi bila iznad svoga vremena:

"Ono što jest za pojmiti, *zadaća* je filozofije, jer ono što jest, jest um. Što se pak tiče individuuma, svaki je ionako *sin svoga* vremena; tako je i filozofija *svoje vrijeme shvaćeno u mislima*.

⁸⁰ Kako je poznato, Hegel je umro u 61. godini života ubrzo nakon preuranjenog povratka s ladanja u grad zbog početka novog semestra u listopadu te godine. Iako uzrok njegove smrti nije jednoznačno određen, posve je vjerojatno da je umro od pogoršanja kronične bolesti želuca uslijed kolere. Vidi Olaf Briese 1988, "Marie Hegel und die Cholera in Berlin" (neobjavljena pisma Hegelove supruge, pisana sestri kratko prije i nakon Hegelove smrti). Kao jedan od glavnih razloga za utajivanja smrti od kolere autor navodi "nedostojne anonimne pogrebe u masovnim grobnicama" koji su izazvali nemire i pobune u dijelovima Pruske. Slične probleme nalazimo danas i kod Tukidida, koji opisuje korupciju pogrebnih običaja (II. 52.2).

Jednako je glupavo snatruti da ijedna filozofija seže preko svoga sadašnjeg svijeta kao i to da individuum preskače svoje vrijeme, da skače preko Roda.”⁸¹

Naravno, Hegel je na istom tom mjestu još daleko određeniji i manje slikovit. Direktna izjava o tome što je filozofija, koja zadire u samo srce najtežih pojmova koji su ovdje u pitanju, poput zbiljnosti, sadašnjice i stvarnosti, glase na sljedeći način:

“Nesporazumi se odnose upravo na taj stav filozofije prema zbilji, i stoga se vraćam onome što sam maloprije napomenuo, da filozofija, zato što je pronicanje onog umnog, upravo time je zahvaćanje sadašnjeg i zbiljskog, a ne postavljanje nečeg onostranog, koje bi trebalo biti Bog zna gdje.”⁸²

Odatle s dovoljnom jasnoćom vidimo da iskaz o filozofiji kao “misaonom zahvaćanju svoga vremena” ne izražava, kako se uvriježeno misli, moć naknadne spoznaje stvarnosti i suverenu nadmoć filozofskog mišljenja nad stvarnošću, koja bi time što nastupa naknadno, kad je “sve gotovo”, postojala *nezavisno* od stvarnosti. Vrijedi upravo obrnuto: filozofija *jest* svoje vrijeme zahvaćeno mislima, zato što je sâma zahvaćena vremenom. Ona je dijete svoga vremena, a ne njegova guvernanta.

Otud ni ona još slavnija rečenica s istog mjesta o “Minervinoj sovi koja uvijek polijeće tek u sumrak” ne izražava *prethodnu dovršenost* svijeta koja bi se potom samo *ponavljala* u mislima kao *naknadna slika* svijeta s nekog konačnog stanovišta i prikazivalo kao filozofija.⁸³

81 Prijevod moj. Usp. “Das *was ist* zu begreifen, ist die *Aufgabe* der Philosophie; denn das *was ist*, ist Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie *ihre Zeit in Gedanken erfasst*. Es ist ebenso töricht zu wännen, irgend eine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus.” Tekst prema G. W. F. Hegel (1821), *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Vorrede*, 26.

82 Hegel (1821): “Es ist eben diese Stellung der Philosophie zur Wirklichkeit, welche die Mißverständnisse betreffen, und ich kehre hiermit zu dem zurück, was ich vorhin bemerkt habe, daß die Philosophie, weil sie das Ergründen des Vernünftigen ist, eben damit das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen, nicht das Aufstellen eines Jenseitigen ist, das Gott weiß wo sein sollte” (24).

83 Hegelova rečenica o sovi figurativni je klimaks cijelog iskaza koji glasi (isto, 28): “Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit

Ni treća, i svakako najozloglašenija rečenica iz istog konteksta, “što je zbiljsko, to je umno; što je umno, to je zbiljsko”, ne izražava apologiju pozitivne stvarnosti pruske monarhije, kako smo navikli vjerovati: budući da ono ‘jest’ pripada umu (tj. ‘jest’ je stav uma), a ne goloj stvarnosti, to umno je zadaća mišljenja, ovaj ozloglašeni stav izražava razlikovanje (ili zadaću razlikovanja) između “zbiljske” (“istinske”) stvarnosti (onoga što *jest* za pojmiti, što se *mora* pojmiti) *nasuprot* fakticitetu.⁸⁴

S obzirom na to, ni prva ni druga ni treća spektakularna formulacija iz tog malog komadića teksta iz jednog predgovora, kojima je općenito odricao filozofsku važnost, ne mogu se razumjeti bez konteksta neposredno pripadnih rečenica koje se gotovo u pravilu izostavljaju u mudrim citiranjima Hegela.

Naime, kao što, za Hegela, “Minervina sova” polijeće u sumrak *onda kad* “ostari jedan oblik života” (*eine Gestalt des Lebens*) koji nazivamo mišljenjem u kretanju i kad filozofija počne “slikati svoje sivilo na sivom”, tako samo “tašta svijest” poistovjećuje zbilju ili *istinsku sadašnjost* (*Wirklichkeit, wahre Gegenwart*) sa *svojom sadašnjicom* (“*seine Gegenwart*”), dok zbiljsko (*Wirkliches*) označava samo ono sadašnje, prisutno ili “nazočno” (*Gegenwärtiges*) koje se *smije nazvati istinitim* (*Wahrhaftiges*). Odatle vidimo da filozofija može biti svoje vrijeme *zahvaćeno* mislima ukoliko je sâma zahvaćena svojim, tj. reflektiranim vremenom, tj. ukoliko *ozbiljuje* svoju zadaću, proniče ono ‘jest’ koje nije faktičko nego izražava stav uma. Samo utoliko i tada filozofija *jest zbiljski (istin-ski) sadašnja*. Filozofija je u tome kao sâm čovjek, pojedinačno i generički: dijete svog vremena.

der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.” [Kad filozofija slika svoje sivilo na sivom, tad je ostario jedan lik života, a sa sivilom na sivom on se ne dâ pomladiti, nego samo spoznati; Minervina sova počinje svoj let tek u sumrak. (Prijevod moj.)]

84 Usp. “Was vernünftig ist, das ist wirklich;/ und was wirklich ist, das ist vernünftig” (isto, 24). Naime, kako je poznato, Hegel je bio potpuno svjestan teorijske i političke težine i rizika takvog iskaza te “neprijateljstava i napada” zbog toga koncepta, i stoga se izričito i opsežno referira na taj stav na krucijalnom sistematskom mjestu svoje filozofije, u uvodu u *Enciklopediju filozofskih znanosti* iz 1830. (I. dio; izd. Suhrkamp 1986, sv. I, § 6, 47-48) gdje podsjeća na razradu pojma zbiljnost u istoimenom odjeljku svoje *Znanosti logike* iz 1812. (v. “Die Wirklichkeit”, izd. Suhrkamp, 1979, sv. 6, 186 id.). Ta analiza dijalektičkog značenja pojma zbiljsko prethodi upotrebi u *Filozofiji prava*. (Prevodilac *Enciklopedije* V. Sonnenfeld koristi naglašeni izraz ‘zazbiljnost’, Sarajevo 1987, 34-35.)

Smisao te slikovite formulacije lakše ćemo zahvatiti, prevedemo li je na rječnik drugog, još važnijeg ali manje popularno poznatog Hegelova predgovora za *Fenomenologiju duha*: filozofija je rezultat svog vlastitog rada kroz povijest. Ona nije drugo do zbiljski, tj. povijesni, oblik (*Gestalt*) tog rada. Ona reflektira svoje vrijeme tako da *vrši* zadaću mišljenja, kao živa, su-vremena forma života.

Iako je dovoljno poznato, ali ne i priznato, vrijedi ponoviti da tu istu razliku između *zbiljskog* i *sadašnjeg* ima u vidu Friedrich Engels kad u prvom odsječku posvećenog Hegelu u svome spisu “Ludwig Feuerbach i kraj njemačke klasične filozofije” iz 1886., objašnjava dijalektičko značenje pojma “zbiljsko” na primjeru Francuske revolucije: monarhija je postala toliko koruptna da je usprkos svojoj masivnoj prisutnosti postala *nestvarna* (*unwirklich*). Engels pritom *ne primjenjuje* analizu tog izraza na Hegelov pojam *zbiljskog* i tumači ga dogmatski kao *pozitivnu sadašnjost* pruske monarhije, iako je dijalektički smisao pojma preuzeo upravo i jedino od Hegela. Ta čudnovata, ali stvarna epizoda Engelsovog poricanja hegelovskog porijekla jednog od ključnih pojmova rane marksističke filozofije, koje stoji usporedo s pohvalama Hegelu, utoliko je bizarnija što je sâm Marx u svome spisu “Kritika Hegelove dijalektike i filozofije uopće” iz 1844., koristio pojam *zbiljskog* u tome smislu kad interpretira čovjeka kao rezultat svoga vlastitog rada kroz historiju, i taj dug — u idealističkom obliku, dakako — izričito priznaje i pripisuje Hegelu.

No, kako smo već vidjeli, u uvjetima *današnjice* kojom vlada pandemija smrtonosnog korona-virusa, Hegelova ideja o filozofiji kao “zahvaćanju svoga vremena u mislima” propada spektakularnije nego što je Engels mogao zamisliti, ne samo misaono, nego riječju i djelom medijski najistaknutijih filozofa. Jednom u teoriji “invencije pandemije” kod melankoličnog Giorgia Agambena, drugi put u neduhovitoj dosjetki Slavoj Žižeka o epistemički neprikladnom, “glupom virusu”, valjda toliko glupom da nije zavrijedio ni analizu u notornim Žižekovim varijacijama “poznatosti nepoznatog” i “nepoznatosti poznatog”. Tako se filozofska kritika pandemije u svrhu prosvjećivanja medijskih konzumenata filozofije još jednom pokazuje kao *bankrot kritike*, kakav je Marx opisao pod nazivom “njemačka ideologija” u istoimenom spisu iz 1845.

Post-postskriptum: Žižek i ‘zahvaćanje sadašnjice’

Intervencije “najutjecajnijih kritičkih mislilaca *današnjice*” izgledaju na pozadini Hegelove ideje o poimanju svoga vremena još

samo kao prizori promašene fantazme o moći filozofskog mišljenja da se uzdigne iznad fenomena dok kroz javni diskurs pokušava ovladati ultimativnim problemom naše *sadašnje stvarnosti* kojim su i znanost i politika ostali zatečeni. Da sve bude još paradoksalnije, taj dojam debakla filozofije *in actu* dodatno potvrđuju naknadni radovi upravo najvećeg, ako ne i jedinog, samoproglāšenog, “hegelijanca” današnjice. Slavoj Žižek se u nedavnoj, globalno i uživo prenesenoj TV-debati u Torontu na temu sreće i kapitalizma sa psihologom Jordanom Petersonom, medijski najprominentnijim konzervativcem današnjice, na pritisak sugovornika da se definira teorijski, ideološki i politički budući da se u toliko točaka slagao s njime u debati, proglasio “bližim Hegelu, nego Marxu”.⁸⁵ To priznanje nije toliko interesantno kao akt distanciranja od Marxa i marksizma iz konformizma s kontekstom u kojem je izrečen, kako god bio motiviran, koliko *nazivnik* trenutka, same “debate stoljeća”, koja pokazuje da je “priklanjanje Hegelu” postalo završena forma mišljenja, ponavljanje gotovog, “slikanje sivog na sivom”. Riječ je o Žižekovim performansima “hegelovskih” analiza na pretpostavci da je *zbijska filozofija mišljenje sadašnjice* u kojem ono “zbijsko” *ne znači* samo sadašnje nego *jest* sadašnje. Stoga ću se ovdje još jednom, nakon zaključenja ovog postskripta, vratiti na slučaj Žižeka, točnije, na njegovu “veću bliskost s Hegelom” u doba marketinške reproducibilnosti filozofije koja je s protokom godine korone poprimila neobične izraze.

Od početka korona-pandemije u ožujku 2020. i objave ovog teksta u prvom nacrtu krajem ožujka/početkom travnja 2020. do samog kraja prosinca, kad ga zaključujem, objavljene su tri nove knjige Slavoj Žižeka, datirane s 2020. godinom, koje su izravno posvećene Hegelu, od čega se dvije naglašeno bave metaforom “Minervine sove”.

Prva od triju objavljenih knjiga izašla je već u rano proljeće 2020., odmah nakon prvih intelektualnih zapleta oko korona-epidemije, gdje je Žižek preradio, dopunio i oknjižio svoje intervencije, na neke od kojih smo se ovdje referirali. Riječ je o zbirci kratkih eseja sabranih za brzu reakciju izdavača na aktualnu situaciju pod editorskim naslovom u stilu breaking news, *PANDEMIC!*

85 O tome medijskom “dogadaju” koji je u međuvremenu postao opće mjesto recentne “medijske kulture” v. npr. S. Marche (2019), “The ‘debate of the century’”.

