

Esad Zgodić

O ANTROPOLITICI

Rezime

Ako se, uzmimo, ne bi smatralo *pretencioznim*, u ovom prilogu želimo u bosanskohercegovačku politologiju kao i u javni govor, posebno u politički žargon, uvesti dva važna, no i anonimna, *korelaciona pojma*: pojam *antropolitike* i pojam *antropokratije*. No, treba to registrirati, njihova suštinska određenja neće ovdje biti *apsolvirana*, niti se to u ambicijama i hoće, pa se ostaje u okviru podstreka potencijalnom promišljanju i javnoj raspravi te orijentirajućih atribucija.

Ako se, uzmimo, ne bi smatralo *pretencioznim*, u ovom prilogu želimo u bosanskohercegovačku politologiju, kao i u javni govor, posebno u politički žargon, uvesti dva važna, no i anonimna, *korelaciona pojma*: pojam *antropolitike* i pojam *antropokratije*. No, treba to registrirati, njihova suštinska određenja neće ovdje biti *apsolvirana*, niti se to u ambicijama i hoće, pa se ostaje u okviru podstreka potencijalnom promišljanju i javnoj raspravi te orijentirajućih atribucija.

Ovdje se ne radi, akcentirajmo to, o *konkretnooperativnim* pojmovima pa, otuda, utilitarno, *dnevopolitičko mišljenje* u njima ne može prepoznati za sebe ništa *korisno*. Pa, ipak, oni, i to u onom smislu u kojem će biti ovdje deskribirani i preliminarno definirani, u našem uvidu, imaju u sebi i za svakodnevnu *empirijsku politiku* nešto *orijentirajuće*: u najmanju ruku, dakle, ako ništa više, *mogu* - kada bi se u percepcijama političkih aktera to htjelo

- *akušerski sudjelovati*, naprimjer, u donošenju na vidjelo inače neosvijestjenih totaliranih implikacija shvatanja *biti politike* kao *panpolitike* ili *hiperpolitike* ili u dekonstrukciji zasljepljujućeg *narcizma u politici* ili *ohole političke umišljenosti* u njenim aspiracijama na neograničenu vladavinu *bivstvujućim* uključivši, naravno, i vladavinu nad *ljudskom egzistencijom* u živom totalitetu njenog *identitetskog* i, što je još važnije, *ne-identitetskog*, stvarnog, a ne imaginarnog, samodoživljavanja i socijalnog manifestiranja.

Sublimirano rečeno: mogli bi participirati u osvještavanju, što immanentnih a što izvanjskih, *granica politike kao politike* te *afirmaciji pluralnih* - spram politike, podcrtajmo to, jednako antropološki smislenih, vrijednih i ljudima potrebnih, – *sadržaja i formi svijeta života*.

Nije, dakle, recimo pojednostavljeno, u jednoj konvencionalnoj frazi, *sve u politici* - to se, u krajnjoj liniji, sudionicima svakodnevne politike *poručuje* u interpretaciji ovih pojmova. A ta se *poruka*, da je ovdje ilustriramo tek jednim paradigmatičnim primjerom, može naći, istina, formulirana sa sasvim drugačijim motivacijama i svrhama te u potpuno drugačijem historijskom, teorijskom, političkom i vrijednosno-kulturnom kontekstu, naprimjer, kod književnika Hermana Hesea: *odjekuje* ona, pri tome, s onu stranu vremenitosti, *univerzalnim smislom*, dakle, *odzvanja orijentirajuće*, ukoliko to hoćemo čuti, i u našem vremenu u kojem, i kao ljudi i kao narod i kao zajednica, tako tegobno, pod *olovnim teretom*, ipak, samoskrivljene *tranzicije* i *sveopće neizvjesnosti*, prebivamo. Konzistentno oponirajući – sa nevjerovatnom, kasnije potvrđenom, anticipativnom imaginacijom, još od njenog ranog pojavljivanja, javnim distancama i nedvosmislenim osudama – *nacističkoj* politici kao zbiljski apliciranoj doktrini, ideologiji, surovoj, krvavoj, ubilačkoj praksi užasne, represivnosveprožimajuće *hiperpolitike* ili totalitarne *panpolitike*, on će u jednom pismu Tomasu Manu reći: “I nadalje sam mišljenja da ne mora cio život i cijelo čovječanstvo da bude ispolitizirano i do kraja života ću se suprotstaviti tome da me se ispolitizira. Moraju ipak da postoje ljudi koji nisu naoružani i koji se mogu umlatiti. Ja pripadam tom dijelu čovječanstva i otuda se neću saglasiti ... da je poezija manje važna i da bi mogla biti manje potrebna od partijskog stava i vođenja rata.”¹

¹ Heseovo pismo od 13. februara 1936., u: Herman Hese, Tomas Man, *Prepiska*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2002., str. 111.

