

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.
Ovaj rad dostupan je za upotrebu pod licencom Creative Commons Imenovanje 4.0 međunarodna.



Alpar LOŠONC

Fakultet tehničkih nauka
Univerzitet u Novom Sadu
Dositeja Obradovića 6
SR – 21 000 Novi Sad
SANU, Beograd
Knez Mihajlova 35
alpar@uns.ac.rs

UDK 1:378

DOI: <https://doi.org/10.29162/ANAFORA.v7i2.3>

Izvorni znanstveni članak

Original Research Article

Primljeno 1. listopada 2020.

Received: 1 October 2020

Prihvaćeno 20. prosinca 2020.

Accepted: 20 December 2020

SAMORAZUMEVANJE KRIZE HUMANISTIKE PROTIV „INVAZIVNE“ INSTRUMENTALNE RACIONALNOSTI

Sažetak

Rad se sastoji iz tri dela sa uvodom i konkluzijom. U prvom delu humanistika se sagledava u perspektivi humanizacije i objašnjava se zašto tumačenje njene krize nije samorazumljivo. Na osnovu toga se tretiraju simptomi krize humanistike sada već na osnovu samorazumevanja izabranih aktera čime se tematizuju takvi fenomeni kao što je situacija u obrazovanju, kao i konstelacija određenih oblika znanja koji su neizostavni u pogledu političkog uokvirenja demokratizacije. Osovina kriznih samotumačenja se prezentuje u tome što postoji hegemonski oblik ekonomske racionalnosti koji „invazivnim ispoljavanjem“ transformiše okvire humanistike. Kako može humanistika da reaguje na nastalu situaciju? U drugom delu se traži odgovor upravo na ovo pitanje: koje oblike refleksivnosti može ona da razvija da bi se opirala pomenutoj hegemoniji? Humanistika sadrži u sebi idiosinkratične potencijale koji joj omogućavaju da rastvori vladajuće ideologeme u pogledu instrumentalne racionalnosti i utilitarizma. „Ekonomska humanistika“ je oblik refleksije za humanistiku koja se konfrontira sa pomenutom hegemonijom. U trećem delu se krizom određena humanistika kontekstualizuje posredstvom istorijske dinamike apstraktnosti i pokazuje se zašto je humanistici stalo do toga da reflektira na savremenu finalizaciju

apstraktnosti povodom humanizacije. Najzad, iznosi se tvrdnja da mada sadašnja ekspanzija apstraktnosti pogađa humanistiku, kriza podrazumeva postojanje prostora mogućnosti u kojem egzistira neodlučenost.

Ključne reči: humanistika, kriza, ekonomizacija, instrumentalna racionalnost, neodlučenost

Uvod

Analiziraju li se u kratkim potezima različita određenja humanistike (Groschop, Wolff 49) dolazimo do neizostavnih elemenata njenog usmerenja: usredsređenost na artikulaciju dinamike smisla (o smislu u modernitetu, i o tome da se smisao razumeva tek artikulacijom, Taylor 18), „smisleno tumačenje“ i „humanizaciju“. Ona dotiče čoveka na taj način što želi pomoći u konstruisanju „mape“ s kojom se on situira u svetu: humanistika je, u stvari, u novije vreme nošena momentima inter- i transdisciplinarnosti (Osborne 2), te upućena na propitivanje problematike orijentacije čoveka postavljenog u kontekstu društvenih prisila kapitalizma. Kritikujući reduktivnost pozitivizma ona se usredsređuje na „vrednosne postavke“, „kulturne institucije i tradicije“, „filozofske perspektive“ (Wolff 50) koje omogućavaju uobličavanje one praktične orijentacije koja se ovde želi izboriti. Tome se može dodati i „topička metoda“ (Giambattista Vico): humanistika simultano nastupa „multiperspektivno“ u odnosu na svoj predmet, kao što i reflektira na sebe u pogledu iste konstelacije (Močnik 180).

No „nešto problematično se dešava u humanistici“ (Lordon 29): danas se izgovaraju mnogobrojne tvrdnje da je humanistika uslovljena kriznim procesima, da kriza obuhvata i predodređuje njenu egzistenciju. Štaviše, moramo da znamo da dotična dijagnoza nije ni nova, da je ona izrečena već davno, da krizne naracije striktno prate samorefleksiju humanistike. Prvo ćemo tretirati krizu koja pogađa humanistiku, zatim tematizujemo momente koji bacaju svetlo na ekonomizaciju humanistike, te nudimo materijalističku analizu istih procesa sa potentiranjem na apstrakcijama i sa ukazivanjem na autotelične aspekte u samom ekonomisanju.

1. Utkanost u krizu

Krizi humanistike se možemo približavati na različite načine. Pogledamo li različita izjašnjavanja nailazimo na izrazitu heterogenost. Primera radi, primetno je da je takav pojam koji je nekada predstavljao repernu tačku kritičkog

poimanja u značajnom delu humanistike, naime, „otuđenje“ (samootuđenje, otuđenje od sveta, od drugog itd.), ponovo prisutan i doživljava re-operacionalizaciju u odnosu na tendencije kasnog kapitalizma (Jaeggi 97). Istovremeno se sam status čoveka u današnjoj literaturi tematizuje izrazito ambivalentno što se neminovno reflektuje i na poimanje humanistike. Različiti pravci koji cvetaju u poslednje vreme *s jedne strane* dovode čoveka u poziciju koja podrazumeva izvanredne potencije u pogledu planetarnog razaranja; tako po različitim zamislama u sklopovima antropocena čovek postaje vrhovna „geološka“ snaga sa neviđenim destruktivnim moćima. *S druge strane*, u određenim analizama se tvrdi da je čovek već odavno izgubio poziciju unikatnosti te se on tretira tek kao alikvotni deo planetarne „demokratije stvari“, dakle, kao deo jedne sveopšte nivelacije u kojoj se ide mnogo dalje od nekadašnje decentralizacije čoveka, i najavljuje se i njegov definitivni „kraj“. I shodno tome, nastaju hibridni entiteti koji rastvaraju granice između prirode i društva (Povinelli 293–310) te dovodi se u pitanje (antropološka) distinktivnost čoveka.

Ipak, pri tome treba da razjasnimo određene aspekte *istorijski nastale konstelacije*, odnosno, treba da situiramo *kriznu određenost* humanistike. Naime, nije dovoljno samo ukazivati na uzdrmanost stubova humanistike. Mislimo na iskustvo deficitarnosti smisla kao „resursa“ (Habermas *Legitimationsprobleme des Spätkapitalismus* 104), na percepciju „krize smisla“ (Nancy 142),¹ kao i na krizu prakse humanizacije, nego treba uvideti i *dvostruku* kriznu determinisanost humanistike.

S jedne strane, značenja krize predstavljaju neizostavni horizont moderniteta; tačnije poznati kategorijalni par kritike i krize ovde dospeva u status transcendentnosti. Po tome prelaz pojma krize iz medicinskog polja u konceptualnost kritičke dijagnoze stanja u društvu nije tek kontingentni fakat koliko intrinzični aspekt moderniteta: oblici upisivanja krize kao forme samorazumevanja u semantiku moderniteta to potvrđuju (Koselleck). Kriza ukazuje na neumitnu činjenicu da se postojeći poredak smisla ne može naturalizovati, da je negativnost uvek prisutna u poretku koji se ne može „zatvoriti“ (Cordero): u krizi modernitet iskušava svoju, negativitetom određenu, dinamiku, ali i svoju strukturalnu krhkost. Prelazi koji se vezuju za krize, originalna tranzientnost krize napajaju se upravo iz pomenutog negativiteta.

¹ Ovaj izraz se vezuje za Jana Patočku, a Jean Luc Nancy to finalizuje kao „krizu istine kao smisla“.

S druge strane, dijagnoza izricanja krize uvek podrazumeva jedan performativni akt određenih subjekata („postojeće stanje očituje krizu“). Određene discipline koje igraju značajnu posrednu ili neposrednu ulogu u humanistici modeliraju se na osnovu institucionalizacije istog performativnog akta; recimo sociologija (koja se u različitim pristupima pripisuje ne samo društvenim naukama nego i humanistici, što samo dokazuje izvesnu poroznost granica između društvenih nauka i humanistike²) se tretira ne samo u smislu toga da je rođena u „duhu iskonske krize“, nego je i ona sama „nauka o krizi“, odnosno njeno biće je određeno odgovarajućim praksama artikulacije (Habermas, *Theorie und Praxis* 295). Ili „kritika kulture“ (*Kulturkritik*) (Becker 46-55) koja barem od Jean-Jacques Rousseaua igra značajnu ulogu u samorazumevanju moderniteta, ne može se otepeti od refleksivnosti u humanistici, no i ona sama je duboko impregnirana kriznim značenjima.

