

# Humanitarizam vs. humanizam

PREDRAG KRSTIĆ  
BOJANA RADOVANOVIĆ

Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu,  
Kraljice Natalije 45, 11000 Beograd, Srbija  
predrag.krstic@ifdt.bg.ac.rs  
bojana.radovanovic@ifdt.bg.ac.rs

IZVORNI ZNANSTVENI RAD – PRIMLJEN: 7/6/2023 PRIHVAĆEN: 22/10/2023

---

**SAŽETAK:** Rad predstavlja svojevrsnu apologiju humanitarizma. U njemu se navode motivi i argumenti koji ga suprotstavljaju humanizmu. Prvi dio rada posvećen je, međutim, njihovom zajedničkom povijesnom nastupu – ne bi li se uočilo da se ne mogu neproturječno smatrati istovjetnim ili nadopunjavajućim. Drugi dio rada izlaže glavne tipove suvremene kritike humanizma i proishodećih “ideologija”, dok se u trećem dijelu rada, nadovezujući se na njih, ilustrativno zagovara humanitaristička alternativa kao protuotrov humanističkoj “aroganciji”. U završnom dijelu rada iskjučavaju se dileme i granice važenja humanitarizma, ne bi li se, u protustavu prema humanizmu, odredila domena njegovog prava i predložio jedan njegov odmjeren – korektivni i regulatorni – diskurzivni i djelatni status.

**KLJUČNE RIJEČI:** Antihumanizam, filantropija, humanitarizam, humanizam, isključenje, politofilija, vrstizam.

---

## Nevolje s riječima

Termini “humanitarizam” i “humanizam” nemaju čvrsto određena značenja i nerijetko se zamjenično koriste. Oba termina relativno kasno su skovana: tek u devetnaestom stoljeću. Iako očito imaju zajednički korijen, bilo im je različito geografsko porijeklo (de Haro i Mombelli 2020: 83). Riječ “humanizam” ukorijenila se u njemačkoj filologiji, dok se “humanitarizam” prvenstveno širio Francuskom u prvoj polovini devetnaestog stoljeća. Označavajući relativno jasno odvojene sfere, humanizam i humanitarizam se tada niukoliko nisu suprotstavljali jedan drugom, već prije dopunjavali (ibid.)

Nadalje, u humanitarizmu se obično ne prepoznaje (toliko) skup moralnih sugestija, već se (radije) vezuje za osnivanje i djelovanje humanitarnih udruženja koja su se pojavila širom Europe i Amerike unazad dva stoljeća (de Haro i Mombelli 2020: 84–85; Hook 1974). S druge strane, ako se akcijama humanitaraca pridodaju općenitiji ciljevi – autonomija i dostojanstvo svih ljudi (Blackham 1974: 36), sloboda i dobrobit ljudi nasuprot vjeri u božansku milost, sreća i samoispunjenje (Fowler 1999: 9), naturalistički svetonazor, znanost i slobodno istraživanje, samoodređenje, samoostvarenje, smislen, moralan i sretan život, angažiranost na poboljšanju osobnog i društvenog položaja (Copson 2015: 6–24), demokracija, pravo i odgovornost ljudskih bića da osmisle i oblikuju vlastite živote, razvoj ljudskih potreba i sposobnosti i izgradnja “humanijeg društva” (Copson 2015: 5–6; Fowler 1999: 11), kao i načini na koji se smatra da se oni mogu postići – u tome se obično prepoznaje teorijsko potkrepljenje humanitarizma i njegovo skladno prerastanje u “doktrinu”.

Ali termin “humanist” koristi se da označi ne samo zastupnika određenog vida humanističke teorije nego i nekoga tko se bavi humanističkim znanostima, posebno ukoliko (u)poznaje grčke i rimske klasike. “Humanitarac” bi se, međutim, angažirao na poslovima bezinteresne pomoći ljudima, suosjećajno radio na njihovoj dobrobiti, na ublažavanju patnje, i bio bi jednostavno dobročinitelj, filantrop, brižnik – što ne isključuje da bi mogao biti upućen i u humanistiku. S pridjevima je razlika i izraženiya. “Humanistički” se nastupa u duhu humanizma ili iz perspektive humanističkih znanosti. “Humanitarna” je pomoć ili je “humanitarno” postupanje s ljudima u nevolji. Humanist bi mogao da bude i mizantrop, jer ga kvalificira pretpostavljeno poznavanje nečeg kao ljudske prirode; humanitarac je po definiciji istovjetan ili srodan filantropu.<sup>1</sup> Ako međutim prvi, humanist, znalac čovjeka, zauzme stav brižnosti za ljudsku dobrobit, te uviđa neophodnost poštovanja dostojanstva i vrijednosti pojedinaca, pritom još i naglasi potrebu da ljudi svojim snagama razviju moralne vrijednosti, unaprijede zajednicu i dosegnu samoispunjenje putem razuma – onda se on ne razlikuje (mnogo) od humanitarca koji, svjesno ili nesvjesno dijeleći ta uvjerenja, posvećeno radi na dobrobiti ljudi i društvenim reformama. Ali razlika nastupa u svim drugim slučajevima. Humanist može biti (i) humanitarac, i obrnuto. Humanitarac

---

<sup>1</sup> Moglo bi se i ovako reći: humanitarizam ispovijeda ljubav prema čovjeku i brižno se odnosi prema njemu, a humanizam pretendira na znanje o čovjeku kao jedinstvenom stvorenju. Jedno može da proturječi drugom – zaista, kako voljeti čoveka kad se upozna – pa je nekima možda preči zadatak kako iznova “sjediniti znanja o čoveku i ljubav za njega” (Резник 2015: 21).

ne mora biti humanist, i obrnuto. Ovaj drugi slučaj je interesantniji i tema je ovog rada: slučaj onoga tko se izdaje za humanista i s prezirom odbacuje humanitarizam, odnosno humanitarca koji se suprotstavlja humanističkim vizijama.

Prvi dio rada posvećen je zajedničkom povijesnom nastupu humanizma i humanitarizma – ne bi li se uočilo da se oni ne mogu neproturječno smatrati istovjetnim ili nadopunjavajućim. Drugi dio rada izlaže glavne tipove suvremene kritike humanizma i proishodećih “ideologija”, dok se u trećem dijelu rada, nadovezujući se na njih, ilustrativno zagovara humanitaristička alternativa kao protuotrov humanističkoj “aroganciji”. U završnom dijelu rada iskušavaju se dileme i granice važenja humanitarizma, ne bi li se, u protustavu prema humanizmu, odredila njegova domena i predložio jedan njegov odmjeran – korektivni i regulatorni – diskurzivni i djelatni status.

### **Humanizam i humanitarizam u povijesnoj perspektivi**

Granica između ta dva pojma je porozna, naročito ako humanizam shvatimo kao teoriju humanitarizma, a humanitarizam kao humanističku praksu. Gdje bi onda mogla biti razlika koja bi ih dovela u napetost ili čak suprotstavila? Odgovor glasi: tamo gdje je u povijesnoj rekonstrukciji smjestimo. Jer, i humanitarizam i humanizam postojali su kao ideje ili prakse znatno prije nego što su dobili organiziranu formu i prije nego što su uopće imenovani.

(Pra)povijest termina “humanizam” morala bi obuhvaćati ono dugovjeko latinsko ažuriranje grčke *παιδεία* kao *humanitas*. Humanizam se u tom smislu može antedatirati, kao što se nerijetko u pregledima i čini, a njegovi začeci ili preteče pronaći u Protagorinoj inauguraciji čovjeka u *panton chrematon metron* (Diels 1983: 244, fragment B. 1), pa potom u Sokratovoj antropološkoj preorijentaciji antičke misli, eventualno još ispratiti kroz Aristotelov racionalizam i sistemsku etiku, kao i Epikurov hedonizam (Freeman 2015: 124–125). U Rimu su *humanitas* zagovarali i slavili Marcus Tullius Cicero i Marcus Terentius Varro – razumijevajući ga prvenstveno, ako ne isključivo, kao ono obrazovanje koje oblikuje (dostojnog) čovjeka, kao kultiviranje putem izučavanja prije svega gramatike, logike i retorike (Kristeller 2007: 113).

