

Humanizam *versus* antihumanizam: elementi za obnovu rasprave

Polazeći od toga da rasprava humanizma i antihumanizma određuje XX vek, kao i od toga da savremenu situaciju određuje animalni humanizam, članak namerava da revitalizuje dotičnu raspravu i da objasni zašto je antihumanizam dobio prevagu. U cilju toga artikuliraju se dve istorijske sekvence a u cilju tematizacije pomenute rasprave: prva sekvenca se odnosi na tumačenje horizonta inhumanosti u protestantskom fatalizmu gde se izoštrava relacija između slobode i fatalizma. Druga istorijska sekvenca se odnosi na šezdesete godine XX veka sa posebnim osvrtom na socijalistički humanizam. U okviru druge sekvence tretiraju se određene kritike „humanističkog humanizma” i posebno se tretiraju činjenice da se i u okviru humanizma mogu izvesti argumentacije a u cilju deesencijalizacije čoveka. Umesto brisanja relevantnosti rasprave između humanizma i antihumanizma zalaže se za održavanje napetosti između njih, jer ista rasprava na paradigmatičan način pokazuje protivrečnosti moderniteta.

Pročitajmo ponovo nekada, tačnije, pre više od pedeset godina ispisane rečenice: „čovjek nije najstariji ni najkonstantniji problem koji se postavlja pred ljudsko znanje... ako raspored znanja iščezne isto kao što je i nastao... tada se možemo kladiti da će i čovjek iščeznuti kao što na obali mora nestaju sprudovi pjeska”.¹

Pisac knjige iz koje su uzeti ovi odlomci jeste reprezentativna ličnost šezdesetih godina XX veka koje su se intenzivno suočavale sa delokrugom čoveka, njegovim mogućnostima, kao i sa mnoštvom nosećih razlikovanja što karakteriše pojam čoveka (čovjek/bog, čovek/životinja, itd.). Foucault o kome je ovde reč siguran je u činjenicu da je čovek, preciznije figura čoveka, skorašnji izum sa geopolitičkim pečatom: tek je evropska kultura u XVI veku lansirala ovu pomenutu figuru i ona dodatno nalazi svoju izvanrednu stazu u antropologiji koja pokušava definisati čoveka kao biće govora, razmene, i kao živo biće uopšte, sumarno rečeno, njegovu konačnost.

I nije ovde potrebno detaljno ulaziti u Foucaultovu genealogiju/arheologiju znanja koja je svojevremeno izazvala mnogo pažnje: dovoljno je da se kaže da se za njega čovek ionako postavlja kao figura u prostoru jezika, odnosno, kao figura između dva istorijska stanja jezika, i da se u njegovim izvođenjima poentira na disperziji jezika a koja na poseban način utiče na status čoveka.

¹ Mišel Fuko, *Riječi i stvari*, Beograd, Nolit, 1971, pp. 424–425.

Istovremeno, finalizacija Foucaultove nominalističke argumentacije (u kojoj je „Čovek” tek ime u jednoj datoj istorijskoj situaciji) mnogo više otvara nego zatvara. Govori se o „podmuklom utisku” kraja, ali se i nagoveštava, jedan „inhumani” početak, dakle, nazire se jedan *novum* od kojeg se ovde, kako to znamo, iz drugih tekstova autora, mnogo očekuje, naročito razmah „mišljenja” (jer se filozofija približava kraju).

Ovde, dakako, vidimo strukturalističku nameru *deesencijalizacije* čoveka – strukturalizam, ili barem oni koji razmišljaju direktno ili indirektno pod njegovim uticajem, ili koji reflektiraju na njegovim tragovima, nalaziće za shodno da govore o „istorijsko nastaloj instituciji čoveka”, što bi značilo da se uvek umeće određeni nominalizam u okviru struktura. (Tako će i Étienne Balibar tematizovati antropološke diferencije koje se javljaju upravo u okvirima istorijske institucije čoveka: religija i kultura i nude odgovore, ali uvek nefiksirane, nezavršive odgovore na probleme antropoloških diferencija; ostaje večita situacija manjka ili viška determinacije čoveka²). No Foucault imenuje Nietzschea kao „mislioca” koji je po svoj prilici začeo iskorenjivanje antropologije, ali daleko od toga da je sve završeno: neizvesnost se može iščitati upravo iz toga da ubica Boga, naime čovek, i sam postaje podložan nestajanju. Drugim rečima rečeno: Foucault mora razmišljati na taj način da je „čovek istovremeno i stariji i mlađi od smrti boga”. I to što se razglašava *simultano* nestajanje boga i čoveka komplikuje situaciju, najavljuje nevolje, time se involviraju složeni odnosi između čoveka i boga u različitim konceptualizacijama.³

Mi znamo da su šezdesete godine XX veka ne samo epoha *deesencijalizacije* čoveka nego i period razmaha socijalističkog humanizma⁴ (termin se inače pripisuje E. P. Thompsonu) koji je nalazio svoje izvore u promišljanju otuđenja; to je i period anticipacije novog antropološkog početka sa oslanjanjem na isto tako deesencijalističku praksu samostvaranja čoveka (J.-P. Sartre), ili epoha praksisovskog humanizma koji (recimo) nasilje definiše kao nešto „bitno neljudsko” i spram kojeg mobilizuje humanističku „moć stvaralačke delatnosti”.⁵

Izgleda kao da su ove dve staze dijametralno suprotne: *čini se* da smo naišli na robusnu divergenciju, na *jednoj* strani se nalazi nagoveštaj nestajanja čoveka, insistiranje na *inhumanim* aspektima koji predstavljaju nezaobilazan horizont a na *drugoj* strani promovisanje čoveka kao supstrata u pogledu transcendencije postojećeg stanja, artikulacija sveta ne samo kao mesta za umno prosvetljeni boravak

² Étienne Balibar, *Saeculum, Culture, religion, ideologie*, Paris, Galilée, 2012, p. 56.