Pojam *antropolitike* vežemo za pojam *antropocentrizma* ili, što je sinonim, za *homocentrizam*. Svjetonazor koji himnično hipostazira ljudsku moć kao neograničeno vladanje svijetom, neovisno od drugog živog svijeta, pa i nasuprot njemu, kako se to počelo događati još od doba pojave i ekspanzije *kapitalizma*, označavamo kao *antropocentrizam*. Politiku koja se zasniva na tom svjetonazoru definiramo kao *antropolitiku* a, iz takve politike deduciranu samosvrhovitu vladavinu - kao *antropokratiju*.

Antropopolitika i antropokratija *nisu od jučer*, imaju svoju povijest. Ne ulazeći, razumljivo, u njenu rekonstrukciju, akcentirajmo tek nekoliko uvida u njeno izvorište.

Općenito, smatra se da, u teorijskom kontekstu, moderna *antropopolitika* započinje sa Makijavelijevim političkim mišljenjem. Stajalo je ono na čelu duhovno-povijesnog procesa koji će se okončati odvajanjem morala i politike: to odvajanje činilo je bitnu tendenciju novovjekovne konstitucije politike kao znanosti.

Još je Karl Marx zapazio i akcentirao kako se Makijaveli nalazio u proćelju jedinstvene povijesne tendencije koja se manifestira dvostruko - na planu teorije, kao postuliranje principa istraživanja politike kao autarhične i o moralu neovisne sfere, a na planu društveno-ekonomske zbilje, kao tendencija reduciranja ekonomske moći koja vrhuni u privatnom vlasništvu visokorazvijenog kapitalizma. U tom smislu, raspravljajući o odnosu hrišćanske države i pojma države kao ostvarenja umne slobode, smatrajući, inspiriran onodobnim političkim prilikama, da se moderna država može graditi na osnovu uma slobode, a ne na temelju religije, te da ideja umne države nije pomodna ideja novije filozofije nego da jeste rezultat ukupnog renesansno-novovjekovnog duhovnog i društvenog razvoja, Marx piše još 1842. godine: "Filozofija nije u politici učinila ništa što fizika, matematika, medicina i svaka nauka nisu učinile u okviru svojih sfera. Bekon Verulanski je teološku fiziku nazvao djevicom obetovanom bogu, koja će ostati neplodna; on je emancipovao fiziku od teologije - i ona je postala plodna. Kao što ne pitate ljekara da li je pobožan, tako vam nije potrebno da o tome pitate i političara. Gotovo istovremeno sa velikim Kopernikovim otkrićem o pravom sunčanom sistemu otkriven je i gravitacioni zakon države; njeno težište je pronađeno

u njoj samoj. I kao što su se različite evropske vlade trudile da taj rezultat, sa površnošću prvih koraka prakse, primijene u sistemu državne ravnoteže, tako su najpre Machiavelli i Campanella, a kasnije Hobbes, Spinoza, Hugo Grotius, sve do Rousseaua, Fichtea i Hegela, počeli da državu posmatraju ljudskim očima i da njene prirodne zakone razvijaju na osnovu uma i iskustva, a ne na osnovu teologije; baš kao što se ni Kopernik nije osvrtao na to što je Isus navin naredio suncu da ostane kod Gavaona, a mjesecu u dolini Eleonskoj.”² Eto zbog čega Marx smatra Makijavelija *genijem*, on je u vrhu onih ljudi koji su pronašli novi *gravitacioni zakon države*, ljudi koji su taj zakon pronašli u samoj državi odbacivši, pri tome, *teologiju* kao osnovu države, prava i politike: njihove umne temelje tražili su u metodološkim novinama i novoj slici svijeta do kojih je došla nova prirodna nauka.