Tu grčko-latinsku tradiciju, blagodareći arapskim prijevodima iz Afrike i Španjolske i grčkim “originalima” iz Bizanta, revitalizirali su mislioci i filolozi europske renesanse u trinaestom i četrnaestom sto-

ljeću – i zasnovali “renesansni humanizam” (Mann 1996: 6–8, 14–15; Monfasani 2020: 151–154; Nederman 2019). Uzorna starina na koju su se ugledali ipak je bila prvenstveno rimska a ne grčka. Petrarca iznova otkriva Cicerona a iz korpusa znanosti izdvajaju se humanističke studije (*studia humanitatis*): retorika, gramatika, sada i poezija i moralna filozofija. Vittorino da Feltre i Guarino Veronese osnivaju škole na “humanističkim” obrazovnim principima. *Umanità* je u talijanskoj renesansi označavala izučavanje klasične kulture – kojem je bio posvećen *umanista* (Mann 1996; Copson 2015: 1–2).

Ideje humanizma su, dakle, primarno imale pedagoški karakter i cilj. Za jedno metodsko obrazovanje, mislilo se, presudno je važno poznavanje klasičnih jezika i književnosti: tek ono osigurava intelektualnu disciplinu, moralni standard i “civilizirani” ukus (Kristeller 2007: 114). Tako nekako su “(neo)humanizam” preuzeli i imenom inaugurirali i njemački filolozi u devetnaestom stoljeću (cf. Marti Marco 2012: 15–19): terminom *Humanismus* koristili su se u značenju koje naglašava njegovu vezu s onim što se danas naziva “klasične znanosti”. Friedrich Immanuel Niethammer je njime referirao na plan i program koji bi obnovio klasične studije u srednjim školama, uvjeren da takvo obrazovanje oblikuje višu prirodu ljudskih bića. Obrazovan čovjek, smatralo se, najbolje se očituje pri upotrebi jezika, pa su poznavanje klasika preraslih u “kanon” i retorike unaprijedili do temeljnih “nastavnih predmeta”. Potom su termin preuzeli, među drugima, Georg Voigt i Jacob Burckhardt, neznatno mu proširujući domenu: Voigt je izgleda prvi 1859. godine *Humanismus* pripisao razdoblju renesanse (Davies 1997: 9–10).

U međuvremenu, kršćanstvo je još u djelima svetih otaca (pre)artikuliralo etički aspekt antičkog “humanizma” – putanja koju će stoljećima kasnije slijediti firentinski neoplatonizam Marsilija Ficina – i pojam “milosrđa” (*caritas, agape*) postao je osnova “kršćanskog humanizma” (de Haro i Mombelli 2020: 84). Kršćanski humanizam se stoga može smatrati produžetkom onog još stoičkog kozmopolitizma *humanitasa*, koji sada otvorenije – ekumenistički – naglašava “milosrdni” karakter. Naposljetku, kršćansko dodavanje humanizmu koncepta ljubavi za bližnjeg manifestiralo se i kao specifični vid filantropije koju će institucionalizirati, recimo, osnivanje bolnica i dobrotvornih ustanova – uglavnom pod okriljem manastirskih redova (ibid.). Ako se humanizam shvati u tom etičkom i društveno angažiranom smislu, u smislu jedne praktične moralne filozofije koja zagovara milosrđe i *vita activa*, njegovo značenje je zaista teško razdvojiti od značenja humanitarizma. Tada bi se zapravo radilo o humanitarizmu kao jednoj “filantropskoj ideologiji”; humanizmu – bez

teorijskog utemeljenja; o praktičnoj primjeni humanističkih ideala – bez globalnih zahvata; ukratko: tek o neposrednoj akciji konkretne pomoći.

Zbrka je već na prijelomu prošlih stoljeća postala potpuna. Još 1908. godine Irving Babbitt primjećuje da plediranje za humanizam “bez objašnjenja te riječi rezultira beskrajnim nesporazumima”, da se tim terminom preslobodno koriste različiti teoretičari u nadi da će, zbog toga što “izaziva izvjesne blagodatne asocijacije”, pridobiti naklonost za svoje “potpuno različite poretke ideja”. Nepreglednosti još doprinosi, zapaža on dalje, i brkanje humanizma, humanog, humanističkog, humanitar-nog i humanitarizma – pa je neophodnost preciznog određenja prvog u odnosu na potonje utoliko veća (Babbitt 2010).<sup>2</sup>

Pri prvom koraku, povratku latinskim korijenima tih izvedenica, neočekivano će se ispostaviti da ta konfuzija i nije tek moderna i da su se Rimljani riječju *humanitas* od početka koristili olako i fleksibilno kao što se ona i danas koristi. Štoviše, njome su označavali onu vrlinu – do-bronamjernost, *φιλανθρωπία* – koja se odmetnula od izvornog značenja *humanitasa*. Aulus Gellius, rimski retor i gramatičar iz drugog stoljeća nove ere, upozorava da, budući da je *humanitas* prijevod grčke reči *παιδεία*, ona (treba da) se odnosi na doktrinu i disciplinu, da podrazumijeva obrazovanje i obuku u slobodnim vještinama (*eruditionem institutionemque in bonas artes*), pomoću kojih se postaje “najhumaniji”: njome se odaziva onoj želji koja nas odvaja od životinja i hrli u potragu za ostvarenjem te izuzetnosti (Gellius 1927: XIII 17). U tom izobličavanju aristokratskog karaktera *humanitas*, kao vrline malobrojnih, Babbitt pronalazi srodnost sa suvremenom upotrebom riječi “humanizam” – “rimska dekadencija je bila poput našeg doba, sklona da ljubav prema bližnjem ili altruizam, kako ga nazivamo, smatra dužnošću koja zamjenjuje većinu drugih vrlina” (Babbitt 2010).

I Babbitt zaključuje da je, onda kao i danas, potrebno razlikovati samo dvije riječi da bi se otklonila zbrka: “humanizam” i “humanitari-zam”. “Čovjeka koji ima simpatije za čovječanstvo u cjelini, vjeru u nje-gov budući napredak i želju da služi tom velikom cilju, ne treba nazvati humanistom, već humanitarcem, a njegova vjera može se označiti kao humanitarizam” (Babbitt 2010). Dok suosjećajni humanitarac obliva ljubavlju čitav ljudski rod, humanist je izbirljiviji. Prema Gelliusu (Gelli-

<sup>2</sup> Za nevolje prijevoda na jezike drugih kultura tih termina, na primjeru samog Babbittovog teksta: Cuie (2020); Duan (2007). Kao paronimi iz osnove *human*, “humanitarnost”, “humanost” i “humanizam” zadobili su odgovarajuće “oblake smisla” i u slavenskim jezicima (Золотухина-Аболина 2018: 44).

us 1927: XIII, 17), značenje *humanitasa* valjalo bi ograničiti na *cura et disciplina*, a humanist, suprotstavljen humanitarcu, bio bi zainteresiran za usavršavanje pojedinca više nego za napredak čovječanstva i dopuštao bi simpatiju, ali bi insistirao da ona bude disciplinirana i osnažena prosuđivanjem.

Mi moderni skloni smo da pretjerano naglašavamo simpatiju, veli Babbitt, dok istinski humanist održava danas poremećenu “pravu ravnotežu” između “ekstreme simpatije i ekstreme discipline i selekcije” koji su obilježili razvoj humanizma. S kršćanstvom potencirani ljubav, osjećaj bratstva svih ljudi i neselektivna univerzalna simpatija, kao vrhovni i dovoljni principi koji ne moraju da se dopune doktrinom i disciplinom, postali su predominantno svojstvo modernog, “humanitarnog” doba. Ta demokratska inkluzivnost moderne simpatije oštro se suprotstavlja aristokratskoj rezerviranosti antičkog i renesansnog humanista, koji je svojom “doktrinom i disciplinom” izražavao prezir prema profanoj vulgarnosti “raskalašnih” (Babbitt 2010).

U čemu bi onda mogli biti posebnost i teorijski značaj humanitarizma? Ako uopće traga za vlastitim teorijskim opravdanjem, humanitarizam ga u krajnjoj liniji pronalazi u principu poštovanja (svetosti) ljudskog života: nalog ili program pomoći siromašnima, bolesnima, zatočenima ili ljudima s posebnim potrebama, uostalom, skladno se nadovezuje na humanističku agendu. Ali, s druge i ovdje važnije strane, takav sklad se namah pokazuje neodrživim. Antički humanisti nisu bili humanitarci: njihov se projekt obraćao samo plemićima i, štoviše, ustanovljavao je kriterij plemenitosti. I obrnuto, za Franju Asiškog se može reći da je djelovao humanitarno, ali ne i da je bio humanist. Renesansni pjesnici i mislioci bili su humanisti ali se njihov program nije prostirao na pomoć drugima. Moglo bi se reći da se punokrvni i djelotvorni humanitarizam, oslonjen na odgovarajući humanizam, začeo tek s prosvjetiteljstvom: Cesare Beccaria i Joseph-Ignace Guillotin reformiraju surovu kaznenu politiku, nesumnjivo motivirani humanitarnim razlozima. Ali, opet, još manje upitan humanitarizam majke Tereze ne smatra se humanističkim, i zbog manjka općeg programa i zbog pojedinih stavova u pogledu kontrole rađanja, na primer.

