

“Humanost” humanističkog pristupa znanosti

U tekstu nastojim ukazati na paradoks iskazan u naslovu. Je li humanistički pristup znanosti “human”? Bismo li razloge slabljenja utjecaja humanističkih znanosti u obrazovnom procesu danas mogli općenito tražiti u njihovom samom podrijetlu i prvobitnoj pocijepanosti na svijet prirode s njegovim entropijama, kako se on nekoć tumačio, te na humanistički svijet uređene ljudske kreativnosti? Ideja bi bila slijediti misaoni eksperiment u kojem se “odlaskom na groblje” trebaju rekonstruirati pravila i usmjerenja jednog životnog sustava koji pred našim očima neprestano mijenja svoja lica i ne dopušta jasno markiranje. Pri tom nije riječ o arheologiji ili genealogiji znanja i spoznaje, koliko o obrani obnavljanja analitičkih vještina upravo kroz gerilske oblike brze i konkretne analize malih i pojedinačnih životnih pojava. Preostaje pitanje je li antropologija (s posebnim osvrtom na *antrophos*) doista zadnji stupanj humanističkih znanosti (*studi humanitatis*) s kojim se iscrpljuje njihova humanost? Što bi stoga kišobran pojam, antropocen, opisivao?

Ključne riječi: humanističke znanosti, antropocen, humano, humanost

Je li humanistički pristup znanosti “human” nije samo retoričko pitanje postavljeno s namjerom da po tko zna koji put, vrteći se u krugu, pokušamo afirmirati na prvom mjestu znanstvenost, Foucaultovim riječima *epistème* modernoga doba za razliku od svijeta analogija renesansnog tipa, pa čak i humanistiku koja, postaje sasvim izvjesno, u digitalnom vremenu lako u svoje krilo i pod svoje ime prihvaća različite vještine i znanja poput onih koja proučavaju i podučavaju “budućnost i globalne rizike čovjeka-čovječnosti-uljudenosti” (*hu/man-humanity*) i općenito budućnosti čovjekova opstanka na zemlji.

Primjerice, u Oxfordu, mjestu s nevjerojatnim uvjetima rada i istraživanja postoje *The Future of Humanity Institute*, čiji je direktor Nick Bostrom,

analitički filozof, autor i urednik knjiga poput *Anthropic Bias* (2002), *Global Catastrophic Risks* (2011) ili *Human Enhancement* (2010), *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies* (2015). Njegova se *superinteligencija* posebno vezuje za pojam transhumanizma kojim se opisuje kvaziutopijski pokret čija je osnovna preokupacija analiza ubrzanog utjecaja tehnologija koje rezultiraju drakonskim promjenama u društvenoj, ekonomskoj i biološkoj domeni mijenjajući život čovjeka na zemlji. Taj je Bostromov "čovjek" na tragu vrste izvrsnosti s onu stranu ljudske inteligencije i afektivnih stanja, propovijedajući na taj način "poboljšanje čovječnosti" u smjeru u kojem se tematiziraju i postavljaju prerogativi znanstvenih i istraživačkih projekata današnjice. Nadalje, postoji i CARTA (Center for Academic Research and Training in Anthropogeny), transdisciplinarni centar koji promiče istraživanja *antropogenije* (*anthropogeny*) – područja koje proučava podrijetlo čovjeka povezujući brojne tradicionalne discipline koje sabiru humanističke, ali i društvene, biomedicinske, biološke, kompjuterske i inženjerske znanosti, kao i one koje svoje izvore imaju u fizici i kemiji. Studije izvrsnosti, dakle, neminovno unose elemente teorije vjerojatnosti iz matematike, primijenjene fizike ali i vjerovanja, nagađanja i projiciranja budućnosti, odmičući se time od racionalizacija znanosti i unoseći u svoje metode upravo narativna oruđa posuđena od humanistike. Futuristika stoga, sklapajući frankenštajnovski nesklopivo, uz dodatnu brigu o izumiranju ljudske vrste, uvodi izraze poput "egzistencijalnog rizika", pritom sasvim zamagljujući značenja i primjene pojmova egzistencije, ali i rizika.