Sa Makijavelijem, a nešto kasnije i sa drugim novovjekovnim filozofima politike, u političko se mišljenje, nasuprot dogmama i duhovno-praktičnim konzekvencijama *teološkog geocentrizma* i teokratske konstrukcije društvenopolitičkog i kulturno-duhovnog svijeta, unosi logika prirodne nauke te, tako se umišljalo, *veličanstvo uma* i *duh antropološkog geocentrizma*. I kada Rasel, Ksirere ili Habermas porede Makijavelija sa Galilejom, paradigmatičnim likom duha moderne prirodne nauke, onda oni vide *povijesni značaj* njegovog mišljenja, prije svega, u njegovoj konfrontaciji sa teološkom konstitucijom svijeta. Tako, naprimjer, u tom smislu B. Rasel piše: “U prilog Machiavelliju valja utvrditi da on ne brani pokvarenost načelno. Njegovo je područje ispitivanja s onu stranu dobra i zla, baš kao istraživanje nuklearnog fizičara. Želite li steći vlast, kaže on, morate biti bezobzirni. Je li to dobro ili loše posve je drugo pitanje, koje Machiavellija ne zanima. Njemu možemo zamjeriti što nije obratio pažnju na to, ali nema smisla da ga osuđujemo zbog njegove studije o politici vlasti kakva je ona stvarno bila. Jer, ono što je izloženo u *Vladaru*, to je više ili manje sažeti prikaz postupaka koji su bili uobičajeni u renesansnoj Italiji.”³ Ovdje je, naglasimo to, bitna Raselova usporedba između metodskog stava *nuklearnog fizičara* prema svom *predmetu* istraživanja i Makijavelijevog metodskog odnosa prema politici kao *predmetu* političke znanosti.

² Karl Marx: *Uvodni članak* listu *Kolnische zeitung*, br. 179., 1842., u: *Dela*, Tom 1, str. 257.

³ B. Russel, *Mudrost Zapada*, Mladost, Zagreb, 1977., str. 176.

Prepoznaje to *bitno* i E. Kasirer kada, nakon kompariranja Galilejove metodološke samosvijesti te njegovog razumijevanja prirodne nauke sa Makijavelijevim *Vladaocem*, zaključuje: "Isto tako kao što je Galilejova dinamika postala osnova naše nove nauke o prirodi, tako je Makijaveli otvorio nov put političkoj nauci... Makijaveli je proučavao i analizirao političke pokrete u istom duhu kao što je Galilej, sto godina kasnije, proučavao kretanje tijela koje pada. On je postao osnivač novog tipa nauke o političkoj statici i političkoj dinamici."⁴

Unutar horizonta ovakvog razumijevanja Makijavelijevog mišljenja kreće se i Habermas, koji će, također, njegovo djelo staviti na *početak nove nauke o politici*, odnosno, šire gledano, na početak onog duhovno-povijesnog razvoja koji će praktičnu filozofiju antičke Grčke odvojiti od politike konstituirane na temeljima ravnodušne logike moderne iskustvene znanosti. Makijaveli, dakle, stoji na izvoru tog kretanja koje će završiti u znanosti o politici kao racionaliziranoj djelatnosti i virtouznoj tehnici osvajanja i reprodukcije vlasti. Makijaveli je, zato, moderni pisac i mislilac, odnosno s njim i T. Morom započinje jedan duhovni proces o kojem Habermas piše: "Moderni mislioci ne pitaju, kao stari, o moralnim odnosima dobrog i savršenog života, već o stvarnim uvjetima opstanka. Radi se neposredno o potvrđivanju fizičkog života, o elementarnom očuvanju života. Ova praktična nužnost, koja zahtijeva tehnička rješenja, stoji na početku moderne socijalne filozofije. Za razliku od etičkih nužnosti klasične politike, ova ne zahtijeva teoretsko utemeljenje vrlina ni zakona u ontologiju ljudske prirode. Ako je teoretsko utemeljeno polazište starih bilo: kako ljudi praktično mogu da odgovore prirodnom poretku; to je praktično dato polazište modernije: kako ljudi tehnički mogu da savladaju prirodna zla koja prijete."⁵ Taj proces odvajanja politike i etike, po Habermasu, biće završen tek kasnije, kad se politika bude do kraja i definitivno utemeljila na principu *galilejskog* naučnog uzora i unutar jedne mehanističke slike svijeta.

