

Lino Veljak

Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, Ivana Lučića 3, HR-10000 Zagreb
veljak@yahoo.com

Čovjek kao metafizička utvara

Identitet individue i zajednice

Sažetak

U ovom radu¹ ukazuje se na metafizičko utemeljenje pojma 'čovjek', kao nadomjesne novovjekovne kategorije temelja klasične metafizike. Iako se (ograničeni) emancipatorski potencijali antropocentričke slike svijeta sadržani u programu moderne ne smiju olako zanijekati ili odbaciti, konstitucija čovjeka kao nosećeg pojma moderne sadrži u sebi redukcionističko poimanje identiteta ljudskog bića, koje – ukoliko se ne osvijesti s obzirom na svoje korijene i na u njemu implicirane kontroverzije – nužno rezultira nizom aporija, kako onih koje proizlaze iz antropocentričkog karaktera nove onto-antropologije (jednog od obnovljenih likova metafizike), tako i onih koje se očituju u nemoći adekvatnog pristupa kompleksnosti individualnih i kolektivnih identiteta i njihovih međusobnih odnosa.

Ključne riječi

čovjek, metafizika, moderna, identitet, antropocentrizam

Misliti se može samo pomoću pojmova. Ta je tvrdnja naizgled posve banalna, samorazumljiva, gotovo redundantna misao, a insistiranje na njoj može proizvesti samo učvršćivanje poznatih predrasuda o filozofiji kao besmislenoj (u svakom slučaju: beskorisnoj) djelatnosti obilježenoj cjepidlačenjem i sličnim čudnim i čudačkim postupcima. Pa ipak, nužno je poći od te konstatacije. Nužno je stoga što se u pojmovnosti mišljenja krije korijen niza zavodljivih i opasnih zamki, od kojih nisu oslobođeni ni znanost, odnosno znanstveni pogled na svijet, jednako tako ni zdravorazumski pogled na svijet, a konačno niti oni pristupi svijetu koji osjećajnosti i volji (ili jednomu od toga) daju prednost u odnosu na pojmovno mišljenje i općenito na intelektualnost; ako, primjerice, hoćemo iskazati bilo koju emociju, ne preostaje nam drugo nego da se služimo riječima, a u riječima su sadržani pojmovi.

Ali kakav je to problem s pojmovima? Pojam nastaje, znano je, procesom apstrakcije. Apstrakcija, pak, pretpostavlja redukciju, odvajanje bitnoga od nebitnog i postavljanje određenja biti kao istovjetnoga sa samim pojmom, te, posredno, s predmetom na koji se pojam odnosi. U tom identitetu pojma sa samim sobom krije se jedno nužno (ali, reći će se, korisno, a ne samo nezaobilazno) sadržajno osiromašenje dotičnog predmeta. Tu još nema ničega po sebi problematičnog. Nije problematično niti uspostavljanje hijerarhije pojmova

1

Članak je nastao na temelju izlaganja na međunarodnoj konferenciji »Čovjek i kultura«, održanoj u okviru 16. Dana Frane Petrića,

a izrađen je u sklopu projekta »Identitet drugih« (glavna istraživačica: doc. dr. sc. Jasenka Kodrnja).