Šta znači, dakle, „kriza humanistike“? Šta je *performativni* smisao ove tvrdnje? Da li je ona izgovorena iz humanistike same ili iz spoljnih perspektiva? Kako humanistika izgovara svoju sopstvenu krizu? Da li je kriza humanistike deo tek jedne kompleksnije krizne konstelacije (tako krize koja se standardno vezuje za 2007./2008. godinu), ili ona poseduje stanovitu autonomiju u pogledu ispoljavanja kriznih determinacija?

Pri tome status kriznog diskursa je danas opterećen i dodatnim problemima: *postoji nespokojstvo u pogledu izricanja krize uopšte*. Naime, događaji krize, fenomeni povodom nje svugde unose momente diskontinuiteta i cezure u tok stvari. Oni označavaju neumitnu činjenicu da se postojeći kontinuitet ne može nastaviti, da su se pojavile različite mogućnosti na horizontu koje traže razrešenje. Kriza se artikuliše kao prelazno stanje u odnosu na odluku koja će se doneti, no i kao proces koji predstavlja izvanredan teren za rekapitulaciju refleksivnosti. Ona se istovremeno uvek nadovezuje na subjekta volje koji će doneti odluku povodom krize. Ali, današnja rasprostranjenost kriznih dijagnoza, učestalost negativnih presuda o postojećoj epohi, ponavljanje istih ocena makar u različitim kontekstima, preti efektom zasićenosti kao izrazom „viška“ kriznih diskursa (Lošonc 20).

² Wallerstein, pak, govori o humanistici koja zajedno sa prirodnim naukama „izaziva društvene nauke“ (27), ali, može se razmišljati i na taj način da „humanistika“ predstavlja anglosaksonski fenomen; u Nemačkoj pandan humanistici je *Geisteswissenschaft* koji nije suprotstavljen „nauci“ koliko prirodni; „humanistika“ je u tom smislu nastavak renesansnog humanizma (Weber 12).

Derrida koji promatra krizu kao „evropsku stvar“, no kao „esencijalnu zgodu“ Evrope, tvrdi da postoji uvek izvesna *ekonomija krize* (možemo da kažemo: i *ekonomija krize humanistike*): ukoliko nešto određujemo kao krizu onda već normalizujemo ono što je preteće u događajima (Derrida 71), dakle pretnju pretvaramo u već pripitomljeni momenat. No pomenuti „višak“ diskursa o krizi nameće ograničenja i za ekonomizaciju krize. Zapravo, dijagnoza koja je samo izraz tvrdnje da je danas „sve postalo krizno“ gubi svoju kognitivnu oštricu, tačnije time kriza gubi svoju moć diferencijacije postojećih stanja.

I humanistika je isto tako pogođena ovom situacijom kao i drugi oblici refleksivnosti: sledstveno tome možemo reći da postoji *kriza izgovaranja krize*,³ kao što postoji i kriza ekonomizacije krize. To što humanistika ne stoji na čvrstom tlu, te se mora izboriti za situaciju u kojoj može izgovoriti svoju kriznu određenost može se pripisati i samoj činjenici da postoje teškoće u pogledu realizacije performativnog akta „to je kriza“.

Humanistika koja vidi sebe u ogledalu krize mora da reflektira na sopstvenu upletenost u iste procese. Ali kako ona izgovara sopstvenu krizu koja, kako će i sledeći izabrani primeri demonstrirati, seže i u prošlost? Kako ona tumači sebe u intenziviranoj dinamici različitih kriza?

Tako se vraćamo unatrag u vremenu do Hannah Arendt koja se može predstaviti ne samo kao dalekosežna teoretičarka krize, nego istovremeno i kao interpretatorka krize humanistike (Arendt 173; Lipton 280). Njena razmišljanja o humanistici koja tražeći odgovore na krizu i sama su involvirana krizom navedena su svagda u kritičkoj nameri i to spram fenomena potrošnje kao supstituta za političko oblikovanje ljudske egzistencije, kao i protiv novovekovnog „iskustva zbilje“. Otvaraju se vrata za trijumf utilitarizma – podrivajući temelje zajedničkog života, a koji bi trebao da se artikuliše u prostorima „između nas“. Polemičko prizivanje antičke politike kao uzora spram novovekovnog učenja koje politiku saobražava empirijskim naukama nije ništa drugo do noseći momenat jedne obuhvatne dijagnoze o upletenosti ne samo moderniteta nego i humanistike u krizu. Politika, koja se favorizuje ovde kao ultimativni kriterijum za egzistenciju čoveka kome je svet dostupan, te koji nije izgubio mogućnost participacije u svetu, uslovljena je dubinski humanistikom.

³ Da postoji „kriza krize“, te da je upravo to naš horizont tvrdi Derrida.

I kritika utilitarnog moderniteta od strane Hannah Arendt, te ujedno i kritička tematizacija staza obrazovanja (koja za nju paradigmatično pokazuju smer modernih kriznih tendencija), bez obzira u kojoj meri je unikatna, pokazuje paralele sa sličnim dijagnozama. Tako će Martha Nussbaum, doduše zarad spašavanja oronule kosmopolitske demokratije, izreći ocenu koju bi i Hannah Arendt mogla da potpiše: politika neizostavno „iziskuje“ humanistiku kao autentični medijum za obrazovanje angažovanih građana koji neće biti podređeni „logici profita“ (Nussbaum). Stroga dihotomija između obrazovanja za profit i za demokratiju jeste jemstvo za zainteresovane – delatne građane u javnim stvarima koje se kosmopolitski moraju braniti. Čovek čija suština je kod pomenute autorke hermeneutički tumačena (dotična suština je kongruentna sa narativnim seberazumevanjem) tek sa transcendencijom prema ne-profitno usmerenoj edukaciji može da se bori za ne-partikularnu demokratiju sa kosmopolitskim obeležjima.

I odista, regresija obrazovanja (njega inače Hannah Arendt tumači kao autentičnu pred-političku sferu) se često adresira kao vrhovni izraz humanistike koja je duboko zapletena u krizne procese. Nije to nikakav apstraktni prekor. Obrazovanje ovde ima specifičnu političku relevantnost, ono predstavlja preduslov za promišljeno praktikovanje politike u znaku emancipacije. U stvari, ni sve više raširena literatura o „akademsom kapitalizmu“ (Münch 47), ili o „prodoru neoliberalizma“ u sferu obrazovanja se i ne može drugačije tumačiti. Npr. teoretičari sintagme „akademsog kapitalizma“ iznose ocenu da je obrazovanje u znaku humanistike dospelo u *mimetičko stanje* u pogledu kapitalističkih normi. Naime, humanistika i sama fingira tokove kapitalizma i to mimezom konkurencije koja je dirigovana logikom profita. Kao rezultat toga, humanistika plaća cenu normalizacije penetracije kapitalizma u akademskoj sferi, te, sada već služeći se distinkcijom Marthe Nussbaum, možemo reći da ona u sve manjoj meri razlikuje edukaciju za profit i za demokratiju.

Ako je dotična kritička ocena o akademskoj poziciji tačna, onda možemo razumeti i prizivanje humanistike kao omotača u kojem jezgru bi trebalo da prebiva edukovani građanin. Humanistika ovde figurira kao kopča između demokratski obrazovane zajednice i obrazovanja, ona predstavlja rezervoar za kritičke kapacitete. Ona nije neutralni domen za isporučivanje „smisla“ nego je zainteresovana za praktičnu filozofiju koja postavlja pitanja u vezi demokratskih životnih formi. Tako će postupati savremena filozofkinja politike Wendy Brown u njenoj lamentirajućoj analizi u odnosu na situaciju liberalnih veština koje važe

kao uslovi za opstanak demokratske zajednice: ona smatra da je familijarnost sa sadržajima umetnosti, psihologije, antropologije osnovica za nastanak obrazovane javnosti koja ume da sudi o svojim stvarima umesto toga da se prepusti sudbinskim tendencijama. No, upravo ova familijarnost je izložena propadanju i to ne u poslednjem redu posredstvom srozavanja javnih univerziteta: iznuđena kapitulacija pred hegemonijom „neoliberalne racionalnosti“ je stvorila onemoćalu humanistiku koja je ostala bez kognitivnog autoriteta. Pounutarnjenje kapitalističke racionalnosti ne može se dovesti ni u kakvu vezu sa edukacijom za prosveteni samointeres, to je gubitak samozaštite humanistike.

Humanistika, tako glasi jedna druga tvrdnja (Martin i Aguado), bi trebala da ponudi refleksivnost koja se ne predaje vladajućim percepcijama prostora i vremena, ona bi morala da preuzme ulogu stvaraoca uslova za kritiku u epohi koja omalovažava kritiku. Znajući da su određene dimenzije istine u demokratskom zajedništvu dostupne tek uzdizanjem kritike, ona je i ovde preduslov za kolektivno delovanje koje ne podlegavši moći relativizma ima istinu na horizontu. Po tome ona je katalizatorski momenat za one subjekte koji ne pristaju na sistematski iskrivljenu artikulaciju savremenosti, ili na anonimne i „totalitarne prisile“ (Rosa 89) kasnog kapitalizma, nego se još pouzdaju u autoritet misaonog propitivanja samog. Postoji hronična potreba za humanistikom upravo danas – no kriza koja je zadesila humanistiku oduzima joj neophodnu snagu i sputava je u konstrukciji nekonformističke praktične orijentacije.