U pozadini tog povijesnog procesa, kao njegov formativni medij, stoji, u *empirijskom smislu*, nadirući *svijet kapitalizma* - višeznačna opsesija profitom, robno-novčani način proizvodnje, magija slobodnog tržišta, znanstveno-tehnološka ekspanzija, tendencijsko oblikovanje liberalističke

⁴ Ernst Kasirer, *Mit o državi*, Nolit, Beograd, 1972., str. 147. i 152.

⁵ Jurgen Habermas: *Teorija i praksa*, BIGZ, Beograd, 1980., str. 56.

prakse političkog politeizma ali i monstruozi genocidni kolonijalizam, čudovišni, vjerski, građanski te međudržavni regionalni i svjetski ratovi i sl. - a u *svjetonazorskom kontekstu*, navodni *heroizam antropocentričkog uma* koji se objektivira u različitim likovima moderne *antropolitike* i njima korespondentnim formama *antropokratije*.

No, ništa, pri tome, u povijesnim procesima trijumfalnog pohoda *antropolitike* ali ni u percepcijama moderne *antropokratije*, nije bilo niti je - *jednoznačno*. Dolaze, dakle, kritički uvidi u razorne konsekvencije *modernog antropocentrizma* - dakle, one epohe koja je emancipirala čovjeka od svake metafizike, i one koja ostaje u imanenciji kroz različite forme svjetovne eshatologije i one koja potječe iz religijske transcendencije - sa različitih strana. Dramatična iskustva koja u *krizi antropocentrizma* vide glavno izvorište katastrofičnih sunovrata kroz koje prolazi savremeno čovječanstvo uobličavaju se, naprimjer, u diskursu *kritičke filozofske antropologije, teologije, ekologije* kao i u diskursu *svjetonazorskog biocentrizma*.

Evo jedne ilustracije kritičkog pogleda na *antropocentrizam* iz perspektive *filozofske antropologije* i to onoga koji sublimirajuće slijedi misli i kategorije antropološke filozofije A. Gelena: "Rastućim sužavanjem prvobitne otvorenosti prema zagonetnoj zbilji punoj iznenađenja, sve neumjerenijom unifikujućom restrikcijom prvobitno otvorenog mnoštva mogućnosti i perspektiva i, konačno, opredmećenjem samog okolnog svijeta, čovjek postaje sada otvoren prema jednom objektiviranom i neutralisanom svijetu ... Otvorenost prema svijetu više ne znači čuđenje i strahopoštovanje pred nepredvidljivom, haotičnom zagonetnom zbiljom, niti odmjereno bivstvovanje u skladu s "pravdom" ljudskog okolnog svijeta, nego je to sada radom stečena moć da se vlada opredmećenim okolnim svijetom, moć koja se označava riječima "antropocentrizam" i "antropokratija"."⁶ No, moderna kritika "...

⁶ Goran Jakovljević, *Individuum i svet. Neki aspekti problema u sveta u filozofskoj antropologiji*, Filozofija i društvo, XI, Beograd, 1997.

antropocentrizma i antropokratije, kao reakcija na ovakvo stanje stvari, sasvim je opravdana, ali ona najčešće ne uviđa da su antropocentrizam i vladavina čovjeka nad svijetom samo izopačene, neprirodne posljedice koje slijede samu logiku rasterećenja. Samim tim što je otvoren prema svijetu, čovjek je prinuđen na ovladavanje u sklopu svog okolnog svijeta; ovo ovladavanje je uvjet njegovog opstanka. U ovoj prinudi na ovladavanje unutar sklopa okolnog svijeta krije se, međutim, opasna mogućnost da se ovo ovladavanje pretvori u iskakanje iz sklopa okolnog svijeta, u nasilnu, samovoljnu tiraniju nad tim svijetom. Čovjek je zbog toga prinuđen da traži rasterećenje i to postiže upravo djelovanjem...⁷

Iz *hrišćanskoteološkog disursa* antropokratija prerasta u *demonokratiju* čije je osnovno svojstvo nasilje nad prirodom i čovjekom, njihovo uniženje, razaranje i konačno uništenje. Ljudsko djelo nadahnuto takvim *zlim duhom* postaje samosvrha, jeste pojava ljudske nadmenosti i sujete.