(opći su pojmovi obuhvatniji od posebnih, a ovi od pojedinačnih), kojom se uvodi red u kaos mogućih predmeta misli. No, problematično je svako apsolutiziranje pojma, na što po prirodi stvari navodi sam postupak oblikovanja pojmova, od zahtjeva za jednoznačnošću i nekontradiktornošću pojmova koje oblikujemo i kojima se služimo, pa nadalje. Najlakše je svakom pojmu dati jedno jedinstveno i nepromjenjivo značenje i dosljedno ga koristiti u skladu s takvim jednom zauvijek fiksiranim značenjem. Jednako tako, najlakše je uspostavljenu hijerarhiju pojmova definirati kao vječnu i nepromjenjivu. Postupi li se tako, imamo ne samo apsolutizaciju svakog mogućeg (ili bar svakog relevantnog) pojma s konzekventnim fiksiranjem onto-logičkog smisla bića, na koje se pojedini apsolutizirani pojam odnosi, već i apsolutizaciju uspostavljene hijerarhije pojmova, ali i hijerarhije bića na koja se pojmovi odnose. Tu se ne radi tek o logičkoj hijerarhiji (kada se odnos superordiniranih i subordiniranih pojmova postavlja kao jednom zauvijek definiran i determiniran) nego i o ontologijskoj, te aksiologijskoj hijerarhiji, o čemu nas uvjerljivo može poučiti Aristotel.² Imamo, dakle, posla s gotovim i dovršenim svijetom, u kojemu bića jesu ono što uopće i mogu biti, uspješnija se bića svojim aktualiziranjem približavaju punoći svoje potencije, dok manje uspješna ili manje sretna bića zastaju na putu i ne uspijevaju aktualizirati značajniji dio svoje potencije.³ Odatle slijedi još jedan korak, a to je uspostavljanje hijerarhije među bićima, od neživih, preko živih, pa do razumnih i do duhovnih, a onda i unutar pojedinih kategorija bića. I tu nam Aristotel može poslužiti kao ilustracija: dovoljno je obratiti pozornost na hijerarhiju što ju je on uspostavio između pojedinih vrsta ljudi, gdje se, usput, profilira (ne, doduše, po prvi puta, ali svakako u sasvim sustavnom obliku) pojam *čovjeka* kao različitoga od, primjerice, pojma *oruđa koje govori*: rob nije *zoon politikon*, žena nije čovjek, muško je dijete *čovjek u mogućnosti*, i tako redom.

Tu je na djelu metafizika, definirana kao mišljenje gotova i zatvorena svijeta (točnije: kozmosa, jer se o svijetu u modernom smislu riječi još ne može govoriti), gdje se zatečenost i danost uzimaju kao samorazumljiv okvir bitka i mišljenja, opstanka i života. No, ona po sebi nije zloćudna, kao što bi to rado ustvrdili oni koji ne razumiju ili ne žele razumjeti koliko pojava filozofije (izvorno u liku kozmologije, a potom u liku metafizike) predstavlja epohalan iskorak iz duha samorazumljivog preuzimanja nasljeđenih otačkih i djedovskih predaja, mitova i predrasuda. Metafizika uistinu postaje zloćudnom onda kada posebno uzdiže na razinu općosti, apsolutizirajući neku partikularnost i izjednačujući je s univerzalnošću. Možemo raspravljati je li takva vrsta apsolutizacije sadržana već u Aristotelovu pojmu čovjeka, ali argumentacija će nam se tu zaplesti u antinomije: *anthropos* kao *zoon politikon* pojmovno ne obuhvaća druge kategorije ljudskih bića – idiote, strance, robove, djecu ili žene –, on im naprosto uskraćuje punoću ljudskosti, ali, s druge strane, osporavanje ljudskosti, primjerice, barbarima u sebi sadrži (pod pretpostavkom rimskog, kršćanskog i modernog definiranja ljudskosti pojmovno nedopustivu)⁴ identifikaciju *čovjek = Grk*, koja bi mogla poslužiti kao ilustracija za onu logičku pogrešku o kojoj u *Organonu* raspravlja i sam Aristotel, a koja je u tradiciji poznata pod imenom *pars pro toto*. No, u punom će se smislu ta zloćudnost uzdizanja partikularnoga na rang univerzalnog iskazati u modernim i postmodernim vremenima. Na taj se način oblikuje ono što bi se moglo imenovati lošom metafizikom, a što bi se paradigmatički dalo ilustrirati arijevsom teorijom više rase, koja implicira pojmove poput pojma *potčovjek* (*Untermensch*). Istinski je čovjek *Übermensch* (što, dakako, ne treba dovoditi u bližu vezu s istoimenim Nietzscheovim pojmom),⁵ a tko individualno ili po svojem partikularnom rasnom, etničkom ili drugom pripadničtvu, odnosno

po svojoj prirodi ne spada u tu nadljudsku kategoriju ne može pretendirati na sudioništvo u punoći ljudskosti ili u ljudskosti uopće.