### **Humanistička isključivost**

“Humanizam” nikada nije bio (samo) deskriptivan, već uvijek (i) normativan pojam (Woleński s.a.) i stoga uvijek povezan s vrednovanjem i diskriminacijom. To je važno, kako je zapazio Heidegger (Hajdeger

2003: 285), već kada je *homo humanus* u Rimskoj republici po prvi put suprotstavljen *homo barbarusu*, ne bi li zastupao rimsku plemenitost i vrlinu. Riječ *humanitas* tada je bila u službi razlikovanja obrazovanog Rimljanina od barbara. Prvi je poznavao grčku kulturu i imao retorske vještine, a legitimirao ga je *jus civile*; drugom je manjkala sofisticiranost “pravih ljudi”, živjeli su na periferiji carstva i bili podređeni *jus gentiumu*. Dakle, “prvi humanizam”, rimski, ne samo da je bio interno “diskriminatoran” nego možda i u funkciji ozakonjenja svjetske geopolitičke superiornosti Rimljana (Douzinas 2007: 1). “Drugi humanizam”, humanizam talijanske renesanse, nije se u tom pogledu razlikovao, samo je neprijatelj bio drugačiji: suprotnost *humanitasa*, nečovječnost, tada je smješšana u barbarstvo gotskog Sjevera i skolastike srednjeg vijeka (Hajdeger 2003: 285) i, u protustavu prema njemu, isključivani su svi koji nisu poznavali uzorno razdoblje drevne antike.

U zaleđu te povijesne kritike, Heidegger napada tradicionalnu humanističku ontologiju zbog nemoći da zahvati fenomen ljudske egzistencije, u krajnjoj liniji zbog pretpostavljanja čovjeka kao čovjeka, zanemarujući u njemu izvornije “bivstovanje” (Heidegger 1979: 147). Pritom, svaka forma humanizma pretpostavlja i nekakvu “univerzalnu suštinu čoveka” (Heidegger 1993: 226) i nastoji da izdvoji ono “esencijalno, univerzalno ljudsko” (Davies 1997: 22). Ta distinktivna suština onda se pronalazi u najrazličitijim svojstvima, ali ona neizostavno isključuju sva druga svojstva – i sve druge nosioce tih svojstava. Takvo izvođenje moglo bi se smatrati najavom “posthumanizma” (Rae 2014), koji će osporavati humanizam doduše ne više zarad (analitike) egzistencije, već zarad mogućnosti da se misli i djeluje izvan antropocentričke paradigme. U posthumanističkom ključu, humanizam se naziva “diskursom” čije propozicije ne samo da nemaju mogućnost autokorekcije već ni autorefleksije:

Figura “Čovjek” prirodno stoji u centru stvari; potpuno je različit od životinja, strojeva i drugih ne-ljudskih entiteta; apsolutno je poznat ili spoznatljiv “samom sebi”; izvor je smisla i povijesti; i sa svim drugim ljudskim bićima dijeli univerzalnu suštinu. (Badmington 2004: 1345)

S obzirom na ono o što se ogrješuje ekskluzivizam tako shvaćenog humanizma, jedna od (pod)optužbi koja ga već na prvi pogled snalazi, u suvremenosti koja je brižna za svaku “drugost”, jest optužba za implicitni ili eksplicitni “vrstizam”. Peter Singer, koji je preuzeo termin (*speciesism*) od Richarda Rydera i popularizirao ga, određuje taj vid isključivosti, po analogiji sa seksizmom i rasizmom, kao “predrasudu ili stav pristranosti prema interesima vlastite vrste i protiv pripadnika druge vrste” (Singer

1997: 459). Sva tri diskriminiraju s obzirom na karakteristiku koja nije relevantna.<sup>3</sup> Tako vrstizam ljudskoj vrsti pripisuje “distinktivnu vrijednost u odnosu na ne-ljudske životinje” (Setiya 2018: 452; Jaworska i Tannenbaum 2018), viši status u odnosu na sve druge vrste, najčešće na osnovi jedinstvenih kognitivnih ili moralnih sposobnosti (Varner 2012).<sup>4</sup>

Međutim, bez *scala naturae* ili slične hijerarhije u pozadini, uvjerala među drugima Figdor (2021: 1553–1554), ljudsku jedinstvenost opravdava jedino jedinstveno visoka (samo)procjena njene vrijednosti. Ako je i točno da je humanizam, s obzirom na ulogu koju je odigrao u povijesti, bio “osnova najuvjerljivijih primjedbi rasizmu i seksizmu”, kao i drugim “odvratnim” i “odurnim” formama unutarvrstne diskriminacije (Setiya 2018: 452), zasigurno nije predstavljao konceptualno najuvjerljiviju primjedbu. Jer, ako humanizam povlači “distinkciju mi/oni”, koja sve ljude svrstava u jednu a sve ne-ljude u drugu klasu, ta “psihička osnova” je istovjetna kao u rasizmu i seksizmu i diskriminirana klasa, ne-ljudi, već unaprijed je degradirana u odnosu na preferiranu klasu (Leyens et al. 2001; Haslam et al. 2005). Utoliko humanizam (p)ostaje neobranjiva moralna pozicija, a vrstizam u potpunosti “uporediv sa seksizmom i rasizmom i ne manje netrpeljiv od njih”, te stoga njegove tvrdnje treba smatrati “odvratnim kao i rasističke ili seksističke pretpostavke” (Cushing 2003: 568, 557).

Za te pretpostavke je također, prema drugoj, politički akcentiranoj kritici, kriv humanizam. Ta kritika usredotočuje se na njegovu, tako reći, unutarljudsku diskriminativnost, posebno na njegovu privrženost ljudskim pravima, kao jednoj “zapadnoj” konstrukciji s imperijalnim pretenzijama. Krivica humanizma se tada pronalazi u ogrješenju o kolektivne entitete koje ne uključuje u svoje vizije čoveka: kritičari rasnih, rodih i seksističkih predrasuda uvjeravaju da je on opresivna filozofija čija paradigma ostaje bijeli, heteroseksualni muškarac (Childers i Hentzi 1995: 140–141). Takozvane humanističke vrijednosti raskrinkavaju se kao teorijsko oruđe zapadne dominacije i vid neokolonijalizma koji ne preza ni od toga da tlačenjem ugrožava diverzitet kultura (Jakelić 2020: 276–278).

---

<sup>3</sup> Stav da vrstizam ima podjednaku težinu, ozbiljnost ili/i realnost kao seksizam i rasizam odmah je naišao, i do danas nailazi, na brojna osporavanja (npr. Steinbock 1978; Setiya 2018), kao i na uvjerljive obrane (npr. Cushing 2003: 556).

<sup>4</sup> Danas preteže gledište da ne-ljudi nisu bez moralnog statusa, ali da ljudi imaju “najviši” moralni status (npr. Jaworska i Tannenbaum 2014; Kagan 2019; Varner 2012). “Egalitarizam” u tom pogledu, zagovaranje da ljudi i ne-ljudi imaju podjednaku moralnu težinu (npr. Bernstein 2015; Persson 1993), u egzotičnoj je manjini.



Louis Althusser službeno uvodi termin “teorijski antihumanizam” ne bi li napao, prije svega, ona socijalistička strujanja koja se oslanjaju na humanizam – umjesto da “strukturalistički” tumače Marxa. Prema Althusseru, Marxove rane spise još prožima humanistički idealizam Hegela, Kanta i Feuerbacha, ali od 1845. godine on odbacuje koncept prirode čovjeka i okreće se znanstvenom socijalizmu. Althusser kritizira vjeru humanizma u zajedničku i “konačnu preegzistirajuću suštinu” kao jedan “filozofski mit čovjeka” – koji treba “pretvoriti u pepeo” (Althusser 1998: 275). Taj mit derogira važnost društvenih i povijesnih struktura i zamračuje razlike između ljudi koji žive pod različitim materijalnim uvjetima. A naprotiv, istinski emancipatorski projekti zahtijevaju posvećivanje pažnje strukturnim i materijalnim uvjetima života, umjesto ionako uzaludnih pokušaja razabiranja neke navodno podležeće suštine koju bi dijelili buržuj i potlačeni radnik (Althusser 1977: 201).