Kako, međutim, stoji stvar sa antropocentrizmom - i na njemu utemeljenom antropolitikom i antropokratijom - u svijetu politike i političkog mišljenja? Odjekuju li one različite forme kritike antropokratije u modernim refleksijama o politici?

Svijet moderne politike čini se osebnim u odnosu na političke tradicije, prije svega, po tome što se savremena politika reproducira kroz proces emancipacije od bilo kakve *transcendencije*. Tako *oslobodena* politika u moderno doba postaje aktivitet *par excellence*. Ona je samosvrhoviti ljudski aktivitet oslonjen na samog sebe, bez uporišne tačke vlastite dedukcije u bilo kojoj, religijskoj ili sekularnoj, metafizici. Politika savremenog svijeta jest, zapravo, *antropopolitika* kao *antropokratija* nad bivstvujućim - ma šta ono bilo. Emancipatorska politika je, recimo to ovdje tek konstatirajući, *homocentrična* politika - dominirajuće je mišljenje u moderni. U *autonomiji*, a ne u *hetrenomiji*, pronalazilo se i nalazilo ono što, navodno, vodi trijumfu uma, blagostanja, razotuđenja, moraliteta, demokratije, slobode i sveopćeg humanizma. U modernoj povijesti, široko je rasprostranjeno to optimističko uvjerenje, zlo, zločin i, uopće, mnogolika destruktivnost

⁷ G. Jakovljević, cit. djelo.

tek su nešto akcidentalno, incidentalno, periferno. Otuda, tvrdi se, prije svega unutar evropocentrične kulture moderne, povijesni napredak je, ipak, nezaustavljivo na djelu a ono *spasonosno čovječanstva* nije nigdje drugo nego u *ovozemaljskoj imanenciji*, gdje će se, jednom, uz *heroizam* ljudskog duha, napokon, dogoditi *identitet* esencije i egzistencije, bitka i bivstvovanja, uma i stvarnosti. Tako, obuzeta homocentričnom kulturom *napretka* i stalno uzbuđena eshatološkim vizijama *identitetne budućnosti*, govori, djela i orijentira *antropopolitika* deducirana, kao njegov nužni lik, iz općeg svjetonazorskog antropocentrizma.

I tu se odmah pokazuje jedan od *presudnih paradoksa* politike kao *antropopolitike*: ma koliko politiku (a to, inače, uvijek čini) zasnivala na *himničnom antropocentrizmu*, poima je kao konzekvenciju *pesimističke antropologije*. Politika je u svojoj stvarnosti i izraz tog pesimističkog, mizantropskog antropocentrizma, racionalni je odgovor na njegove prirodne implikacije, ona je *panmedij* u kojem se - umjesto u religiji ili umjetnosti ili kulturi uopće, dakle umjesto u naslijeđenim medijima humanizacije kao *uzgajanja* ili *odgajanja ljudskog*, koji su, navodno, zakazivali i zakazuju - kultivira ljudska stvarnost zla, tu se ona savlada pa se njom, tom stvarnošću, pomoću politike samosvrhovito vlada.

Ukažimo na još jedan prividno antropocentričan, odnosno *antropolitički* stav u savremenoj politici. U modernoj političkoj praksi, u suštini, ne odbacuje se antropokratija, samo što se ona, zapravo, radikalno izopačuje u formi ideologija i politika nacionalnog mesijanstva.⁸ Riječ je o politikama koje priključuju *antropocentrične* motive svjetovne moći i vladavine. Prepariranje se vrši u implicitnom pozivanju na *političku pseudoteologiju* izraženu u predstavi po kojoj je, navodno, božansko providenje dalo ovoj, a ne onoj, naciji da svijetom, silom ili milom, vrši svoje *nužno, predestinirano poslanje* - sakraliziranu misiju, naprimjer civiliziranja - izvoza liberalizma, demokratije i modernizma uopće. Ovdje se, ovim prikrivanjem, zapravo, uvodi u politiku, između ostaloga, ova ili ona vrsta *vjerskog fundamentalizma* uobličenog u imperijalnoj politici mesijanske misije. Prividno državnom politikom ne upravlja logos antropokratije nego nalog *transcendencije* a u zbilji stoji kao pokretač profana žudnja za vladavinom nad svijetom života

⁸ O imperijalnoj nacionalmesijanskoj politici u našoj knjizi *Ideologija nacionalnog mesijanstva*, VKB, Sarajevo, 1999.

i njegovim različitim kulturno-civilizacijskim oblicima. Razumljivo, i pod ovim ideologijskim izlikama antropolitika i antropokratija nastavljaju da djelatno žive noseći sa sobom mnogovrsne razorne konsekvencije, uključujući realne mogućnosti i *nuklearnog suicida*.