U takvim apsolutiziranim identifikacijama partikularnosti s univerzalnošću (koji ne moraju imati – a najčešće i nemaju – tako zastrašujuće pojavne oblike kakav odlikuje metafiziku i kozmo-antropologiju nacističkog pogleda na svijet) ne treba gledati tek zlorabu pojmovnog mišljenja, niti se zadovoljavati uvidom u redukcionizam koji uporabljive i korisne pojmove oblikuje tako što ih preobražava u utvare svojstvene lošoj metafizici ili truležu metafizike, nego i najdublji korijen metafizičkog zla, kao što je upozoravano s različitih motrišta i na temelju međusobno veoma diferenciranih polazišta.⁶ U običnom se govoru srazmjerno lako može uočiti svaki pokušaj korištenja sofističke i falsifikatorske procedure *pars pro toto*; još se lakše to može razotkriti u znanstvenoj raspravi, ali je mnogo teže primijetiti uzdizanje partikularnoga na rang univerzalnoga kada se radi o nosivim pojmovima klasične i moderne metafizike, posebno ako do takvih oblikovanja dolazi u vremenima truleža metafizike.

Problemi takve redukcionističke identifikacije stari su koliko i pojmovno mišljenje i njihova složenost, a teškoće njihova uočavanja ovdje mogu biti tek naznačeni, nipošto i elaborirani.⁷ Moramo se ograničiti tek na nosivi pojam dominantnog lika novovjekovne, antropocentrički utemeljene metafizike, kojoj se po samorazumijevanju i samoprikazivanju, dakako, najčešće pripisuje nemetafizički ili antimetafizički karakter ili se čak proglašava nadmašivanjem i ukidanjem metafizike kao takve, transmetafizičkim i postmetafizičkim mišljenjem. To je, razumije se, pojam *čovjek* (ili, da bude sasvim jasno, *Čovjek*).

Čovjek je u tzv. »metafizici subjektivnosti« (točnije, u novovjekovnim antropocentričkim filozofijama, koje po pravilu odbacuju ideju da bi po svojoj

2

Kod Aristotela tako možemo sresti indikativnu primjenu metafizičke hijerarhije bića na sferu ljudskoga, koja je vidljiva u ontologijskoj nadređenosti države obitelji, a ove pojedincu (*Politika*, 1253a, 19–24).

3

O sreći se ovdje, dakako, ne može govoriti drukčije negoli hipotetički: ako se punoglavcu koji je uspio izbjeći sve zmijske zamke u rodnoj bari i izrasti do razvijene žabe i može pripisati neka vrsta sreće (pa ćemo o žabi koja krekeće u svojoj bari kazati da je to jedna sretna žaba, te da je njezino glasanje izraz sreće punoćom života do kojega je dospjela – jedino je pitanje: bi li se ta ili bilo koja žaba složila s nama), onda je sasvim apsurdno ako bismo ustvrdili da je sretan onaj kamen koji je postao građom za Praksitelov kip Apolona.

4

Jednako važi – na temelju suvremenih, bar načelno prihvaćenih kriterija jednakopravnosti muškaraca i žena – i za Aristotelovo svodenje žene na biće hijerarhijski smješteno negdje između čovjeka i domaće životinje.

5

Usp. Danko Grlić, *Friedrich Nietzsche*, SN Liber, Zagreb 1981.

6

Uvid u to da je korijen zla u identifikaciji partikularnoga s univerzalnim stariji je uistinu od svake filozofije i svake metafizike. Nalazimo ga u najdrevnijoj knjizi zajedničkoj svim monoteističkim religijama, u biblijskoj *Knjizi postanja*, gdje se zlo u svijetu izvodi iz pobune stvorenja protiv stvoritelja, a ta je pobuna zapravo rezultat pokušaja partikularnog bića, Lucifera, da se postavi na mjesto apsolutnog bića, Jahvea. Na sasvim drukčijim pretpostavkama neke je naznake ukorijenjenosti zla u (protupovijesnom) nametanju partikularnosti nad općost dao Milan Kangrga u zaključnim razmatranjima svoje *Etike* (usp. Milan Kangrga, *Etika*, Golden marketing – Tehnička knjiga, Zagreb 2004., str. 490–491).