Covid-19 Shakes the World.⁸⁶ Međutim, urgentni duktus naslova ne odgovara nimalo tonu i karakteru cjeline. Poput neke vrste časoslova, knjižica je tiskana krupnim slogom, bez referenci na prethodne objave sabranih tekstova, bez aparata i referenci na druge publikacije i autore. Taj komad autorske intime, posve netipičan za Žižeka, ne nudi obrazovanoj čitalačkoj publici, izmučenoj socijalnom izolacijom u pandemiji koronavirusa, samo intelektualno zadovoljenje nego duhovnu i emotivnu utjehu.⁸⁷ Povrh svega, knjižica je zavještena Hegelu u uvodnom metatekstu na dosad neviđen način Žižekove reciklaže Hegela. Naime, zbirku otvara uvodni metakomentar o jednoj poznatoj stilskoj figuri “mladog Hegela” iz ranih, retorički upečatljivih fragmenata o tajnovitoj ljudskoj prirodi. Žižeka pritom interesira s jedne strane opis predmeta ljubavi, a s druge opis ljudskog bića kao zagonetke, jastva kao “noći ničega”, koju susrećemo u drugom čovjeku i koja se može spoznati samo “dubokim pogledom u oči”. Ne navodeći porijeklo, kontekst i značenje Hegelove figure “noći jastva” Žižek komentira:

“Nikakav koronavirus ne može nam to oduzeti. Postoji nada da će tjelesno distanciranje čak pojačati intenzitet naše veze s drugima. Tek sada, kad moram izbjegavati mnoge od meni bliskih, u potpunosti iskušavam njihovo *prisustvo*, njihovu *važnost za mene*.”⁸⁸

86 Vidi Žižek (2020). Vidi recenziju knjige Caroline G. Whitcomb (2020) koja piše: “Slavoj Žižek, a Slovenian philosopher and cultural critic, impressively churned out this work in the early months of 2020 and released it on March 24th. The hot pink book with the words ‘The Most Dangerous Philosopher in the West’ splashed across the back cover had my attention. This was my first encounter with the internationally known philosopher and his opening sentences fascinated me (...)”

87 Whitcomb (2020): “Žižek’s work left me with a new ache in my stomach. Not even a global pandemic could drive us away from greed and power and towards each other. Yet, in Žižek’s appendix, I found a glimmer of hope. My quarantine, psychic intensities, and tears were not for naught. I now understood that in the dead time, the aloneness, I found my inmost being, a being previously silenced by life’s cacophony. I discovered unusual but beneficial coping tools: a Mexican blanket, the writing of Albert Camus, and an app that generates the calming sound of ocean waves. Finally, I learned it is the basics, love, and worthwhile tasks we need, and these that satisfy. While we have not unified humanity, maybe the pandemic driven discovery of the necessity of quiet time, personal coping tools, authentic love, and the beauty of basics will move us one step closer towards each other and Žižek’s vision of global solidarity.”

88 Žižek (2020), 3: “No coronavirus can take this from us. So there is a hope that corporeal distancing will even strengthen the intensity of our link

Da se kod već poslovično i globalno poznatog cinika Žižeka radi o nevjerovatnom *novumu*, o *sentimentalno obojenom optimizmu nade* unatoč goloj zbilji katastrofe, potvrđuje niz općih mjesta i truizama s kojima smo se već sreli u njegovim medijskim intervencijama na početku pandemije, ali sada okrunjenih “Hegelovim poučkom” u knjižnom izdanju:

“Hegel je pisao da je jedino što možemo naučiti iz povijesti to da ništa ne učimo iz povijesti, stoga sumnjam da će nas epidemija učiniti išta mudrijima. Jedino je jasno da će virus uzdrmati sâme temelje naših života, uzrokujući ne samo ogromnu količinu patnje nego i ekonomsku propast znatno goru od Velike Recesije. Nema povratka u normalno, novo ‘normalno’ morat će se izgraditi na ruševinama naših starih života ili ćemo se naći u novom barbarstvu čiji se znakovi već sada jasno mogu razlučiti. Neće biti dovoljno tretirati epidemiju kao nesretnu nezgodu, riješiti se njezinih posljedica i vratiti se glatkom funkcioniranju starog načina obavljanja poslova, s možda nešto popravaka na našem zdravstvenom uređenju. Morat ćemo postaviti ključno pitanje: Što nije u redu s našim sustavom da smo bili toliko zatečeni katastrofom usprkos višegodišnjim upozorenjima znanstvenika?”⁸⁹

Nije nikakvo čudo da takav banalno prosječni poučak, koji rezimira aktualno i dramatično življeno zajedničko iskustvo milijuna ljudi, polučuje odjek poput nasušno podrebnе mudrosti, osobito kroz odmak autora od strategije globalnog teorijskog cinika ka figuri empatičnog propovjednika o “fragilnosti čovjeka”. No, da bismo

with others. It is only now, when I have to avoid many of those who are close to me, that I fully experience their *presence*, their *importance to me*” [kurziv moj].

89 Žižek (2020), 3-4: “Hegel wrote that the only thing we can learn from history is that we learn nothing from history, so I doubt the epidemic will make us any wiser. The only thing that is clear is that the virus will shatter the very foundations of our lives, causing not only an immense amount of suffering but also economic havoc conceivably worse than the Great Recession. There is no return to normal, the new “normal” will have to be constructed on the ruins of our old lives, or we will find ourselves in a new barbarism whose signs are already clearly discernible. It will not be enough to treat the epidemic as an unfortunate accident, to get rid of its consequences and return to the smooth functioning of the old way of doing things, with perhaps some adjustments to our healthcare arrangements. We will have to raise the key question: What is wrong with our system that we were caught unprepared by the catastrophe despite scientists warning us about it for years?”

mogli sagledati razmjere Žižekovog promašaja u zahvaćanju svoga vremena kroz intervencije o korona-pandemiji, potrebno je zagledati se dublje u oko te “noći ničega” koju svaki čovjek susreće kroz bliskost predmeta svoje ljubavi i koju nam “nikakav koronavirus ne može oduzeti”. Čini se da je sam Žižek — slavljen kao “hegelijanski filozof, lakanovski psihoanalitičar, i angažirani komunist, kome su živopisni, pustolovni i neortodoksni spisi širokog raspona priskrbili mjesto jednog od najprofiliranijih mislilaca našeg vremena”⁹⁰ — postao takav predmet ljubavi intelektualne publike osuđene na ubijanje vremena u izolaciji čitanjem. U završnici ću usporediti Žižekove intervencije o pandemiji korona-virusa s Hegelovim stavovima koje on evocira. Mjesto na koje se Žižek referira u knjizi *PANDEMIC!*, gdje ne navodi izvor, glasi kod Hegela:

“Čovjek je ta noć, to prazno ništa, koja u svojoj jednostavnosti sadrži sve — bogatstvo beskonačnog broja predodžbi, slika, koje mu upravo nisu na umu ili pak nisu ništa osim prisutne. To — noć, nutrina prirode koja tu opstoji, čisto sopstvo, u fantazmagorijskim predodžbama — posvemašnja je noć, ovdje odjednom izbije krvava glava, tamo neki drugi bijeli lik, i isto tako nestaje. — Tu ćemo noć ugledati kad gledamo čovjeku u oko, u noć koja postaje *strašna* — noć svijeta visi tu pred nama.”⁹¹

Ono što kod mladog i još nepoznatog Hegela iz jenskih godina izgleda opskurno, čita se jasnije i nešto prozaičnije, iako ne manje slikovito, i u kasnijim djelima poput *Znanosti logike*, a nalazimo je i na vrhuncu Hegelove karijere, u trećem izdanju *Enciklopedije*

⁹⁰ Vidi bilješku o piscu u Žižek (2016), *Antigone*, 33.

⁹¹ Usp. G. W. F. Hegel (1905–1806), *Jenaer Systementwürfe*, III: “Der Mensch ist diese Nacht, dies leere Nichts, das alles in ihrer Einfachheit enthält — ein Reichthum unendlich vieler Vorstellungen, Bilder, deren keines ihm gerade einfällt —, oder die nicht[s] als gegenwärtige sind. Dies die Nacht, das Innere der Natur, das hier existiert — reines Selbst, — in phantasmagorischen Vorstellungen ist es rings um Nacht, hier schießt dann ein blutig Kopf, — dort eine andere weiße Gestalt plötzlich hervor, und verschwindet ebenso. — Diese Nacht erblickt man, wenn man dem Menschen ins Auge blickt — in eine Nacht hinein, die furchtbar wird, — es hängt die Nacht der Welt hier einem entgegen” (172). — Žižek se na to mjesto referira u ranijoj knjizi *Less Than Nothing* (2012), 353, bilj. 67, primjećujući tek usput, kao nešto dodatno, ono što čini ključni smisao figure “noći”: “Hegel also mentions the ‘night-like abyss within which a world of infinitely numerous images and presentations is preserved without being in consciousness” (kurziv moj).

filozofskih znanosti iz 1830., u “predpojamu” znanosti logike:

“Ja je ta praznina, receptakulum za sve i sva, za koje sve jest i koje u sebi čuva sve. Svaki je čovjek cijeli jedan svijet predodžbi koje su pokopane u noći ja.”⁹²

“Noć jastva” predstavlja zapravo stajaću figuru u retorici Hegelove *sistemske filozofije* od početaka do zadnjih publikacija. Ona nije tek pjesnička mladenačka formulacija tajnovite ljudske prirode nego slikovito, jezikom religijske mistike, imenuje *kritički* mišljen pojam *nerazlučenog* identiteta koji Hegel upotrebljava protiv koncepcija “jednostavnog identiteta” na različitim mjestima i razinama svog opusa. Jedno od takvih i možda najpoznatije mjesto nalazi se na kraju *Fenomenologije duha*, u završnici poglavlja o religiji (VII. C. “Die offenbare Religion”), koje sadrži kritički prikaz “apstrakcije božanske biti” u kojoj “nesretna svijest ima osjećaj da je umro sâm Bog”. Hegel piše:

“Taj kruti izraz izraz je nutarnjeg jednostavnog znanja sebe, povratak svijesti u dubinu noći Ja = Ja, koja više ne razlikuje i ne zna ništa osim sebe.”⁹³

Na to mjesto iz *Fenomenologije* Žižek se referira u svojoj davnoj knjizi *Tarrying With the Negative* iz 1993., braneci Hegela od interpretacija prema kojima se “u zatvorenoj ekonomiji njegovog idealizma gubitak Boga automatski preokreće u nov pozitivitet samo-identičnog subjekta-supstancije”. Objašnjavajući dublji paradoks tog preobrtnanja Žižek objašnjava Hegelovo “lukavstvo uma” u povijesti: “Ono što zaista umire u iskustvu povratka u noć samoidentiteta Jastva jest sama supstancija, Bog kao transcendentna djelatnost koja povlači konce iza scene, Bog kao um”.⁹⁴

⁹² Usp. G.W.F. Hegel (1830), *Erster Teil. Wissenschaft der Logik*), § 24, Dodatak: “Ich ist diese Leere, das Rezeptakulum für alles und jedes, für welches alles ist und welches alles in sich aufbewahrt. Jeder Mensch ist eine ganze Welt von Vorstellungen, welche in der Nacht des Ich begraben sind” (83).

⁹³ Usp. Hegel, (1807): 572: “Dieser harte Ausdruck ist der Ausdruck des innersten sich einfach Wissens, die Rückkehr des Bewußtseins in die Tiefe der Nacht des Ich = Ich, die nichts außer ihr mehr unterscheidet und weiß”.

⁹⁴ Žižek (1993) “Subjectivity and Grace”, 170: “The commonplace reproach to Hegel is that, in the ‘closed economy’ of his idealism, this loss reverts automatically into the new positivity of the self-identical Subject-Substance. But we must be particularly careful not to miss the paradox of this inversion. Hegel is here quite clear and unambiguous: what dies

Ipak, kako vidimo iz prethodno navedenih mjestâ, kod Hegela i za Hegela nema takvog žižekovskog paradoksa ni obrata “na koji bismo trebali obratiti posebnu pažnju”: apsolutno samoidentično Ja, koje ne razlikuje i ne zna ništa drugo osim sebe, već je jasno artikulirano u ranim spisima kao apstrakcija i praznina jastva, svijest kakvu zamišljamo *prije* diferencijacija, *receptaculum* za sve i sva, beskonačni indiferentni svijet predodžbi i fantazija pokopanih u noći. Za Hegela je to “svaki čovjek”, tj. samoidentično Ja uzeto u konačnom obliku. Premda je kod Hegela u tome izrečena nutarnja granica koncepcije jednostavnog identiteta Jastva i u religiji (Bog) i u filozofiji (Ja = Ja), bilo da je shvaćeno apsolutno ili individualno, Žižek će taj temeljni smisao metafore “noći jastva” sa kritičkom funkcijom zabilježiti samo usputno ne povlačeći iz njega nikakve konzekvencije.⁹⁵ Zato će, sukladno tome, Fichteovu formulu Ja = Ja tumačiti izuzimajući je prešutno iz Hegelove kritike: “Fichteov subjekt nije prenapuhani Ego = Ego, kao apsolutni Izvor cjelokupne stvarnosti već konačni subjekt koji, bačen i uhvaćen u kontingentnoj socijalnoj situaciji, zauvijek izmiče gospodstvu.”⁹⁶ Ja koje “zauvijek izmiče” moći “kontingentnih socijalnih situacija” može za Hegela biti samo apstraktno jastvo, svijest prije i nezavisno od svih diferencijacija, koja ne razlikuje i ne zna ništa osim sebe, utonula u identitet sa samom sobom. Ona ista “noć svijeta” ili “noć u kojoj su, kako se obično kaže sve krave crne”, kako će reći u predgovoru *Fenomonologiji duha* za koncepciju apsoluta misleći na Schellinga.⁹⁷

Premda, dakle, Hegelova “noć svijeta” ili “noć jastva” izražava kritiku koncepcije identiteta Jastva *kao principa*, koje sadrži jedino sâmo sebe, sve i ništa, beskonačno mnoštvo nerazlikovanih

in this experience of the return into the night of the I = I is ultimately Substance itself, i.e., God qua transcendent agency which pulls the strings behind the stage. What dies is thus precisely God qua Reason” (170).