Iz te perspektive, humanistička “doktrina” nerijetko se sagledava kao srodnik, ako ne i neposredni potomak, kršćanske teologije uopće i, naročito, katoličke tradicije univerzalnog pripisivanja dostojanstva ljudima. Talas Asad tako nalazi da, isto kao što je Katolička Crkva prenijela kršćansku doktrinu ljubavi u Afriku i Aziju, asistirajući pri porobljavanju njihovog stanovništva, humaniziranje “barbara” po mjeri navodno općeljudskih vrijednosti bilo je pretekst proširenja utjecaja zapadnih zemalja na druge dijelove svijeta (Asad 2015). Jer, kao što se prosvjetiteljstvo još nije bilo oslobodilo Boga jer je vjerovalo u ljudsku prirodu (Sartr 1981: 277), tako ni humanizam nije čisto sekularni fenomen – upravo zato što od kršćanstva preuzima ideju suštine čovjeka. Naposljetku, on je isključiv i u odnosu na druge, drugačije intonirane ali podjednako humanističke tradicije, recimo Indije i Kine, te ih ne može inkorporirati a da ih pritom ne podredi sebi (Asad 2015).

Konačno, pošto se ispostavio kao narcisoidno diskriminativan i eliminatorski raspoložen prema svemu što odstupa od njegove slike čovjeka, nalazi se da se humanizam ogrješuje i ono što bi, ili o onoga koga bi, htio zastupati. Slavljenje racionalnog autonomnog subjekta koji misli svojom glavom kritičari humanizma će napasti kao “izolacionizam”, purizam, redukcionizam... Teorija jednog “spoznajućeg subjekta u srcu je humanizma” (Foucault 1977: 222; Foucault 1970: xiv). Biti subjekt znači biti samosvjestan, biti kadar razumjeti, reprezentirati i osmisliti sebe, druge i svijet, što zauzvrat omogućava racionalan život tog “samoregulirajućeg” i stoga slobodnog subjekta. Foucault primjećuje da je ta “metafizička

iluzija samoosnažujućeg ega” duboko ukorijenjena u “modernoj, zapadnoj kulturi” i da, prema svom obrascu, ograničava ili čak obogaljuje život. Ona nas umanjuje i “dehumanizira” – sužava na racionalna bića podložna nadzoru i omogućava da “ispravno” ponašanje oblikuju one medicinske i psihijatrijske znanosti i ustanove čiji cilj je podređivanje tijela i kontrola populacije (Fuko 2005).

S jedne strane, usklađivanje s uvijek nametljivim standardom racionalnosti, kodificiranim kroz institucionalizirane društvene prakse zatvora i bolnica, plaća se preskupom cijenom nadzora, samonadgledanja i podređivanja, a s druge, oni koji se ne uklapaju u strukture (pred)određene racionalne subjektivnosti klasificiraju se kao opasni, divlji, iracionalni, nepripitomljivi devijanti – i marginaliziraju, potiskuju, zatvaraju, neutraliziraju. Prosvjetiteljstvo u tom pogledu predstavlja, prema Foucaultu i drugim njegovim kritičarima, agresivno nametanje ideala “jedinstvene racionalne putanje duž koje čovječanstvo ispunjava svoju suštinsku prirodu”, trajektorije s mračnim posljedicama po sve “nenormalne” (Ingram 1994: 217–218; cf. Fuko 1980; Fuko 1997; Fuko 2002), a njegovo gubernatorsko ugnjetavanje prikrivalo je upravo “utemeljenje razuma, povijesti i istine u figuri transcendentalnog i kreativnog subjekta” (Owen 1994: 221). I pošto su se humanističke doktrine racionalne subjektivnosti razotkrile kao diskurzivno i epistemološki, a onda i politički i kulturno represivne, Foucault nestrpljivo pozdravlja onaj dan kada će slika racionalnog autonomnog “Čovjeka” biti “izbrisana, kao lice nacrtano na pijesku na ivici mora” (Foucault 1970: 387).

## Opomena humanitarizma

Nijedna od tih kritika humanizma ne preporučuje humanitarizam kao protuotrov pogubnim zabludama humanizma. A on bi to mogao biti, usuđujemo se sugerirati, upravo u onom smislu u kome je “prirodni neprijatelj” svake vrste neopravdane diskriminacije, isključenja i tlačenja. Njegovo nastojanje da se smanji patnja svih koji su joj izloženi (Calhoun 2008) pretpostavlja, takoreći, ultimativnu i univerzalnu vrijednost svakog ljudskog života, kao i čovječanstva u cjelini, te dužnost da se život štiti, njeguje i unaprijedi u mjeri u kojoj je to moguće. U tom smislu humanitarizam se može promatrati kao upozorenje na granicu važenja svih ideologija – pa i humanističke. Drugim riječima, riječima nobelovca Alberta Schweitzera, “humanitarizam se sastoji u tome da se nikada ne žrtvuje ljudsko biće za neku svrhu” (Humanity Healing International 2023).

Humanitarizam je bio razumljiva i razborita reakcija, priznaju čak i njegovi politički orijentirani protivnici (Douzinas 2007: 20), na moderne filozofije povijesti koje su obećavale napredak. Napoleon širi liberalne ideje prosvjetiteljstva na bajonetima; komunisti propovijedaju buduće egalitarno čovječanstvo uvjereni u emancipatorski potencijal tehnologije i ljekovitost zajedničkog vlasništva nad sredstvima za proizvodnju; nacisti pročišćavaju čovječanstvo eliminiranjem Židova i Cigana kao inferiornih rasa, a staljinisti onih koji se ne slažu s njima kao ovlaštenim tumačima i prvosvećenicima neumoljivog povijesnog procesa ili podmeću klipove u kotače njegovog ubrzanja. Zaključak se nameće: sve velike moderne ideologije završile su u nasilju i zvjerstvima i sve su racionalno pravdane argumentom da je nekoliko milijuna mrtvih nužna cijena za buduće jedinstvo i sreću čovječanstva. Stoga zvuči kao logična ideja da bi valjalo napustiti svaku ideologiju, koja uostalom uvijek dolazi iz partikularne perspektive klase, nacije ili religije.

Tako nekako je sve i počelo. Glavni marker začinjanja humanitarizma bilo je osnivanje Međunarodnog komiteta Crvenog križa 1859. godine. Njegov osnivač, Jean-Henri Dunant, svjedočio je pokolju boraca u bitci Solferino između Francuske i Austrije i "progurao" je onda usvajanje Ženevske konvencije 1864. godine: vlade su se složile da dopuste pristup bojnopolju neutralnih poljskih bolnica, ambulanti i medicinskog osoblja (Moorehead 1999). Uslijedile su i druge ženevske konvencije, koje su kodificirale zakone rata i ustanovile pravila humanog tretmana ratnih zarobljenika, sve dok se suvremeno međunarodno humanitarno pravo nije zasnovalo, zasad, na Četvrtoj ženevskoj konvenciji o zaštiti civila u sukobima iz 1949. i Dodatnim protokolima iz 1977. i 2005. godine.

Godine 1965. Crveni križ je usvojio i sedam temeljnih principa kao pravilnik humanitarnog djelovanja. U Kodeksu ponašanja Međunarodnog Crvenog križa, Crvenog polumjeseca i nevladinih organizacija za pomoć u katastrofama, koji je prvi put formuliran 1994. godine i koji ima preko četiri stotine potpisa agencija za pomoć, nalazi se deset "sržnih" principa, doduše prilagođenih neposrednom djelovanju njihovih članova (IFRC 2023), ali se u "statutarnom tekstu" te asocijacije humanitarnih organizacija iz 2019. godine navodi i neprestano poziva opet na tih sedam principa (International Federation of Red Cross and Red Crescent Societies 2020: 8, 140): "čovječnost, nepristrasnost, neutralnost, nezavisnost, dobrovoljna služba, jedinstvo i univerzalnost". Na službenoj stranici Europske komisije, međutim, navode se samo četiri "temeljna" principa – čovječnost (humanost), neutralnost, nezavisnost i

nepristranost – na kojima se zasnivaju humanitarne akcije. Kao i drugdje, ukratko se opisuje i njihov sadržaj:

Čovječnost znači da se na ljudsku patnju mora odgovoriti gdje god se na nju naišlo, posebno obraćajući pažnju na najugroženije. Neutralnost znači da humanitarna pomoć ne smije favorizirati nijednu stranu u oružanom sukobu ili drugom sporu. Nepristranost znači da se humanitarna pomoć mora osigurati isključivo na osnovi potrebe, bez diskriminacije. Nezavisnost znači autonomiju humanitarnih ciljeva u odnosu na političke, ekonomske, vojne ili druge ciljeve. (Holandesa s. a.)