Tema ovog teksta, međutim, nisu globalni rizici, propitivanja katastrofa, propagiranje humanog poboljšavanja, postavljanja proteza i popravlanje čovjeka, ali ni najavljanja kraja vremena i apokalipse. Teško da bismo propitivanjem "humanosti" u takvim diskursima spoznali ili dokučili što je to "humano" u čovjeku. Pa ipak, pošto pridjev i primjena mu nastaju upravo s razvojem modernih znanosti, odnosno početkom 17. stoljeća, čini se da ovako koncipirane humanističke znanosti proizlaze iz tautologije, iz zatvorenog svijeta vrijednosti i sustava analitičkih sredstava koja koriste logiku sebe-utvrđivanja i linearne uzročno-posljedične potvrde razloga svoga postojanja i dalje ostajući u domenama specifičnih strategija teleo-teologija i regresije različitih oblika vjerovanja. Čemu bi uopće služila izvješća o rizicima kojima je izloženo čovječanstvo osim kontroliranju naše reakcije i očuvanju stanja paničnoga straha od kraja svijeta?

I mada je već šezdesetih godina dvadesetog stoljeća Günter Anders pisao o katastrofama, stilistički se koristeći pretjerivanjem (Anders 2015: 62),

on to dakako nije radio iz epistemoloških, metafizičkih ili logičkih namjera, već iz političkih pobuda. Svježinu takvih poticaja sada zamjenjuju potpuno shizoidne pozicije apatične unutarnje tjeskobe koja se ne manifestira u djelatnom subjektu i pitanje je doista gdje je danas uopće smještena moć djelovanja čovjeka. Prije bismo mogli reći da živimo u nekoj vrsti talačke krize u kojoj su različiti oblici znanja i djelovanja o svijetu oko nas, s nama i u nama, instrumentalizirani, iako operativno i dalje kartezijanski podijeljeni na duh i materiju, na živi i neživi svijet, ili na svijet prirode i svijet mijenjan ljudskom aktivnošću, u bipolarnom odnosu tematiziranom kroz opoziciju *nature/nurture*. Premda je tijekom cijelog dvadesetog stoljeća trajala borba protiv dihotomija, najprije s puno poleta, ona je početkom dvadeset i prvog stoljeća ponovo potonula u različite jednosmjerne teologije. Tako svi alati korišteni u kritički usmjerenoj dekonstrukciji manipulacijskih i perverzних mehanizama spomenutih dijada, lako pronalaze put u argumentima upravo onih koji su se frontalno suprotstavljali emancipatorskim politikama marginaliziranih, svih onih koji su nastojali, na primjer, razgrađivati heteronormativnosti i hegemonije svijeta koji postaje religiozno konzervativan.

Slično se dogodilo i s uporabom riječi "human", s prijevodom, denotacijom i konotacijom supstantiva *homō*, ali i samog tog pridjeva u svim jezicima koji u svom podrijetlu imaju latinski *hūmānus*. Jer moderno doba šesnaestog i sedamnaestog stoljeća učinilo je, paradoksalno baš s razvojem znanosti, da čovječanstvo (*humanity*) dostigne svoje monoseksualizirajuće oblike, univerzalno obilježavajući osobe svih spolova jednim, i to muškim imenom. I znanstvenim sistematičarima osamnaestog stoljeća, poput Carla Linnea u *Systemae Naturae* (1735) i Christopha Meinersa, poligenista kojem dugujemo nastanak kovanice o kavkaskoj iliti bijeloj rasi (koju je rabio Hitler; još i dan danas je u kolokvijalnoj uporabi u SAD-u), bilo je izuzetno stalo do definiranja, naprosto cementiranja latinskog pojma *homō*, odnosno neutralizirajućeg i univerzalizirajućeg pojma "čovjek". Ne odmičući se dalje od teološke judeo-kršćansko-islamske matrice *Golema*, čovjek je ostao prebivati u okvirima "zemaljskog, zemljanog stvorenja". No u dvadeset i prvom stoljeću generička je uporaba pojma *Mann* (njem; eng. *man*, fr. *homme*, hr. čovjek) u zapadnim demokracijama usprkos snažnim nastojanjima ka unifikaciji shvaćanja spolnosti, rase i roda, ipak dopunjena i drugim označiteljima.

Dakle, što god pokušali smjestiti u okvire i semantičko polje humanog, bilo da je transhumano, nehumano, ničeansko nadhumano, predhumano, podhumano, na tragu Deleuzea, Massumijevog "ex-mana", a onda i, po riječima Rosi Braidotti, odveć humano (*too human*), uvijek se prije svega mani-

festira neki oblik redukcije svijeta na samo jednu njegovu komponentu, ma koliko ona bila utjecajna i presudna ili pretendirajuće univerzalna.