³ O tome, Alain Badiou, *La Siecle*, Paris, Seuil, 2005.

⁴ Neka se pogleda, *The Dunayevskaya-Marcuse-Fromm Correspondence, 1954–1978*, uredili K. B. Anderson i R. Rockwell, Lexington Books, 2012, naročito, pp. 119–139.

⁵ Goran Petrović, *Moć, nasilje i humanost, Praksis*, 1970, 1/2, p. 52.

čoveka, nego kao projekat čoveka, kao ispoljavanje „ljudskog stanovišta”. Tamo gde (post)strukturalisti vide inhumanost npr. ispoljavanja istine, humanizam sagledava čoveka koji realizuje istoričnost istine.

Pogleda li se diskurzivna konfiguracija u različitim naučnim disciplinama dobija se dojam da je *antihumanizam dobio prevagu*; ideja kritično praktične delatnosti na osnovu pozivanja na humanizam je izvesno da ima srazmerno mali broj pristalica. Čak i oni koji će se osmeliti da operiraju sa pojmom humanizma, zarad opreza veoma brzo će dodati prefiks „*post*”, te će govoriti o posthumanizmu. Uostalom nije li tako da je briga o čoveku, zbrinjavanje čoveka koga je nekadašnji humanizam postavio na vrh lestvice bića nadasve trošna? Nije li se i Staljin pozivao na činjenicu da je čovek naše najveće blago? Nije li se humanizam kompromitovao u XX veku? Nije li tako da svaki pokušaj realizacije humanizma kao princip organizacije modernog života završava u eskalaciji nasilja?

U svakom slučaju, valja barem obnoviti *mogućnost rasprave* između humanizma i antihumanizma, odnosno, valja iznova identifikovati ulog spora koji se manifestovao na različite načine u toku XX veka. I pre nego što pokušavamo da odgovorimo na pitanje koje je neizostavno izašlo na površinu, to jest, na konflikt između humanizma i antihumanizma u šezdesetim godinama uputićemo se ka XVI veku, odnosno, sledićemo, barem donekle, putokaz koji je Foucault postavio, ali na *drugačiji način u odnosu na njegove analize*. Dakle, prvo idemo ka raspravi između reprezentativnog protagoniste protestantizma, Martina Luthera, i Erazma Roterdamskog: naime, želi li se obuhvatiti nastanak figure čoveka neka se to uradi u vidu izlaganja jednog paradigmatičnog sukoba koji pokazuje ulog koji se krije u situiranju čoveka.

*

Spor se može čitati na osnovu nekoliko ključnih, nadasve merodavnih pojmova, evo ih: sloboda volje, sloboda izbora, zasluga. Jedva da treba dokazivati da su svi ovi pojmovi duboko urezani u tkivo moderniteta i modernog samorazumevanja. Da između slobode i izbora postoje snažne veze, to možemo pročitati u mnogobrojnim raspravama. Da volja ili mogućnost ispoljavanja se odnosi na slobodu, i ovu naznaku ćemo lako pronaći u vodećim političko-ekonomskim filozofijama; mada uvek ostaje značajno pitanje relacije između realizovanog izbora i praktikovanja prinude. Ali, potpuno je jasno da se radi o rukovodećim pojmovima moderniteta.

A Luther se mora shvatiti kao oponent *ante litteram* u odnosu na orijentacije koje operiraju sa pomenutim pojmovima. On u njegovom naletu sa kojim oponira Erazmu bezrezervno odbacuje slobodnu volju kao autoreferencijalnu instancu sa kojom bi čovek mogao da ispostavlja svoje spasenje. Tako čitamo: „...ne postoji moć u čo-

veku koja bi mu pomogla da čini dobro”,⁶ „nešto što je najuzvišene nije kod ljudi jeste njihov razum i volja, ali mora se priznati da su i ove najuzvišene vrline iskvarene”,⁷ „ako možemo da dobijemo milost „slobodnom voljom” onda nam Hrist nije potreban”,⁸ „slobodnom voljom niko ne može biti spašen. Ali milošću, mnogi će biti spašeni”,⁹ „zakon nije dat da pokaže ljudima šta mogu raditi već da ispravi njihovo shvatanje o tome šta je dobro i šta je loše u Božjim očima. Kaže se: ‘Slobodna volja’ je slepa, jer treba biti naučena od zakona. Takođe je nemoćna, jer ne uspeva da opravda nikoga u Božjim očima.”¹⁰

Dovoljno je rečeno da bismo mogli jasno izvesti neke tačke. Luther atakuje na Aristotela: na osnovu njegove filozofije bi se mogao pretpostaviti kontinuitet između boga i čoveka. Homogenizovanost prostora između boga i čoveka, nedostatak genuinog rascepa između njih čini da se bog mora antropomorfizovati, dakle, shvatiti kao projekcija čovekovog poimanja pravednosti. Bog se mora podrediti humanističkoj ideji o pravednosti. Tako će Luther komentator-hermeneutičar Biblije neumorno govoriti da u kanonskim tekstovima nikada nije reč o „slobodnoj volji”, te nije reč o našim *sposobnostima* da činimo određene stvari: iskaz da ljudi ne mogu sami da se obrate bogu predočava da se odbacuje razumevanje slobode *kao* sposobnosti.