No, u političkom smislu, uz kritički uvid u ovaj konceptijski paradoks *političke antropokratije*, najrelevantnija kritika političke antropokratije se javlja u kontekstu planetarne afirmacije *ekološke svijesti*. U *ekološkom diskursu*, naprimjer, Ivan Supek, u tom smislu, piše kako "... se posvećeni antropocentrizam ne može održati, pogotovo danas kad nas primicanje ekološke katastrofe prisiljava na proširenje moralne odgovornosti na cijelu prirodu."⁹ U širem horizontu promatarajući, antropocentrizam je - kao vjerovanje da ljudske potrebe i interesi imaju isključivi, samostalni i nepriko-snoveni egzistencijalni, moralni i filozofski primat - suprotan *ekocentrizmu*. Otuda, iz ekološkog diskursa koji se, u međuvremenu, uobličio u politiku, ideologiju i pokret - ekologizam ili environmentalizam - radikalno se problematizira antropocentrični, a s njim, imanentno i sam *antropolitičkokratski* svjetonazor: "Zelena, ekološka politika dovela je u pitanje antropocentrično naglašavanje ustanovljene politike i društvene teorije, zastupajući holističke pristupe razumijevanju politike i društva."¹⁰ Ekologizam "... nudi alternativu antropocentričnom (čovjek u centru) stanovištu (...) on ne posmatra svijet jednostavno kao pogodan resurs za zadovoljavanje ljudskih potreba. Ističući značaj ekologije, environmentalizam, ili kako ga njegove pristalice radije nazivaju ekologizam, razvija ekocentrični pogled na svijet koji prikazuje ljudska bića samo kao dio prirode... "Površni" ekologisti, ili "svjetlozeleni" (...) vjeruju da će poziv na samointeres i zdrav razum uvjeriti čovječanstvo da prihvati ekološki zdrave politike i životne stilove. S druge strane, "duboki" ekologisti, ili "tamnozeleni", insistiraju na tome da će samo temeljna izmjena političkih prioriteta i volja da se interesi ekosistema stave ispred interesa pojedinaca konačno osigurati opstanak planete i ljudi."¹¹ Tako se, umjesto antropocentrizma sugerira - *ekocentrizam* a umjesto antropokratije pledira se za - *ekokratiju*.

⁹ Ivan Supek, *Mašta najjače afirmira ljudsku slobodu*, Vjesnik, Zagreb, 29. kolovoz 2002.

¹⁰ Endru Hejvud, *Politika*, CLIO, Beograd, 2004., str. 37.

¹¹ Cit. djelo, str. 125.

Ekstremni ekologizam, međutim, završava kao *biocentrizam*. Javlja se u dvije varijante: kao *radikalni* i kao *umjereni* biocentrizam. I u jednom i u drugom liku nastupa kao rigorozno odbacivanje kako teocentrične antropologije tako i svjetovnog antropocentrizma, odnosno sekularne antropokratije.

Što se, u kontekstu fenomena *svjetonazorske antropolitike*, podrazumijeva *biocentrizmom*?

Uz opću definiciju biocentrizma nužno je razlikovati *umjereni* i *radikalni* biocentrizam. No, jedna i druga varijanta istupaju kao radikalno odbacivanje svakog svjetovnog, odnosno *sekularnog* antropocentrizma ali i kao radikalno protivljenje teološki pojmljenom antropocentrizmu, odnosno teocentrizmu.