Bruno Latour, u svom ERC (European Research Council) projektu oko kojeg je uspio okupiti izuzetno veliki broj suradnika i suradnica i koji je još uvijek u tijeku, od 2010. godine istražuje različite modalitete života i kroz njega pokušava sveobuhvatno artikulirati, kritizirati i razumijevati upravo tu unisonu antropologiju *moderne* (Latour 2012; Latour 2015; Latour i Leclercq 2016). Jedan je od onih koji nastoje prepoznati inherentne elemente međusobnog djelovanja "čovjeka" i svijeta oko njega ispitujući upotrebu i mnoge dvojnosti hibridnog, ali i novog, još uvijek neutemeljenog koncepta antropocena, čije bi teorijsko utemeljenje i način funkcioniranja trebale opisati i obraditi humanističke znanosti poput filozofije, teologije, ali i one prirodne, kao što su geologija ili meteorologija. Neologizam sastavljen iz riječi *anthropos* i *kainos* – starogrčke riječi za novinu – predstavlja ime za novi geološki period mjerljiv tisućama godina tijekom kojih djelovanje čovjeka postaje glavni čimbenik u višedimenzionalnim i sveobuhvatnim promjenama, prije svega utječući na fizičko-kemijske i geološke modifikacije u svijetu oko nas. Pozitivirajući ono što je u prethodnim knjigama negativno obrađivao u okvirima ontoloških, epistemoloških i kulturoloških posljedica modernog doba, Latour sa svoje strane opisuje antropocen kao trenutak u kojem bismo se radikalnim preuređivanjem konteksta našeg djelovanja i mišljenja, odnosno vremena i prostora u kojem živimo, trebali "probuditi" iz kvijetizma i odvratiti od očekivanja da nas uvijek nešto ili netko izvan nas samih opredjeljuje u našem djelovanju. Latour pojam antropocena posuđuje iz geologije kako bi pokušao otključati pojmovni sklop s kojim bismo razumjeli "humanost" humanističkog pristupa znanosti kao procesa tijekom kojeg se ponovno aktivira oživljavanje svega oko nas što je gotovo četiri stoljeća shvaćano kao mrtva priroda, kao inertna mrtva materija s čovjekom kao jedinim djelatnikom ili jedinim nositeljem djelovanja.

Dovoljno je samo sjetiti se iznimno popularnog žanra slikarstva mrtvih priroda tijekom sedamnaestog stoljeća, naročito u Nizozemskoj, koje za razliku od renesansnog prikazivanja prirode kao distanciranog i nepoznatog svijeta, odjednom postaje brižno prema detaljima i opterećeno hiperrealizmom. Život se zaustavlja postajući statično precizan i prije fotografije te kopira samo mehanicistički određene aspekte pojavnosti. Opsesija detaljima, s druge strane, hipertrofira i znanstvenu spoznaju koja teži ireverzibilnom progresu. Dakle, antropocen – onako kako ga razumiju geolozi u svojoj znanosti – obuhvaća niz procesa koje inicira i proizvodi čovjek trajno i nepo-

vratno utječući na planet (kada geolozi govore o trajanju, onda je riječ o milijunima godina) i na promjenu svoga okruženja i svijeta. Radi ilustracije, nabrojat ću tek neke: uništenje zatečenih životinjskih i biljnih staništa i uvođenje invazivnih živih organizama koji potiru već postojeće druge organizme; posljedično povećanje kiselosti oceana njihovim zagađenjem, što utječe na kemijski sastav mora i svih vodenih površina; konačno, urbaniziranje prostora, što dovodi do ubrzane erozije i sedimentacije različitih tla i krajobraza. Aktivnosti čovjeka mijenjaju planet na sličan način na koji su tektonske promjene utjecale na stvaranje kontinenta tijekom milijuna godina.