I postavlja li se konstelacija na pomenuti način dobijamo konture Lutherovog razmišljanja: ne valja uzeti kao polazišnu tačku slobodan izbor između različitih mogućnosti, jer put koji se predočava u vertikalnom uzdizanju čoveka nije determinisan njegovim originarnim kapacitetima. Da je odista reč o kritici koja je jednoznačno usmerena na slobodnu volju može se videti kod Lutherovog poimanja iskaza „ako hoćeš, možeš”: to ni u kom slučaju ne znači da se dati iskaz može tumačiti u smislu slobodnog izbora. Jer, podržava li se tumačenje datog iskaza iz vidokruga slobodne volje tada se božje reči neminovno tumače kategorijama ljudskog razuma. Pomenuti kontinuitet između boga i čoveka bi mogao da znači da bog i čovek *zajednički-kooperativno* učestvuju u izbavljenju: bog bi se tada neminovno morao meriti humanističkim merilima.

Prema tome, nema inicijalne odluke sa kojom se započinje put, deklarativno se izgovara da je „slobodna volja” nemoguća: Luther naglašava da valja raskinuti sa „umišljenom slobodom”, kanonski tekstovi pre demonstriraju situaciju da su čoveku vezane obe ruke, on će stoga nastojati da diferencira različita značenja božje volje. Vera nije izraz slobodne volje, ili uopšte naših sposobnosti, valja polaziti od naše *originerne pasivnosti*: vera je proizvod božjeg uplitanja, ovo očigledno nije deliberativni akt. Sloboda se ne može modelirati na

⁶ Martin Luter, *Sloboda ljudske volje*, Vrnjačka Banja, 2005, p. 17.

⁷ Ibid. 18.

⁸ Ibid. 31.

⁹ Ibid. 36.

¹⁰ Ibid. 21.

osnovu deliberacije, ona i te kako egzistira, ali tek na osnovu vere, to jest na osnovu milosti kao izraza božje volje.

A milost se redistribuira na način koji je nedokučiv za ljudsku perspektivu. Tek posredstvom milosti se može pristupiti slobodi, tek uz medijaciju milosti sloboda postaje prijemčiva za čoveka: „ne postoji sila u čoveku da čini dobro već samo da zasluži Božiju osudu”.¹¹

Erazmo, koji za mnoge tumače predstavlja krucijalnog reprezentanta humanizma,¹² odlučno promovise „ljudsko stanovište” oličeno u slobodnoj volji kao prethodećem uslovu za religiozna ispoljavanja. Doduše, i Erazmo pronalazi netransparentne konstelacije, to jest, difuzne značenjske kontekste u kanonskim tekstovima (protivno Lutheru koji insistira na apsolutnoj jasnoći, hermeneutičkoj transparentnosti Svetog pisma; štaviše providnost svetog teksta je preduslov za pravovaljano praktikovanje vere; nema mesta hermeneutičkim divergencijama, svojevolumnim tumačenjima) koji ne dozvoljavaju da se jednoznačno opredelimo za ili protiv slobodne volje. Ali, mora da postoji snažna kopča između slobode i volje, te i postoje karakteristične scene u Bibliji koje dozvoljavaju upravo takvu interpretaciju – inače rizikujemo da se pretvorimo u predmete umesto subjektivnosti. Tačno je da je iskonski pad korumpirao ljudske kapacitete, ali je isto tako tačno da još uvek postoji dotični transcendentalni kapacitet, naime, sposobnost rada na iskupljenju čiji izvor se nalazi u nama. Ne negira se određena upletenost boga u svetu, ne odbacuje se praktikovanje milosti (tako će Erazmo razlikovati različite forme milosti), ne zagovara se samodovoljnost „ljudskog stanovišta”, no projicira se posvemašnja *saradnja* između boga i čoveka.

Kod Erazma nećemo naći vehementnu osudu koja se može identifikovati kod Luthera a povodom bilo kakvih kompromisnih rešenja u pogledu „ljudske perspektive”: naprotiv Luther zamera Erazmu da želi da sklopi mir tamo gde to ne može da postoji, da namerava da se mirno ophodi prema stvarima koje ne trpe kompromis. Modelirati boga na osnovu pragmatično-kompromisnog obrasca, zamišljati boga kao benevolentnog saradnika sa čovekom koji može da predstavlja horizont humanizacije sveta, humanizovati slobodu kao unutrašnju ljudsku sposobnost: to je blasfemija za Luthera. On se odlučno usprotivljuje u odnos na domestikaciju boga u smislu pripitomljavanja njegove volje: upravo ta volja se ne može podrediti zakonima verovatnoće, prema tome, valja izdržati u svetu u kojem vera ide u paru sa očajanjem. Jer, distribucija milosti se ne može kalkulirati, ona prevazilazi ljudski račun, štaviše mora se unapred uvažavati da je milost retka, da je to izvanredni događaj a ne situacija koja se može integrisati u humano knjigovodstvo. A potvrdimo to

¹¹ Ibid., p. 82.