Daleko od toga da smo time iscrpeli sve oblike ispoljavanja samorefleksivnosti krize humanistike, no držimo da je dovoljno rečeno. Najzad, nije ni moguće detaljnija tematizacija dotične problematike, ona bi bezmalo zahtevala promišljanje svih savremenih protivrečnosti koje proizvode tragove u humanistici.

Svi navedeni primeri su ukazivali na činjenicu da kriza humanistike nije efemerna u pogledu tokova kasnog kapitalizma. I *mutatis mutandis*, ali postoji zajednička nit između izabranih primera koja povezuje luk između tvrdnji Hannah Arendt pre više od šezdeset godina i oštre kritike Wendy Brown ili Marthe Nussbaum koja nalaže edukaciju s one strane profitnog motiva na osnovu antropoloških invarijabli. Sve navedene autorke pripisuju vanrednu važnost humanistici u artikulaciji krize, i sagledavaju je kao posebnog subjekta u konceptualizaciji kriznih tendencija.

I kada autorka *Vita active* promišlja „opštu krizu“ kao horizont moderniteta te tretira krizne pojave humanistike u okviru iste procene, ili kada Wendy Brown 347

apostrofirajući pobedničku „neoliberalnu racionalnost“ koja se logikom totaliteta širi supsumirajući i humanistiku, onda prepoznajemo zajednički nazivnik. Isti nazivnik se može identifikovati kao gubitak imuniteta humanistike spram određenih hegemonskih tendencija kapitalizma.

Tako, možemo raspravljati o tome da shodno pomenutim tendencijama dolazi do dediferencijacije (Jameson, *Postmodernism* 46) između ekonomije u kapitalističkom ključu i kulturnih obrazaca, to jest, stvaraju se odgovarajuće interferencije koje ugrožavaju čak i oposebljenost humanistike. Kultura onda sve više nije rezervat za one potrebe koje bi trebale da budu lišene delovanja kapitalističkih normi.

Dakako, Hannah Arendt uvlači njen opis krize humanistike u modernitet koji je u bitnim aspektima određen utilitarističkim/liberalnim naturalizmom i koji otvara puteve za pobjedu utilitarne društvenosti, a Wendy Brown pledira za kritiku „neoliberalne racionalnosti“. Međutim, uprkos razlikama između dotičnih autorki formira se zajednička kritika u odnosu na hegemoniju *eksterne* racionalnosti koja prodire u humanistiku dolazeći iz sfere autonomizovane ekonomije moderniteta. Tako i nastaju takve (kritičke) sintagme kao što je „ekonomska humanistika“ (Crosthwaite, et al. 661; McGovern) koje bacaju svetlo na današnju konstelaciju.

„Neoliberalni razum“ se ne može iscrpeti pozivanjem na utilitarizam, ali je ipak reč o tome da „instrumentalna“⁴ i utilitarna racionalnost nisu tek akcidentalni momenti u konstruisanju dotične forme „razuma“. Moderna konfrontacija sa instrumentalizmom, tako i sa utilitarizmom (Taylor 23), to plauzibilno dokazuje: protokom vremena instrumentalni razum je dobivao sve veće potencijale. No najbitnije je da se tako iskristalisala dominantna forma utilitarne i instrumentalne racionalnosti koja povezuje svrsishodne delatnosti i odgovarajuća sredstva.⁵ U stvari, obrasci (moderne) ekonomije se standardno iskušavaju kao karakteristična ispoljavanja instrumentalne racionalnosti, i tvrdi se da je i kapitalizam prožet logikom instrumentalnog nastupa koji se ovekovečuje posredstvom nastupa *homo oeconomicusa*.

⁴ Instrumentalna racionalnost se tretira u smislu frankfurtske teorije.

⁵ O paradigmi instrumentalne racionalnosti i o njenom krucijalnom značaju za samorazumevanje moderniteta usp. Dupuy, *Introduction générale* 14.

Tipično, značajni pravci u humanistici su bili usmereni ka iznalaženju kulturnih ili tradicijskih domena u kojima instrumentalna racionalnost ne diriguje organizacijom života, odnosno isti pravci su prezentovali oblike zadovoljavanja potreba koje ne potpadaju pod uticaj pomenute forme racionalnosti. Prebacuje se doktrini instrumentalnog racionalizma da ne uzima u obzir dovoljno ozbiljno ona stajališta koja su izvan njega.

Ali, da li je time sve rečeno? Da li je kriza humanistike u odnosu na kapitalizam iscrpljena sa ukazivanjem na premoć instrumentalne racionalnosti? Da li možda jedna *nereduktivna* „ekonomska humanistika“ krije u sebi mnogo više u odnosu na instrumentalističko poimanje sredstva i ciljeva?

2. Ne-ekonomisticička „ekonomija“: s one strane utilitarnosti i instrumentalnog razuma

Kritičkom radu humanistike, naravno, mogu poslužiti oni uvidi antropologije, istorijske nauke, heterodoksne ekonomske teorije ili sličnih disciplina koji pokazuju smisao za genezu i ne podležu ideološkoj pretpostavci da je status ekonomije nadistorijski. To je već po sebi izvor moguće kritike u odnosu na praktikovanje naivnosti. Uvid u istorijsku varijabilnost ekonomskih značenja dovoljna je opomena da se ne padne u klopku ideologizacije. Istovremeno na osnovu toga mogu da slede i uvidi u kauzalne mehanizme koji objašnjavaju zašto se u kapitalizmu artikulacija ekonomije nameće kao instanca koja je iznad istorije. Hegemonska uloga koju je ekonomska refleksija stekla u javnim diskursima objašnjava zašto figurira „ekonomski imperijalizam“ (Mäki 351–80), to jest ubeđenje da je tek ekonomska refleksija u situaciji da može ponuditi operativne kategorije za sve discipline, tako i za humanistiku, da je tek ista refleksija toliko obuhvatajuća da može pokriti kategorijalnu mrežu svih postojećih disciplina.

No ovakva predstava sužava vidik i humanistika bi na predočeni način bila tek uvoznik eksternih kategorija, odnosno, to bi bio odnos između apsolutnog i uslovljenog. Antropolozi kao što su npr. Marshall Sahlins razbijaju strukture doktrinarnih tvrdnji o metahorizontu ekonomije, naime, o tobože većitom odnosu između oskudnosti i nezaježljivih želja te omogućavaju kritičko propitivanje samorazumevanja ekonomije u kapitalizmu – i u vidokrugu humanistike. Najpoznatija među pomenutim teorijama, ona Karla Polanyja koja naglašava „utkanost“ kao pojmovni okvir za analizu dinamike ekonomije kroz vekove, isto tako može da deluje kao upozorenje u odnosu na ideološko tumačenje eko-

nomije koja projektuje postojeće stanje ekonomizovanosti unazad, na ranije epohe.

No ostaje još mnogo toga da se kaže. Želi li se promovisati „ekonomska humanistika“ koja nije uskogrudna, te ne fiksira sebe u heteronomiji spram „ekonomske metafizike“, treba ići dalje. *Zapravo, treba pokazati da još uvek postoji ne-ekonomistička perspektiva ekonomije, jedna ne-ekonomizovana ekonomija no koja će zasvetliti posredstvom humanistike.* Odnosno, upravo ta ne-ekonomistička ekonomija koja često izmiče različitim artikulacijama iziskuje napor humanistike. Umesto toga da se prepusti ideološkoj hegemoniji „ekonomskog imperijalizma“ ona ima da se uhvati ukoštac sa njim radi toga da obezbedi svoju autonomiju i da pokaže višeslojnost ekonomisanja, ono što ekonomska refleksija ideološki skriva.

Tako tek iz perspektive humanistike se pokazuje da je pojava takvih ekonomskih kategorija na istorijskoj sceni kao što je kovani novac od ključnog značaja (Goux, „Monnaie, échange, spéculation, la mise en représentation de l'économie dans le roman français du XIXe siècle“ 56). U stvari, kretanje novca i propratni fenomeni već u antici izazivaju ponekad zaprepašćenje, ponekad duboku uznemirenost koja ne prestaje da tematizuje odgovarajuće pojave. Tako se mnogoobrazna metaforika novca pojavljuje u mitu, u filozofiji te i u tragediji: ide to dalje od često pominjane paralele između ekonomske i lingvističke razmene, odnosno od homologije između „monetarne i verbalne semiologije“ (Goux, *Freud, Marx, Économie et symbolique* 57). Zapravo pomenuta metaforika seže do metafizičkih dubina.