Na osnovi tih principa određuje se onda i što je humanitarna pomoć, odnosno u čemu je njena razlika od drugih – političkih, religijskih, ideoloških ili vojnih – akcija: “pružanje spasonosne pomoći onima kojima je potrebna, bez ikakve razlike” (Holandesa s. a.). Kao relativno stabilna konstanta samorazumijevanja humanitarizma javlja se, dakle, insistiranje na negativnim odrednicama: na nekoj krizi koja zahtijeva hitan i nediskriminativan odgovor, na patnji koju treba ublažiti, reakcijom koja je bezuvjetna i bez skrivenih motiva. S humanizmom to niukoliko nije slučaj.

Zapitan o humanizmu, Foucault, poslije nabiranja njegovih raznovrsnih i među sobom veoma udaljenih formi (Fuko 2010: 426), zaključuje da jedino što se može reći jest da je figura humanizma predstavljala uvek jedan sadržajno promjenljiv skup tema koje su u europskoj povijesti vezivane za “prosuđivanje vrijednosti”, jednu “tematiku” koja je oslonac morala tražiti “u određenim shvatanjima čoveka preuzetim iz religije, znanosti, politike” i koja je “u sebi samoj isuviše savitljiva, isuviše raznovrsna, isuviše nekonzistentna da bi služila kao osnova refleksije”. Humanizam se u tom smislu razotkriva kao pribježište, kao joker-termin na koji se teorije pozivaju kada zapadnu u slijepu ulicu, kao moneta s kojom se računa da će potkrijepiti ili zamijeniti izostalo mišljenje: “Humanizam služi tome da oboji i opravda shvatanja čoveka kojima pribegava” (Fuko 2010: 426).

Izgleda da je humanizam uistinu postao toliko nerazgovijetan pojam da se može “rastegnuti kao par čarapa tako da u njih stane ma koja veličina stopala” (Kurtz 2001: 144). Uz to se doskora činilo da bi se svako stopalo htjelo ugurati u tu čarapu, da mora biti da je humanizam “dobra stvar”, a humanist poželjna titula: “Svatko voli biti humanist ili tako izgledati” (Kristeller 2007: 114). U posljednjih možda tek nešto više od pola stoljeća, međutim, označiti nekog humanistom nerijetko je predstavljalo pokudu ili psovku. “Nacizam je humanizam”, poslije Blanchota (u)kazat će i Lacoue-Labarthe (1990: 95). Senzibilitet gotovo svih suvremenih

kritičara moderne, od environmentalista do postkolonijalista, obilježava optužnica humanizma za bezočnu aroganciju (Ehrenfeld 1981).

To je i smisao u kojem je humanizam uvijek implicitno, a ponekad i eksplicitno, u protustavu prema humanitarizmu. Paulo Freire, recimo, insistira da je njegova pedagogija potlačenih nadahnuta “autentičnom, humanističkom (a ne humanitarnom) velikodušnošću” (Freire 2000: 54). Stoga ona vjeruje da može predstavljati jednu revolucionarnu “pedagogiju čovječanstva”, jednu klasnu borbu obrazovanjem protiv elite, ogrezle u nekrofilnu strast tlačenja (Freire 2000: 141). Onaj tko zna što je istinska čovječnost – u ime oslobođenja od aktualne raščovječenosti – dehumanizira one koje vidi kao krivce za posvemašnju dehumanizaciju (Freire 2000: 48–49, 55). Ni oni “milosrdni” i “bolećivi” ne prolaze bolje.

Godine 1952. Francis Jeanson u časopisu *Moderna vremena*, čiji je urednik Sartre, objavljuje recenziju Camusovog *Pobunjenog čovjeka*. Jeanson oštro kritizira Camusa, nazivajući njegovo stanovište “moralom crvenog križa” (Jeanson 1952: 2074). Camus mu nije ostao dužan: upućuje pismo i Jeansonu i Sartreu. Sartre onda odgovara optužbom da Camus pokušava umaknuti povijesti i izbjeći odgovornost. On je, prema Sartreu, “vrhunac klasične tradicije neprijatelja istorije” (Sartre 1984: 104). Za Sartrea – humanista (Sartre 1981) – nema (nad)prirodnih prava, nema nikakvih onozemnih vrijednosti, u ovom svijetu u koji smo “bačeni” i u kojem nam stoga preostaje da preuzmemo potpunu odgovornost i sami sebe i društvo stvaramo svojim projektima. Uvijek je u pitanju povijesni odnos snaga, a ne božji zakon, odnos snaga koji revolucionar treba shvatiti i prevazići: “Revolucionar ne dopušta da bude mistificiran pravima i dužnostima a priori postavljenim u nekom nerazumljivom nebu, nego samim aktom pobune protiv njih postavlja pitanje potpune i metafizičke ljudske slobode” (Sartre 1981: 74). Camusov moral crvenog križa, s druge strane, insistira da zločin uvijek ostaje zločin. Za njega se ne može naći opravdanje, revolucionarno možda i manje nego druga, već se mogu samo ponuditi obmanjujući sofizmi:

zločin ostaje izuzetan i onda zadržava vid teškog kršenja zakona. Ali čim pohita – zato što karaktera nema (!) – da se zakloni nekom doktrinom, čim zločin stane nalaziti sam sebi razloge, on se množi kao što se i sami razlozi umnožavaju i zaodijeva se svim silogističkim figurama. Bio je usamljen kao krik a, gle, već stječe općenitost znanosti. Do jučer osuđivan, danas već propisuje zakone. (Camus 1976: 207)

Pravo na život kod Camusa ograničava revolucije i pobune, i kada se ono povijedi, kada se ta granica prijeđe, beziznimno nastupa zločin. Nasilje je kod Sartrea, međutim, neizbježan sastavni element emancipacije podjar-

mljenih klasa ili naroda. U Predgovoru knjizi Frantza Fanona *Prezreni na svijetu* on piše da “čovjek nesuzdržljivim nasiljem ponovno stvara sebe sama” i da tek “upravo ludim bijesom prezreni na svijetu mogu postati ljudima”, ne bi li poentirao hotimice brutalnom slikom da “smaknuti jednog Europljanina znači jednim udarcem ubiti dva zeca – ukloniti istodobno i jednog tlačitelja i jednog potlačenika: ostaju jedan mrtav čovjek i jedan slobodan čovjek; preživjeli osjeća po prvi puta nacionalno tlo pod svojim tabanima” (Sartre 1973: XVII).

Aronson optužuje Sartrea da “moralnost zamjenjuje političkom kalkulacijom” i “ismijava vlastiti poziv da se nepravda osudi svuda” (Aronson 2007: 261). Camus je, tako gledano, (p)ostao “moralni pobjednik”: beskompromisno i “nekalkulantski” se borio protiv ozakonjenja ubojstva, protiv smrtno kazne, protiv brutalnosti, nepravde i nasilja u čitavom svijetu – čistih ruku. Godine 1956. Sartre će, međutim, javno osuditi sovjetsku invaziju na Mađarsku i, razriješen partijske lojalnosti, zastupat će sve potlačene i ponižene. Godine 1979, skupa s političkim protivnikom Raymondom Aronom, bit će predvodnik i akter inicijative *Boat people* (“Brod za Vijetnam”), kojom su simbolički pritekli u pomoć izbjeglicama iz Indokine koje su se davile u moru bježeći od neimaštine i koje su uredno izbjegavali brodovi koji su tuda prolazili. Stanovište tada već uveliko pokojnog Camusa jamačno više ne bi podrugljivo nazvao filozofijom “crvenog križa”. Angažman više nije bio revolucionaran, već upravo činom posvjedočeno i doduše neizrečeno priznanje da akcija koja je najhitnija jest i dovoljna; možda i da tek ta camusovska humanitarna skromnost, riječima André Glucksmannana, “morala prijeke potrebe”, taj “SOS moral” a ne “moral rješenja”, garantira intelektualnu pravovjernost i realnu pravomjernost angažmana (Gliksman 1986: 246; cf. Krstić 2020: 154–155)