⁹⁵ Vidi naprijed navedeno mjesto Žižek (2012), *Less Than Nothing*, 353.

⁹⁶ Žižek (2012): “the Fichtean subject is not the overblown Ego = Ego as the absolute Origin of all reality, but a finite subject thrown into, caught up in, a contingent social situation forever eluding mastery” (149–150).

⁹⁷ To uvijek navodeno mjesto glasi kod Hegela preciznije na sljedeći način (1807, 22): “Dies eine Wissen, daß im Absoluten alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntnis entgegensetzen oder sein Absolutes für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis.”

predodžbi i prikaza koje smjenjuju jedna drugu u struji svijesti i koje “sve jesu” tako da “nisu ništa osim prisutne” [‘nichts als gegenwärtig’], Žižek u predgovoru za knjigu kolumni i eseja PANDEMIC! predstavlja kao dubinsku tajnu u oku svakog čovjeka. Premda takva interpretacija Hegela možda može poslužiti komercijalnoj svrsi izdavaštva da pruži obrazovanom čitateljstvu ugodu i utjehu od nedaća korone, Žižekova sentimentalizacija tog općeg mjesta spekulativnog njemačkog idealizma ima i svoju drugu, manje poetičnu, taktičnu stranu. Ona zakriva interpretacijski manevar u kojem Žižek, bez riječi komentara, zamjenjuje Hegelov pojam *zbiljskog* pojmom *sadašnjeg* u smislu pukog *prisutnog*, *nazočnog* — tu masu “svega i svakog” u Jastvu, koje mu nisu svjesne (“nisu upravu na umu”) — kao da označava *zbiljske*, *istinske* sadržaje jastva. No, one su za Hegela samo “to, ta noć”, apstraktna, nerazlučena svijest, *prije* *zbiljske* (istinske) sadašnjosti. Zbiljskom Ja za Hegela ne pripada puko prisustvo mase fantazmagorijskih predodžbi i osjećanja ni neposredno jednostavno sebe-znanje u Fichteovu Ja=Ja, nego nešto drugo što uspostavlja i formira i sâm Fichteovo ‘ja’.

Žižekova reciklaža navodno “mladenačkog” fragmenta o “predmetu ljubavi” i “dubokoj zagonetki ljudske prirode” ostavlja u mraku sistematsku filozofsku pozadinu ove figure “noći svijeta”, postavljene kritički naspram prosvjetiteljskog “svjetla razuma”, i zamagljuje ili čak falsificira tu nesmiljenu spekulativnu misao iz Hegelova ranog *sistemskeg nacrt*a. “Noć jastva” označava *nerazlučeno* stanje svijesti, koje *logički* prethodi *znakovnoj* strukturaciji kojom ono puko *prezentno* u svijesti (mnoštvo fantazmagorijskih utisaka, slika i predodžaba) *postaje* za svijest. Riječ je o jezično-teorijskoj motivaciji kod Hegela, koju Žižek ignorira u potpunosti a koju Hegel dijeli s nekim od aspektata filozofije jezika tzv. Herderova kruga, osobito od Hamanna. Tu motivaciju potvrđuju upravo “Jenski sistemski nacrti” iz kojih potječe “poetski” navod kod Žižeka, a razvija je dalje analiza jezičnog karaktera osjetilne izvjesnosti u *Fenomenologiji duha* te, napose, analiza znakovnog (semiotičkog) karaktera zôra u *Enciklopediji filozofskih znanosti*.

Za bliži uvid u pozadinu Žižekova prizivanja Hegela u zbirci kolumni o pandemiji Covid-19 bilo bi potrebno zagledati se bolje u oko te noći jastva, koje je sâm Žižek, i koje Hegelovo *zbiljsko* čita kao *prezenciju prije istine*, kao ono *neposredno prisutno* što “ima važnost za mene”. Takvu dublju inspekciju oka omogućuju druge dvije Žižekove knjige iz 2020., čija je odlika to da se, za

razliku od evokacije Hegela u uvodu “časoslova” za vremena korone, ekscesivno referiraju na Hegelovu figuru “zahvaćanja svog vremena” i metaforu “Minervine sove”. Kronološki ranija knjiga pod naslovom *Sex and the Failed Absolute*, standardni je primjerak već uhodanog, auto-eklektičkog modela psihoanalitičko-filozofskih intervencija, s novim povodima i kod novog izdavača. Druga, pod naslovom *Hegel in A Wired Brain*, kronološki je kasnija već po tome što se izričito referira na prvonavedenu, a nastala je povodom obilježavanja 250. godišnjice Hegelove rođenja 1770. Obje knjige vabe za usporedbom Žižekovih referenci na Hegelovu metaforu u ranijim knjigama posvećenim Hegelu, teoriji subjekta i dijalektičkom materijalizmu, poput već navedene knjige *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* iz 2012. i *Absolute Recoil. Towards a New Foundation of Dialectical Materialism* iz 2014. Kako se, međutim, radi o novoj i specijalnijoj temi koja premašuje tematski okvir ovog postskripta, za ovu priliku i na ovom mjestu odložit ću daljnje poglede u “oko koje gleda samo sebe”. ●



ABSTRACTS

1.

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

The essay, which in this book edition is divided into three chapters, 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 historicistic 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.

2.

Philosophy's Eichmann Syndrome. Once More on Heidegger's "Critique" of National Socialism

The essay addresses anew the old issue of Heidegger's own testimonies and assurances concerning his "active antagonism" to National Socialism, given in his post-war writings from 1947-1953, as well as in his later public statements and, particularly, in recently published private notes from 1932-1947 (the so-called "Black Notebooks"). It aims to work out additional arguments for the existence of a close relationship between Heidegger's philosophy, critique of technics and the notion of the political in his early work, which are not included in the two main lines of contemporary interpretations of the Heidegger-controversy, one of which derives his hermeneutical ontology from his political inclinations and the other which strictly separates these two aspects of his highly influential thought.

In the second part, the paper tackles Heidegger's delusional idea of the Holocaust as a form of "self-destruction of Jewishness" through technics; this figure is interpreted as an instance of a non-biological, quasi socio-theoretical conception of race overlapping, in the background, with social-Darwinist motives and, ironically, with the socio-critical analysis of anti-Semitism in Horkheimer and Adorno.

On this basis, the paper critically reassesses Giorgio Agamben's analysis of Auschwitz as "biopolitical paradigm of modernity", relying on early Emmanuel Lévinas's synthesis of the "philosophy of Hitlerism" and Heidegger's hermeneutics of Being-there (*Dasein*). Ascribing value-ideology only to National Socialism and not to Heidegger's analytics of 'facticity', Agamben disregards Heidegger's own (national-socialist) value-based thinking, which—though explicitly denied in his 1935 *Introduction to Metaphysics*—remains implicit in his conception of the "will to *Dasein*" and which motivates a series of exclusions of the 'non-authentic' (in thought and language, in philosophy, in modes of being, at the university, in the 'ability for homeland' etc.). Contrary to separating Heidegger's philosophy from his political engagement, and in accordance to his explicit intention and last will, arguments are outlined in favor of a *foundational* relationship between ontology and ideology in Heidegger.

3.

Man, Yet the Best One: Roma Cought in Labour, Language, and Biology-Based Theories of Race

Starting with the paradox that the Roma, as traditional inner-European itinerant people, scarcely represent a topic in recent Europe's debates on "Migration Crisis", the essay addresses the notion of labour associated with the negative figure of "lazy nomad", which, from the beginnings of academic reflection about Roma in the 18th century, determines both their public picture and their ethnic, racial, and linguistic origin. Within this frame, special attention is paid to the fact that Roma generally appear in art and culture as carriers of the "orientalistic" syndrome of 'gypsiness' consisting of idealized and sexualized otherness and libertinage although the fictional narratives they appear with often provide evidences of a different self-understanding of Roma opposing the stereotypes and prejudices concerning labour. Contrary to literature, the rather rare presence of Roma in the *theoretical* discourse of philosophy is characterized by *tacite* recycling of their history for the conceptual apparatus of contemporary philosophy. Their anonymous presence can be illustrated by the post-modern inversion of Kant's *negative* simile of sceptics in philosophy *as nomads* for a positive concept of 'nomadic thought'. This figure is traced back to its origin in Kant's texts and submitted to a more detailed analysis of Kant's relationship to the first known "Gypsy-Project" by his fellow Christian Kraus.

In the second part, the paper deals with the "re-discovery" of Roma by the middle of 20th century's Indian cultural and national politics based on ideological assumptions of the late 19th century's neo-Hinduist movement *Arya Samaj*, aiming at "Making the Universe Aryan"; it is confronted with the pre-war national-socialist movement, established and directed by H. Himmler, for "Aryanization" (*Arisierung*) of the "entire cultural world" under the name *Ancestors' Heritage* (*Ahnenerbe*). In the final part, the *total symbolic deprivation* of Roma by National Socialists' misappropriation of "Aryanness" is interpreted as the most radical form of dehumanisation, which—in contrast to the annihilation of European Jews and Slavs—was carried out *without any justifying propaganda*. On this basis, it is contrasted with the *paradigmatic* human self-understanding by Roma themselves implied in their very name.

4.

Philosophy and Posthumanism in the Time of Corona. Records of a Debacle

The essay questions public interventions by certain leading critical thinkers, as they are recognized by the media, concerning the 2020's coronavirus pandemic, which has deeply marked the entire year worldwide and brought the biopolitical philosophy once again into the focus of public interest. Although biopolitics plays a central role in so-called posthumanist trends in contemporary humanistic as well as bio-technological sciences, it nevertheless causes deep controversies when applied to the current pandemic and the global social effects it is causing. The paper scrutinizes three main contributions: S. Žižek's declaration of humans as "fragile entities" that are exposed not to an "alien intelligent being" but the "most stupid form of life"; secondly, the suspicion of G. Agamben that the epidemic is an invention of the Italian government, which aims at extending the temporary state of emergency to permanent biopolitical control of society; and, finally, A. Badiou's conclusion that, since the virus Sars2 has been named after Sars1, the actual corona pandemic is also merely a repeat of the 2003 epidemic, which only calls for serious criticism of the authorities for not having funded research to provide genuine instruments to counteract the disease. On close reading, all three arguments — about the nature of virus, the epidemic, and the virus's identity — beg the question and compromise not only their explanatory intentions but also their philosophical integrity. Moreover, while these assumptions are just incorrect within the bio-sciences, within philosophy they serve as methodological *a priori* views that yield grotesque results, such as foolish self-contradicting mind-changes (with Žižek), self-destructive fidelity to one's own conceptual schemes ending up in mystification of biopolitics (as with Agamben), or the opposite, namely, a good basis for criticizing of regressive interpretations of fellow philosophers (as with Badiou).

To conclude, the paper confronts these three cases of philosophers failing to represent the current biopolitical reality with Hegel's conception of philosophy as "its own time comprehended in thoughts". I argue that Hegel's formulation, far from being an expression of the *a posteriori*, conclusive and sovereign power of philosophy over the world, as mostly interpreted, is properly

explained by Hegel's continuation in the same sentence : "It is just as foolish to imagine that any philosophy can transcend its contemporary world as that an individual can overleap his own time or leap over Rhodes" without coming to exist "only within his opinions". Recent attempts of renowned philosophers to provide a sound interpretation of the corona-pandemic seem only to suffer under Hegel's spell of "vain consciousness" while merely applying ready made patterns of their thought instead of rethink them in a radically different context. ●

PRETHODNE OBJAVE

Dijelovi rada u nastajanju pročitani su prije pojedinačnih i zasebnih objava u periodici na Trećem programu hrvatskog radija, u emisijama “Ogledi i rasprave”, 5. 12. 2018. te 25. i 30. 4. 2019. (ur. Leonardo Kovačević).

Za ovo izdanje radovi 1 i 5 su drugačije raspoređeni, a svi dijelovi popravljani, mjestimice prošireni novim tekstom i dopunjeni bibliografijom.