Drugim rečima, dotična metaforika novca ima utemeljujući značaj i nalazi se u mnogostrukim odnosima sa aspektima koji su bitni za humanistiku. Uputne filološke analize o Gigesu i njegovom prstenu, o prisustvu različitih značenja monetarnih formi kod Heraklita ili Euripida (između ostalog) te o uticaju „poetike monetarne inskripcije“ ili o konvergenciji nastanka filozofije i kovanog novca, rečito govore dokle sežu dotični aspekti (Shell 33; Alliez 47) koji prevazilazivši instrumentalna značenja formiraju inteligibilnost konfrontacije sa zbiljom. Pojava novca omogućava depersonalizaciju „iskustva zbilje“, to jest, otvara mogućnost za afirmaciju poretka kao „anonimne kosmološke moći“, što uslovljava čak i tumačenje smrti kao genuine ekonomske transakcije; nadalje, iste tendencije već kod Homera stvaraju mnogobrojne kopče – mostove između psihe i novca.

Da je nastajajuća „subjektivnost“ upućena na logiku novčanog oblika, to se ne sme skraćeno, odnosno, economicistički razumeti. Naime, time dobijamo relevantnu sliku o homolognim kretanjima novčanih oblika i subjektivnosti (Seaford, Müller) i to daleko od svake instrumentalnosti. Panoramu bismo mogli čak i proširiti: ako smo prepoznali ispoljavanja „ekonomije literature“ (Shell) već na tlu antike onda bismo mogli, pomerajući se u vremenu, pokazati da postoji i „ekonomija filozofije“ i to i u sklopovima moderniteta. Naime, metaforiku sa ekonomskim pečatom možemo pronaći na mnogim mestima kod modernih mislilaca koji iznose bogato iznijansirane iskaze. Tako će Adorno u kritici Hegela povodom afiniteta pisca *Fenomenologije duha* prema sistemu i identitetu reći sledeće: „kao u nekom gigantskom kreditnom sistemu svako je pojedinačno dužno drugom – neidentično je – cjelina je bez duga, identična“ (Adorno 126). Arthur Schopenhauer samo „vreme“ naziva „najvećim zelenišem“ (Schopenhauer 82). Pesnik John Donne „dušu“ povezuje sa razmenom i sa novcem (Wolff 34). Johann Wolfgang Goethe se ne može razumeti ni bez novca, ni bez razmaha političke ekonomije (Lottmann 18). Kovanica kao „numizmatička epigrama“ se stavlja u analošku relaciju sa istinom kod takvih mislilaca kao što su Lessing, Nietzsche ili Schelling (Shell). Nietzsche je ionako bitna ličnost u tretiranju ekonomske metaforike jer na širokom frontu razvija konstitutivnost ekonomskog horizonta: on misli zapadnjačku povest morala na osnovu figure kredita, te nudi mogućnosti da se kredit generalno poima kao obrazac zajedničkosti. To što kategoriju krivice izvodi iz duga kao iz obećanja koje se projektuje u budućnost pokazuje njegov polemički odnos prema objašnjenjima „à la anglaise“ koja poentiraju na interesu ili svemoći razmene (Hénaff 275; Schriebl 49). Pri tome mogao je da se inspiriše i Vedama koje dug nedvosmisleno stavljaju ispred svake obaveze (Malamoud, *Lien de la vie, noeud mortel* 195). Simbolička obaveza se konstituiše kreditom kao genuino ekonomskom kategorijom, sve druge obligacije proizilaze iz toga: tako se i život može razumeti u svetlu duga, odnosno bitni aspekti se određuju preko duga – ne slučajno Nietzscheova viđenja duga su bila frekventno citirana povodom krize duga koja je eruptirala 2007. godine. Pisac *Genealogije morala* kao verodostojni svedok u pogledu značenja enormne ekspanzije duga koja tvrdoglavo postoji i danas – nije li i to jedan od snažnih dokaza za kompetencije humanistike u pogledu artikulacije ekonomske „stvari“ (i nije li npr. asketizam kod nemačkog filozofa „ekonomija snaga“)?

I da se pomerimo u sadašnjost: Catherine Malabou koja je uticajnom interpretacijom Hegela pomerila parametre postojećih rasprava protumačila je Hei-

deggerovu filozofiju ontološke diferencije u perspektivi „ekonomije“ (Malabou, *Heidegger critique du capitalisme* 110). Zbilja pojmljena ontološkim kategorijama pisca *Bitka i vremena* se interpretira *expressis verbis* „ekonomski“, štaviše, ontologija se izravno izjednačava sa ekonomijom i pominje se „arogantna afirmacija kalkulusa“ kao oblik stanovitog „saobraćaja između bića“. Ekonomija se ovde prezentuje kao ontološki okvir *per se* i to upozorava na činjenicu da se ekonomija ne može previše brzo staviti u instrumentalne okvire. Odnosno, ovaj izvedeni heterogeni niz koji na različite načine upućuje na značenje ekonomije se može nastaviti u smislu toga da dobijamo materijale za nagoveštenu „ekonomiju humanistike“.

Ali, ostajemo još kratko pri socijalnom kontekstu antike da bismo izoštrili naš stav. Nećemo smetnuti s uma da se već na antičkom tlu izgovaraju upozorenja koja moramo razumovati kao kritička razmatranja u odnosu na *strukturnu mogućnost nastajanja instrumentalnih značenja* novčanih oblika. Platon koji uvlači u kritičko razračunavanje ne samo sofiste, nego i „luku“ kao logističku stanicu preko koje strujaju robe, Aristotel koji u opisu krematistike prigovara oblicima bogatstva koji nadmašuju „prirodna određenja“ (on sofiste karakteriše kao predstavnike krematistike) spadaju u red onih mislilaca od kojih možemo mnogo toga saznati o aspektima koji nas interesuju. Tako je krematistika „poietička nauka“ (Alliez, et al. 87) koja nas obaveštava o mogućnosti da se sticanje bogatstva (oplođavanje novca novcem: *tokos*, odnosno kamata) produžava, hegelovskim rečnikom rečeno, u lošu beskonačnost. Oko „novca sofista“, tačnije oko relacije između novca i transferabilnog znanja, uporedivosti i intrinzičnosti se rasplamsava rasprava kojom se *naziru* intrigantni odnos između instrumentalnosti i autoteličnosti. Aristotel, koji je uverenja da tamo gde postoji podela rada cirkulacija roba je neophodna, jasno kazuje: „između znanja i novca ne postoji nikakva zajednička mera“ (Hénaff 139), oni su nekomenzurabilni. Njihova zajedničkost protivreči statusu znanja. Tako će i Adorno, pesimistički kritičar kapitalizma, govoriti: „filozofija treba da plati u gotovom..., ali filozofija je opiranje principu ekvivalencije... ko joj traži ekvivalente vara se o njenom životnom elementu...“ (97); kao što će Horkheimer govoriti o „kolebljivoj tržišnoj vrednosti“ „duhovnih“ nauka (Horkhajmer, 41). Pisac *Politike* odmerava situaciju na osnovu artikulacije odnosa sredstava i ciljeva: tako je trgovina *tehne* koja mora biti u skladu sa ciljevima, kao što je zgrtanje novca problematično jer destruiše smisao cilja kao takvog.

Ovaj kratki i sigurno posve nepotpuni opis bi se mogao upotpunjavati. Osim toga, mora se biti oprezan u odmeravanju. Izabrani antički primeri su tek *uslovljeno* uputni za humanistiku koja traži svoj identitet, ali u kapitalizmu. Naime, ma koliko ćemo citirati Aristotela povodom kolosalne nesrazmernosti između filozofije i „novca sofista“, ili nepomirljivog Platonovog Sokrata protiv „profesionalnih znalaca“, naime, sofista, za njih ne postoje sintagme u smislu „atinske ekonomije“ ili „upravljanje novcem“ (Meikle 41, 185). To bi podrazumevalo institucionalizovane no moderne obzore: to da se ekonomija uvek mora otepeti od metaistorijskog naturalizma ima izraz upravo u tome da za Aristotela *sistem evidentnosti* modernog subjekta jednostavno ne postoji. Ono što za istog subjekta važi kao nerazoriva evidencija („imati ekonomiju“, „ravnati se po njenim repnim tačkama“, „imati ekonomiju za zvezdu vodilju“) za ljude premodernih epoha poseduje sasvim drugo značenje te posreduje i drugačija iskustva.

Geneza oposebnjene ekonomije stvara promenjeni sklop evidencija i to istovremeno proizvodi novi kontekst koji situira i problematiku humanizma. Nije sporno ni jednog trenutka da osamostaljena instrumentalna racionalnost (koju David Hume promovise kao vrhovni oblik delovanja na osnovu uma) koja preformira odnos između sredstava i ciljeva igra krucijalnu ulogu u armaturi modernih delatnosti (usp. Dupuy, Introduction générale 14). Pogon kapitalizma je nezamisliv bez uspona instrumentalističkog uma (Heilbroner 18), njega ni humanistika ne može da izbegne. Put do kapitalizma koji se širi uvek implicira um (i) u instrumentalnom ključu.