## Granica i mjera humanitarizma

Humanitarizam se optužuje istovremeno da je apolitičan i da je kriptopolitičan. Lijevi i desni “politofili” (Krstić 2022: 101–105), naime, nalaze da je politika humanitarizma (jer, nažalost, ipak sve mora biti neka politika), voljno ili ne, antipolitika ili, sasvim neblagonaklono gledano, jedna etika – s političkim ambicijama (Kozelek 1997). U razvijenoj formi argument bi glasio da, ako je glavni cilj “politike humanitarizma”, koja uviđa da je etika prepreka bestijalnosti, taj da obuzda zlo i olakša patnju čovječanstva, da obrani slobodu od različitih zlonamjernih intervencija moći, onda ta politika usvaja etičko držanje: njen sud je moralna dijagnoza

zla drugih, a njeno djelovanje zadobiva formu spašavanja ljudi. U oblatni zaštite ljudskih prava, njen aktivizam postaje “antipolitika – čista obrana nevinih i nemoćnih protiv moći, čista obrana pojedinca od neizmjernih i potencijalno okrutnih i despotskih mašinerija” (Brown 2004: 460); “obrana univerzalnih moralnih zahtjeva, koji su osmišljeni da delegitimiziraju ‘politička’ (tj. ideološka ili sektaška) opravdanja zloupotrebe ljudskih bića” (Ignatieff 2000: 9). Drugim, manje blagonaklonim riječima, “sažaljenje je zamijenilo politiku, moral razum, a patnja progres” (Douzinas 2007: 21):

ovaj tip humanitarnog aktivizma završava kao antipolitika, kao obrana “nevinih” bez ikakvog razumijevanja operiranja moći i bez i najmanjeg interesa za kolektivnu akciju koja bi promijenila uzroke siromaštva, bolesti ili rata. (Douzinas 2007: 22)

I zaista, okolnosti koje su stvorile potrebu neutralnog humanitarnog djelovanja po pravilu nisu neutralne: oskudice na koje humanitarizam reagira često su direktne posljedice ratnih djelovanja, progona, loše vlasti ili nepravednih odnosa u globalnoj ekonomiji, a čak i kad nisu ljudi neposredno odgovorni za patnju, već prirodna katastrofa, endemska bolest ili manjak prirodnih resursa, ne može biti moralno neutralno objašnjenje zašto su neki ljudi pogođeni – najčešće oni bez ekonomske ili političke moći, stanovnici marginalnih oblasti, oni bez pristupa obrazovanju i zdravstvenoj zaštiti – a drugi nisu. Kao da je uvek riječ (i) o nepravednim društvima koja omogućavaju i/ili uzrokuju svakovrsnu ranjivost (Cullity 2010: 157). Stoga je naivno, rezonira se, davati prioritet ublažavanju patnje.

Takozvani “humanitarni imperativ”, koji proklamira da pružanje humanitarne pomoći “nije partijski ili politički čin i ne treba ga vidjeti kao takvog” (IFRC 2023), naprosto je “zamka”: agencije za humanitarnu pomoć pridržavajući se njega postaju suučesnici u manipulaciji drugih – najčešće vojnih i paravojnih formacija koje kontroliraju izbjegličke kampove i pomoć koja u njih pristiže (Terry 2002) – onih “drugih” koji iskorištavaju njihove plemenite a odveć jednostavne motive i prisvajaju rezultate njihovih akcija. S obzirom na to, do kraja izvedena primjedba glasi da je odveć revnosno pridržavanje apsolutiziranih zapovijedi – principa neutralnosti i nezavisnosti – upravo neracionalno i proturječno (Malkki 2015; 165–198).

Konsekvencijalizam i po pitanju humanitarizma, možda i više nego drugdje, signalizira granicu deontologije. Kao što je i obrnuto bio slučaj – upravo imajući u vidu bezdušno i neograničeno budžetiranje (buduće) dobiti. Stoga humanitarci, sa svoje strane, ne bježe od “stigme” apoli-

tičnosti, nego se, u svojim najboljim izdancima, vole takvima predstavljati. Crveni križ, ali i druge nevladine organizacije, kao što su Oxfam, Save the Children i Christian Aid, u novije vrijeme i Engineers Without Borders (Mitcham i Muñoz 2010), usvojile su naglašeno nepolitičko ili nadpolitičko držanje i afirmirale svoje organizacije kao neutralne kada je riječ o protagonistima sukoba.

Da sasvim zaoštrano postavimo pitanje: tko je ovlašten kome da sudi, etika politici ili politika etici? Ta debata jamačno traje od antičkih vremena, a u suvremenosti je obilježavaju, recimo, Taylor (1989) i MacIntyre (1981) s jedne, propolitičke strane, a s druge, u liberalnoj tradiciji, Rawls (1999) i Shapiro (2012). Branitelji politike od moralizma neprestano ponavljaju da perspektiva potonjeg ne uzima u obzir specifičnu situaciju koja je vodila zloupotrebama, kolonijalnu povijest i sukobe koji su prerasli u građanski rat, ekonomiju koja izaziva glad... "Moralisti" se prokazuju kao kantovski deontolozi koji moralni postupak smatraju opravdanim tek ako je nekontaminiran okolnostima, ako je bezinteresni odgovor na zahtjeve moralnog zakona, koji nalaže dužnost – dužnost koja se odnosi prvenstveno na njenog nosioca, na njegovu racionalnu obvezanost moralu, a tek sekundarno na druge, na cilj njegovog postupka. Načelno, nema sivih zona, postupci su ili pogrešni ili ispravni: svaka etička dilema nalazi jednoznačan odgovor u moralnom zakonodavstvu "čistog praktičkog uma", a obraćanje previše pažnje na prošlost, lokalnu politiku i kulturu riskira da apsolutne principe zamijeni utilitarnim kalkulacijama i "trulim kompromisima". Nevolja je, primjećuju apologeti čiste politike, što pragmatični humanitarci upravo to (moraju da) rade – budžetiraju dobitke i troškove svojih akcija, šurujući s đavolom po potrebi – istovremeno nedosljedno napadajući opaženo zlo na beskompromisan način sa stanovišta apsolutiziranih moralnih normi.

"Kritika humanitarnog uma", doduše, ne spori njegovu motivaciju: nepristajanje da se ništa ne učini i da se na taj način bude čak suučesnik u suočavanju s patnjama drugih. Holokaust je to uvjerljivo pokazao, a Jaspers, Arendt, Sartre i Levinas su, među drugima, raskrinkali pasivnost kao suučesništvo i otvorili prostor suvremenoj moralnoj logici globalne humanitarne solidarnosti: ne može se tolerirati šutnja dok drugi pate. I nitko više neće reći da treba odustati od (takvog) humanitarizma zbog toga što neposredna intervencija u tragediju drugih da bi im se pomoglo može rezultirati još tragičnijim i u tom smislu moralno neopravdivim posljedicama. Ali će mnogi reći da to jest razlog da se usredotočenost



na brigu za patnju drugih preusmjeri na nastojanja da se okonča patnja na njenom izvoru.

Milosrđe ili dobročinstvo, međutim, osuđuje humanitarizam na otklon od antropogenih i najčešće političkih izvora patnje: ti se izvori “depolitiziraju” i isključuju iz djelokruga humanitarne pomoći. Podrazumijevajući da je velikodušnost dovoljna da riješi probleme drugih, milosrđe zamagljuje (sve) ono političko i, na kraju krajeva, opstruira pravdu. Zaključak bi onda morao biti da, ako se humanitarizam želi pozabaviti izvorima patnje umjesto pukim ublažavanjem simptoma, on mora misliti i tražiti pravdu, repolitizirati izvore patnje i omogućiti razlikovanje krivih i nevinih, krvnika i žrtve (Ashford 2018). Najveća prednost humanitarizma u odnosu na humanizam – nediskriminativnost – pokazuje se ujedno i kao najveća mana. Kad bi je htio izbjeći, tendenciozno se sugerira, morao bi i u svom samorazumijevanju prerasti iz “globalne solidarnosti ili druge forme etičkog univerzalizma” u “čisto partijsku mobilizaciju u ime drugih koji ne mogu predstavljati sebe” (Rackley 2002: 4). Jer:

humanitarizam koji se postavlja protiv ili iznad politike uzaludan je. Umjesto toga, trebali bismo tražiti onu formu politike koja transformira humanitarizam. (de Waal 1997: 6)

Odgovor na taj prigovor mogao bi obrnuti vizuru i insistirati na pravu suprotnog pola istog argumentativnog lanca: valja zaštititi “humanitarni princip” upravo od ionako prisutnog partijskog iskorištavanja – kao i od njegovih vlastitih ambicija da se protegne na politički princip. Prema Davidu Rieffu, pravu humanitarnu “zamku” predstavlja to što su humanitarci počeli sebe sagledavati kao političke “aktiviste”. Humanitarnim nevladinim organizacijama, međutim, manjkaju kompetencija i autoritet za političke reforme. Humanitarizam se, općenito govoreći, treba svesti na svoju časnu ali ograničenu ulogu: njemu se okrećemo kada nisu uspjeli oni koji imaju kapacitet da zaštite ljudska prava (Rieff 1995: 8; Rieff 2002: 281).