¹² U pogledu interpretacije ove debate, *Discourse on Free Will: Desiderius Erasmus and Martin Luther*, preveo i uredio Ernst F. Winter, Bloomsbery, London, 1989; Frank Ruda, *Abolishing Freedom, A Plea for a Contemporary Use of Fatalism*, University of Nebraska Press, Lincoln, 2016, pp. 15–41.

da je vera izraz milosti, prema tome on, naime, vera se ne može artikulirati objektivnim merilima. Ona nam se događa, na izvestan način nam se nameće i to na neizračunljiv način: u nama se kriju aspekti koji nisu naši, dakle, vera nije ekspresija naših kapaciteta, njen horizont jeste ono što ona prevazilazi. Nikakva vrsta racionalno-objektivne procedure ne može da artikulira ovaj događaj, čovek se tumači na osnovu sheme eksteraliteta a ne na osnovu samoispoljavanja njega samog.

Čovek koji je upućen prema iskupljenju ne biva determinisan sobom. Ili slobodna volja, te bog više nije potreban, odnosno postaje neupotrebljiva rezidua, ili je naš izbor uslovljen ne-ljudskim silama. Slobodni izbor se može pripisati samo bogu. On jeste uzrok svojoj volji, nikakav spoljašnji uzrok njega ne može uslovljavati. Sloboda kao sposobnost je samo mogućnost da se proizvodi Zlo. I Luther neumorno ponavlja da ovakva situacija odista proizvodi očaj, isušivanje nade, da je u korenu vere očajem/beznađem obuhvaćeni čovek: i jasno je da se ovde ne može govoriti o strateškom značaju slobodnog izbora: „ako je čovek ostavljen sam sa sobom, on će činiti ono što je pogrešno. Čovek može da odabere ono što je dobro samo uz pomoć milosti.”¹³ Zabranjuje se i udubljanje u motive boga, za razliku od kalvinizma se jasno stavlja do znanja da bi takvi napori u cilju dobivanja uvida u božje motive neminovno otvorili vrata u odnosu na antropomorfizaciju ljudskog odnošenja prema bogu.¹⁴ Valja do kraja izvesti rascep između čoveka i boga, i nemogućnost da se prodre u motivacionu strukturu boga: Lutherov koncept predestinacije se razlikuje i od artikulacije Kalvina, uprkos tome što postoje određene sličnosti, kao što je to već i Maks Weber znao.¹⁵ Čovek može da se uputi prema tome da tumači, ali samo otkrivene znake boga, ne i sferu boga samog. Istovremeno, to nije nikakav lagodni kvijetizam: to što bog ne deluje u saglasnosti sa ljudskim merama pravednosti, to što ovde otpada upućivanje na zaslugu kao nagradu za odgovarajuće napore, ne oslobađa ljudsko biće od odgovornosti. *Delovati u ime vere znači odreći se svakog utilitarističkog odvajanja rezultata, nema objektivne ljudske mere koja bi garantovala iskupljenje.*

Luther, kako smo videli, sistematično kritikuje Erazma ne štedeći reči za dehonestaciju: Holanđanin za njega predstavlja izraz „pervertiranosti”. Zapravo, svako nametanje ljudske mere u odnosu na boga nosi u sebi pečat pervertiranosti. *Cela rasprava koja prevazilazi teološke okvire se može tumačiti kao konfrontacija između humanog pripitomljavanja religioznih obrazaca i insistiranja na nedokuči-*

¹³ Luter, ibid. 43.

¹⁴ O kalvinističkoj predestinaciji, Jean-Pierre Dupuy, *Economy and the Future, The Crisis of the Faith*, Michigan State University Press, Ann Arbor, 2014, p. 98.

¹⁵ Felix Ensslin, „Accesses to the Real: Lacan, Monotheism, and Predestination”, in Lorenzo Chiaza (ur.), *Lacan and Philosophy*, Re. press, Melbourne, 2014, pp. 35–63.

vom inhumanom jezgru u samom čoveku kao osnove svakog autentičnog religioznog momenta.

S jedne strane, Erazmo postavlja čoveka u univerzum gde se znanjem može prisvajati sadržaj u odnosu na situiranost boga i čoveka: iz njegove perspektive valja raditi na kultivisanju *regnum hominis*, što Holanđanina nepobitno vezuje za renesansni humanizam. Promišljamo li pomenutu kultivaciju stižemo da obrisa novovekovnog razumevanja *kulture*: u njoj kultivisanje slobode kao sposobnosti igra odsudnu ulogu. Dakako, Erazmu je poznato da dvojac sloboda/volja može da nas odvodi do praktikovanja enromnog Zla, ali je istovremeno ubeđen da samorefleksivni odnos čoveka prema sebi uz kooperativnu relaciju između čoveka i boga može ponuditi korektiv u odnosu na čovekove stranputice.