Sam neologizam antropocen skovao je krajem devedesetih godina dvadesetog stoljeća Paul Crutzen, jedan od tri kemičara koji su 1995. godine podijelili Nobelovu nagradu za otkriće uzroka koji ostavljaju posljedice na probijanja ozonskog omotača oko zemlje. Crutzen je u suradnji s Eugeneom Stoermerom zabilježio da danas, na primjer, sintetička proizvodnja dušika premašuje količinu prirodnog dušika svih biljki na kopnu i u oceanima te je moguće tvrditi da čovjek zauzima središnje mjesto u geologiji i ekologiji trenutačnog geološkog doba (Crutzen 1999: 6). Potom je Jan Zalasiewicz sa Sveučilišta u Leicesteru zamijetio širenje i primjenu tog koncepta u različitim područjima i izvan geologije, i to ne u metaforičkom smislu, već bez ironije i navodnika (Zalasiewicz 2012). Štoviše, kao rukovoditelj stratografske komisije Geološkog društva Velike Britanije, u razmjeni s kolegama, došao je do zaključka da postoje dovoljni dokazi o stratografskim promjenama koje bi se mogle opisati kao antropocen, nova geološka epoha koju bi trebalo konceptualno i epistemološki formalizirati. Nalazi grupe su da nivoi sedimentacija u kemiji oceana, u klimi i globalnoj razmjeni biljki i životinja na planetu, uslijed čovjekove djelatnosti doista ostavljaju trajne tragove. Povećanje ugljik dioksida postupno dovodi do povećanja opće temperature u atmosferi, jednake onoj koja je postojala u Tercijarnom periodu 2.6 milijuna godina prije nas.

Što to pojam antropocena omogućava pragmatičnom istraživaču poput Brune Latoura i zašto bi uopće bilo važno proširiti vokabular humanističkih znanosti s još jednom možda pomodnom riječi čije bi značenje izuzetno brzo moglo biti potrošeno i obesmišljeno? Ideja svakako nije nova ali u sebi sadrži nasljeđe dvadesetog stoljeća u vidu opće pluralizacije u koju, prema Latouru, treba uključiti "različite režime istine" poštujući "različite i pluralizirane modalitete postojanja" (Latour 2012: 32). Ambiciozna i sveobuhvatna anketa (Latour koristi francusku riječ *enquête* jer želi ukazati da je moguće doći do zajedničkih nazivnika povezujući mnoštvo različitih i pojedinačnih istraživanja u cjelinu koja sačinjava novi vrijednosni sustav po sebi, bez nužnog

suprotstavljanja prirode i kulture), na izvjestan način rehabilitira i *Gaia* znanost James Lovelocka (1990). Nastojeći holistički pristupiti krhkom i složenom sustavu fenomena koji ne razlikuju živi od neživog svijeta, Latour zapravo gradi kaleidoskop vrijednosti koje međusobno nisu isključive niti oprečne (kao u klasičnoj dvojnosti i neprijateljstvu *nurture/nurture*). *Gaia* nije globus ni "majka zemlja", nije ni poganska božica no ni priroda, naročito nije ona priroda koja, kako smo rekli, od sedamnaestog stoljeća služi subjektivaciji čovjeka u njegovom pohodu ka besmrtnosti. Priroda nije tu u vidu podloge za čovjekove pokusne i uslužne djelatnosti. Njeno staro shvaćanje nestaje i umjesto njega se pojavljuje mišljenje o entitetu čije je manifestacije sve teže sasvim predvidjeti. Knjiga o "načinima anketiranja postojanja" u sedam velikih predavanja o figurama *Gaie*, retrospektivno pokušava razvrstati sve što je znanstveni i modernistički pojam prirode (kroz dihotomiju s čovjekom) sasvim usisao i pomiješao. Latouru je stalo do obnavljanja etike koja nije kantovska, do politike koja nije hobsovska, ali i do dekonstruiranja prirodnih znanosti i njihovog pragmatizma, povezanih s ekonomijom i teologijom. Jezikom Stephena Toulmina (1992) i Erica Voegelina (1956-1987), koje Latour čita i navodi, novi potez obnove humanističkih znanosti trebao bi obuhvatiti zaustavljanje procesa "antropologizacije" prirode, ali i paralelne "naturalizacije" čovjeka.