Međutim, izmenjeni sistem evidencija u modernitetu ne možemo osvetliti sa figurom *definitivnog* trijumfa instrumentalne racionalnosti koja „primarna iskustva“ lako može da centrira u međuvremenu autonomizovanoj ekonomiji. Doduše, postoji široka lepeza različitih ostvarenja u perspektivi humanistike koja tumače istorijsku cezuru usled koje nastaje oposebnjena ekonomija sa sopstvenim merilama. Ovako re-pozicionirana ekonomska sfera tendira ka tome da zadobija ontološki rang, da poima sve što egzistira na osnovu svog samoreferencijalnog sistema značenja. Ali, kada se u perspektivi humanistike tretira moderna ekonomija onda se kumuliraju i refleksije koje se *ne* zadovoljavaju sa monizmom instrumentalnog uma.

Tako se na ekonomsku sferu baca svetlo na osnovu ideološkog pomeranja, to jest, na osnovu toga što ideologija kao takva doživljava svoju punu afirmaciju upravo povodom ekonomskog domena (Dumont 35). Jedan Georges Bataille će

„neproduktivno trošenje“ i povezani višak postaviti, spram samorazumevanja kapitalizma, u samo središte ekonomisanja (32). Ili se tvrdi da se ekonomija javlja kao istorijska supstitucija neuspele politizacije novovekovnog zajedništva; umesto deficitarne politike sporazumevanja nameće se robna ekonomija kao surogat-regulator društva (Rosanvallon 11). Ili se ekonomiji pripisuje homeopatsko dejstvo: antropološko zlo nastanjeno u ljudskom društvu može da bude eliminisano pomoću zla (nejednakost, kriza itd.) stvorenog od strane ekonomije (Dupuy, *L'Avenir de l'économie: Sortir de l'économystification* 67).

Još je Foucault povezo ekonomiju sa upravljanjem te se sa figurom pastira usredsredio na apsolutizam pokazujući epohalne veze između politike i ekonomije i to posredstvom „upravljačkog dispozitiva“: njegova poznata genealogija ekonomije nudi elemente nove slike o ranom modernitetu i omogućava diskusije o „ekonomiji kao upravljanju“, odnosno o „ekonomiji kao dispozitivu“. Iste debate upravo kulminiraju u pomenutoj konfrontaciji sa „neoliberalnim formama racionalnosti“ (Foucault 75). Ili se zajedno sa Agambenom značenja ekonomije filtriraju kroz pojmovne okvire ekonomske teologije naznačujući posebno mesto ekonomije u hrišćanskom upravljanju koje vodi ka izbavljenju (13). Tako se na tragu italijanskog filozofa javlja promovisanje ekonomske teologije kao paradigmatične strukture moderniteta (Bazzicaluppo 36-48). Pokazuju se analogije između hristologije i novca, numizmatika se predočava kao okvir sa iskonskim ontološkim horizontima (Singh 48).

Sva ova čitanja imaju zajedničku crtu da prevazilaze uske naracije o instrumentalnoj racionalnosti i otvaraju mogućnost za identifikaciju „autoteličnih“ momenata u ekonomiji samoj. Autoteličnost nije ništa izvanjsko u odnosu na ekonomiju, samo je redukcionizam skriva. U stvari, instrumentalna racionalnost se može tumačiti samo na osnovu određenog predrasumevanja. Prema tome, ekonomisanje se tek sekundarno orijentiše po modelu sredstava i ciljeva, ona se ovde odmerava prevashodno na osnovu samociljnosti.

To može da se odigrava u kritičkom naletu kao kod Marxa koji zamera kapitalističkom načinu proizvodnje da instrumentalizuje, da ne omogućava „proizvodnju radi proizvodnje“ (Marx 111). Ali, to se dešava, mada na drugačiji način, i kod Maxa Webera koji u kontekstu objašnjavanja značaja asketske prakse za nastajajući kapitalizam profitni motiv ne objašnjava na osnovu zadovoljavanja potreba ili želja, nego upravo po sofisticiranom modelu autoteličnosti

(Stimilli 6).⁶ Ili se navedeni momenat može identifikovati kada Nietzsche koji, videli smo to već, involvira jaku ekonomsku metaforiku, moć dovodi u status autoteličnosti. Ili, kako to Heidegger kaže interpretirajući pisca *Genealogije morala*: „tako je moć vazda na putu k sebi samoj, ne tek k nekom sljedećem stepenu moći, nego k domoćenju svog vlastitog bivstva“ (22).

Prema tome, ove interpretacije nadasve bitne za humanistiku realizuju *odmak* u odnosu na standardno tretiranje racionalnosti koja se usredsređuje na sredstva. I u svetlu toga možemo razumevati i intenzifikaciju tematizacije kapitalističke celovitosti u savremenom diskursu humanistike. Ovakvo usmerenje je, doduše, pojačano posle krize 2007./2008. godine, ali i pre toga se mogu beležiti relevantne orijentacije. Tako, različita ostvarenja u poststrukturalističkom ključu su dalekosežno i opetovano analizirala odnose između novca i jezika, kao i ulogu imaginacije u finansijsko-ekonomskim operacijama i književnim delima. Nisu samo književnost ili umetnost nastanjene slikama imaginacije nego i ekspanzivna finansijska sfera. „New Economic Criticism“ je npr. osvetlio dotada zanemarivane interferencije između ekonomije i humanistike pomoću kojih su nastala različita transdisciplinarna kretanja sa mnogobrojnim bifurkacijama u disciplinama humanistike (Woodmansee i Osteen, 13). Recimo, tako se snažno poima uloga fikcije koja ima svoje pandane i u književnosti, ali i u današnji kapitalizam toliko značajnoj finansijskoj sferi; konstitutivnost fikcije predstavlja most između različitih domena humanistike i finansijske sfere, mada se ne zaboravlja na činjenicu da ni fikcija nije zaštićena od toga da postane roba. Ili fenomen „želje za novcem“ kao „intrinsicna želja“ modernog subjekta standardno zaokupira pažnju i humanistike i ekonomske refleksije (Lordon i Orléan 203). Pomenuta kriza je ovde opet vrhovni svedok. Uobličava se i „poetika ekonomije“, kao i „hauntologija kapitala“, odnosno, njegova tematizacija u smislu umnoženih spiritualnih i fantazmagoričnih figura (Vogl, *Das Gespenst des Kapitals*). Sledstveno tome, humanistika se u njenim iskazivanjima intenzivno *re-pozicionira* u odnosu na kapitalističku ekonomiju koja proizvodi krize, kao što se ona prestrojava i u odnosu na ekonomski domen.

Konfrontacija sa krizom instrumentalne racionalnosti (Vogl, *Poetik des ökonomischen Menschen*) je uvek i samoizlaganje disciplina u humanistici, to jest,

⁶ Stimilli nas je i inspirisala u nekim aspektima (6). Po njoj samocijnost prevazilazi instrumentalnu racionalnost, no ona to povezuje sa situacijom bez ikakvih interesa, što bi otvorilo nova pitanja. Osim toga, autorka prepoznaje samocijnost tek kod Maxa Webera, mada je problematika mnogo šira. Bataille eksplicitno govori o tome: beskorisnost kao autoteličnost.

refleksija u pogledu pomenute „multiperspektivnosti“ humanistike. Ona se s tretiranjem značenja „autotelčnosti“ (Stimmili 78) na razumevajući način odnosi prema sebi. Zapravo, u značenjima samociljnosti u samom jezgru ekonomije nalazi se ono o čemu tek kritički pokrenuta humanistika (ili humanistika koja je u kooperativno-kritičkom odnosu sa ekonomskom refleksijom) može da progovori. *Bez nje semantika autotelčnosti se ne može dokučiti.* Ona pri tome ne prihvata samoideologizaciju ekonomije koja sebe promoviše kao prototip instrumentalne racionalnosti, nego pokazuje one momente koji se nalaze s one strane instrumentalizma, tako i ovde tek kratko pomenute, ali suštinske autotelčne aspekte.

Organski deo razilaženja sa hipostazom instrumentalne racionalnosti je i promišljanje *pozicije čoveka* u humanistici. Time se vraćamo do u ovom radu već pomenutog pitanja, naime, do humanistike koja problematizuje sve ono što se čoveka tiče. Jedan savremeni nemački autor koji je u perspektivi humanistike široko tematizovao postojeću ekonomizaciju („ekodiceja“; to je njegov termin, što je zapravo aplikacija poznatog pojma „teodiceje“; ovde ekonomija umesto religije opravdava postojeće „zlo“ u svetu) primetio je da je povodom vladajućih ekonomskih kategorija na delu jaka „dezantropologizacija“. Čovek koji je vođen imperativima ekonomizovane subjektivnosti prikazuje se kao „puka apstrakcija, odnosno kao konstruisani model koji je postavljen u određene determinacije“, on sada doživljava „izgon iz svog antropološkog ležišta“, čovek je svežanj impulsa i interiorizovanih prinuda koji mu se nameću, te ljudska situacija je izložena korenitim promenama, tako glasi dijagnoza (Vogl, *Poetik des ökonomischen Menschen* 546–60).