S druge strane valja ne zaboraviti da se Lutheru pripisuje značajno mesto u izvojevanju principa *moderne subjektivnosti*. Plejada značajnih komentatora je pripisala njemu određujuću ulogu, npr. jedan Antonio Gramši je, ne slučajno, o Machiavelliju govorio kao o italijanskom Lutheru. A čovek je određen u Lutherovom sazvežđu na osnovu inherentne iskvarenosti volje: shodno inhumanističkoj sazdanosti čoveka, ona čak i kada dela određena je genuinim inhumanim determinacijama (inače, opšte je poznato da Luther razvija perspektivu čoveka iz vidokruga anusa: čovekova situacija je određena njegovim statusom ekskrementuma). Bog se ne sme progutati od strane antropomorfizacije; on se mora čuvati od ljudske sfere od koje je zapravo odvojen jednim *samorascepom*: on se otkriva određenim znacima i to ljudima, ali humana hermeneutika ne može da uradi ništa više, naime, ona može samo da tumači manifestovane znake, ali ne i samog boga, to jest, njegovu volju koja je s one strane ljudskog horizonta. Bog je rascep između njega samog, njegovog sopstva i njegovog samootkrivanja i tek se ovaj zadnji momenat izlaže ljudskom tumačenju.

Zapravo, Luther shodno njegovom radikalnom stavu u odnosu na slobodnu volju pripada onim misliocima koji su ne samo da su artikulisali paradoksalni kontekst vere, nego su povezali *slobodu i fatalizam*, slobodu i jaku determinisanost¹⁶ u jedan čvor. Da se odnos između slobode i fatalizma ne sme skratiti u smislu lakog suprotstavljanja, to proizilazi iz zamaha protestantizma a okruženju nastajajućeg moderniteta. I daleko od toga da je ovde posredi previše brzo odbacivanje slobode, ili da je tek reč o premodernom sužavanju ljudskog suvereniteta: u tom slučaju cela rasprava ne bi imala ikakav ulog i ne bi se ni mogla evocirati u kontekstu humanizma.

Luther zapravo stoji u redu onih koji pokušavaju promisliti poznatu situaciju „*ovde stojim: ne mogu drugačije*”. To jeste paradoksalna sveza između jake determinisanosti i horizonta osvojene slo-

¹⁶ Odatle se može razumeti u prvi tren iznenadni spoj između Lutera i Lenjina koji slobodu može da zamisli samo u kontekstu determinacija, Roland Boer, *Lenin, Religion, Theology*, Palgrave, London, 2013, p. 164.

bode: sa jedne strane je pozivanje na ono što prevazilazi čoveka, a sa druge strane čovek koji je upućen na sebe. Iz Lutherove perspektive to je stav svih onih koji beskompromisno se situiraju u svetu, i ne žele da sklope lažni mir posredstvom *ljudskog* knjigovodstva između ciljeva i sredstava.

*

Ali, da li se može još nešto reći o onom *inhumanom*? Da li smo ga iscrpeli sa naznakama povodom konfrontacije Luther/Erazmo? U šezdesetim godinama XX veka govorilo se o *anti-humanizmu*, time je nedvosmisleno naznačena problematičnost humanizma: trijumfalni strukturalizam i poststrukturalizam su se čitali u ključu, naročito lingvistički podstrekanog, antihumanizma koji do kraja realizuje već ranije nagoveštenu decentralizaciju čoveka.

Tako će Sartre, inače napadan od strane onih koji predvode antihumanistički nalet da antropologizuje svoje kategorije, još 1943. tematizovati ono inhumano sa deklarativnom rečenicom: „inhumano je jednostavno nered, mehanika”.¹⁷ A u pogledu antropologizacije možemo makar u kratkim crtama pratiti i evocirati staze na kojima se Sartre kretao: tako je u njegovom teoretisanju revolucije on pripisavao svakoj ljudskoj delatnosti inherentne kapacitete emancipacije zadobivajući time karakteristike jednog „antropologa revolucije”.¹⁸ Njegov konceptualni program se nedvosmisleno okreće oko apsolutizacije čovekovih ispoljavanja koja zasnivaju projektnu intervenciju čoveka u svet: čovek u takoreći nemogućem poduhvatu bi trebao da popunjava prazninu nastalu iščeznućem boga.

U koncipiranju beskonačne autoreferencijalnosti čovekovog nastupa u svetu Sartre se upućuje prema putu na kojem se artikulišu antropološke kategorije i emancipacija čoveka: sa rehumanizacijom čoveka postavlja se kao u slučaju Foucaulta (ono novo, dakako u religioznom kontekstu, vibrirao je i kod Luthera, no u svetlu ponovnog rođenja) početak nečeg novog, ali to je sada *antropologizacija nadolazećeg početka*. Čovek je garant novog početka, on je nosilac onog novog, ionako je tek on supstrat transcencije. I potpuno je jasno; na horizontu Sartreovih refleksija se naziru konture jednog *obnovljenog, radikalnog humanizma* sa dalekosežnim značenjima.

Ovakvo razmišljanje promovise čoveka radikalne rehumanizacije, ali tek u smislu mogućeg *dolaska*, nije to afirmisanje postojeće sazdanosti čoveka, nego procesualno postavljanje čoveka u znaku transcencije. I mada neki glasovi iz antihumanističkog tabora često na-

¹⁷ Radi se o interpretaciji Camusjevog romana, no Sartre i u drugim kontekstima se osvrće na problematiku inhumanosti, „Explication de l'étranger”, *Situations I*, Gallimard, Paris, 1947, p. 104. Neka se vidi još, Jean-Pierre Dupuy, „Le lien obscur entre les sciences cognitives et l'antihumanisme”, *Cités*, 2013/4, pp. 103–117.