Odgovorni humanitarizam polaže račun o vlastitom nalogu i granici svog važenja, granici poslije koje ne samo da se jednokratno kompromitira, ne čak ni samo da gubi vlastitu supstanciju i razlog postojanja, nego ulazi na teren političkih igara – i to ne više kao kvariigra, što bi uvijek trebao biti, nego kao dekorativna ili u svakom slučaju figura male i isključivo instrumentalne vrijednosti. Moglo bi se i ovako reći: humanitarizam ima svoj “princip” – etimološki: ono prvo iz čega se sve ostalo izvodi i odstupanje od čega sve ostalo obesmišljava – ali on nije ili ne treba biti i

politički princip organiziranja društva, već možda radije društveni korektiv.<sup>5</sup> U otklonu od zelotske posvećenosti panemancipatorskim ciljevima, od patetike prekretničkih borbi, od konačnih rješenja, od etike herojstva povijesnog značaja, humanitarizam bi se mogao pokazati neophodnom i blagotvornom granicom koja se postavlja poduzetnim oslobodiocima, znalcima povijesne krivde i pravde, emancipatorima čovječanstva koji projiciraju jedino dostojnu budućnost. Ta uloga “regulatora” manja je od one koju je povremeno sebi pripisivao – a da to “manje” uopće nije malo.

### Literatura

Althusser, L. 1977. *Lenin and Philosophy and Other Essays* (London: New Left Books).

Althusser, L. 1998. *Solitude de Machiavel et autres textes* (Paris: Presses Universitaires de France).

Aronson, R. 2007. *Camus & Sartre: priča o jednom prijateljstvu i njegovom kraju* (Zagreb: Euroknjiga).

Asad, T. 2015. “Reflections on violence, law, and humanitarianism”, *Critical Inquiry*, 41(2): [https://criticalinquiry.uchicago.edu/reflections\\_on\\_violence\\_law\\_and\\_humanitarianism/](https://criticalinquiry.uchicago.edu/reflections_on_violence_law_and_humanitarianism/) [pristupljeno 13. studenog 2022].

Ashford, E. 2018. “Severe poverty as an unjust emergency”, u P. Wodruff (ed.), *The Ethics of Giving: Philosophers’ Perspectives on Philanthropy* (Oxford: Oxford University Press), 103–148.

Babbitt, I. 2010. “What is humanism?”, u I. Babbitt, *Literature and the American College: Essays in Defense of the Humanities* (Boston: Houghton Mifflin Co., National Humanities Institute), <http://xroads.virginia.edu/~DRBR2/~ibabbitt2.html> [pristupljeno 21. rujna 2022].

Badmington, N. 2004. “Mapping posthumanism”, *Environment & Planning*, A36(8): 1344–1351.

Bernstein, M. 2015. *The Moral Equality of Humans and Animals* (Basingstoke: Palgrave-Macmillan).

Blackham, H. J. 1974. “A definition of humanism”, u P. Kurtz (ur.), *The Humanist Alternative: Some Definitions of Humanism* (London: Pemberton), 35–37.

<sup>5</sup> Kada je, međutim, riječ ne o društvu i politikama, nego o onom prigovoru koji se humanizmu upućuje za “vrstizam”, ne vidi se kako bi ga i humanitarizam mogao izbjeći – ali samo ako je u njegov sadržaj uključeno i privilegiranje ljudske vrste. Zahvaljujemo anonimnim recenzentima na ovom i drugim dragocjenim zapažanjima. Čini se, ipak, da samosvjesni humanitarizam ima veći potencijal od humanizma da se liši tog balasta antropocentričkog rangiranja, prepozna granicu svog vidokruga i dragovoljno ograniči svoju djelotvornost na suprotstavljanje, takoreći, “unutarljudskim” pretenzijama potonjeg.

- Brown, W. 2004. "The most we can hope for...": human rights and the politics of fatalism", *South Atlantic Quarterly*, 103(2–3): 451–463.
- Camus, A. 1976. *Pobunjeni čovjek* (Zagreb: Zora-GZH).
- Childers, J. W. i G. Hentzi. 1995. *The Columbia Dictionary of Modern Literary and Cultural Criticism* (New York: Columbia University Press).
- Calhoun, C. (2008), "The imperative to reduce suffering: charity, progress, and emergencies in the field of humanitarian action", u M. Barnett i Th. G. Weiss (ur.), *Humanitarianism in Question: Politics, Power, Ethics* (Ithaca, NY: Cornell University Press), 73–97.
- Copson, A. 2015. "What is humanism?", u A. Copson i A. C. Grayling (ur.), *The Wiley Blackwell Handbook of Humanism* (West Sussex: John Wiley & Sons), 1–33.
- Cuie, H. 2020. "Humanism' or 'humanitarianism?' – term translation as illustrated in Chinese translation of Irving Babbitt's neo-humanism", *China Terminology*, 22(4): 69–75.
- Cullity, G. 2010. "Compromised humanitarianism", u K. Horton i C. Roche (ur.), *Ethical Questions and International NGOs: An Exchange Between Philosophers and NGOs* (Dordrecht: Springer), 157–173.
- Cushing, S. 2003. "Against 'humanism': speciesism, personhood, and preference", *Journal of Social Philosophy*, 34(4): 556–571.
- Davies, T. 1997. *Humanism: The New Critical Idiom* (London: Routledge).
- de Haro, P. A. i D. Mombelli. 2020. *Introduction to the Spanish Universalist School: Enlightened Culture and Education versus Politics* (Leiden: Brill).
- de Waal, A. 1997. *Famine Crimes: Politics and the Disaster Relief Industry in Africa* (London: African Rights & The International African Institute).
- Diels, H. 1983. *Predskratovci: fragmenti*, svezak 2 (Zagreb: Naprijed).
- Douzinas, C. 2007. "The many faces of humanitarianism", *Parrhesia*, 2, 1–28.
- Duan, J. 2007. "Irving Babbitt's neo-humanism and eastern thoughts", *Comparative Literature: East & West*, 8(1): 111–118.
- Ehrenfeld, D. 1981. *The Arrogance of Humanism* (Oxford: Oxford University Press).
- Figdor, C. 2021. "The psychological speciesism of humanism", *Philosophical Studies*, 178, 1545–1569.
- Foucault, M. 1970. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (London: Tavistock).
- Foucault, M. 1977. *Counter-Practice, Language, Memory: Selected Interviews and Essays* (Oxford: Blackwell).
- Fuko, M. 1980. *Istorija ludila u doba klasicizma* (Beograd: Nolit).
- Fuko, M. 1997. *Nadzirati i kažnjavati: rođenje zatvora* (Beograd: Prosveta).