To jeste sveobuhvatna procena koja mora da pogađa humanistiku, ali ostaje bez objašnjenja. *Kako je došlo do „modeliranja“ čoveka kao „apstrakcije“? Kako smo došli do „dezantropologizacije“?*

Dosada smo se kretali na terenu teorijskih kompetencija humanistike u smislu konfrontacije sa osiromašenom slikom racionalnosti kao glavnog pokretača modernog ekonomisanja, ali time se može stvoriti privid da pomeranje „antropoloških dimenzija“ prema apstraktnosti izvodimo iz „usuda zapadne metafizike“, kao neku epohalnu konstelaciju koja nema materijalističke aspekte. Ali, *humanistika nije tek splet različitih disciplina, ona nije tek skup refleksija, nego izraz određenih društvenih odnosa, „teorijska praksa“ koja kondenzuje društvene*

determinacije. Shodno tome sada držimo na umu *istorijsko-društvene determinacije* koje uslovljavaju „dezantropologizaciju“.

3. Humanistika u konfrontaciji sa apstrakcijama

Humanistika koja želi da se konfrontira sa utilitarno obojenim „neoliberalnim“ ideološkim matricama mora biti zainteresovana za antičke kao i za druge premoderne primere da bi simultano demonstrirala istoričnost svog predmeta, i prezentovala i embrionalne forme novca koje se pokazuju kao izuzetno bitne za razumevanje dinamike kasnije ekonomizacije. Kao što bi humanistika koja je zabrinuta za svoj položaj u kapitalizmu morala da stekne uvide u onu društveno-istorijsku pozadinu čiji elementi se očituju već na terenu gde se pomenuti mislioci kreću. Prema tome, bez obzira na činjenicu koliko su nam dragoce ne refleksije citiranih grčkih mislilaca, ne možemo izvesti određene argumente samo na osnovu njihovog propitivanja.

Naravno, postoji značajno filozofsko bavljenje apstrakcijama; one u stvari i iziskuju filozofsku refleksiju (de Libera, *Abstraction* 5, *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, 23; Aubenque 42). Ali ovde se javlja zadatak artikulacije onih relevantnih determinacija koje formiraju apstrakcije na različitim nivoima da bismo otključali aspekte *apstraktnosti čoveka u određenom istorijskom razdoblju*. Pomenute determinacije ne deriviramo niti iz pretpostavljene, metaistorijske, suštine čoveka, niti iz pukih empirijskih događaja. Uprkos tome što identifikujemo značenjska pomeranja u pogledu ovde predloženog predmeta humanistike, naime ekonomije/ekonomisanja, moramo se ovde pozivati na *materijalističku* analizu Alfred Sohn-Rethela (*Jappe* 3) koja podaruje uslove za promišljanje svetskoistorijske dinamike apstrakcija. Nemački teoretičar sugeriše da rađanje i reprodukcija novčane forme ukazuju na tendencije koje se razvijaju preko nje same, ona, naime, generira apstraktnost koja hrani pojmovnost uopšte.

I odmah da napomenemo: bez obzira što se različita istraživanja o pogledu geneze humane konceptualizacije umnogome razlikuju od Rethelovog usmerenja ipak postoje određene zajedničke tačke. Pojam kao apstraktni organon nastaje kada nestaje univokna semantika zajedničkosti upućena na poredak i kada značenja zavise od „kulture i od čovekove strane pokrenute zajedničke ljudske dinamike, odnosno pojmovnost je paralelna sa „humanizacijom“ koja se učvršćuje spram kosmičkog poretka (Scholz 267; Konersmann 45).

Apstrakcijom koja je involvirana novčanom obliku baca se i svetlo na konstitutivni značaj monetizacije u odnosu na kasniju oposebnjenu modernu ekonomiju. Rethel naziva novac „paradoksalnim“, on je „apstraktna stvar“ koja dovodi do „socijalne sinteze“ u okviru koje se čovek kreće mada on ne zna za iste okvire koji su s one strane svesti. Paradoksalnost novca se potvrđuje i kod mnogih drugih pisaca: tako će Michel Serres (Serres, *Genèse* 71) govoriti o novcu kao o stvari koja je potpuno lišena smisla, ona je bez-smisla, a ipak podaruje smisao svemu i to kao „belina smisla“ (Hénaff 436). Materijalizam nemačkog sociologa se ogleda u tome što ne razvija genezu apstrakcija iz imanencije „svesti“ ili „duha“ koliko iz logike ponavljane razmene u Mediteranu u vremenu 800. p. n. e. – 500. p. n. e. naglašavajući procese nastajanja, ali i „realnih apstrakcija“.

To će reći: sama realizovana razmena koja se ravna po logici ekvivalenata proizvodi apstrakcije koje (barem za Rethela) onda postaju merodavne i za genezu apstraktnog nivoa filozofskog mišljenja. Ne-mentalni procesi, kao oni u razmeni, otvaraju vrata ka prodoru određenih formi indiferentnosti (novac se oplođava nezavisno od supstantivnih momenata sveta, kao što se razmenska vrednost apstrahuje od sadržinskih elemenata) i ka dominaciji kvantiteta nad kvalitetom. Zapravo, konvergencija između „socijalne sinteze i kognicije“ je u središtu ove rasprave. U striktnom smislu može se reći da „apstrakcija prethodi mišljenju“ (Toscano 69) da misaone apstrakcije se javljaju tek *post festum* u odnosu na apstrakciju koja se stavlja u promet monetizovanom razmenom, odnosno odgovarajućim delatnostima, te da se na ovaj način odnos između kognicije i zbilje postavlja na nivo jednog reflektovanog materijalističkog tumačenja.

Prema tome, već u sklopovima Grka, dakle i kod Platonovog „politeia“ i kod Aristotelovog polisa, iskršava moć apstrakcije na društvenoj/ne-mentalnoj ravni, i njena snaga se ispoljava u tome da se rasprostire do fabrikovanja „socijalne sinteze“. Pri tome Rethelov nalaz koji dekonstruiše idealističke obzore nije unikatan; mada uz određenu *kritiku*, ali ga potvrđuju i drugi istraživači (Bammé 16; Löffler 44; Lošonc 29). Time se onda afirmiše činjenica da je monetizacija kao izvor konceptualnih praksi uticala na formiranje modusa subjektivnosti.

I humanistika ne bi smela da bude indiferentna prema izomorfizmu različitih nivoa apstrakcije; najzad, ona sama se napaja apstrakcijama i sposobnostima čoveka u pogledu artikulacije pomoću apstrakcija i to povodom genuinog „iskustva zbilje“. I njoj je stalo do sagledavanja proizvođenja i nastanka apstrakcije, jer kapitalizam iz kojeg emanira njen problem, naime više puta pomenuta

„neoliberalna racionalnost“, *proizvodi društvo koje se strukturalno zasniva na apstrakcijama*. Apstraktna monetizacija, generirana višeslojna apstraktnost koju je Rethel uočio nije nikakva usputna pojava koja je interesantna tek za istoričare: ona se dovršava u kapitalizmu koji u potpunosti zavisi od kretanja apstrakcija i od moći apstrakcija. „Realna apstrakcija“ sada nije samo proces koji se pokazuje tek u razmeni, nego se diseminira na sve društvene segmente: tako se može govoriti o „apstraktnom radu“ o „apstraktnoj moći“ koja gospodari životima subjekata. Ne samo da nisu otpali uslovi za proizvođenje „realnih apstrakcija“, nego su oni sada postali sveprisutni. Tako, „finansijalizovani kapitalizam“ u neoliberalnom ruhu, koji je ionako često predmet fascinacije i različitih ostvarenja humanistike (Marsh, „Desire and Disease in the Speculative Economy“, „The Cosmopolitan Coin: What Modernists Make of Money“) nije ništa drugo do *intenzifikacija apstraktnosti*, kapitalizam doveden do krajnosti. Dinamika kapitalizma je i proces raširenja apstrakcija (koje se iskušavaju kao da su „konkretne“, Toscano 67)⁷ i povodom toga, *retrospektivno*, stičemo uvid u istorijska značenja koja se dovršavaju u kapitalizmu. To nije rezultat nikakve predestinirane progresije ili pravolinijskog napredovanja koliko istorijski ishod jednog prostora mogućnosti: zapravo tek jedna istorijska semantika može razotkrivati da ono što nam sada izgleda kao situacija „bez alternative“ samo je istorijski stvoreni sistem zatečenosti.

Stanje humanistike se mora promatrati u ovom kontekstu. Čovek koji je u međuvremenu postao apstraktan determinisan je *promicanjem intenziteta apstraktnosti*. Shodno tome, tek raspoložuci sa uvidom u logiku apstrakcije se možemo približiti gore zabeleženom pitanju „deantropologizacije“, kao i primćenom fenomenu izbacivanja iz antropološkog sidrišta. Ovakvi uvidi demonstiraju da napredujuća apstraktnost nužno proizvodi ambivalentna polja „humanizacije“, dakle, ono što se odnosi na čovekovo stajalište. Konceptualizacija je pomenuta u vidokrugu „humanizacije“, no ista apstraktnost koja se tako generira i sužava polje humanizacije. O čovekovo nedeterminisanosti mnogo toga je rečeno počev od Herdera preko Nietzschea, ipak je on „određena neodređenost“ (Plessner). To jest, domašaji njegove antropološke određenosti i neodređenosti su uslovljeni pomenutom logikom apstrakcije koja pretili da će preovladati nad njim. Prepoznavanje ove konstelacije spada u nadležnost *kritičke humanistike* koja propituje svoju sopstvenu uslovljenost i kao što smo to citirali protestuje protiv nametnutog podređivanja.