¹⁸ J. Habermas, *Teorija i praksa*, Beograd, 1980, p. 431.

padaju humanizam zato što operira sa supstancijalističkim pojmom čoveka, trošno je atakovati na Sartrea iz tog vidokruga, naprotiv, valja primetiti da francuski filozof gaji programatsko nepoverenje prema supstancijalističkim kategorijama, te da rehumanizacija čoveka se izvodi u vidu projekta a bez oslonca na supstancijalističke obrasce.¹⁹

Sartre bi se, bez sumnje, mogao uvrstiti, u kolotečinu već pominjanog socijalističkog humanizma u šezdesetim godinama, makar i sa posebnim crtama njegove dijalektike uma. Time samo potvrđujemo perpetuirani *politički ulog* koji se ispoljava u humanizmu, odnosno, u svakom pokušaju da se realizuje renesansa humanizma. Daleko od toga da je iznova situirani humanizam tek neutralna, natpolitička konstrukcija. Ovde, dakle u šezdesetim godinama, je reč o tome da reinovirani humanizam u sintezi sa socijalizmom okrenutog prema samostvaranju čoveka stupa na istorijsku pozornicu. Socijalistički humanizam formuliše *dvostruku* kritiku, on se konfrontira sa dve paradigme koje se stabilizuju posle II svetskog rata: naime, obuhvatan kritikuje i „birokratski”, staljinistički socijalizam (ovde već pomenuti Tompson je pozivao na revolt protiv staljinističkih momenata a u ime socijalističkog humanizma), i „desublimiranu represiju” konzumerizmom uokvirenog zapadnog kapitalizma. Socijalistički humanizam bi trebao da iznese značenja izvesnog „trećeg puta” koji reprezentuje alternativu i protiv realnog socijalizma i kapitalizma. On afirmiše kao kod Sartrea strateški momenat donošenja odluke, ili kod jugoslovenskih praksisovaca *praxis* kao genuino autokreativnu delatnost (na osnovu koje se može govoriti o samorađanju čoveka), naspram slepih zakona koji se potvrđuju iza leđa ljudskih subjekata.

I isto to, naime, upućenost na socijalistički humanizam, se može reći i za filozofiju praksisa koja je imala različite svoje varijante, podrazumevajući i inače reprezentativni jugoslovenski modus. No izvesno je da sve ove filozofije nalaze svoj izvor u mišljenju mladog Marxa (dakako, ne samo u tom mišljenju, ali se ipak radi o posebno relevantnom izvoru) kod koga se može beležiti kruženje ontoloških, antropoloških i političkih značenja i težišna tačka se stavlja na istorično određenu autokreaciju čoveka.

Tek ćemo evocirati neka značenja, daleko od toga da možemo iscrpeti temu. Tako će mladi Marx reći da je „koren čoveka čovek” i to upravo u jednom krucijalno značajnom političkom spisu, i treba ne zaboraviti da upravo time se otvaraju kapije prema onom što će nositi ime „radikalizam”. Dovoljno bi bilo da se prisetimo i onih naznaka da teorija „zahvata mase” čim demonstrira *ad hominem*, da bismo dodirnuli doseg ove refleksije. Marx je usmeren na izvođenje imanentizacije čoveka naspram onostranosti, on namerava iznalaziti iskre transcendencije no uvek unutar imanencije. Trebalo bi se ovde kretati

¹⁹ Sartreovo zaziranje od supstancijalističkih kategorija omogućava za neke tumače da Sartrea tretiraju kao vesnika posthumanizma, Elizabeth Butterfield, *Sartre and the Posthumanist Humanism*, Peter Lang, Frankfurt na Majni/New York, 2012.

tragovima različitih srodnih značenja koji učvršćuju pojmovni okvir Marxovog programa: „samoproizvodnja”, „svesno odnošenje”, „slobodna svesna delatnost”, „sposobnost da se proizvodi univerzalno”, „život kao aktivnost”, „delatni generički život”, da bismo sve razjasnili.²⁰

Neka se pomene da Marxov spis iz mladosti, više fragmentarni rukopis, *Ekonomski-filozofski rukopis*, operira sa pojmom „generičke suštine”, on artikuliše rodno biće koje se predmetno odnosi i prema ljudskom rodu i ali, i prema drugim rodovima. Ovde se javlja ominožan pojam koji je naslednik mnogih modernih kritičko intoniranih socijalno-filozofskih artikulacija, naime, *otuđenje*: u njemu progovara epohalno iskustvo stranosti za čoveka koji potencijalno biva određen u smislu samoprekoračivanja. Artikulacija ovog iskustva je noseći momenat u refleksivnosti mladog Marxa, on nas vodi ka legitimaciji svetskoistorijskog revolucionisanja sveta.