7

Jednu od bitnih dimenzija takve elaboracije svakako predstavlja preispitivanje pojma *bitak* u kontekstu sporova između kozmocentričkih, teocentričkih, biocentričkih i antropocentričkih metafizika, što uključuje i tematiziranje pojmovnog (i logičkog i ontologijskog) odnosa spomenutog pojma s odgovarajućim središnjim pojmovima *kozmos* (ili priroda), *bog/ovi* (ili *Bog*), *život* i *čovjek*, primjereno tomu kako se taj odnos oblikuje i postavlja u raznim inačicama dotičnih, ali i drugih (starih i novih) metafizika.

naravi mogle biti neki od likova metafizike) strukturalno zadobio ono mjesto koje u klasičnim metafizikama drže priroda, Bog ili život.⁸ Dok kod Aristotela čovjek zaposjeda jednu ljestvicu u ontocentričkoj (uistinu kozmocentričkoj) hijerarhiji bića, dotle se kod preteče antropocentrizma Protagore čovjek uspostavlja kao mjerilo stvari (opstojećih da jesu, a neopstojećih da nisu), ali se uslijed oskudnosti elaboracije Protagorina koncepcija ne može definirati kao oblik antropocentričke metafizike, niti mu se mogu dokazati redukcionističke tendencije.⁹ Čovjek – i kao *zoon politikon* i kao *anthropos* – kod Aristotela predstavlja pojam homologan realnim odnosima u polisu i u grčkom društvu, u kojima su zbiljska ljudska bića faktički zatečena; taj pojam već utoliko nije nikakva hipostaza niti utvara. Taj se realan pojam preobražava u metafizičku utvaru tek u novovjekovnom kontekstu antropocentričkog obrata u metafizici,¹⁰ gdje mišljenje, svim proklamacijama i svim svojim antimetafizičkim ambicijama unatoč, ne uspijeva pronaći izlaz iz okružja metafizičke strukturalnosti filozofije, teorije znanosti i praktičkog/praktičnog djelovanja, već se jedino dospijeva do toga da se stari nosivi pojmovi nadomještaju jednim novim pojmom. Taj novi pojam zadobiva u ovom novom sklopu ili individualno obličje, pa *čovjek* postaje *Čovjek*,¹¹ ili pak, a to se događa u načelno zločudnijim varijantama, zadobiva kolektivno obličje, gdje bića – uključujući posebno ona ljudska – stječu svoj smisao i imaju svoj bitak po kolektivnim entitetima, po hipostaziranim kolektivnim pojmovima koji su izvorno izvedeni iz različitih diferencijacija unutar »sfere ljudskoga«, a koji se onda imenuju na različite načine, pa se suočavamo sa širokim rasponom utvara, od *Rase* od *Klase* i od *Nacije* do *Partije*.

I dok historijska iskustva, posebice ona stečena u 20. stoljeću, jasno i jednoznačno upućuju na zločudnost spomenutih kolektivističkih likova antropocentričke metafizike, dotle nije, barem ne na prvi pogled, evidentno u čemu bi se imala sastojati problematičnost individualističkog antropocentrizma. Ipak, i tu je riječ o utvari, čija se funkcija može razotkriti u oblikovanju misaonog sklopa koji prikriva značaj zbiljskih odnosa među ljudima i u društvu te, već i utoliko, guši zbiljske životne mogućnosti. Takav individualistički antropocentrizam može tako, primjerice, omogućiti apsolutizaciju atomističkog individualizma, a ovaj se u svojim konzekvencijama obrće protiv zbiljske individue, svedene na subjekt ljudskih prava¹² i lišene mogućnosti otpora svemu onomu što u faktičkim konstelacijama ta prava i prečesto svodi na pravo jačega. Jednako važi i za neprozirnost robovanja imperativima slobodnog tržišta (u obliku prisilne potrošnje kao samosvrhe), kao i za – u antropocentrizmu novovjekovne metafizike utemeljenom – autodestruktivnom grabežljivom odnosu spram prirode.