- Fuko, M. 2002. *Nenormalni* (Novi Sad: Svetovi).
- Fuko, M. 2005. *Rođenje biopolitike* (Novi Sad: Svetovi).
- Fuko, M. 2010. "Šta je prosvetćenost?", u M. Fuko, *Spisi i razgovori* (Beograd: Fedon), 412–433.
- Fowler, J. D. 1999. *Humanism: Beliefs and Practices* (Brighton: Sussex Academic Press).
- Freeman, C. R. 2015. "Humanism in the classical world", u A. Copson i A. C. Grayling (ur.), *The Wiley Blackwell Handbook of Humanism* (West Sussex: John Wiley & Sons), 119–132.
- Freire, P. 2000. *Pedagogy of the Oppressed* (New York: Continuum).
- Gellius, A. 1927. *Noctes Atticae*, Loeb Classical Library, [https://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Gellius/13\\*.html](https://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Gellius/13*.html) [pristupljeno 2. prosinca 2022].
- Gliksmán, A. 1986. *Glupost* (Beograd: Rad).
- Hajdeger, M. 2003. "Pismo o humanizmu", u M. Hajdeger, *Putni znakovi* (Beograd: Plato), 279–322.
- Heidegger, M. 1979. *Kant i problem metafizike* (Beograd: Mladost).
- Heidegger, M. 1993. *Basic Writings* (London: Routledge).
- Haslam, N., P. Bain, L. Douge, M. Lee i B. Bastian. 2005. "More human than you: attributing humanness to self and others", *Journal of Personality and Social Psychology*, 89(6): 937–950.
- Holandesa, C. R. (s. a.). "Humanitarian principles", *European Civil Protection and Humanitarian Aid Operations*, [https://civil-protection-humanitarian-aid.ec.europa.eu/who/humanitarian-principles\\_en](https://civil-protection-humanitarian-aid.ec.europa.eu/who/humanitarian-principles_en) [pristupljeno 7. listopada 2022].
- Hook, S. 1974. "The Snare of Definitions", u P. Kurtz (ur.), *The Humanist Alternative: Some Definitions of Humanism* (London: Pemberton), 31–33.
- Humanity Healing International (2023), "12 Keys For Ethical Living", <http://humanityhealing.org/who-we-are/12-keys-for-ethical-living/> [pristupljeno 4 travnja 2022.].
- IFRC. 2023. "Code of Conduct for The International Red Cross and Red Crescent Movement and NGOs in Disaster Relief", *International Federation of red Cross and Red Crescent Societies*, <https://www.ifrc.org/our-promise/do-good/code-conduct-movement-ngos#:~:text=What%20is%20the%20Code%20of,principled%20and%20effective%20humanitarian%20action> [pristupljeno 11. lipnja 2022].
- Ignatieff, M. 2000. *Human Rights as Politics and Ideology* (Princeton: Princeton University Press).
- Ingram, D. 1994. "Foucault and Habermas on the subject of reason", u G. Gutting (ur.), *The Cambridge Companion to Foucault* (Cambridge: Cambridge University Press), 215–261.

- International Federation of Red Cross and Red Crescent Societies. 2020. *Statutory Texts of the International Federation of Red Cross and Red Crescent Societies*, [https://efaidnbmnmbnncbjpcglclefindmkaj/https://www.ifrc.org/sites/default/files/2021-08/Statutory\\_Texts\\_2019\\_EN\\_web2.pdf](https://efaidnbmnmbnncbjpcglclefindmkaj/https://www.ifrc.org/sites/default/files/2021-08/Statutory_Texts_2019_EN_web2.pdf) [pristupljeno 3. kolovoza 2022].
- Jakelić, S. 2020. "Humanism and its critics", u A. B. Pinn (ur.), *The Oxford Handbook of Humanism* (Oxford: Oxford University Press), 264–293.
- Jaworska, A. i J. Tannenbaum. 2014. "Person-rearing relationships as a key to higher moral status", *Ethics*, 124(2): 242–271.
- Jaworska, A. i J. Tannenbaum. 2018. "The grounds of moral status", E. N. Zalta (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/grounds-moral-status/> [pristupljeno 1. prosinca 2022].
- Jeanson, F. 1952. "Albert Camus ou L'Âme Révoltée", *Les Temps Modernes* 78: 2070–2090.
- Kagan, S. 2019. *How to Count Animals, More or Less* (Oxford: Oxford University Press).
- Kozelek, R. 1997, *Kritika i kriza: studija o patogenezi građanskog sveta* (Beograd: Plato).
- Kristeller, P. O. 2007. "Humanism", u C. B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler i J. Kraye (ur.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press), 111–138.
- Krstić, P. 2020. *Esej o primatu minimalnog: prilog zasnovanju negativnog angažmana* (Novi Sad: Akademska knjiga).
- Krstić, P. 2022. "Violence of critique", u M. Ivković, A. Zaharijević i G. Pudar Draško (ur.), *Violence and Reflexivity: The Place of Critique in the Reality of Domination* (London: Rowman & Littlefield), 97–117.
- Kurtz, P. 2001. *Skepticism and Humanism: The New Paradigm* (London: Transaction Publishers).
- Lacoue-Labarthe, P. 1990. *Heidegger, Art, and Politics: The Fiction of the Political* (Oxford: Blackwell).
- Leyens, J.-P., A. Rodriguez-Perez, R. Rodriguez-Torres, R. Gaunt, M.-P. Paladino, J. Vaes i S. Demoulin. 2001. "Psychological essentialism and the differential attribution of uniquely human emotions to ingroups and outgroups", *European Journal of Social Psychology*, 31(4): 395–411.
- Malkki, L. H. 2015. *The Need to Help: The Domestic Arts of International Humanitarianism* (Durham: Duke University Press).
- Mann, N. 1996. "The origins of humanism", u J. Kraye (ur.), *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism* (Cambridge: Cambridge University Press), 1–19.

- Martí Marco, M. R. 2012. *Wilhelm von Humboldt y la creación del sistema universitario moderno* (Madrid: Verbum).
- MacIntyre, A. 1981. *After Virtue: A Study in Moral Theory* (London: Duckworth).
- Mitcham, C. i D. R. Muñoz. 2010. *Humanitarian Engineering* (San Rafael: Morgan & Claypool).
- Monfasani, J. 2020. "Humanism and the renaissance", u A. B. Pinn (ur.), *The Oxford Handbook of Humanism* (New York: Oxford University Press), 150–175.
- Moorehead, C. 1999. *Dunant's Dream: War, Switzerland and the History of the Red Cross* (New York: Carroll & Graf).
- Nederman, C. 2019. "Civic humanism", u: E. N. Zalta (ur.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/humanism-civic/> [pristupljeno 2. srpnja 2023].
- Owen, D. 1994. *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason* (London: Routledge).
- Persson, I. 1993. "A basis for (interspecies) equality", u P. Cavalieri i P. Singer (ur.), *The Great Ape Project* (New York: St. Martin's Griffin), 183–193.
- Rackley, E. B. 2002. *Solidarity and the Limits of Humanitarianism: A Critique of Humanitarian Reason* (Dissertation, New School for Social Research).
- Rae, G. 2014. "Heidegger's influence on posthumanism: the destruction of metaphysics, technology and the overcoming of anthropocentrism", *History of the Human Sciences*, 27(1): 51–69.
- Rawls, J. 1999. *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press).
- Rieff, D. 1995. "The humanitarian trap", *World Policy Journal*, 12(4): 1–11.
- Rieff, D. 2002. *A Bed for the Night: Humanitarianism in Crisis* (London: Vintage).
- Sartr, Ž.-P. 1981. "Egzistencijalizam je humanizam", u Ž.-P. Sartr, *Filozofski spisi* (Beograd: Nolit), 257–285.
- Sartr, Ž.-P. 1984. *Portreti* (Beograd: Nolit).
- Sartre, J.-P. 1973. "Predgovor", u: F. Fanon, *Prezreni na svijetu* (Zagreb: Stvarnost), VII–XXIII.
- Sartre, J.-P. 1981. *Filozofske i političke rasprave* (Zagreb: Školska knjiga).
- Setiya, K. 2018. "Humanism", *Journal of the American Philosophical Association*, 4(4): 452–470.
- Shapiro, I. 2012. *The Moral Foundations of Politics* (New Haven: Yale University Press).
- Singer, P. 1997. "All animals are equal", u J. E. White (ur.), *Contemporary Moral Problems* (St. Paul: West), 456–464.

- Steinbock, B. 1978. "Speciesism and the idea of equality", *Philosophy*, 53(204): 247–256.
- Taylor, C. 1989. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Terry, F. 2002. *Condemned to Repeat? The Paradox of Humanitarian Action* (Ithaca: Cornell University Press).
- Varner, G. E. 2012. *Personhood, Ethics, and Animal Cognition: Situating Animals in Hare's Two-level Utilitarianism* (Oxford: Oxford University Press).
- Woleński, J. (s.a), "Humanism and rationalism", <http://www.humanizm.net.pl/wolenskiang.htm> [pristupljeno 21. svibnja 2023].
- Золотухина-Аболина, Е. В. 2018. "Гуманитарность и гуманность: неоднозначность связи / Humanity and humanitarianism: an ambiguous connection", *Russian Journal of Philosophical Sciences*, 11: 44–54.
- Резник, Ю. М. 2015. "Другой и гуманитарная культура: метафизика человечности: от гуманизма и гуманитаризма к проектной культуре", *Вестник РУДН*, 20–32.