Prateći Latourovu argumentaciju, ne bismo mogli govoriti o slabljenju utjecaja humanističkih znanosti u obrazovnom procesu danas, već o njihovoj nužnoj modifikaciji koja s jedne strane treba ostati imuna na privlačne distopijske scenarije katastrofe, dok bi s druge trebala konstruktivno utjecati na promjenu narativa globalnih rizika koji na talački način pod okriljem humanizma i dalje skrivaju nasilne i kolonijalne agende dominacije i kažnjavanja neposlušnih. Kao da se paralelno događaju dvije priče, infantilizirana zastrašenost, kojoj je nužna tutorska i stroga ruka prirodnih znanosti, ali i bezbrižna bogobojažljivost metafora i metonimija bajki i basni, jer će u krajnjoj mjeri uvijek netko drugi (koji je to apsolutni drugi? neki Bog?) razriješiti čvor umjesto nas. Ova matrica humanističkih zagovaranja i osvajanja svjetova kroz postupno koloniziranje predodžbi različitih od onih koje su isključivo i agresivno zdravorazumske, ne ostavlja prostora za analizu vladajućih narativa.

Ideja bi bila slijediti misaoni eksperiment u kojem se "odlaskom na groblje" trebaju rekonstruirati pravila i usmjerenja jednog životnog sustava koji pred našim očima neprestano mijenja svoja lica i ne dopušta jasno markiranje. Naime, antropološki od velikog interesa, groblja su oduvijek bila mjesta

susreta svjetova, shvaćana kao pogranične zone i sveti prostori na kojima su vladali drugačiji zakoni ponašanja i pojavljivanja (v. Thomas 1976). Njihov izgled i način konstrukcije, njihovo pozicioniranje, općenito uklapanje svijeta mrtvih u svijet živih, gotovo su uvijek manifestirali sasvim specifičan i uvjetovan svjetonazor u kojem je i tretman istine bio hijerarhiziran. Nije riječ samo o pastoralnim počivalištima mrtvih, koja su ispunjena raznobojnim lampionima i krizantemama, ali i estetiziranim, plastičnim artefaktima zapadnog kršćanstva, već i o specifičnim toposima kao gotovo neizmjernim krajolicima u kojima "obitavaju mrtvi koji čekaju svoj povratak među žive". Sasvim paradoksalno, prisjećajući se metafora o spenserovskoj i maltuzovskoj prenapučenosti planeta, čini se da je upravo zamišljeni broj onih koji bi se trebali vratiti daleko neizmjerniji i upitniji za planet od broja onih u kojima mislimo da smo trenutačno zatečeni. Izbjegla bih ovom prilikom jasnu ideju da je lako na osnovu obilježja, zatečenih simbola i urbaniziranih dijelova groblja opisivati stavove prema smrti i životu na različitim dijelovima planeta. No budući da nisam antropologinja, ne bih mogla metodično a ni metodološki temeljito doprinijeti tumačenjima nekropolitika koje trenutačno upravljaju svijetom. Misaonim eksperimentom odlaska na groblje namjera mi je ilustrirati znanje o još jednom paradoksu nastanjivanja i okupiranja prostora koji pokusno i dalje u vidu sedimentnih strategija nastavlja zagađivati/obogaćivati živi svijet. Dakle, ne svijet ljudi, scenu na kojoj *anthropos* dominira u svojoj kognitivnoj nadmoći subjektiviteta koji zna misliti rizik i katastrofu, već svijet koji živi unatoč smrti svojih predaka. Netko je proglašen mrtvim, njegova tjelesna prisutnost je prestala i čeka se njegov povratak, a da se istovremeno nastavlja sa životom koji na grobljima ima jasne oznake otpada, smeća, manje vrijednosti, margine, druge strane svijeta, pod-svijeta i ignorirane stvarnosti. Primjer je kairsko nekro urbano *El Arafa* (groblje na egipatskom arapskom) na kojem, procjenjuje se, živi pola milijuna do milijun stanovnika. Samo groblje pokriva površinu od otprilike sedam kilometara i u osnovi predstavlja staru nekropolu s mauzolejima i spomenicima iz različitih povijesnih perioda koju progresivno nastanjuje naglo osiromašeno stanovništvo susjednog grada. Prvi put dolazi do takvih raseljavanja za vladavine predsjednika Nasera, i to u doba modernizacije i vesternizacije Kaira. Najprije su se naseljavale sagrađene grobnice predaka, da bi se u tu urbaniziranu sredinu postepeno doseljavalo migrantsko stanovništvo pristiglo iz susjednih afričkih teritorija. No i u okvirima takve nekropole, postoji pod-pod teritorij, Manšeyyet Nāšer, dio (*kism*) čuven po tome što ga nazivaju i *Grad smeća*, slam na rubovima Mokattam uzvišice. Unatoč potpunoj nelegalnosti,

samoorganizacija grada smeća usmjerena je na prikupljanje, razvrstavanje i recikliranje otpada nastalog u samom gradu, ali i onog donesenog iz drugih dijelova. Pored činjenice da postoje ulice, mjesta u kojima ljudi žive, pa čak i dućani, tako nastali grad u potpunosti je bez kanalizacije, tekuće vode ili električne energije.