Još je veći problem s hipostaziranim pojmom *čovjeka* u tomu što on, čak i kad se postavlja individualistički, izravno služi ne samo prikrivanju već i metafizičkom opravdavanju isključivanja pojedinih »kategorija« ljudskih bića iz punoće dioništva u (na taj način tek fiktivnoj) univerzalnosti.¹³ Faktičke neravnoteže moći i faktičke hijerarhije (zajedno sa svim vidljivim i empirijski ustanovljivim, kao i manje vidljivim i teže ustanovljivim, oblicima ugnjetavanja, uskraćivanja ljudskog dostojanstva, te izrazitim nejednakostima i neravnopravnostima u pogledu participacije u ljudskosti) stječu u tom okružju etički bezuvjetnu legitimnost, epistemički se lišavaju mogućnosti prepoznavanja, a retorički mogućnosti imenovanja, te se, konačno, praktički uskraćuju mogućnostima ukidanja.

Je li rješenje u tomu da se pojam *čovjek* nadomjesti »politički korektnim« pojmom *ljudsko biće* (*human being*) ili, još korektnije, dvojstvom *muškarac/že-*

na? Ako je ovo rodno/spolno dvojstvo također u nekom smislu nekorektno – ne samo zato što otvara prostor rodnog esencijalizma već i zbog toga što u

8

Pitanje je li recentna (moderno/postmoderna) inačica antičkog kozmocentrizma, *fiziocentrizam*, opskrbljena potencijalima nadmašivanja metafizike ne može se razmatrati na ovom mjestu. Načelno valja reći da su ti potencijali ekvivalentni njezinoj emancipaciji od klasične metafizičke strukture mišljenja, tj. ako se bitak više ne poima u okviru koncepta gotova i dovršena svijeta.

9

Problem Aristotelova redukcionizma, koji bi se dao ustanoviti u svodenju korijena svakog bića na njegovu kozmičnost, urođenost u poretku prirode, ne može se elaborirati u ovom kontekstu. On bi nužno zahtijevao i preliminarni odgovor na pitanje, je li obuhvatnost antičkog (pa utoliko i aristotelovskog) poimanja prirode, posebice u sklopu odnosa između *physis* i *kosmosa*, takva da unaprijed isključuje opravdanost i smislenost optužbe za bilo kakav redukcionizam.

10

Premda se u recentnoj literaturi pojam *antropocentrizam* gotovo isključivo koristi u bioetičkim i ekolozijskim raspravama, pa se vode sporovi je li čovjek središte i smisao svemira, života, Zemlje (što je u svom nauku o natčovjeku klasično formulirao Nietzsche), pri čemu se vodećim zastupnikom takvog antropocentrizma drži autora djela *Čovjekova odgovornost za prirodu* J. Passmorea (Usp. John Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, Duckworth, London 1974.), istina je da su metafizički temelji takvih »primijenjenih varijanti« antropocentrizma položeni na samim počecima novovjekovlja, u humanizmu i renesansi, a simbolizira ih – i ujedno legitimacijski potiče – Kopernikovo otklanjanje geocentričke astronomije (gdje se ukidanje vizije Zemlje kao središta svemira obilno nadoknađuje uspostavljanjem moralne i metafizičke središnjosti Čovjeka). Najstarija oblikovanja antropocentrizma u ovom smislu srećemo u renesansi, a među relevantnim renesansnim misliocima antropocentričkog obrata treba obratiti osobitu pozornost na Pica della Mirandola (usp. Giovanni Pico della Mirandola, *Govor o dostojanstvu čovjekovu*, Nova stvarnost, Zagreb 1998.). Zanimljiva je, međutim, i rekonstrukcija geneze antropocentričke metafizike koju oblikuje Étienne Gilson (usp. *La philosophie au moyen-âge*, sv. II: *De saint Thomas d'Aquin à Guillaume d'Occam*, Payot, Paris 1922.), a prema kojoj su korijeni antropocentrizma stariji od renesanse.

11

Taj fantazmagoričan pojam iskazuje među ostalima i Pavao Vuk-Pavlović, svojim formulacijama kao što su: »bistvena povezanost i zaiskustveno jedinstvo čovjeka i čovječstva sadašnjosti sa čovjekom i čovječtvom i povijes-

ne prošlosti i povijesno relevantne budućnosti« ili »lik kosmičkog čovjeka« (usp. Pavao Vuk-Pavlović, *Vrednota u svijetu*, HFD, Zagreb 2007., str. 221). Iako Vuk-Pavlović ovdje ima u vidu etičko-aksiološki dimenziju »svečovječstva«, nije teško u njezinoj pozadini prepoznati antropocentričko utemeljenje metafizike, koje je, međutim, u konkretnom slučaju ublaženo neprevladanošću teocentričkoga konačnog utemeljenja njegove metafizike.