Analiza otuđenja je izvanredno oruđe za Marxa u mladim danima da zasnuje svoj kritički elan a i da se uputi prema koncipiranju istorijske dinamike, kao i da izvede značenja konsekventnog *univerzalizma*. Tako će Marx govoriti o „apsolutnom osiromašenju čoveka” o „potpunom gubitku čoveka”: otuđenju izložen čovek nema više prilaza objektivnim uslovima njegovog života, tako da se otuđenje može tumačiti i kao „gubitak objektivnosti”.²¹ No otuđenje je opetovano napadano kao nesretni kompromis sa filozofijom porekla koja ima pred sobom perfekcionistički obrađenu suštinu čoveka, dakle, da predstavlja ništa drugo do nastavak najproblematičnijeg aspekta humanizma. Otuđenje, rečeno je, samo je izdanak prepakovanog supstancijalističkog humanizma koji priziva čovekovu suštinu i njene determinacije, i to uvek u vidu hiperhumanističke povezanosti. Ali, denuncijacija otuđenja kao koncepta nailazi na granice, ionako je pitanje da li naznačene kritike uistinu pogađaju Marxa: neka se samo zabeleži jedna nedavno objavljena knjiga²² koja je umnogome rehabilitovala kritičku intenciju sadržanu u pojmu otuđenja sa mnogobrojnim *analitičkim učincima i u polju političke filozofije* a pri tome je Marx tek jedan od aktera u promovisanju otuđenja u panteonu kritičkih mislilaca. To pre dokazuje koliko je rekonstitucija humanizma moguća tek uz političke dimenzije.

Optužbe zbog supstancijalističkog ekscesa povodom otuđenja kod Marxa moraju zapravo zanemarivati one naznake gde se očituje da se Nemač *ograđuje od determinacije suštine čoveka*, i gde se jednoznačno opredeljuje za dinamičko i tek indirektno određivanje „ljudske prirode”: pre je reč o tome da se ovde odigrava izvesno preinačenje humanizma. Kada se govori o tome da je čovek *zapravo* „čovekov

²⁰ Michel Henry, *Marx, Une philosophie de la réalité*, tom I, Gallimard, 1976, deo o Marxovom „humanizmu”, 84–162.

²¹ Tako se izrazio, Franck Fischbach, *Sans objet, Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Vrin, Paris, 2012, p. 50.

²² Rahel Jaeggi, *Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Campus Verlag, Frankfurt na Majni, 2005.

svet” onda vidimo na delu upravo to zaziranje od supstancijalističkog zahvata čovekove prirode: čak se dodaje, to je čovekova društvenost, i pominju se i takve kategorije kao što je država.

Prema tome, deesencijalizaciju čoveka, postavljanje „čovekove prirode” u logiku *indeterminisanosti* je započeo već Marx. Nije li i nekad mnogo raspravljana šesta teza o Fojerbahu „lociranje” suštine u konkretnim društvenim odnosima? Nije li tako da se time celokupna koncepcija renoviranog humanizma usmerava ka kritici društvenih odnosa? „Priroda čoveka”, „suština” se razumevaju eksternalno, ispoljavajući se u „svetu” koji biva determinisan ljudskim saobraćajem: ovo nije tek relativizacija ljudske suštine koliko argumentacija zarad pokazivanja iskonske nedeterminisanosti „ljudske prirode”. Valjalo bi zapravo argumentisati na taj način da svaki supstancijalistički humanizam koji pristaje uz pozitiviranu suštinu čoveka gubi mogućnost da *tematizuje univerzalizam – univerzalizam koji kod Marxa i te kako ima političku relevantnost*. Piscu takvih dela kao što je *Kapital*, te koji kazuje da čovekova anatomija retroaktivno objašnjava majmunovu anatomiju, priliči da i „ljudsku suštinu”, „ljudsku prirodu” tumači kao retroaktivnu kategoriju. I daleko je to od „standardnog” humanizma, polazimo li od toga da humanizmu pripada pozitiviranje „ljudske suštine”.

Različite posthumanističke orijentacije s pravom prizivaju prirodu kada se želi izložiti kritici humanizam: ekološke argumentacije su iznele mnoge argumente koje imaju konsekvence prema „humanističkom humanizmu”. Osim toga, upravo na osnovu istih argumentacija bismo mogli naići na različite sadržaje *in*humanosti koje smo ranije već pominjali. Bez sumnje, u Marxovim razmišljanjima očituje se ambivalentnost: to što su neki pravci praksis filozofije skratili kompleksnost odnosa između čoveka i prirode, i u saglasnosti sa „humanističkim humanizmom” promovisali hiperboličnu suverenost čoveka spram sirove, neobrađene prirode, ipak nije slučajno. Ali, istovremeno beležimo i spremnost Nemca u pogledu razvijanja kompleksnih determinacija u sklopovima relacija između čoveka, proizvodnje i prirode. Ovde opet samo reduktivno nastupamo i navodimo neke uputne naznake koje mogu delovati kao putokaz: tako se tematizuju pojmovi kao što su „ljudsko prirodno biće”, „dovršeni humanizam=naturalizam”, „dovršeno suštinsko jedinstvo čoveka s prirodom”, itd. Nijedan od ovih pojmova ne dozvoljava prebrzo podređivanje Marxa humanizmu koji jednostrano izigrava čovekove sposobnosti, to jest, njegovu naraslu moć spram prirode.