0. “Proscenij. Althusser, humanistički marksizam 1960-ih i Heideggerova sjena” — popravljena i doradana verzija uvodnog dijela prve studije “Humanistička kontroverza 60-ih i prevrati antihumanizma. Još jednom o ‘racionalnosti holokausta’”, objavljeno u: *Kriza i kritike racionalnosti. Nasljeđe ‘68*, ur. Borislav Mikulić i Mislav Žitko, Radovi Odsjeka za filozofiju, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 225-228.
1. “Humanistička kontroverza 60-ih i prevrati antihumanizma. Još jednom o ‘racionalnosti holokausta’” — popravljena i neznatno doradana verzija glavnog dijela studije pod istim naslovom, objavljene u: *Kriza i kritike racionalnosti. Nasljeđe ‘68*, ur. Borislav Mikulić i Mislav Žitko, Radovi Odsjeka za filozofiju, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 222-276.
2. “‘Eichmannov sindrom’ filozofije. Još jednom o Heideggerovoj ‘kritici nacionalsocijalizma’” — popravljena i dopunjena verzija studije objavljene u: *Um u vremenu. Spomenica o godišnjici smrti Slobodana Žunjića* 9. 3. 2019, prir. D. Basta, I. Marić, Z. Kučinar, Beograd: Dosije studio, 2020, 15-50.
3. “‘Čovjek, ali najbolji’. Romi u žrvnju radne, jezične i biološke teorije rase” — popravljena, djelomice (u uvodu) znatno proširena i bibliografski dopunjena verzija studije objavljene u: *Narodna umjetnost: hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku* (NU), 56/2, 2019. str. 7-39.
4. “Epilog. Što preostaje posthumanizmu ili kako razlikovati ‘perverzni i kvalitetni nomadizam?’” — popravljena, djelomice proširena i bibliografski dopunjena verzija završnog dijela prve studije (“Humanistička kontroverza 60-ih i prevrati antihumanizma. Još jednom o ‘racionalnosti holokausta’”) pod naslovom “Epilog. Vježbe iz humanistike ili što preostaje humanizmu?”, u: *Kriza i kritike racionalnosti. Nasljeđe ‘68*, ur. Borislav Mikulić i Mislav Žitko, Radovi Odsjeka za filozofiju, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 267-270.

5. “Postskriptum. Filozofija i posthumanizam u doba korone. Kronika jednog debakla” — popravljena i doradena verzija eseja o aktualnim filozofskim intervencijama o korona-pandemiji, objavljenog u autorskom izdanju na web stranici Odsjeka za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu pod naslovom “Debakl filozofije u doba korone ili kako promašiti svoje vrijeme u mislima” (http://filoz.ffzg.unizg.hr/wp-content/uploads/2020/09/mikulic_debakl-filozofije-web-rev4.pdf). ●





Oslobođenje logora Dachau, 1945.

BIBLIO— GRAFIJA

- Acković, Dragoljub (2012), "Ogled o izučavanju romskog jezika", u: Rajko Đurić, *Standardizacija romskog jezika*. Sarajevo: Udruženje Kali Sara Romski Informativni Centar, 13–30.
- Agamben, Giorgio (1995), *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Giulio Einaudi Editore; engl. (1998), *Homo sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford CA: Stanford University Press; hrv. (2006), *Homo Sacer: Suverena moć i goli život*, Zagreb: Multimedijalni institut.
- Agamben, Giorgio (1999), *The Remnants of Auschwitz*, New York: Zone Books.
- Agamben, Giorgio (2019), "Sulla fine del mondo", u: Una voce di Giorgio Agamben, *Quodlibet* 18.11.2019. (<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sulla-fine-del-mondo>).
- 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, 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. (Engleski prijevod u L. Althusser, *The Humanist Controversy and Other Writings*, ed. by F. Matheron, trans. by G. M. Goshgarian, London: Verso, 2003).
- Althusser, Louis; Balibar, Étienne (1968/1973), *Lire le Capital* I-II, Paris: François Maspero (2., skraćeno izdanje). Engl. *Reading Capital*, prev. B. Brewster, New York: New Left Books 1970 (Verso 1996). Hrv. *Čitati Kapital*, prev. R. Kalanj i Lj. Šifler, Zagreb: Izvori i tokovi, 1975). Prvo, cjelovito fr. izdanje Paris: Maspero 1965; 3. cjelovito izdanje Paris: Presses Universitaires de France 1996; englesko cjelovito izdanje L. Althusser et al., *Reading Capital. The Complete Edition*, London-New York: Verso 2015.
- Arendt, Hannah (1994), *Essays in Understanding 1930–1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, New York: Hartcourt Brace, s. 361–362.
- Aristotel, "Nagovor na filozofiju", u: Aristotel, *O duši—Nagovor na filozofiju*, prev. Darko Novaković, Zagreb: Naprijed 1987.
- Badiou, Alain (2018), "The Nomadic Proletariat: An Interview with Alain Badiou", translated and conducted by Thomas Nail, *Philosophy*

- Today 62/4: 1207–1211 (https://www.academia.edu/38929266/The_Nomadic_Proletariat_An_Interview_with_Alain_Badiou).
- Badiou, Alain (2020), “On the Epidemic Situation”, Verso Blog, 22.3.2020 (<https://www.versobooks.com/blogs/4608-on-the-epidemic-situation>); fr. tekst “Sur la situation épidémique” (autorska verzija) od 21.3.2020 (<http://nedayezady.org/wp-content/uploads/2020/03/Alain-Badiou-Sur-la-situation-%C3%A9pid%C3%A9mique.pdf>).
- Balibar, Étienne (1994), “Fichte and the Internal Border: On *Addresses to the German Nation*”, u: *Masses, Classes, Ideas. Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*, New York and London: Routledge, 1994, 61–84.
- Balibar, Étienne (1996), *Avant-propos [Predgovor]*, u: L. Althusser, *Pour Marx*, Paris: Éditions La découverte, 1996.
- Balibar, Étienne (2004), *We, the People of Europe? Reflections of Transnational Citizenship*, Princeton and Oxford: Princeton University Press (fr. izdanje: *Nous, citoyens d’Europe: Les Frontières, l’État, le peuple*, Paris: Editions la Découverte, 2001 nije istovjetno s engleskim).
- Balibar, Étienne (2005/1985), *Spinoza et la politique*, Paris: Presses Universitaires de France (e-book u Balibar 2018). (Engl. izdanje E. Balibar, *Spinoza and Politics*, London: Verso 1998/2008.)
- Balibar, Étienne (2018), *Spinoza politique. Le transindividuel*, Paris: Presses Universitaires de France (epub); engl. *Spinoza, the Transindividual*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.
- Balibar, Etienne (2018), *Secularism and Cosmopolitanism. Critical Hypotheses on Religion and Politics*, Columbia University Press (epub).
- Barthes, Roland (1957), “Le mythe, aujourd’hui”, u: *Mythologies*, Paris: Éditions du Seuil (Essays), 1970, 180–233. (Engl. R. Barthes, *Mythologies*; selected and translated by Annette Lavers, New York: The Noonday Press, 1972, 106–164.)
- Bates, Karina (2002), “A Brief History of the Rom”. SCA 144 (<https://www.sca.org/ti/articles/2002/issue144/rom.pdf>).
- Bauman, Zygmunt (1989), *Modernity and the Holocaust*, London: Polity.
- Buden, Boris (2004), *Die Schacht von Babel*, Berlin: Kulturverlag Kadmos.
- Benvenuto, Sergio (2020), “Forget about Agamben”, u: *Coronavirus and Philosophers*, EJP (2020)

- Bernardi, Franco B. (2020), "Diary of the Psycho-Deflation" (<https://www.versobooks.com/blogs/4600-bifo-diary-of-the-psycho-deflation>).
- Bhanoo, Sindya N. (2012), "Genomic Study Traces Roma to Northern India", *New York Times* (11 December 2012).
- Bhopal, Kalwant and Martin Myer (2008), *Insiders, Outsiders and Others. Gypsies and Identity*, Hertfordshire: The University of Hertfordshire Press.
- Bogdanić, Luka (2019), "Subverzino nasljeđe 1968. i otvorena pitanja antropologije", u: *Kriza i kritike racionalnosti. Nasljeđe '68*. Radovi četvrtog okruglog stola Odsjeka za filozofiju, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu (Radovi Odsjeka za filozofiju, knjiga # 4), 2019, 34–52.
- Bouche, Teryn and Laura Rivard (2014), "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", *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*, Frankfurt am Main: Syndikat 1976, Suhrkamp 1988; engl. *The Political Ontology of Martin Heidegger*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1991).
- Bourdieu, Pierre (1992), "Back to History. An Interview", u: Richard Wolin ed. (1992), *The Heidegger-Controversy. A Critical Reading*, The MIT Press, Cambridge, MA-London, UK, 264–271.
- Brahms, Yael (internet). "Philosophy of Post-Truth", INSS. The Institute of National Security Studies. Tel Aviv University (<https://www.inss.org.il/publication/philosophy-of-post-truth/>).
- 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 and Rick Dolphijn (2014), "Introduction: Deleuze's Philosophy and the Art of Life. Or: What does Pussy Riot Know", u: *This Deleuzian Century*, ed. by R. Braidotti and Rick Dolphijn, Leiden/Boston: Brill, Rodopi, 2014.
- Briese, Olaf (1998), "Marie Hegel und die Cholera in Berlin", Edition Luisenstadt (<https://berlingeschichte.de/bms/bmstext/9811prod.htm#seite28>).

- Bruder, Jessica (2017), *Nomadland. Surviving America in the Twenty-First Century*, New York-London: W.W. Norton and Company.
- Buck-Morss, Susan (2009), *Hegel, Haiti, and Universal History*, University of Pittsburgh Press.
- 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.)
- Chomsky, Noam (2020), "Coronavirus — What is at stake?" (<https://www.youtube.com/watch?v=t-N3In2rLI4>).
- Chopra, Deepak (2019), *Metahuman. Unleashing Your Infinite Potential*, New York: Harmony.
- Christaens, Tim (2020), "Must Society be Defended from Agamben?" (<https://criticallegalthinking.com/2020/03/26/must-society-be-defended-from-agamben/>).
- Crowe, David M. (2007), *A History of the Gypsies of Eastern Europe and Russia*. 2nd edition, updated and revised, New York: St. Martin's Griffin.
- Čaćinović-Puhovski, Nadežda (1985), "Adornovi eseji", predgovor za: Adorno, Theodor W. (1985), *Filozofsko-sociološki eseji o književnosti*, Zagreb: Školska knjiga, izbor i redakcija prijevoda Nadežda Čaćinović-Puhovski (preveli Nadežda Čaćinović-Puhovski, Borislav Mikulić i Hrvoje Glavač).
- de Waal, Alex (2020), "New Pathogenic, Old Politics. Thinking in a Pandemic", *Boston Review. A Political and Literary Forum*, 3. 4. 2020. (<https://boston-review.net/science-nature/alex-de-waal-new-pathogen-old-politics>).
- Deleuze, Gilles et Félix Guattari (1980), *Capitalisme et schizophrénie. Mille Plateau*, Paris: Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles et Félix Guattari (1991), *Qu'est-que la philosophie?* Paris: Éditions de Minuit.
- Denker, Alfred und Holger Zaborowski, Hrsg. (2009), *Heidegger und der Nationalsozialismus I. Dokumente*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber Verlag (Heidegger-Jahrbuch 4).
- Derrida, Jacques (1987), *De l'ésprit: Heidegger et la question*, Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (1988), "Die Hölle der Philosophie. Ein Gespräch mit Jacques Derrida", u: *Die Heidegger-Kontroverse*, hrsg. von Jürg Altwegg, Frankfurt am Main: Athenäum Verlag, 1988, 83-93.
- Derrida, Jacques (1998), "Heidegger, die Hölle der Philosophen", u:

Auslassungspunkte: Gespräche/Jacques Derrida, hrsg. von Peter Engelmann, Wien: Passagen Verlag, 1998, 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.

DEX. Dictionarul Explicativ al Limbii Române — The Explanatory Dictionary of the Romanian Language (<https://dexonline.ro/>).

Dumont, Louis (1988), *Homo hierarchicus. The Caste System and its Implications. A Complete Revised English Translation*, Oxford: Oxford University Press (fr. *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*. Paris: Gallimard, 1966).

Dvorniković, Vladimir (1939), *Karakterologija Jugoslovena*, Beograd: Geca Kon-Grafos.

Đurić, Rajko (2012), *Standardizacija romskog jezika*, Sarajevo: Udruženje Kali Sara Romski Informativni Centar.

Epstein Nord, Deborah (2006), *Gypsies and the British Imagination 1807-1930*, New York: Columbia University Press.

Erceg, Tena (2019), “Evropski pogrom Roma”, *Portal Novosti*, 16. 6. 2019. (<https://www.portalnovosti.com/evropski-pogrom-roma>).

European Journal of Psychoanalysis (EJP) 2020, “Coronavirus and Philosophers” (<http://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/>).

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.

Fariás, Victor (1987), *Heidegger et le nazisme*, Paris: Éditions Verdier.

Ferry, Luc and Alain Renaut (1990), *French Philosophy of the Sixties. An Essay on Antihumanism*, Amherst: The University of Massachusetts Press (fr. *La pensée 68. Éssai sur l'antihumanisme contemporain*, Paris: Gallimard 1985).

Feuerbach, Ludwig A. (1843 [1950]), “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: *Großes Werklexikon der Philosophie*, Bd. 1, hrsg. von Franco Volpi, Stuttgart: A. Kröner 2004.