Sasvim eksperimentalno i metodološki otvoreno, kompleksnu sliku pro-matranja Manšeyyet Nāser usporedila bih s mogućnošću gerilskog oblika brze i konkretne analize malih i pojedinačnih životnih pojava (koje bi lako mogle biti dokumentirane fotografijama slama, a internet ih sad obilato prikazuje), kako bih u jednu sliku spojila ranije predočen narativ o antropocenu kao prijetećem i invazivnom procesu koji u sebi svakako obuhvaća i opisano stanište mrtvih i živih, ali i paradoks shvaćanja kategorizacija živog i mrtvog. Konačno, opet postavljajući *anthropos* u središte samopropitivanja, jasno je da teološko-teološki razlozi djelovanja čovjeka na ovakvom mjestu upravo iscrpljuju posljednje oblike svoje humanosti. Za razliku od vješto "spakiranih" europskih projekata ili centara za humanističke znanosti (s neizmjenim količinama strogo kontroliranih, prelijevajućih novčanih sredstava), primjeri autogeneriranja i autopoesisa, u ovom slučaju žive nekropole Manšeyyet Nāsera, daleko predanije i temeljnije mogu braniti i obnavljati humanistiku u odnosu na samu humanistiku u vidu određenog oblika vitaliteta koji ne traži nužno kapital kako bi se sačuvao i samog sebe preživio.

Literatura

- Anders, Günter. 2015. *Sténogrammes philosophiques*. Paris: Fario.
- Bostrom, Nick. 2002. *Anthropic Bias*. London, New York: Routledge.
- Bostrom, Nick. 2015. *Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press.
- Bostrom, Nick i Julian Savulescu, ur. 2010. *Human Enhancement*. Oxford: Oxford University Press.
- Bostrom, Nick i Milan Cirkovic, ur. 2011. *Global Catastrophic Risks*. Oxford: Oxford University Press.
- Crutzen, Paul. 1999. "Global Problems of Atmospheric Chemistry – The Story of Man's Impact on Atmospheric Ozone". U *Atmospheric Environmental Research. Critical Decisions Between Technological Progress and Preservation of Nature*. Detlev Moller, ur. Hagues: Springer Verlag.
- Latour, Bruno. 2012. *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*. Paris: La Découverte.
- Latour, Bruno. 2015. *Face à Gaïa. Huitconférencessur le nouveau régimeclimatique*. Paris: La Découverte – Les Empêcheurs.
- Latour, Bruno i Christophe Leclercq, ur. 2016. *Reset Modernity!* Boston: MIT Press.

- Lovelock, James. 1990. *Ages of Gaia. A Biography of Our Living Earth*. London, New York, Auckland: Bantam Books.
- Toulmin, Stephen. 1992. *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Thomas, Louis Vincent. 1976. *Anthropologie de la mort*. Paris: Payot.
- Voegelin, Eric. 1956–1987. *Order and History*, 1–5. Columbus, London: University of Missouri Press.
- Zalasiewicz, Jan. 2012. *The Planet in a Pebble. A Journey Into Earth's Deep History*. Oxford: Oxford University Press.

The “humanity” of the humanist approach to science

In the text I aim to expose the paradox expressed in the title: is the approach that the humanities take to science “human”? Could we not uncover the reasons for the decline of the humanities in education in their very origin and the initial division into the natural world – with all its entropies, as it was once understood – and the humanist world of ordered human creativity? The aim here is to do a thought experiment in which “a visit to the cemetery” would reconstruct the rules and directions of living substance constantly changing in appearance before our very eyes, preventing clear designation. Neither archaeological nor genealogical in its method, this text seeks to defend the reconstruction of analytic tools precisely through the guerrilla forms of swift and specific analysis of small and individual life forms. The question then becomes whether anthropology (with special emphasis on the *anthropos*) indeed is the highest level of the humanities (*studi humanitatis*), after which their humanity is exhausted? What, then, can we describe under the umbrella term, anthropocene?

Keywords: humanities, anthropocene, human, humanity