Biocentrično stanovište, ukažimo na nekoliko elemenata njegovog općeg određenja, u krajnjoj liniji odbacuje superiornost ideje antropolitike te društvene i političke oblike vladavine koji su, imanentno ili eksplicitno, deducirani iz ideje antropokratije. Dok antropocentrizam stoji na stanovištu da samo ljudska bića imaju prava, dotle biocentrizam poriče takvu ekskluzivnost ili izuzetnu protekciju ljudstva. U središtu biocentrističkog mentaliteta stoji, otuda, teza da *sve bivstvujeće*, život minerala, bilja, životinja, ljudi, pa i bogova, predstavlja raznovrsne manifestacije sebe samoga. U biocentričnoj percepciji, zato, svaki oblik života jeste jednako vrijedan i neupitno ima svoja prava na egzistenciju.

No, što tvrdi *radikalni biocentrizam*: "...činjeničnost biološke evolucije, radikalni biocentrizam uzima u smislu metafizičkog počela života kao takvoga, čime odašilje konačnu poruku da je fenomen biološkog života u prirodnom svijetu sam po sebi dovoljan dokaz protiv bilo kakve, a pogotovo protiv ontološke razlike među različitim vrstama živih bića u prirodi. Sve vrste živih bića proizvod su jedinstvenog fizikalno-hemijskog procesa razvoja biološkog života na zemlji, o čemu posebno svjedoče paleontologija, komparativna anatomija i morfologija te suvremena molekularna biologija. Radikalnom biocentrizmu je, stoga, cilj da razmatranje o životu biljaka, životinja i čovjeka od samog početka očisti od svih njihovih međusobnih razlika, osobito nebioloških, te da ih stavi pod jedan zajednički nazivnik koji predstavlja temelj jednakosti, u smislu istovrijednosti, svih živih bića u prirodnom svijetu života. (...) No, problem nastaje onda kad se iz

spomenutih činjenica izvlače zaključci koji uopće nisu sadržani u njima, nego predstavljaju jednu apriornu metafizičku odluku. Zbog toga se pristup radikalnog biocentrizma nužno otkriva u ruhu redukcionizma, budući da u konačnom zaključku cjelokupni fenomen života svodi na biologiju. Odatle onda izvodi etički stav po kojemu su sva živa bića u prirodnom svijetu života jednaka. Ameba i čovjek su jedno te isto. Razlika je samo u broju stanica i kompleksu njihovih - različitih - organizama. Razlika je čisto kvantitativne biološke, a ne kvalitativno ontološke prirode.¹²

Na drugoj strani *umjereni biocentrizam* respektira i u sebe uključuje činjenice radikalnog biocentrizma, ali tim činjenicama ne pripisuje nikakav metafizički rang ili status. "Umjereni biocentrizam se sastoji u tome da činjeničnost biološkog života i njegova prirodnog razvoja ostane nedirnuta, u smislu poštivanja rezultata prirodnoznanstvenih istraživanja o porijeklu, nastanku i razvoju biološkog života u prirodi, s jedne strane, i pretpostavljenih metafizičkih implikacija interpretacije činjenica, s druge strane. (...) Nasuprot tome umjereni biocentrizam polazi od postojećih razlika među živim bićima i različitih stupnjeva kompleksnosti živih vrsta te uvažava i druge nebiološke elemente koji bitno utječu na postojeće razlike među živim bićima. Na temelju toga umjereni biocentrizam stvara zaključak o vrijednosti biološkog života s obzirom na važnost cjelovitog gledanja na prirodu, kao i s obzirom na unutrašnju međuovisnost različitih oblika života na biološkoj razini, izbjegavajući time stvaranje metafizičke odluke s obzirom na gole činjenične podatke o povijesnom razvoju biološkog života u prirodi i o jedinstvenom biološkom kodu živih bića - DNA. Umjereni biocentrizam uzima ozbiljno u obzir činjeničnu međuovisnost svih živih bića u prirodi, u smislu uvjetovanosti opstanka jedne vrste ili ekosustava opstankom druge vrste ili ekosustava, te uzima u obzir podatak da se smisao cjeline prirodnoga svijeta života uopće ne iscrpljuje u zbroju svih postojećih živih vrsta i ekosustava te njihovih međudnosa. Prema tome, umjesto smještanja konačnog metafizičkog rješenja smisla biološkog života u okviru materijalističke matrice, umjereni biocentrizam najprije objektivno vrednuje praktičnu vrijednost prirodne biološke raznolikosti, zatim konstatira nemogućnost ishodišta smislenosti života u zbroju pukih činjeničnih podataka o biološkom životu i, posljedično, uspostavlja kritički odnos spram mogućnosti transcendiranja

¹² Tonči Matulić, *Radikalni biocentrizam*, Glas Koncila, br. 5., 30. 1. 2005.