- Figueira, Dorothy M. (1991), *Translating the Orient: The Reception of Śākuntala in Nineteenth-Century Europe*, New York: SUNY Press.
- Forster, Michael N. (2012), "Kant's Philosophy of Language", u: *Tijdschrift voor Filosofie* 74/2012, 485–511.
- Forster, Michael N. (2010), *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*, Oxford: Oxford University Press.
- Forster, Michael N. (2013), *German Philosophy of Language. From Schlegel to Hegel and Beyond*, Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, Michel (1966), Interview, u: *Arts*, June 15, 1966.
- 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.
- Franzen, Winfried (1988), "Die Suche nach Härte und Schwere", u: *Heidegger und die praktische Philosophie*, hrsg. von A. Gethmann-Siefert und O. Pöggeler, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 78–92.
- Frischmann, Brett and Evan Selinger (2018), *Re-Engineering Humanity*, Cambridge University Press.
- Fromm, Erich (1964), "Our Way of Life Makes Us Miserable", *The Saturday Evening Post*, Vol. 237, No. 8 (July 25, 1964, p. 8, 10. (Objavljeno u prijevodu pod naslovom "Čovek je mrtav", NIN, Beograd, 13.9.1964.)
- 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
- Fukuyama, Francis (2002), *Our Posthuman Future. Consequences of the Bio-Technological Revolution*, New York: Farrar, Straus, and Giroux.
- Gadamer, Hans-Georg (1973), "Selbstdarstellung", u: H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode II. Ergänzungen, Register, Gesammelte Werke*, Bd. 2, Tübingen: Mohr, 1986, 479–508.

- Ganeri, Jonardan (2001), *The Proper Work of Reason. Philosophy in Classical India*, London: Routledge.
- Gillham, William (2001), "Sir Francis Galton and the birth of eugenics", *Annual Review in Genetics*, 2001, vol. 35, pp. 83–101.
- Glajar, Valentina and Domnica Radulescu, ed. (2008), "*Gypsies*" in *European Literature and Culture*, Studies in European Culture and History. London: Palgrave Macmillan.
- Gray John (2002), *Straw Dogs*, London: Granta Books.
- Gregoire, Paul (2017), "Crimes Against Humanity: The British Empire", Sydney Criminal Lawyers, 2. July 2017 (<https://www.globalresearch.ca/crimes-against-humanity-the-british-empire/5597781>).
- Groys, Boris (2012), *Introduction to Antiphilosophy*, London: Verso.
- Habermas, Jürgen (1981), *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1991), *Texte und Kontexte*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2002), *Religion and Rationality. Essays on Reason, God, and Modernity*, Cambridge UK: Polity Press, ed. by Eduardo Mendieta.
- Habermas, Jürgen (2008), "Secularism's Crisis of Faith: Notes on a post-secular society", *New Perspectives Quarterly*, 25 (4), 17–29.
- Habermas, Jürgen (2020), "So viel Wissen über unser Nichtwissen gab es noch nie" (intervju) *Frankfurter Rundschau*, 10.4.2020. (<https://www.fr.de/kultur/gesellschaft/juergen-habermas-coronavirus-krise-covid19-interview-13642491.html>).
- Habermas, Jürgen (1985), "Die neue Unübersichtlichkeit. Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien", u: *Merkur*, Januar 1985, 39. Jahrgang, Heft 431: 1–14.
- Halbfass, Wilhelm (1988), *India and Europe. An Essay in Understanding*, Albany: State University of New York Press.
- Hale, Christopher (2007), *Himmler's Crusade: The Nazi Expedition to Find the Origins of the Aryan Race*, Secaucus: Castle Books.
- Haliti, Bajram (2011), *Srpsko-romski rečnik*, Novi Sad: Prometej.
- Hancock, Ian (2008), "The 'Gypsy' Stereotype and the Sexualisation of the Romani Woman", u: "*Gypsies*" in *European Literature and Culture. Studies*

- in *European Culture and History*, ed. by Valentina Glajar and Domnica Radulescu, London: Palgrave Macmillan, 181–191.
- Harari, Yuval Noah (2016), *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*, Harper-Collins Publishers (epub).
- Hegel, G. W. F. (1805–1806), *Jenaer Systementwürfe III*, Hamburg: Felix Mainer Verlag, 1987.
- Hegel, G. W. F. (1807), *Phänomenologie des Geistes*, u: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969-1971, Bd. 3 (1970); *Fenomenologija duha*, Zagreb: Naprijed, 1987, prijevod i predgovor Milan Kangrga.
- Hegel, G. W. F. (1817), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, u: *Hegels Werke in 20 Bänden*, hrsg. E. Moldenhauer und M. Michel, Bd. 18, Frankfurt a. Main: Suhrkamp 1986. (G. W. F. Hegel, *Istorija filozofije*, Sv. 1. Beograd: BIGZ, 1975, prijevod Nikola M. Popović.)
- Hegel, G. W. F. (1821), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Vorrede, u: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969-1971, Bd. 7 (1970).
- Hegel, G. W. F. (1827), “Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata. Von Wilhelm vom Humboldt”, u: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, Bd. 11, 131–204.
- Hegel, G. W. F. (1830), *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften I*. u: *Werke in 20 Bänden*. Hrsg. E. Moldenhauer und M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag (Bd. 8), 1986. (G. W. F. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Sarajevo: Veselin Masleša. 1987., preveo Viktor Sonnenfeld.)
- Heidegger, Martin (1934), “Die Selbstbehauptung der deutschen Universität”, u: *Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken*, hrsg. von Hermann Heidegger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- Heidegger, Martin (1935), *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953; Gesamtausgabe Bd. 40, hrsg. von Petra Jaeger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- 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 (Gesamtausgabe Bd. 9).
- Heidegger, Martin (1949), "Einblick in das was ist", u: *Bremer und Freiburger Vorträge*, hrsg. von Petra Jäger, Frankfurt am Main: V. Klostermann 1994 (2. izd. 2005), Gesamtausgabe Bd. 79.
- Heidegger, Martin (1955), "Gelassenheit", Pfullingen: Neske, 1959 (audio-zapis https://www.youtube.com/watch?v=1LESPZ-Xd_0).
- Heidegger, Martin (2015), *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942–1948)*, hrsg. von Peter Trawny, Frankfurt am Main: V. Klostermann, Gesamtausgabe Bd. 97.
- Heine, Heinrich (1869), *Gedanken und Einfälle*. Heines Sämtliche Werke in zwölf Bänden, hrsg. von Ernst Elster, Bd. 7. Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1900.
- Heller, Agnes (2010), "Radical Evil in Modernity: On Genocide, Totalitarian Terror, and the Holocaust", *Thesis Eleven*, Nr. 101 (2010), 106–117.
- Holocaust Encyclopedia*. "Genocide of European Roma (Gypsies) 1939-1945". United States Holocaust Memorial Museum (<https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/genocide-of-european-roma-gypsies-1939-1945>).
- Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno (1969), *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1969 (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 Čačinović-Puhovski, 2. izd. 1989.)
- Hrvatska enciklopedija (2020). Mrežno izdanje. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, s.v. "Romi" (<http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=53315>), pristup 17. 5. 2020).
- 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 (1748), *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. by P. Millikan, Oxford World Classics, 2008.
- Husserl, Edmund (1936), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einführung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von Walter Biemel, Gesammelte Werke (Husserliana,

- Bd. 6), Haag: Martinus Nijhoff, 1976. (Srp. izdanje, Gornji Milanovac: Dečje novine 1991, prev. D. Melčić; hrv. izdanje, Zagreb: Globus, 1990, prev. A. Pažanin.)
- Inden, Ronald (1992), *Imagining India*, Oxford: Blackwell.
- Indian Review* (internet), “How Kalidasa’s Work Reached Germany” (<https://indianreview.in/nonfiction/indian-literature-how-kalidasa-reached-germany/>).
- Jakobson, Roman (1971), “Two Aspects of Language and Tho Types of Aphasic Disturbances”, u: *Selected Writings Vol. II. Word and Language*. Berlin: De Gruyter Mouton (Ch. 8), 95–114.
- JobWizard (internet), “Remote work: new flexibility and what we have to surrender for it” (https://job-wizards.com/en/remote-work-new-flexibility-and-what-we-have-to-surrender-for-it/?gclid=CjoKCQiA3smA-BhCjARIsAKtrg6K_UotqAON9-1EE8a4m_AT8Sg5IoUcR58GPjpsZof-s8FWpDODOZGPoaAmoNEALw_wcb)
- Joffe, Josef (2020), “Die Corona-Krise offenbart auch eine Krise der Meinungsmacher: Ihnen fällt nicht allzu viel Kluges ein”, *Neue Zürcher Zeitung*. Feuilleton, 11. 4. 2020. (<https://www.nzz.ch/feuilleton/die-corona-krise-ist-auch-eine-krise-der-intellektuellen-ld.1551336?fbclid=IwARoZ-tK48Hmuro76JMcp3TSYDPOdT-HUQw62mfRIPZh8EOUWK8oAziReJd44>).
- Jones, Michael T. (1998), “Heidegger the Fox: Hannah Arendt’s Hidden Dialogue”, *New German Critique*, No. 73, Special Issue on Heiner Muller (Winter, 1998), 164–192.
- Kant, Immanuel (1784), *Kritik der reinen Vernunft*, u: Werke in zwölf Bänden, Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- Kant, Immanuel (1788), “Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie”, *Schriften zur Anthropologie und Pädagogik*, u: Immanuel Kant’s Werke, Gesamtausgabe in zehn Bänden, Bd. 10. Leipzig: Modes und Baumann 1839 (Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, 1968).
- Kant, Immanuel (1793), “Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft”. *Schriften zur Philosophie der Religion*, u: Immanuel Kant’s Werke, Gesamtausgabe in zehn Bänden, Bd. 8. Leipzig: Modes und Baumann 1839 (Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, 1968).
- Kardaš, Goran (2020), “Metafilozofske refleksije u klasičnoj indijskoj filozofiji”, u: *Metafilozofija i pitanja znanstvene metodologije*, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 83–118.

- Kauṭīliya, *Arthaśāstra* (1960). 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.)
- Kayali, Ghaz (2017), “The forgotten history of pre-modern epidemiology: contribution of Ibn An-Nafis in the Islamic golden era”, *Easern Mediterranean Health Journal*, 23 (12), 2017 (<http://www.emro.who.int/emhj-volume-23-2017/volume-23-issue-12/the-forgotten-history-of-pre-modern-epidemiology-contribution-of-ibn-an-nafis-in-the-islamic-golden-era.html>)
- Kellner, Douglas (1984), *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Kenrick, David (2007), *Historical Dictionary of the Gypsies (Romanies)*. Historical Dictionaries of Peoples and Cultures No. 7, Lanham-Toronto-Plymouth: The Scarecrow Press.
- Kochanowski, Jan (1963), *Gypsy Studies*, New Delhi: International Academy of Indian Culture.
- Kolendić, Antun (1973), “Mikša Pelegrinović i njegova ‘Jejupka’”, *Mogućnosti* XX: 771–780.
- Korn-Brzoza, David (2019), *Sciences nazies 1 — La Race, le Sol et le Sang*, dokumentarni film, *Arte France* (http://www.film-documentaire.fr/4DACTION/w_fiche_film/53076_1).
- Krstić, Predrag (2007), *Subjekt protiv subjektivnosti*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju/Filip Višnjić.
- Krstić, Predrag (2018), “Aušvic: skandal za mišljenje ili skandal mišljenja”, u: *Holokaust i filozofija*, priredili Mark Lošonc i Predrag Krstić, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2018, 198–230.
- Lal, Chaman (s. a.), *Forgotten Children of India*. New Delhi: Publication Division. Ministry of Information and Broadcasting.
- Landon, Philip (2008), “Bohemian Philosophers: Nature, Nationalism, and ‘Gypsies’ in Nineteenth-Century European Literature”, u: *Gypsies in European Literature and Culture*, ed. by Valentina Glajar and Domnica Radulescu, London: Palgrave Macmillan, 45–67.
- Lévi-Strauss, Claude (1978), *The View from Afar*, New York, Penguin.
- 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. Engl. 'Prefatory Note', u: "Reflections on the Philosophy of Hitlerism", *Critical Inquiry*, Vol. 17, No. 1, 1990, 62-71.
- Lévinas, Emmanuel (1972), *Humanisme de l'autre homme*, Paris: Fata morgana.
- Lewis, Simon L. and Mark A. Maslin (2015), "Defining the Anthropocene", *Nature* 519 (2015), 171-180.
- Lewy, Günter (2000), *The Nazi Persecution of the Gypsies*, Oxford University Press.
- LSJ (1982) (= Liddle-Scott-Jones), *A Greek-English Lexicon*. With a Supplement 1968 by S. McKenzie, Oxford: Clarendon Press.
- Littman, Robert J. (2009), "The Plague of Athens. Epidemiology and Paleopathology", u: *Mount Sinai Journal of Medicine*, 76 (5) 2009, 456-467.
- Lošonc, Mark (2018), "Šta je istorijska singularnost? Pojmovne dileme i izazovi", u: *Holokaust i filozofija*, priredili Mark Lošonc i Predag Krstić, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2018, 147-175.
- Lukács, Georg (1954), *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Berlin (Ost): Aufbau-Verlag (Neuwied und Berlin: Luchterhand Verlag, 1962). Engl. *The Destruction of Reason*, Atlantic Highlands, H.J.: Humanities Press, 1981; Đerđ Lukač, *Razaranje uma. Put iracionalizma od Šelinga do Hitlera*, Beograd: Kultura, 1966.
- Lukács, Georg (1962), *The Historical Novel*, London: Merlin Press Ltd. (Njem. *Der historische Roman*, Berlin (Ost): Aufbau-Verlag, 1955. (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).
- Lyotard, Jean-François (1981), *La condition postmoderne*, Paris: Minuit 1981.
- MacQuillen, Colleen and Livia Vaingurt, ed. (2018), *The Human Reimagined. Posthumanism in Russia*, Academic Studies Press.
- Maldonado, Thomás (1987), *Il futuro della modernità*, Milano: Feltrinelli.
- Maldonado, Thomás (1989), "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/>).