12

Bilo bi veoma neodgovorno ako bi se previdjela jedna opasna zamka koja se krije u ukazivanju nedostatnosti formalnog jamstva ljudskih prava u pogledu osiguranja ljudskog dostojanstva svake osobe, a ta se zamka može sastojati u relativiziranju bezuvjetnosti ideje ljudskih prava s konzekventnim padom ispod formalno i faktički dosegnute razine zaštite spomenutih prava: primjerice, pravo na pošteno suđenje, koje uključuje mogućnost angažiranja branitelja u skladu s materijalnim mogućnostima optuženih, ne bi se na temelju uvida u neravnopravnost imućnijih i manje imućnih stranaka u sudskom postupku smjelo nadomjestiti »supstancijalnom pravednošću« autoritarnog suđenja ili pak zakona linča, kao što se – evidentno nedostatnoj – liberalno-demokratskoj proceduri demokracije ne bi kao alternativu moglo postavljati ohlokraciju ili tiraniju legitimiranu nekakvom »autentičnom demokracijom«.

13

A ti Drugi su, dakako, klasično aristotelovski, žene (što u kontekstu suvremenosti među ostalima nadmoćno tematizira Simone de Beauvoir, usp. *Drugi pol I-II*, BIGZ, Beograd 1982.), stranci, kulturno različiti, ali i – moderno i postmoderno – neprilagođeni, uskraćeni, nepodobni u ovom ili onom pogledu. Jedan od učinaka uvida u isključivanje i isključenost očituje se i u oblikovanju alternativnih i decentriranih likova metafizike (gdje se decentriranje naposljetku iskazuje kao puko preslagivanje koje ne dovodi u pitanje same temelje, ali ih zato čini još nevidljivijima i još nespoznatljivijima). Sve to rezultira još višim stupnjem neprozivosti kakva svoj vrhunac doseže u totalnoj postmodernističkoj zbrci. U pravilu se svaka varijanta alternative zatečenim neravnotežama koja ostaje zarobljena u metafizičkim strukturama mišljenja (usp. Lino Veljak, »Ontologizacija rodne diferencije kao apstraktna antiteza klasičnoj metafizici«, u: *Filozofija i rod*, HFD, Zagreb 2005.) konačno ispostavlja kao neki novi (i utoliko još neprepoznatljiviji) lik truleža metafizike, od feminističkog esencijalizma, pa do niza još diferenciranijih likova neosvještenog (po samorazumijevanju nerijetko buhtovnog i revolucionarnog) mirenja s danošću.

sebi sadrži isključenje svih onih ljudskih bića koja se iz bilo kojih razloga ne mogu ili ne žele uvrstiti u rečenu bipolarnost¹⁴ – onda ipak nema sumnje da je na razini javnog i svakoga drugog govora politički korektna formulacija uvijek prihvatljivija od tradicionalističkog govora, koji svoju nakaradnost očituje u iskazima tipa: »Sudac je ostala u drugom stanju«. ¹⁵ No, politički korektan govor ne zadire u bit problema: samo politički korektno imenovanje neće po sebi ukloniti faktičke neravnoteže i nepravde (kakve se, primjerice, mogu očitovati u socijalnoj marginalizaciji feminiziranih zanimanja ili u statistički upadljivoj spolnoj distribuciji na hijerarhijskoj ljestvici unutar pojedine profesije na štetu jednog spola), iako neće izravno doprinositi njihovu perpetuiranju ili učvršćivanju. Moglo bi se čak ustvrditi da je zadovoljavanje »politički korektnim imenovanjem« u konačnici tek prikrivanje zbiljskih simptoma kojim se nadomješta suočavanje s korijenima faktičkih neravnoteža i nepravdi. To, ipak, ne bi smjelo implicirati totalno relativiziranje: nedostatnost korektnog govora, pa i funkcija prikrivanja koja se može pripisati spomenutom govoru, ne opravdavaju zaključak da je »sve isto« i da tu nema baš nikakvih emancipatorskih proboja i potencijala.