činjenične zbilje u ljudskom iskustvu.¹³

No, nezavisno od ove diferencije biocentrizam, izjednačavajući vrijednosti svega bivstvjućeg, detronizira, na jednoj strani, antropocentrizam i, na drugoj, teocentrizam budući da, kao što smo vidjeli, u središte svih vrijednosti stavlja *sam život po sebi*. Antropocentrizam, u ovom kontekstu, znači svjetonazor koji smatra da od svih biljnih i životinjskih vrsta na zemaljskoj planeti samo jedna jedina vrsta - čovjek - ima vrijednost po sebi, tj. intrinzičku vrijednost; dakle, čovjek, budući da jedini ima sposobnost razuma, samosvijest i inteligenciju i da samo on pokreće razvoj i progres, čak i stvara nova bića, jeste jedini kreator i korisnik prava. Antropocentrizam, dakle, stoji na stanovištu da je čovjek sam po sebi cilj historijskog razvoja, svrha svega egzistirajućeg na planeti i u svemiru, sve što jest jeste radi čovjeka i zato stoji njemu na raspolaganju. Nasuprot tako pojmljenom antropocentrizmu, vidimo, stoji biocentrički svjetonazor, koji odbacuje čovjeka kao središnju tačku svega bivstvjućeg, te okreće pogled na sam bios, na sam život u njegovom totalitetu i u svoj njegovoj raznovrsnosti.

Zaključnom intencijom upitajmo: *alternaciju antroposuicidu* što se, *tendencijski je to samoočigledno*, priprema iz apsolutizma antropocentričnog narcizma, hoćemo li pronaći, kako se to tvrdi u *teologiji*, u planetarnoj rehabilitaciji nanovo promišljenog *teocentrizma*, dakle, u *transcendentnoj heteronomiji* kao transhistorijskom središtu orijentiranja, aksioloških preferencija, normativnih ideala, sveobuhvatne socijalizacije, rekultiviranja prirodnosti i, napokon, političkog ustrojstva koje neće biti ni kao zapadnjačka, redukcioniistički intendirana, ali i povijesno prevladana, *teokracija*, ni kao zapadnjačka *sekularizirana demokratija*? Da li je moguće mentalitet, kulturu i praksu *antropolitike* i *antropokratije* prevladati novim normativnim programom rekonstrukcije izvornog identiteta čovjeka, programom koji odbija pretenziju Čovjeka - *otkačenog* iz središta *Transcendencije* - da zauzme poziciju Apsoluta ali i aspiracije profanih, pseudoreligijskih identifikacija i novog kvaziteološkog *začaravanja* svijeta iskazanog u različitim formama svjetovne, posebno surogatne političke religioznosti.

Filozofije, doktrine, ideologije, kulture i politike *antropolitike* i *antropo-*

¹³ Tonči Matulić, *Umjereni biocentrizam*, Glas Koncila, br. 8., 20. 2. 2005.

kratije te *heteropolitike* i *heterokratije*, međutim, vode i vodiće - iz različitih diskursa, filozofskoantropološkog, teološkog, ekocentričkog, biocentričkog, politološkog i sl. - kontroverzne, možda nikada dovršive, dijaloge oko ovakvih i sličnih supstancijalnih pitanja vezanih za sam opstanak i, uopće, povijesnu perspektivu još onesviještenog, posebno onoga ekonomski, politički i vojno najmoćnijeg, čovječanstva, pa se tu, u ovom kontekstu, i nema ništa, kao konačno, izvjesno, pouzdano, ni reći: *sud historijske zbilje*, kada bude, možda, i *kasno*, presudiće, zapravo, svemu bivstvujućem, ljudskom i neljudskom.

Abstract

Though it might be regarded as pretentious, this paper is an attempt to introduce two important, but also anonymous, correlational concepts into political studies and public discourse in Bosnia and Herzegovina: the notion of anthropolitics and that of anthropocracy. However, it should be noted that their essential definitions will not be dealt with in full here, nor was this the purpose; they thus remain within the confines of a stimulus to potential reflection and public debate and of orientational attributes.