- Malvinni, David (2004), *The Gypsy Caravan: From Real Roma to Imaginary Gypsies in Western Music*, London and New York: Routledge.
- Marche, Stephen (2019), "The 'debate of the century': what happened when Jordan Petersen debated Slavoj Žižek?", *The Guardian*, 20. April 2019. (<https://www.theguardian.com/world/2019/apr/20/jordan-petersen-slavoj-zizek-happiness-capitalism-marxism>).
- 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*, ed. by John C. Raines and Thomas Dean, Philadelphia: Temple University Press, pp. 3–10.
- Margalit, Gilad (2002), *Germany and Its Gypsies. A Post-Auschwitz Ordeal*, Madison: The University of Wisconsin Press.
- Martens, Rainer (1980), "Heideggers Heimat — eine philosophische Herausforderung", u: Ute Guzzoni (ur.), *Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandsaufnahme*, Hildesheim 1980, 136–160.
- Marx, Karl (1857), "Brief an F. Engels, 8. Dezember 1857," u: K. Marx, F. Engels *Werke. Briefwechsel 1856–1859*, Berlin: Dietz Verlag, 1978 (MEW, Bd. 29).
- Marx, Karl (1978), "Teze o Feuerbachu", u: Karl Marx, Friedrich Engels, *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed, 6. izd. 1978.
- Marx, Karl und Friedrich Engels (1845), *Die deutsche Idelogie*, u: K. Marx, F. Engels *Werke*, Berlin: Dietz Verlag, 1978 (MEW Bd. 3).
- Matache, Margareta (2017), "Dear Gadjo (non-Romani) Scholars", Harvard FXB, Center for Health and Human Rights, June 19, 2017. (<https://fxb.harvard.edu/2017/06/19/dear-gadje-non-romani-scholars/>)
- Mendušić, Silvana (2017), "Sutra je u HNK premijera *Ciganina* po maestralnoj knjizi Kristiana Novaka", *Telegram* 29.12.2017. (<https://www.telegram.hr/kultura/sutra-je-u-hnk-premijera-ciganina-po-maestralnoj-knjizi-kristiana-novaka-napravili-smo-reportazu-s-probe/>)
- Mikulić, Borislav (1986), "Figure 'bitka' i njihovo značenje. Skica za jednu kritiku Heideggera", *Filozofska istraživanja* 17 (1986), 499–511; njem. "Figuren des 'Seins' und ihre Bedeutung", *Synthesis Philosophica* 4 (1987), 419–438.
- Mikulić, Borislav (1987), *Sein, Physis, Aletheia. Zur Vermittlung und Unmittelbarkeit im 'ursprünglichen' Seinsdenken Martin Heideggers*, Würzburg: Königshausen und Neumann.

- Mikulić, Borislav (1988), *Karmayoga. Studije o genezi ideje 'praktičkog' u ranoj indijskoj filozofiji*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Mikulić, Borislav (2006), "Intertekstualnost i interdiskurzivnost. Komparativizam između filologije i etičke teorije subjekta", *Filozofska istraživanja* 26/4: 975–984.
- Mikulić, Borislav (2012), "Antropologija i pitanje 'druge filozofije'", *Filozofska istraživanja* 32/1: 179–185.
- Mikulić, Borislav (2013), "Perverzija i metoda. Žižekova 'platonaska ljubav' za film, dijalektika egzemplifikacije i katastrofa psihoanalize u kinematičkom diskursu filozofije", u: *Filozofija i društvo*, 24 (1) 2013, 381–422 (v. *Diskursi znanja. Studije iz epistemologije znanja, medija i jezika*. Zagreb: FFpress, 2017, 183–226).
- Mikulić, Borislav (2015), "Politicum praxisa: filozofija u ogledalu vlasti", u: *Aspekti praxisa. Refleksije uz 50. obljetnicu*, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2015, str. 74–111.
- 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, 144–181.
- Mikulić, Borislav (2020), "Lazareti metafilozofije: metafizika i metoda u autoterapijskim diskursima filozofije", u: *Metafilozofija i pitanja znanstvene metodologije*, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2020, 15–81.
- Miller, Susan M. (2019), "Behaviors of Nazi doctors and whether their motivations have modern-day relevance?", *Medical Review Auschwitz Conference 2019* (<https://www.mp.pl/auschwitz/conference/past-edition/edition2019/proceedings2019/show.html?id=236135&fbclid=IwAR1dFez-oMk7FCYXLInFVvXn2JD4RdAsHaRLZsqsmI-77CYmvlWYrzPUJsuo>).
- Mitchel, Andrew und Peter Trawny, ed. (2017), *Heidegger's Black Notebooks. Responses to Anti-Semitism*, Columbia University Press.
- Monier-Williams, Monier (1976), *A Sanscrit-English Dictionary*, Delhi-Varanasi-Patna: Motilal Varanasis.
- Montaigne, Michel (1588), *Eseji I*, prema izdanju iz 1588. preveo Vojmir Vinja, Zagreb: Disput 2017.
- Nancy, Jean-Luc (2020), "Viral Exemption", "A Much too Human Virus", oboje u: *European Journal of Psychoanalysis (EJP)* 2020, "Coronavirus

- and Philosophers” (<http://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/>).
- Narula, Smita (1999), *Broken People. Caste Violence against India’s “Untouchables”*, New York, Washington, London, Brussels: Human Rights Watch.
- Novak, Kristian (2018), “Moj odgovor Veljku Kajtaziju” (<http://crnamatizemla.com/moj-odgovor-veljku-kajtaziju/>).
- O’Grady, William and John Archibald (2000), *Contemporary Linguistic Analysis: An Introduction*, Toronto: Addison, Wesley, Longman.
- Önder, Özhan (2013). “New Forms of Discrimination and Exclusion: Gadjo-fication of Romany Communities in Turkey”. Doctoral Thesis, Graduate School of Social Sciences (Department of Sociology), Middle East Technical University, Ankara (<http://etd.lib.metu.edu.tr/upload/12616577/index.pdf>).
- Orozco, Teresa (1995), “Platonische Gewalt. Gadammers politische Hermeneutik der NS-Zeit”, *Argument Sonderheft* 240.
- Ott, Hugo (1988), *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag.
- Oxford Dictionary* (2016. internet), “Word of the Year 2016” (<https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016>).
- Oxford Dictionary* (2020. internet), “Word of the Year 2020” (<https://languages.oup.com/word-of-the-year/2020/>).
- Palijaš, Alen (2018), “Informacijski izvori i usluge za manjinsku romsku zajednicu u raznim vrstama knjižnica u Hrvatskoj” (interdisciplinarni diplomski rad), Zagreb: Filozofski fakultet (http://darhiv.ffzg.unizg.hr/id/eprint/10537/1/Palijas_diplomski%20interdisciplinarni.pdf).
- Pearce, Fred (1987), “Healthy and welthy and wise”, u: *New Scientist*, 2 April 1987, No. 1554.
- Pešić-Golubović, Zagorka (1965), “Socijalizam i humanizam”, *Praxis* 1/1965, 3–14.
- Petrović, Gajo (1970), “Moć, nasilje i humanost”, *Praxis* 1–2/1970, 45–52.
- Popov, Nebojša, ur. (2003), *Sloboda i nasilje. Razgovor o časopisu Praxis i Korčulanskoj ljetnoj školi*, Beograd: Res publica.
- Pringle, Heather (2006), *The Master Plan: Himmler’s Scholars and the Holocaust*, New York: Hyperion.

- Prole, Dragan (2018), "Holokaust i fenomenologija gađenja", u: *Holokaust i filozofija*, priredili Mark Lošonc i Predag Krstić, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu, 2018, 14–37.
- Radak, Andrea (2018), "Romi: vječni stranci gurnuti na rub zakona", *Bilten* (1. 10. 2018. (http://www.bilten.org/?p=25136&fbclid=IwARoeK_-IuVrN-GXeD8Xs_MvPYZxDIXTEVaIzgsWwEclr9-kICfZnzYlZ9tuk))
- Radulescu, Domnica (2008), "Performing the Female 'Gypsy': Commedia dell'arte's Tricks for Finding Freedom", u: "*Gypsies*" in *European Literature and Culture. Studies in European Culture and History*, ed. by Valentina Glajar and Domnica Radulescu, London: Palgrave Macmillan, 2008, 193–215.
- Remotti, Francesco (2010), *L'ossessione identitaria*, Bari-Roma: Laterza.
- Rittgerodt, Rabea ed. (2020), *13 Perspectives on the Pandemic. Thinking in a state of expection. A De Gruyter Humanities Pamphlet* (https://www.degruyter.com/staticfiles/craft/media/doc/DG_13perspectives_humanities.pdf).
- Rockmore, Tom (1992), "Heidegger on Technology and Democracy", u: *Democracy in a Technological Society*, ed. by L. Winner, Philosophy and Technology, vol. 9, 187–205.
- Rosenthal, Abigail L. (2011), "Defining Evil Away: Arendt's Forgiveness", u: *Philosophy* 86, 155–174.
- Röttgers, Kurt (1997), "Kants Zigeuner", *Kant-Studien* 88. Jahrg., Berlin: Walter de Gruyter, 60–86.
- 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>.
- Said, Edward (1978), *Orientalism*, London: Routledge & Kegan Paul.
- 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.
- Schmitt, Rüdiger (1987), "Aryans". *Encyclopedia Iranica* Vol. II, Fasc. 7, New York: Routledge & Kegan Paul, 684–687 (https://en.wikipedia.org/wiki/Name_of_Iran#cite_note-Schmitt_Aryans-8).

- Schneeberger, Guido (1962), *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern (Selbstverlag).
- Scott, Erik R. (2008), "The Nineteenth-Century Russian Gypsy Choir and the Performance of Otherness". University of California, Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies (<https://escholarship.org/uc/item/87w1v9rd>).
- 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.
- Smith, David (2002), *Hinduism and Modernity*, Oxford: Blackwell.
- Smith, Fergus (1998), *Romany-English Glossary* (<http://www2.arnes.si/~eu-smith/Romany/glossary.html>).
- Sotiris, Panagiotis (2020), "Against Agamben: Is a Democratic Biopolitics Possible?" (<https://www.viewpointmag.com/2020/03/20/against-agamben-democratic-biopolitics/>).
- Starr, Joshua (1936), "An Eastern Christian Sect: the Athinganoi", *Harvard Theological Review* 29/2: 93-106.
- Starr, Peter (1995), *Logics of Failed Revolt. French Theory after Mai '68*, Stanford University Press.
- Syam, Nilay (2020), "Water samples suggest COVID-19 present in Italy before Chinese cases", CGTN 20 Jun 2020 (<https://newseu.cgtn.com/news/2020-06-20/Water-samples-suggest-COVID-19-present-in-Italy-before-Chinese-cases-RtTMEUvgcg/index.html>).
- Škaričić, Nataša (2020), "COVID-19. Dobrodošli u svijet autoritarne medicine", *Lupiga.com* 31. 3. 2020. (<https://lupiga.com/vijesti/covid-19-dobrodošli-u-autoritarnost-medicine>).
- Škaričić, Nataša (2020), "Pet savjeta za ublažavanje nevažnih nuspojava epidemije", *Lupiga.com* 18. 3. 2020. (<https://lupiga.com/vijesti/pet-savjeta-za-ublazavanje-nevaznih-nuspojava-epidemije>).
- 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.