⁷ Naznaka se inače vezuje za Enza Pacija.

Relevantno je da beležimo učestalu zabrinutost povodom toga da ono što postoji predodređeno je značenjima kapitalizma. Ovde već pomenuta Malabou na jednom mestu rezignirano postavlja pitanje: „šta bismo trebali da uradimo da svest mozga ne koincidira sa duhom kapitalizma“ (*What Should We Do with Our Brain?* 12; Galloway 347)? Zapravo, njeno pitanje se susreće sa mnogobrojnim lamentirajućim ocenama o tome da je postojeći kapitalizam neka vrsta pan- ili hiperkapitalizma, da kapitalizam više nema „spoljašnjost“, da njegova nezaustavljiva penetracija u sve pore uništava deobu na unutrašnjost i spoljašnjost.

Izjednačava li se funkcionisanje mozga sa logikom kapitalizma, onda se mora pisati *znak jednakosti između refleksije o kapitalizmu i samog kapitalizma*. „Sve je već supsumirano“ (Jameson, *Representing Capital*; Mau 271), tvrdi se u ovakvoj perspektivi, ali ukoliko bi takva dijagnoza odgovarala zbilji, onda bi i humanistika bila potpuno paralizovana, onda bi i nama ostalo samo da konstatujemo da ni ona nije pošteđena od iste supsumcije. Odnosno, ona je ireverzibilno supsumirana. Ali, onda ni figura „krize“ ne bi imala smisla, naime, značenja krize su uvek upućena na iskonsku „neodlučenost“, na nešto što još nije odlučeno, da upotrebimo izraz koji je Derridi toliko bitan. To je modalno određenje svake krize, naime, da ona nije unapred odlučena, da se odvija u prostoru mogućnosti.

Ne bi trebalo, dakle, izjednačavati snagu *tendencija* (koje postoje u smislu sveprisutnog kapitalizma) i finalizovanu *zbilju*. I kriza humanistike je smislena tek sa ovom naznakom, naime, u smislu toga da u njoj još uvek vibrira nešto neodlučeno, što joj omogućava sagledavanje sopstvene krize u kontekstu globalnih kriznih procesa. Samorefleksivna humanistika nije nepovratno paralizovana zbiljom krize.

Zaključak

Kriza humanistike se može tumačiti u kontekstu adresiranja kapitalističke ekonomske racionalnosti kao „invazivne“. Izrečene samorefleksije iz perspektive humanistike koje kritički tretiraju npr. regresije u obrazovanju kao izraz iste krize, naročito s obzirom na njegovu ulogu povodom afirmacije demokratske zajedničkosti i političkog obrazovanja volje, ukazuju na srozavanje kritičkih kapaciteta, te na gubitak sklonosti u odnosu na artikulaciju postojećih tendencija, kao i na slabljenje uloge „liberalnih veština“, te tretiraju prisile koje se kon-

centrišu iza „leđa“ onih koji praktikuju humanistiku. Na taj izazov trijumfalne „neoliberalne racionalnosti“ se može odgovoriti samo tako što se zalazeći iza „neoliberalne racionalnosti“ pokazuje: a) istorijska semantika ekominisanja, b) rascepljenost ekonomije u pogledu autoteličnih i instrumentalnih oblika ljudske delatnosti. Posebno smo izdvojili primer novca čija egzistencija sa metaforičnim i komunikativnim aspektima, te neksus sa samociljnim delatnostima pokazuje reduktivnost refleksije koja zastaje kod fiksiranja ekonomije kao naturalističke i instrumentalne. Ekonomija je više od njene ideologizovane i naturalizovane reprezentacije i to se ne može otkriti bez intervencije humanistike. Baveći se onom sferom iz koje dolazi pomenuta „invazivnost“ humanistika propituje i svoju sopstvenu krizu. Ona nije nezavisna od nametnute ekonomizacije koja pogađa humanistiku na različite načine. Ujedno njen supstrat, naime, „humanizacija“ je determinisana svetskoistorijskom dinamikom apstrakcija, što se dovršava u kapitalizmu. Argumentacija povezuje dakle idejne analize sa tumačenjem istorijskih uslova. Odatle i ukazivanje na „dezantropologizaciju“, kao i na suženo koncipiranje čoveka po modelima apstraktnog ekonomizovanog bića. Međutim, krize pa i one koje se vezuju za humanistiku podrazumevaju momenat neodlučenosti kao konstitutivni momenat; to uslovljava činjenicu da su njene putanje koje se konfrontiraju sa suženim oblicima racionalnosti još uvek u znaku neodlučenosti.

Literatura

- Adorno, Theodor W. *Tri studije o Hegelu*. Preveo Aleksa Buha, Veselin Masleša, 1972.
- Agamben, Giorgio. *The Kingdom and the Glory. For a Theological Genealogy of Economy and Government*. Stanford UP, 2011.
- Alliez, Éric, et al. *Contre-temps, Les pouvoirs de l'argent*. Editions Michel de Maule, 1988.
- Alliez, Éric. *Capital Times*. U of Minnesota P, 1996.
- Arendt, Hannah. „The Crisis in Education.“ *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. Penguin, 2006, str. 170–93.
- Aubenque, Pierre. „Abstraktion.“ *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, uredio. Joachim Ritter, et al. Bd. 1, Schwabe. AG Verlag, 1971, str. 42–65.
- Bammé, Arno. *Homo Occidentalis. Von der Anschauung zur Bemächtigung der Welt. Zäsuren abendländischer Epistemologie*. Velbrück Wissenschaft, 2011.
- Bataille, Georges. *La Part maudite, précédé de „La notion de dépense“* (1933). Éditions de Minuit, 1949.
- Bazzicaluppo, Laura. „Economy as Logic of Government.“ *Paragraph*, sv. 39, br. 1, 2016, str. 36–48.

- Becker, Hjordis. „Kulturkritik.“ *Handbuch Kulturphilosophie*, Uredio Ralf Konersman. J. B. Metzler, 2012, str. 46–55.
- Cordero, Rodrigo. *Crisis and Critique: On the Fragile Foundations of Social Life*. Routledge, 2016.
- Crosthwaite, Paul, et al. „The Economic Humanities and the History of Financial Advice.“ *American Literary History*, sv. 31, br. 4, 2019, str. 661–86.
- Derrida, Jacques. „Economies of the Crisis.“ *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971–2001*, uredio Elizabeth Rottenberg, Stanford UP, 2002, str. 69–74.
- Dumont, Louis. *Homo aequalis, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Gallimard, 1977.
- Dupuy, Jean-Pierre. „Introduction générale.“ *Les limites de la rationalité*, uredili Jean-Pierre Dupuy i Pierre Livet, La Découverte, 1997, str. 25–30.
- . *L'Avenir de l'économie: Sortir de l'économystification*. Flammarion, 2012.
- Foucault, Michel. *Sécurité, territoire, population*. Gallimard-Seuil, 2004.
- Galloway, Alexander R. „The Poverty of Philosophy: Realism and Post-Fordism.“ *Critical Inquiry*, sv. 39, br. 2, 2013, str. 347–366.
- Goux, Jean-Joseph. *Freud, Marx, économie et symbolique*. Édition de Seuil, 1973.
- . *Frivolité de la valeur. Essai sur l'imaginaire du capitalisme*. Blusson, 2000.
- . „Monnaie, échange, spéculation, la mise en représentation de l'économie dans le roman français du XIXe siècle.“ *La littérature au prisme de l'économie. Argent et roman en France au XIX e siècle*, uredio Francesco Spandri, Classiques Garnier, 2014, str. 51–70.
- Habermas, Jürgen. *Legitimationsprobleme des Spätkapitalismus*. Suhrkamp, 1973.
- . *Theorie und Praxis*. Suhrkamp, 1978.
- Heidegger, Martin. „Nietzscheova metafizika.“ *Uvod u Nietzschea*, priredio Šime Vranić, Znaci, 1980, str. 13–83.
- Heilbroner, Robert. *The Wordly Philosophers*. Simon Schuster, 1992.
- Hénaff, Marcel. *Le prix de la vérité*. Seuil, 2002.
- [Horkheimer, Max] Horkhajmer, Maks. *Tradicionalna i kritička teorija*. Prevela Olga Kostrešević, BIGZ, 1976.
- Groschopp, Horst. „Humanistik – von der Utopie zur Wissenschaft?“ *Humanistik. Humanismus als Studienfach*, 2004, http://humanistische-akademie-berlin.de/sites/all/files/medien/pdfs/ha_heft_15_2004_final.pdf. Pristupljeno 2. novembra 2020.
- Jaeggi, Rahel. *Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problem*. Campus Verlag GmbH, 2014.
- Jameson, Fredric. *Representing Capital: A Reading of Volume One*. Verso, 2011.
- . *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Duke UP, 1991.
- Jappe, Anselm. „Sohn-Rethel and the Origin of Real Abstraction: A Critique of Production or a Critique of Circulation?“ *Historical Materialism*, sv. 21, br. 1, 2013, str. 3–14.