Ovdje, međutim, nije riječ o socijalnoj lingvistici, pa ni o filozofijskoj terminologiji, već o samim korijenima uskraćenosti ljudskih bića u mogućnostima ljudskog dostojanstva i autentičnosti opstanka. A ti nas korijeni neumitno upućuju na metafiziku, preciznije na metafizičko poimanje bitka. Čak i u antropocentričkoj varijanti koja na rang utemeljujućeg momenta bitka uzdiže (nužno ograničenu) utvaru Čovjeka (te bi time na prvi pogled mogla djelovati kao koncepcija u principu oslobođena od bilo kakve apsolutizacije), metafizička struktura bitno obilježena poimanjem bitka kao vječnog i nepromjenjivog iskona svega što jest rezultira identifikacijom zbiljnosti sa zatečenošću i danošću. Konzekvencija te identifikacije sastoji se u legitimiranju faktičkih odnosa, uključujući i impersonalnu strukturu proizvodnje moći. A u toj impersonalnosti nema za bilo kakvog zbiljskog čovjeka, za bilo kakvo ljudsko biće, za nikakvog muškarca, nikakvu ženu, nikakvog bijelca ni bijelkinju, crnca ni crnkinju, za nikakvog/u pripadnika/cu bilo koje skupine ili zajednice – drugoga mjesta doli zajamčenog (a metafizički neprozirnog) položaja objekta i, ujedno, instrumenta reprodukcije (i proširene reprodukcije) onoga što je zatečeno i dano, svejedno u kakvim se konstelacijama i pojavnim oblicima ta reprodukcija zbivala.

Nije, dakako, svejedno ako se antropocentizam oblikuje u zloćudnom obličju androcentrizma¹⁶ ili u intencionalno emancipatorskom liku radikalnog antropocentrizma (koji je ponekad sklon pomirenju s kozmocentrizmom).¹⁷ Između egocentrički motiviranoga uzdizanja neke parcijalnosti (kojoj, ne slučajno, *ja* pripadam ili pak *mi* pripadamo) na rang općosti¹⁸ i pokušaja uspostavljanja što je moguće obuhvatnije univerzalnosti kao nove i zadovoljavajuće, ne-isključujuće općosti – razlika se ne sastoji tek u karakteru motivacije (dakle, u etičkoj ili čak estetičkoj sferi) nego i u praktičkim konzekvencijama koje se mogu očitavati na različitim razinama zbiljnosti: ono što započinje kao svjesna afirmacija zla neće se nikakvim dijalektičkim obratom preobraziti u svoju suprotnost i neće – osim, eventualno, posredstvom učinaka otpora zlu – uroditi nikakvim pozitivnim posljedicama. Stoga se ta razlika ne može minorizirati, ali njezino uvažavanje ne bi smjelo dovesti do previđanja zajedničke osnove svih tipova mišljenja koji se temelje na neproblematiziranoj metafizičkoj strukturi zasnovanoj na stajalištu da je sve što jest i što uopće može biti sukladno vечноj i nepromjenljivoj zakonitosti ili zakonomjernosti bitka. Tek ako se taj metafizički temelj (metafizička strukturiranost mišljenja u kojoj je antropocentričkim obratom Čovjek, kako ga se god shvatilo, nado-

mjestio prirodu ili Boga, ali je sama struktura ostala sačuvanom i neupitnom) dovede u pitanje otvara se prostor za problematiziranje one postvarujuće impersonalnosti koja bi se morala moći razotkriti kao najdublji iskon moći što nas sve – dakako, u izrazito raznolikoj mjeri – čini instrumentima i objektima produkcije, reprodukcije i proširene reprodukcije ništavila. I tek se time stječu pretpostavke za prepoznavanje zbiljskih (u svojoj biti nihilističkih) interesnih mehanizama koji sve čine onakvim kakvim ono jest, a tu je onda moguće i praktičko (ne puko moralističko) problematiziranje faktičkih neravnoteža moći i dostojanstva, kao i faktičkih – i strukturalnih i kontingentnih – nepravdi i neopravdanih patnji.