- Tomašegović, Nikola (2018), "Revolucija ili reforma? Ili, još jednom o pitanju: 'Što je prosvjetiteljstvo?'" u: *Filozofije revolucijâ i ideje novih svjetova*, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 50–78.
- Trawny, Peter (2014), "Die Machenschaften des Martin H.," u: Science. ORF. at 21. 3. 2014. (<https://sciencev2.orf.at/stories/1735317/index.html>)
- 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. und erw. Ausgabe 2014.)
- Tukidid, *Povijest peloponeskog rata*, Zagreb: Matica hrvatska, preveo Stjepan Telar, 1957. Grčki tekst u: Thucydides, *History of Peloponnesian War*, Books I and II, With an English Translation by Charles F. Smith, London-Cambridge (MA): William Heinemann-Harvard University Press (Loeb Classical Library 108), 1956.
- Valone, James J. (1991), "Humanism Revisited: A Review of Kate Soper's Humanism and Anti-Humanism", *Human Studies*, Vol. 14, No. 1 (Jan., 1991)
- van den Berge, Lukas (2020), "Biopolitics and the Coronavirus: in Defence of Giorgio Agamben" (<http://blog.montaignecentre.com/index.php/2467/biopolitics-and-the-coronavirus-in-defence-of-giorgio-agamben-2/>).
- 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, 141–164.
- Whitcomb, Caroline Green (2020), "Review of Slavoj Žižek, PANDEMIC! Shakes the World." *Postdigital Science and Education* 2. 1020–1024 (2020), (<https://doi.org/10.1007/s42438-020-00161-0>, <https://link.springer.com/article/10.1007/s42438-020-00161-0>).
- White, Karin (1999). "Metal-workers, agriculturists, acrobats, military-people and fortune-tellers: Roma (Gypsies) in and around the Byzantine empire", *Golden Horn. Journal of Byzantium* 7/2: 1999–2000 (<http://www.isidore-of-seville.com/goudenhoorn/72karin.html>).
- WHO (2019) = World Health Organisation, "Naming the Coronavirus-Disease" ([https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/technical-guidance/naming-the-coronavirus-disease-\(covid-2019\)-and-the-virus-that-causes-it](https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/technical-guidance/naming-the-coronavirus-disease-(covid-2019)-and-the-virus-that-causes-it))

- WHO (2020) = World Health Organisation, “The Coronavirus Pandemic Declaration”, *Time* 11.3.2020 (<https://time.com/5791661/who-coronavirus-pandemic-declaration/>).
- Windisch, Ernst (1921), *Geschichte der Sanskrit-Philologie und Indischen Altertumskunde*. Berlin-New York: Walter de Gruyter (pretisak izdanja iz 1921).
- 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 (1990), *The Politics of Being. The Political Philosophy of Martin Heidegger*, Columbia University Press.
- Wolin, Richard (1992), “French Heidegger Wars”, u: Richard Wolin ed. (1992), *The Heidegger-Controversy. A Critical Reading*, The MIT Press, Cambridge, MA-London, UK, 272–300.
- Wolin, Richard (2015), *Heidegger’s Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton and Oxford: Princeton University Press (prvo izdanje 2001).
- Zentralrat deutscher Sinti und Roma (2015), “Erläuterungen zum Begriff ‘Zigeuner’”, 9. Oktober 2015 (<https://zentralrat.sintiundroma.de/sinti-und-roma-zigeuner/>)
- Žitko, Mislav (2020), “Upravljanje sobom i drugima. O ‘slobodnom govoru’ u predavanjima kasnog Foucaulta”, u: *Metafilozofija i pitanja znanstvene metodologije*, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 211–244.
- Žižek, Slavoj (1997), *The Plague of Phantasies*, London: Verso.
- Žižek, Slavoj (2006), *The Parallax View*, Cambridge, MA-London: The MIT Press.
- Žižek, Slavoj (2012), *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, London and New York: Verso.
- Žižek, Slavoj (2014), *Absolute Recoil. Towards A New Foundation of Dialectical Materialism*. London and Brooklyn, NY: Verso.
- Žižek, Slavoj (2016), *Antigone*. New York: Bloomsbury Academic
- Žižek, Slavoj (2017), “The Persistence of Ontological Difference”, u: Andrew P. Mitchell and Peter Trawny, eds. (2017), *Heidegger’s Black Notebooks. Responses to Anti-Semitism*, New York: Columbia UP, 186–200.

- Žižek, Slavoj (2017), *Lenin 2017: Remembering, Repeating, Working Through*, London: Verso.
- Žižek, Slavoj (2018), *Like A Thief in a Broad Daylight: Power in the Era of Post-Humanity*, Allen Lane/PenguinRandom House (epub).
- Žižek, Slavoj (2019), "Nomadic Proletarians", *The Philosophical Salon* 03, February 2019 (<https://thephilosophicalsalon.com/nomadic-proletarians/>)
- Žižek, Slavoj (2020. intervju). "Coronavirus situation is way too serious to be in panic", *Russia Today* 17 March 2020 (<http://www.sloveniatimes.com/coronavirus-situation-is-way-too-serious-to-be-in-panic>).
- Žižek, Slavoj (2020. kolumna), "Biggest threat Covid-19 epidemic poses is not our regression to survivalist violence, but BARBARISM with human face", *Russia Today* 19 March 2020 (<https://www.rt.com/op-ed/483528-coronavirus-world-capitalism-barbarism/>).
- Žižek, Slavoj (2020), *PANDEMIC! COVID-19 SHAKES THE WORLD*, New York-London: OR Books.
- Žunjić, Slobodan (1988), *Aristotel i henologija. Problem jednog u Aristotelovoj metafizici*, Beograd: Prosveta.
- Žunjić, Slobodan (1992), *Hajdeger i nacionalsocijalizam. Dokumenti i interpretacije*, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.

KNJIŽEVNE REFERENCE:

- Giovanni Boccaccio. *Dekameron*. S talijanskog preveo i uvodom popratio Jakša Sedmak. Svezak 1-2. Zagreb: Narodna knjižnica 1923.
- Paul Celan, "Die Todesfuge" (1944–1945), u: P. Celan, *Der Sand aus den Urnen*. Historisch-kritische Ausgabe, Bd. 2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003. (Hrv. prijevod "Fuga smrti", prevela Truda Stamać, u: Paul Celan, *Pjesme*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1989.)
- Johann Wolfgang Goethe, "Sakontala", u: *Gedichte*, Stuttgart: Reclam, 2003.
- Gabriel García Márques, *Sto godina samoće*, Zagreb: Školska knjiga, 1995. (Preveo Nikola Miličević.)
- Kristian Novak, *Ciganin, ali najljepši*, Zagreb: OceanMore, 2016.
- Borisav Stanković, *Koštana. Komad iz vranjskog života u četiri čina s pevanjem*, u: Drame, Beograd: Prosveta, 1974.

FILMSKE REFERENCE:

- At Home (En casa)*, režija i scenarij Leticia Dolera i dr.
(https://www.imdb.com/title/tt12151186/?ref_=rvi_tt)
- Cambell, Al i Alice Mathias (2020), *Death to 2020*. Scenarij Charlie Brooker, Annabel Jones (<https://www.imdb.com/title/tt13567480/>)
- Coppola, Francis Ford (1979), *Apocalypse Now*. Scenarij John Milius, Francis F. Coppola (<https://www.imdb.com/title/tt0078788/>)
- Kusturica, Emir (1988), *Dom za vešanje*. Scenarij Emir Kusturica, Gordan Mihić (https://www.imdb.com/title/tt0097223/?ref_=fn_al_tt_1).
- Marković, Goran (1982), *Variola vera*. Scenarij G. Marković, Milan Nikolić (<https://www.imdb.com/title/tt0083275/>).
- Petrović, Aleksandar (1967), *Skupljači perja*. Scenarij A. Petrović (https://www.imdb.com/title/tt0062277/?ref_=fn_al_tt_1).
- Soderbergh, Steven (2011), *Contagion*. Scenarij Scott Z. Burns (<https://www.imdb.com/title/tt1598778/>).
- Vengerov, Vladimir (1968), *Živi leš*, Lenfil'm. Scenarij prema drami L.N. Tolstoja iz 1900. (<https://www.youtube.com/watch?v=Msqii6dSomg>).
- Zaluski, Roman (1972), *Zaraza*. Scenarij Jerzy Ambroziewics, Roman Zaluski (<https://www.imdb.com/title/tt0069537/>).
- Chloé Zhao (2020), *Nomadland*. Scenarij Ch. Zhao prema knjizi J. Bruder (2017), *Nomadland* (<https://www.imdb.com/title/tt9770150/>).

INDEKS
IMENĀ I
NAZIVA

A

- Abu Ghraib 177
- Adorno, Theodor W. 40 •
54–57 • 62 • 93 • 97–98 • 104
• 158
- Agamben, Giorgio 150 • 172 •
200 • 203
- kritika Lévinas-
Heidegger 94–100
- pandemija Covid-19 179–
197
- Ahnenerbe* 76 • 137–140 • 144 •
149 • 150
- Althusser, Louis 17 • 19–20 •
29 • 41 • 48–49 • 52
- Anders, Günther 192
- Arendt, Hannah 22 • 75 •
83–84 • 98 • 100 • 104–105 •
190 • 192
- arijac 143 • 146 • 148–151
- Aristotel 41–45 • 59 • 182 • 191
• 200
- Aron, Raymond 18
- Arya Samaj (Arya Samad)* 141
- Assange, Julian 176
- Atena (kuga) 169 • 173 •
198–199
- Athinganoi (kršćanska sekta)
147–148
- Augustin, Aurelije 43
- Auschwitz 58 • 60 • 64 • 98 •
102 • 149–150

B

- Bacon, Francis 40
- Badiou, Alain 172–173 •
185–190
- Bahramgur 125
- Balibar, Étienne 17 • 34 • 50 •
107–110 • 112 • 115 • 119 • 122 •
140 • 152 • 160–162
- Barthes, Roland 40 • 62
- Balkan 129 • 146
- Bauman, Zygmunt 56 • 57
- Beaufret, Jean 18 • 67 • 68
- Bečki krug 176
- Beograd (demonstracije) 88 •
191 • 197
- Berger, Bruno 139
- Berlin 132 • 180
pandemija 191 • 200
- Bernardi, Franco Bifo 174
- Bhagavad-Gita 132
- Bizant 113 • 146–148
- Black Lives Matter* 172
- Blake, Jacob 172
- Bloch, Jules 115
- Boccaccio, Giovanni 166
- Bolsanaro, Jair 181
- Bourdieu, Pierre 84–86 • 95
- Bouveress, Jacques 18

Braidotti, Rosi
 — nomadska misao 116–165
 — posthumanizam 17–52 •
 172
 Bruno, Giordano 43

C

Canetti, Elias 184 • 192
 Canguilhem, George 18
 Celan, Paul 102 • 155
 Chomsky, Noam 13 • 189 • 195
 Churchill, Winston 142
 cigan/cigani 108 • 113–115
 • 118–129 • 130 • 136–148 •
 153–154
 Coppola, Frances Ford 166
 Covid-19 165 • 169–171 • 174 •
 181 • 184 • 197 • 205 • 210
Critical Inquiry 19

Č

Čehov, Anton P. 126

D

Darré, Richard 139
 Dedić, Nikola 20
 Deleuze, Gilles 107 • 115–116,
 135 • 138 • 152 • 162
Der Spiegel (TJEDNIK) 75 • 84

Derrida, Jacques 67 • 84–89,
 102 • 135 • 162
 Descartes 116 • 159
 dijamat 19 • 31 • 36
 Dorski rat 198–199
 Dubrovačka Republika 113
 Dvorniković, Vladimir 113

E

Egipćani (v. Romi) 113 • 141
 Eichmann, Adolf 11 • 83 • 101 •
 104–105
 Engels, Friedrich 31 • 203
 Epidemiološki institut
 Sveučilišta u
 Tübingenu 175
 Eskimi 136
 eugenika 62–63 • 144 • 154
 Evropska Unija (EU) 160 • 197

F

Fanon, Frantz 52–53
 Farías, Victor 83 • 85–87 • 94
Faust (v. Goethe) 134
 Ferry, Luc 18 • 39
 Feuerbach, Ludwig 29 • 33–36
 • 119 • 203
 Fichte, Johann G. 40 • 43 • 119,
 162 • 209–210
 Fischer, Eugen 76 • 139

- Fjodorov, Nikolaj F. 46
- Forster, Michael 134
- Foucault, Michel 20–21 • 32
• 39 • 41 • 46 • 67 • 131–132
• 135 • 176 • 182 • 190 • 192 •
194 • 198–200
- Frankfurtska škola 58
- Franz Josef II 121
- Fromm, Erich 28 • 46 • 192
- Fukuyama, Francis 51
- G**
- Gadamer, Hans-Georg 84 • 87
• 102
- gadžo/gadže (ne-romi) 128 •
152–153
- Galton, Francis 61–62 • 91
- Ganga 143
- Gautama Siddhārta
(Buddha) 46
- Goethe, Johann W. 132–135 •
138
- Gorki, Maksim 126
- Guantanamo 177
- Guattari, Félix 115 • 135
- Günther, Hans 139
- H**
- Habermas, Jürgen 50 • 72 •
87 • 102 • 165 • 173 • 185 •
191–192
- Hamann, J. G. 36 • 119 • 210
- Hegel, G.W.F. 21 • 43–46 • 73
— evropocentrizam 131–133
— filozofija 178–179 • 200–211
— Hegel-Marx 29–39
— humanizam 162–163
— smrt od kolere 200
- Heidegger, Martin 53 • 135 •
188
— antropocentrizam 39–47
— biopolitika, Agamben 188 •
192–194
— *Bremenska predavanja*
100–101
— humanizam 18–21
— kritike 84–90
— protivljenje nacizmu 61–83
— *Schwarze Hefte* 68 • 73–79 •
82 • 86 • 91 • 99
— tehnika 79 • 98 • 102
— židovstvo i holokaust 91–
123
- Heideggerova djeca* 104
- Heine, Heinrich 134
- Hektorović, Petar 113
- Heller, Agnes 58 • 64
- Herder, Johann G. 36 • 119 •
122 • 134 • 210
- Himmler, Heinrich 77 • 103 •
137–139

Hitler, Adolf 18 • 75 • 77 • 81 • 94 • 136–137 • 139–140
 HNB / Hrvatska narodna banka 195
 HNK / Hrvatsko narodno kazalište 153
 Hobbes, Thomas 199
 Hölderlin, Friedrich 43 • 72 • 78
 holokaust 56–59 • 62–65 • 84 • 97–104 • 108 • 144 • 148–154
homo mensura 42
 Hönigswald, Richard 81–82
 Horkheimer, Max 54 • 56–57 • 62 • 92–93 • 97–98 • 104 • 149 • 158
 Huisinga, Johan 28
 Humboldt, Wilhelm von 119, 132
 Hume, David 25 • 29 • 31
 Husserl, Edmund 18 • 20 • 81 • 83 • 135–140 • 144 • 161
I
 Indija 115 • 125 • 134 • 137 • 141–142 • 143–148
 Indijanci 136
 Indijci 120–124 • 137 • 142
 indo-arijski 143
 ICTV (Internacionalni odbor za taksonomiju virusa) 186
 Iran 143 • 145
 Izrael 197