- Konersmann, Ralf. „Aktualität als philosophisches Problem.“ *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 15. 1. 2000, str. 45–63.
- Koselleck, Reinhart. *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Taschenbuch-Ausgabe, 1973.
- Libera, Alain de. „Abstraction.“ *Vocabulaire Européen des Philosophies – Dictionnaire des Intraduisibles*, uredila Barbara Cassin, Tours, 2004, str. 1–7.
- . *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*. Aubier, 1999.
- Lipton, Julia R. „Hannah Arendt and the Crisis of the Humanities?“ *Political Theology*, sv. 15, br. 4, 2014, str. 287–89.
- Löffler, Davor. „Distributing Potentiality. Post-capitalist Economies and the Generative Time Regime.“ *Identities*, sv. 15, br. 1–2, 2018, str. 8–44.
- Lordon, Frédéric i André Orléan. „Genèse de l'État et genèse de la monnaie: la modèl de la potentia multitudinis.“ *Spinoza et les sciences sociales*, uredili Citton Yves i Lordon Frédéric, Amsterdam, 2007, str. 203–77.
- Lordon, Frédéric. *La société des affects*. Seuil, 2013.
- Lošonc, Alpar. „The Conditions of Critical Knowledge on Capitalism or: The Conflict between the Economy and Philosophy.“ *Synthesis Philosophica*, sv. 67, br. 1, 2019, str. 29–44.
- Lottmann, André. *Arbeitsverhältnisse: der arbeitende Mensch in Goethes Wilhelm Meister-Romanen und in der Geschichte der Politischen Ökonomie*. Königshausen & Neumann, 2011.
- Mäki Uskali. „Economics Imperialism: Concept and Constraints.“ *Philosophy of the Social Sciences*, sv. 39, br. 3, 2009, str. 351–80.
- Malabou, Catherine. *Plasticity at the Dusk of Writing*. Columbia UP, 2010.
- . „Heidegger critique du capitalisme ou le destin de la métaphore économique.“ *Poésie*, sv. 114, br. 4, 2005, str. 104–10.
- . *What Should We Do with Our Brain?* Fordham UP, 2009.
- Malamoud, Charles. *Lien de la vie, noeud mortel*. Ehes, 1988.
- Marsh, Nicky. „Desire and Disease in the Speculative Economy.“ *Journal of Cultural Economy*, sv. 4, br. 3, 2011. str. 301–14.
- . „The Cosmopolitan Coin: What Modernists Make of Money.“ *Modernism/modernity*, sv. 24, br. 3, 2017, str. 485–505.
- Martín, Annabel i Txetxu Aguado. „Crisis, Change, and the Humanities: Parameters of Discussion.“ *Humanities* sv. 6(2), br. 35, 2017, doi:10.3390/h6020035, <http://www.mdpi.com/journal/humanities>. Pristupljeno 2. novembra 2020.
- Marx, Karl. *Theorien über den Mehrwert*. Dietz, 1967.
- Mau, Søren. *Mute Compulsion, A Theory of the Economic Power of Capital*. University of Southern Denmark, 2019.

- McGovern, John F. „The Rise Of New Economic Attitudes - Economic Humanism, Economic Nationalism - During The Later Middle Ages And The Renaissance, A. D. 1200-1550.“ *Traditio*, br. 26, 1970, str. 217-25.
- Meikle, Scott. „Modernism, Oconomics, and the Acient Economy.“ *The Cambridge Classical Journal* sv. 41, 1996, str. 174-91.
- Močnik, Rastko. *Teorija sa ideologijom*. Fakultet za medije i komunikacije. Beograd, 2019.
- Müller, Rudolf Wolfgang. *Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike*. Campus, 1981.
- Münch, Richard. *Akademischer Kapitalismus*. Suhrkamp, 2011.
- Nancy, Jean-Luc. *Le Sens du Monde*. Galilée, 1993.
- Nussbaum, Martha Craven. *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton UP, 2012.
- Osborne, Peter. „Problematizing Disciplinarity, Transdisciplinary Problematics.“ *Theory, Culture, Society*, sv. 32, br. 5-6, 2015, str. 3-37.
- Povinelli, Elizabeth A. „The Ends of Humans: Anthropocene, Autonomism, Antagonism, and the Illusions of Our Epoch.“ *The South Atlantic Quarterly*, sv. 116, br. 2, 2017, str. 293-310.
- Rosa, Hartmut. *Beschleunigung und Entfremdung*. Suhrkamp, 2018.
- Rosanvallon, Pierre. *Le libéralisme économique*. Éditions de Seuil, 1989.
- Scholz, Günter. „Was ist und seit wann gibt es hermeneutische Philosophie?“ *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, br. 8, 1992/1993, str. 93-119.
- Schriebl, Anna. *Platons Kritik an Geld und Reichtum*. De Gruyter, 2013.
- Seaford, Richard. *Money and the Early Greek Mind*. Cambridge. Cambridge UP. 2004.
- Serres, Michel. *Genèse*. Grasset, 1982.
- Shell, Marc. *The Economy of Literature*. John Hopkins UP, 1978.
- Singh, Devin. *The Theological Power of the Money in the West*. Stanford UP, 2018.
- Sohn-Rethel, Alfred. *Warenform und Denkform: Aufsätze*. Europäische Verlagsanstalt, 1971.
- Stimilli, Elettra. *The Debt of the Living*. State University of New York, 2017.
- Šopenhauer Artur. *Paraneze i maksime*. Preveo S. Predić, Grafos, 1981.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity*. Harvard UP, 1989.
- Toscano, Alberto. „The Culture of Abstraction.“ *Theory, Culture & Society*, sv. 25, br. 4, 2008, str. 57-75.
- Vogl, Joseph. *Das Gespenst des Kapitals*. Diaphanes, 2010.
- . „Poetik des ökonomischen Menschen.“ *Zeitschrift für Germanistik*, Neue Folge-XVII, 2007, str. 546-60.
- Wallerstein, Immanuel. *Unthinking Social Sciences*. Polity Press, 1991.
- Wolf, Philipp. *Einheit und Abstraktion und literarisches Bewußtsein: Studien zur Ästhetisierung der Dichtung zur Semantik des Geldes und anderen symbolischen Medien in der frühen Neuzeit Englands*. Günter Narr Verlag, 1998.

- Weber, Samuel. „Ambivalence, the Humanities and the Study of Literature.“ *Diacritics*, sv. 15, br. 2, 1985, str. 11-25.
- Wolff, Frieder Otto. „Humanistik.“ *Humanismus: Grundbegriffe*, uredili Hubert Cancik, et al. Walter de Gruyter GmbH, 2016, str. 49-55.
- Woodmansee, Martha (urednik) i Mark Osteen (urednik). *The New Economic Criticism: Studies at the Intersection of Literature and Economics*. Routledge, 1999.

SELF-UNDERSTANDING OF THE CRISIS IN THE HUMANITIES AGAINST THE “INVASIVE” INSTRUMENTAL RATIONALITY

Abstract

Alpar LOŠONC

University of Novi Sad
Faculty of Technical Sciences
Dositeja Obradovića 6
SR – 21 000 Novi Sad
SANU, Beograd
Knez Mihajlova 35
alpar@uns.ac.rs

The paper consists of three parts together with the introduction and conclusion. The first part considered the humanities in the perspective of humanization and explains why the interpretation of its crisis is not self-evident. The symptoms of the crisis are treated on the basis of self-understanding of selected actors thematizing such phenomena as is the situation in education, as well as the constellation of certain forms of knowledge that are indispensable in terms of political framing of democratization. The axis of crisis self-interpretations presents itself by the fact that it features a hegemonic form of economic rationality which “invasively” transforms the framework of the humanities. How can the humanities react to the situation? The second part seeks to answer this very question: what forms of reflexivity can be developed in order to resist the mentioned hegemony? The humanities contain idiosyncratic potentials that enable them to dissolve the ruling ideologies in terms of instrumental rationality and utilitarianism. “Economic humanities” are a form of reflection for the humanities that confronts the mentioned hegemony. The third part contextualizes the crisis-determined humanities through historical dynamics of abstraction and shows why the humanities care about reflecting on the modern finalization of abstraction on the occasion of humanization. Finally, the paper argues that, although the current expansion of abstraction affects the humanities, the crisis implies the existence of a space of possibility in which indecision exists.

Keywords: humanities, crisis, economization, instrumental rationality, indecision