Najzad, zabeležimo i značenja *animalnog humanizma* kod Marxa, ona nose posebne kritičke sadržaje. Naime, u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* otvaraju se mnogobrojna značenja u vezi životinja, evo: „Prema Smitu, obična nadnica je najniža nadnica koja obezbeđuje *simple humanite*, naime životinjsku egzistenciju”, „nacionalna ekonomija poznaje kao životinju koja je. svedena na najminimalnije tjelesne potrebe”, „i tako dolazi do toga da se čovjek (radnik) osjeća samodjelatan samo u njegovim životnim funkcijama, u jelu, piću i

rađanju, najviše još u stanu, nakitu itd. a u svojim ljudskim funkcijama osjeća se samo kao životinja. Životinjsko postaje ljudsko, a ljudsko postaje životinjsko.”²³

Animalizaciju ovde ne treba tumačiti u naturalističkom smislu kao pad u prehumano stanje, animalizacija je društveno posredovana konstelacija koja predstavlja predmet kritičkog nišana. Ona nastaje na osnovu određenih društvenih mehanizama, a nije nikakvo regresivno stanje: drugačije rečeno uvek postoji društveni pečat na naturalizaciji čoveka kao životinje. Marx, ne treba nikad zaboraviti, konfrontira se sa svakom nadistorijsko sročenom antropologijom koja u prošlosti identifikuje izgubljeni raj. I kružeći oko različitih značenja animalne humanosti, „radne životinje”, „ljudske životinje”, „čoveka koji može da postane čak i manje od životinje” ovde doista vidimo šta to zaista znači ako prirodu čoveka tretiramo u perspektivi indeterminisanosti.

*

Ovde već citirani Badju se poziva više puta na „animalni humanizam” kao na određujuću karakteristiku današnjeg stanja; on to sagledava kao izraz porazne situacije u kojoj čovek postaje *predmet sažaljevanja*. Humanizam se srozava na brigu za partikularnosti, i za „slepe arhaizme”, kao i na zbrinjavanje čoveka konstruisanog kao bića želja i potreba. To je humanizam koji se preobraćuje u humanitarizam (njime se strahovito izoštrava staro pitanje: da li je čovek kao takav nosilac ljudskih prava, ili tek onaj ko ima pravo na pravo...) a koji se teško može otcepiti od određene konfiguracije moći. I ujedno to jeste situacija bez ideja kao orijentira. Animalni humanizam odbacuje svaku vrstu početka: u njemu uvek sluti izraz voluntarizma koji nas vodi do nasilja. Mi bismo dodali da je to stanje nipodoštavanja svakog univerzalizma. No još bitnije je da po francuskom filozofu animalni humanizam namerava da ništi raspravu između humanizma i antihumanizma.

Naravno, raspravu između Luthera i Erazma sada moramo čitati kroz prizmu zajedničkog nestajanja i boga i čoveka: utoliko ne napuštamo Foucaultove naznake. Mi smo želeli pokazati da deesencijalizacija čoveka i kritika supstancijalističkog humanizma povezuje i humanizam koji cveta u šezdesetim godinama i antihumanizam. U svakom slučaju, mi smo zainteresovani da držimo u životu *nepetost* između humanizma i antihumanizma, zajedništvo, zajednički rad u tenziji: u istoj raspravi progovaraju bitne dileme, štaviše, čini se da se ne možemo prebrzo osloboditi upravo tih dilema. Jer, tek ako nam je stalo do rasprave između humanizma i antihumanizma tada možemo izneti *kritiku animalnog humanizma*.

²³ Karl Marx, *Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844. godine*, Beograd, 1977, pp. 5, 10. i 39.

Literatura

- Anderson, K. B., i Rockwell, R. (ur.), *The Dunayevskaya-Marcuse-Fromm Correspondence, 1954–1978*, Lexington Books, 2012.
- Badiou, Alain, *La Sיעcle*, Paris, Seuil, 2005.
- Balibar, Étienne, *Saeculum, Culture, religion, ideologie*, Paris, Galilée, 2012.
- Boer, Roland, *Lenin, Religion, Theology*, Palgrave, London, 2013.
- Butterfield, Elizabeth, *Sartre and the Posthumanist Humanism*, Peter Lang, Frankfurt na Majni/New York, 2012.
- Dupuy, Jean-Pierre, „Le lien obscur entre les sciences cognitives et l'antihumanisme”, *Cités*, 2013/4
- Dupuy, Jean-Pierre, *Economy and the Future, The Crisis of the Faith*, Michigan State University Press, Ann Arbor, 2014.
- Ensslin, Felix, „Accesses to the Real: Lacan, Monotheism, and Predestination”, in Lorenzo Chieza (ur.), *Lacan and Philosophy*, Re. press, Melbourne, 2014.
- Fischbach. Franck, *Sans objet, Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Vrin, Paris, 2012.
- Fuko, Mišel, *Riječi i stvari*, Beograd, Nolit, 1971.
- Habermas, J., *Teorija i praksa*, Beograd, 1980.
- Henry, Michel, *Marx, Une philosophie de la réalité*, tom I, Gallimard, 1976.
- Jaeggi. Rahel, *Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Campus Verlag, Frankfurt na Majni, 2005.
- Luter, Martin, *Sloboda ljudske volje*, Vrnjačka Banja, 2005
- Marx. Karl, *Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844. godine*, Beograd, 1977.
- Petrović, Goran, *Moć, nasilje i humanost, Praksis*, 1970.
- Ruda, Frank, *Abolishing Freedom, A Plea for a Contemporary Use of Fatalism*, University of Nebraska Press, Lincoln, 2016.
- Sartre, J.-P., „Explication de l'étranger”, in *Situations I*, Gallimard, Paris, 1947.
- Winter, Ernst F. (prev. i ur.), *Discourse on Free Will: Desiderius Erasmus and Martin Luther*, Bloomsbery, London, 1989.