J
 Jameson, Fredric 196
 Jankuhn, Herbert 139
 Jaspers, Gertrud 81
 Jaspers, Karl 40 • 80–81 • 83
Jedupka 113
 Johnson, Boris 181 • 188
 Jonas, Hans 104 • 192
 Jones, William 134
 Jünger, Ernst 86

K

Kafka, Franz 199
 Kālidāsa 133 • 134
 Kant, Immanuel 113 • 116–125 • 129 • 140 • 159
 Katarina II 121 • 127
 Kauṭilya 47
 kineski virus (koronavirus) 165 • 173 • 179 • 181–183 • 187 • 196 • 199 • 205 • 207
 Kraus, Christian J. 112 • 120–122
 Kreolci 125
 Krist (razapinjanje) 147
 Kusturica, Emir 114
 Kuzanski, Nikola 43

L

- Lacan, Jacques 20 • 67 • 123 • 177
- Lal, Chaman 141–142
- Lawrence, David H. 128
- Leibniz, Wilhelm F. 68
- Lenjin, Vladimir I. 196
- Leonardo, da Vinci 45
- Lévi-Strauss, Claude 54–57
- Lévinas, Emmanuel 18–21 • 40 • 60 • 87 • 93–98
- Locke, John 40
- Löwith, Karl 104 • 192
- Lukács, Görgy 29–31 • 39–40 • 162
- Lukašenko, Aleksandr 181
- luri 124–126
- Lyotard, Jean-François 165

M

- Macron, Emmanuel 173 • 186 • 188
- Mahābhārata 47 • 132
- Mahāvīra Āina 46
- Maldonado, Tomás 158
- Marcuse, Herbert 27–28 • 39 • 100 • 104 • 157 • 192
- Marija Terezija 121
- Markotić, Alemka 172
- Márques, Gabriel García 166

- Marx, Karl 73 • 162 • 166
- humanizam 17–21
- Hegel 29–39
- ahumanizam 46–48
- pandemija Covid-19 168 • 179 • 203–204
- maspok 1971 89
- Medici 45
- Meister Eckhardt 43
- Michelangelo, Buonarroti 45
- Minervina sova 201–204 • 211
- Moeller van den Bruck, Arthur 86
- Montaigne, Michel de 27–28 • 42 • 157 • 162 • 169
- Müller, Max 87 • 140
- Musil, Robert 192

N

- Nacionalni stožer za civilnu zaštitu RH 172
- Nancy, Jean-Luc 168–172 • 178 • 180 • 183
- Nehru, Jawaharlal 141
- Neurath, Otto 176
- Nietzsche, Friedrich 40 • 45–46 • 53 • 57–58 • 71 • 74 • 79 • 96 • 135
- Njemački etički savjet (Deutscher Ethikrat) 191

Novak, Kristian 114 • 128 • 153

— *Ciganin, ali najljepši* 114

NS / NSDAP (Nationalsozialistische Partei) 61 • 75

Nürnbergski zakoni 83 • 136 • 150

O

Orijent 132–133 • 138 • 144

Ovidije (Publije O. Nason) 113

P

Pañćatantra 146

parije 112 • 145–146

Parmenid 77 • 182

Pelegrinović, Mikša 113–114

Peloponeski rat 169

Periklo 173 • 198

Peterson, Jordan 204

Petorječje 143

Petrović, Aleksandar 114

Petrović, Gajo 20 • 57–58

Platon 41–43 • 79 • 174

Pöggeler, Otto 87 • 102

praksisovci (beogradski) 88–89

Praxis 19–20 • 58 • 88

prosvjetiteljstvo 21 • 26 • 28
• 52 • 54–57 • 62 • 92–93 •
129–130 • 158

Protagora 42

Pruski edikt (1725) 121

R

Renaut, Alain 18 • 39

renesansa 26–28 • 40–41 • 45
• 52 • 113–114

Revolucija 1789 26

Ricœur, Paul 18

Rodos 14

romanipén 143 • 151–152

Romi 10 • 12

— nomadstvo i rad 107–130

— arijevstvo 140–155

Röttgers, Kurt 113 • 118 •
120–123 • 129–130

Rubinstein, Richard 56

Rumsfeld, Donald 177–178

ruski ciganski zbor 127

Russia Today (TV POSTAJA) 175
• 177

S

Said, Edward 131–132

SARS1 185–186

SARS2 (SARS-coV-2) 167 • 169 •
178 • 185–186

Sartre, Jean-Paul 52–54 • 67 •
87 • 92 • 99

Schäuble, Wolfgang 191
 Schelling, Friedrich J. 40 • 43
 • 209
 Schlegel, Friedrich 119 •
 131–133
 Schmitt, Carl 86
 Schopenhauer, Artur 40 • 132
 SFRJ 89
 Sirija 129
 Skype 175
 Slaveni 142 • 150
 Snowden, Edward 176
 Soderbergh, Steven 166–167
 sofistika 42
 Sokolov, Ilja 127 • 154
 Sokrat 199
 Spengler, Oswald 86
 Spinoza, Baruh 43 • 162
 Spivak, Gayatri Chakravorty
 135
 SS 77 • 103 • 137 • 139
 Staljin, Josif V. 31
 Stanković, Borisav 114
 Svjetski kongres Roma 116
 Sv. Pavao 43

Š

Šakuntala (v. Sakontala) 134
 Škaričić, Nataša 178 • 197

Štajerska akademija znanosti
 (Stayerische Akademie der
 Wissenschaften) 19

T

Tarkovski, Andrej 46
 Ternon, Îves 63
thatcherizam 195
 Theweleit, Klaus 133
 Timofejeva, Sonja 126
 Tito, Josip Broz 88
 Todorov, Tsvetan 27 • 49 • 56
 • 59–63
 Tolstoj, Lav N. 46 • 126 • 128
 Toma, Svjetlana 126
 Treći Reich 62 • 140 • 148
 Trump, Donald 172 • 175 • 181
 Tukidid 169 • 173–174 •
 184–185 • 191 • 198 • 200

V

Variola Vera (film) 167
 Velika Britanija 181 • 195
 Vitruvijev čovjek 45
 Vranicki, Predrag 19
 Vujičić, Boris 195

W

Weimarska Republika 87

- Wewelsburg (DVORAC) 77 • 139
Wirth, Herrman 139
Wittgenstein, Ludwig 36
Wolin, Richard 86 • 101
World Health Organisation
(WHO) 170 • 180 • 186 • 188
Wuhan 170–171 • 190

Z

- Zemach, Stefan 69 • 71–75 •
105

Ž

- Židovi 55 • 73 • 81 • 93 • 142 •
149–154 • 192
— Heidegger-Adorno 97–104
— židovsko pitanje 73
— židovstvo 73 • 92 • 99
Živi leš (DRAMA, v. Tolstoj) 126
Žižek, Slavoj 50 • 86 • 196,
— posthumanizam 157 • 160
— pandemija Covid-19 172–187
— Hegel i metafora sove 203–
211
Žunjić, Slobodan 77 • 81 • 85 •
88 • 102



Sova na atenskoj kovanici (tetradrahma), 480–420. god. p.n.e.

O AUTORU



Borislav Mikulić (r. 1957. u Račinovcima). Redovni profesor na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu, gdje radi od 2001.

Područja istraživanja i predavanja: epistemologija, filozofska semiologija i historijska filozofija jezika, teorije diskursa i ideologije, filozofija psihoanalize, povijest zapadne filozofije te komparativna historija filozofskih ideja (evropska i indijska).

Objavljuje znanstvene radove u stručnim publikacijama i zbornicima radova te prijevode literature iz humanističkih znanosti s njemačkog, engleskog, francuskog i talijanskog. Od 1991. djelovao i kao publicist (*Treći program Hrvatskog radija, Novi Danas, Nedjeljna Dalmacija, Arkzin, Slobodna Dalmacija, Forum.tm*)

NOVIJE PUBLIKACIJE (IZBOR)

“Lazareti metafizofije: metafizika i metoda u autoterapijskim diskursima filozofije”, u: *Metafilozofija i pitanja znanstvene metodologije. Radovi petog okruglog stola Odsjeka za filozofiju*, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet u Zagrebu 2020. str. 15–81.

Diskursi znanja. Istraživanja iz historijske epistemologije spoznaje, jezika i medija, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu. FF press, 2017.

PUBLICISTIČKI RADOVI

Trg izgubljene Republike i druge uzorite priče 90ih, Zagreb: Arkzin, bibl. Bastard, 2015.

WEB-ZBIRKE

“Knjiga čitanja i zaborava. Okušaji iz političke fiziologije književnosti” (2005) <https://mudrac.ffzg.hr/~bmikulic/Knjizevnost/>

“Media Pulp. Medij kao ideološki aparat vremena” (2005) <https://mudrac.ffzg.hr/~bmikulic/Mediapulp/>

“Tranzitorij 2007. Imaginiranje ‘Europe’ ili kronika druge hrvatske tranzicije u 42 slike” (2007) <https://mudrac.ffzg.hr/~bmikulic/Tranzitorij2007/>

AUTOR Borislav Mikulić
NASLOV *Čovjek, ali najbolji.*
PODNASLOV Tri studije o antihumanizmu i jedan postskriptum

IZDAVAČ FF press. Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu
ZA IZDAVAČA Miljenko Jurković, o.d. dekana

RECENZENTI Srđan Damnjanović [NOVI SAD]
Andrea Matošević [PULA]

TEKST PRIREDIO Borislav Mikulić

KOREKTURE Borislav Mikulić [HRVATSKI]
Hrvoje Tutek [ENGLJSKI]

DIZAJN Dejan Kršić
PISMO Brioni [NIKOLA ĐUREK/TYPOTHEQUE]
PAPIR Holmen Book Cream 80 g •
Fedrigoni Old Mill Avorio 300 g

TISAK Tiskara Zelina d.d./ Sveti Ivan Zelina

NAKLADA 300
DATUM IZDANJA travanj • 2021.
CIJENA 100 kn
ISBN 978-953-175-858-1
CIP zapis je dostupan u računalnome katalogu
Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu
pod brojem 001097310.

Čovjek, ali najbolji. Tri studije o antihumanizmu vrlo je ambiciozno pisano djelo koje nudi sasvim nove interpretacije “klasičnih” tema i autora, povezuje ih — uz kritički aparat — sa suvremenom, domaćom i inozemnom, ponajprije filozofskom, ali i širom teorijskom misli. Istovremeno, Borislav Mikulić u rukopisu ne odustaje kontinuirano podsjećati na “empirijske” posljedice uzrokovane “izdajom intelektualaca” ili “njihovim pretjeranim sudjelovanjem” u (bio)političkim projektima. U ovom trenutku “novog nomadizma s jugoistoka” uz sukladno proizvođenje niza *drugosti* komprimiranih u ogleđnoj figuri migranta, rukopis se može čitati i kao povijest “dehumanizacije” kakvoj svjedočimo, i kao takav nužan za njezino prepoznavanje.

Autor sasvim točno pokazuje koliko su periodi i pokreti u čijim je temeljima bila potpuna “dehumanizacija” u povijesti XX. stoljeća neodvojivi od modernizacijskog projekta i humanističke misli i filozofije. Ocrtavajući sadržajnu genealogiju termina *antihumanizam / ahumanizam*, kako u domaćoj tako i u inozemnoj humanistici, te uzimajući u obzir pozamašan dio autora koji su se tim temama bavili, Borislavu Mikuliću polazi za rukom — ponajviše na temama “židovstva”, “romstva” i holokausta — dakle toposima koji su vrlo dobro poznati i razrađeni, iznjedriti teze koje se doimaju svježije i koje ne pate od dihotomijskih reprodukcija nerijetko ukotvljenih i u izriječkom najbenignijim humanističkim znanostima. Tome je doprinijela autorova naklonost interdisciplinarnosti i izvrsno poznavanje literature i dosega više znanstvenih polja onkraj filozofije, a ponajprije etno-antropologije, znanosti o književnosti, filologije i indologije.

— ANDREA MATOŠEVIĆ

Filozofski fakultet, Sveučilište Jurja Dobrile u Puli

Naslov knjige *Čovjek, ali najbolji* odjek je romana Kristiana Novaka *Ciganin, ali najljepši* iz 2016. Premda je iznutra i autonomno motiviran postupnim razvojem rasprave o različitim koncepcijama humanizma od njegove afirmacije u renesansi do negacije u postmodernoj filozofiji u prvoj studiji, preko problema antisemitizma u najutjecajnijoj filozofiji 20. stoljeća Martina Heideggera, naslov cjeline logično se i neizbježno pojavio tek iz treće rasprave o *paradigmatском* samorazumijevanju evropskih Roma i njihova *porečenog* statusa u povijesti filozofskih ideja.

Unutrašnju okosnicu i ishodište cjeline predstavlja prva studija koja je sadržajno općenitijeg teorijskog karaktera i predstavlja epistemološku podlogu drugih dviju tematski specijalnijih studija. Kao zaokružene cjeline, sve tri studije mogu se čitati ili u nizu ili nezavisno jedna od druge. Povezane su zajedničkim ishodištem, motivima, međusobnim referencama i bibliografijom.



9 789531 758581

FF PRESS • FILOZOFSKI FAKULTET SVEUČILIŠTA
U ZAGREBU • ZAGREB • TRAVANJ 2021 •
ISBN 978-953-175-858-1 • CIJENA 100 KN