Navedeno problematiziranje metafizičke utemeljenosti antropocentrizma ujedno omogućuje prepoznavanje korijena redukcionističkih apsolutizacija ljudskih identiteta (kako onih koje se temelje na već spomenutim uzdizanjima parcijalnoga na rang općosti, tako i onih koje nasuprot dominantnih identiteta apsolutiziraju podređene i nevidljive identitete, neumitno se zaplićući u aporije esencijalizma).¹⁹ Nasuprot redukcionizmima nude se novi putovi obilježeni relativizirajućim mrvljenjima identiteta, koji tek zapečaćuju neprovidnost korijena puzeće napredujućeg ništavila. Relativizam je lažna alternativa redukcionizmu, njime se zajedno s formama stare metafizike izbacuje i um, stoga što se on historijski oblikovao u okružju metafizike (pa bi navodno imao biti neprolazno njome kontaminiran), ali nijedan relativizam niti iracionalizam ne dovode u pitanje i same temelje metafizike, budući da je mišljenje (ili ono što je od mišljenja preostalo) u sklopovima što ih relativizmi i iracionalizmi oblikuju lišeno instrumenta prepoznavanja i imenovanja korijena ništavila.

Um nema alternativu. Um jedino valja osloboditi od robovanja metafizičkim utvarama, čak i kada one naizgled nemaju nikakve veze s bilo kakvom metafizikom, a valja ga osloboditi zato da bi se zbiljski svijet smio nadati oslobođanju od destruktivne reprodukcije samosvrhovita ništavila. Na tom putu oslobođanja od metafizičkih utvara i od vladavine njihovih impersonalnih gospodara nedvojbeno će nam pomoći i »politički korektan govor« i ispravljanje zatečenih (patrijarhalnih i svih drugih) nepravdi, ali bez zahvaćanja u korijen stvari sve te preinake ostaju tek aspirin ili sedativ, lijekovi koji doduše otklanjaju glavobolju, ali netaknutim ostavljaju razorno žarište bolesti koja principijelno onemogućuje izlaz iz zatečena stanja. Ako bolest nije neizlječiva, onda valja prionuti njezinu otklanjanju.

14

Usp. Milan Polić, »Rod u dekonstrukciji i rekonstrukciji spolak«, u: *Filozofija i rod*.

15

Formulaciju dugujem Nenadu Mišćeviću, koji je otprilike tako naslovio jednu svoju kolumnu u *Novom listu*.

16

Usp. npr. Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science*, Yale University Press, New York 1985.

17

Usp. John David Barrow – Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, Oxford 1986.

18

Klasičan, nipošto hipotetičan primjer: zapadnjački muškarac bijele rase postaje takvim uzdizanjem parcijalnosti na rang općosti Čovjek kao takav.

19

Usp. npr. Josef Seifert, *Sein und Wesen*, Winter, Heidelberg 1996.

Lino Veljak

Der Mensch als metaphysisches Gespenst

Die Identität des Individuums und der Gemeinschaft

Zusammenfassung

In diesem Beitrag wird die metaphysische Begründung des Begriffs 'Mensch' erläutert. Es geht um eine neuzeitige Ersatzkategorie für die Gründen der klassischen Metaphysik. Obwohl man keineswegs die im Programm der Moderne gehaltenen begrenzten emanzipatorischen Potentiale des antropozentrischen Weltbildes leichtfertig verneinen oder verwerfen dürfte, müsste doch klar werden, daß die Konstituierung des Menschen als grundlegenden Begriffs der Moderne eine reduktionistische Auffassung der Identität des menschlichen Wesens impliziert. Man muß die Wurzeln und die dahin implizierten Kontroversen dieser reduktionistischer Auffassung zum Bewußtsein bringen. Sonst wird eine Reihe von Aporien notwendigerweise produziert: diejenige Aporien, die durch die antropozentrische Natur neuerer Onto-Anthropologie (die nur eine von der erneuerenten Formen der Metaphysik darstellen sollte) als auch diejenige Aporien, die im Ohnmacht, ein angemessener Zutritt zur Komplexität von individueller und kollektiver Identitäten und ihrer gegenseitigen Verhältnisse herauszuführen, geäußert werden.

Schlüsselwörter

Mensch, Metaphysik, Moderne, Identität, Antropozentrismus