

MAJA SOLAR¹
Filozofski fakultet, Novi Sad

FILOZOFIJA EGZISTENCIJE I HUMANIZAM

Sažetak: Autorka se u ovom radi bavi problemom humanizma u filozofiji egzistencije. Razmatraju se odredbe humanizma u tekstovima Jaspersa, Sartra, Merlo-Pontija i Hajdegera, te mogućnosti odstupanja od klasičnih formi humanizama ili odbacivanja pozicije humanizma. Za razliku od Jaspersa, Sartra i Merlo-Pontija, koji su jasno zagovarali humanizam kao misaonu orijentaciju, Hajdegerova filozofija otvorila je prostor za razumevanje njegove pozicije kao antihumanističke (Badju), kao transhumanističke/posthumanističke (Sloterdajk), ali i kao najvišeg oblika metafizičkog humanizma (Derida).

Ključne reči: humanizam, čovek, Jaspers, Sartr, Merlo-Ponti, Hajdeger.

“Tako je čovek uvek za čoveka vrač,
a društveni svet je pre svega magičan”
Žan-Pol Sartr, *Skica za teoriju emocija*

Nakon ničeanske objave smrti boga ostalo je upražnjeno mesto koje su određene orijentacije u XX veku rezervisale za mesto čoveka i time propagirale novi humanizam. Za Badju ove radikalno-humanističke orijentacije javiče se istovremeno kad i radikalno-antihumanističke orijentacije, a osnovna opozitna shema može se reprezentovati u imenima Sartr *versus* Fuko. I humanizam i antihumanizam pretpostavljaju jedno slaganje: za razliku od tradiranih supstancijalističkih kategorija u određenjima čoveka, ove orijentacije misle čoveka (bez boga) kao mogućnost i otvorenost. One su programske orijentacije i, po Badjuu, radikalno su suprotstavljene životinjskom humanizmu koji sve više zaposeda XI vek.

U ovom kontekstu posebno zanimljivo mesto zauzimaju mislioci filozofije egzistencije. Kao utemeljitelji novog humanizma, koji se dogodio u odgovoru na svetske ratove, oni uspostavljaju mišljenje čoveka prevashodno u odredbi *mogućnosti*. Čovek je vlastita budućnost utemeljen na praxisu (Sartr), ali i onaj čiji je smisao transcencije u odgovornosti (Jaspers). Novi humanizam javlja se u razlici spram klasičnog, kako ga Sartr naziva ‘građanskog i optimističkog’ humanizma. No, to ne znači da je egzisten-

1 e-mail adresa autora: roguecho@gmail.com

cijalistički humanizam pesimistički, kako mu se često priricalo. Time što se čovek ne misli kao sigurno mesto i što nema oslonac u bogu ili nekim drugim datim vrednostima, samo se afirmiše mislivost čoveka kao permanentnog zadatka. Čovek nije supstancijalna odredba, ali je očovečenje neprekidni humanistički zadatak. Naglašavajući pojam slobode, egzistencijalistički humanizam će pre zahtevati 'optimističku strogost' (Sartr) u brizi za vlastito biće, nego pesimizam. Merlo-Pontijev humanizam u marksističkoj teoriji proletarijata zahteva specifično razumevanje, a posebno mesto u ovom polju mišljenja zauzima i Hajdeger, njegovo promišljanje biti tubitka i pojma humanizma. Zbog striktno ne-antropološkog utemeljivanja mišljenja, po Badjuu, Hajdeger je anticipirao antihumanističko stanovište. Derida, pak, Hajdegerovu poziciju vidi upravo kao dovršenje najdubljeg metafizičkog humanizma, dok Sloterdajk smatra da je sa Hajdegerom otvoren jedan novi prostor u istoriji ljudskog vrta (tj. humanizma), koji je transhumanistički ili posthumanistički. Derida misli kako su svi diskursi o kraju čoveka (Hegel, Huserl i Hajdeger) uvek već upisani u metafiziku ili u "misli o istini čoveka" (Derida 1986: 251). Iz tog razloga u antropologističkim čitanjima Hegela, Huserla i Hajdegera u Francuskoj nakon rata, postoji skrivena nužnost i najdublje opravdanje. Stoga će se u ovom radu propitati pozicije mislilaca filozofije egzistencije s obzirom na staro pitanje, ali u drugačijem kontekstu, o tome *šta je čovek*.

*

Jaspersovo razumevanje humanizma figurira kao mišljenje humanističkog obrazovnog ideala koje podrazumeva klasično predanje, zatim mišljenje ponovnog uspostavljanja čoveka iz praizvora, te humanost kao priznanje ljudskog digniteta u svakom čoveku. "Jer suština čoveka ionako ne leži u idealu koji se može fiksirati, nego samo u njegovom neograničenom zadatku, čijim ispunjenjem on prodire u poreklo iz kojeg je potekao i u kome se vraća." (Jaspers 1873: 58) U tom smislu, novo razumevanje humanizma ne može biti sasvim novo razumevanje čovečnosti, već je ono ideja povezana sa predanjem, ono što je uspostavljeno kao tradirano i ono što se uspostavlja kao tradirajuće. Humanizam je istovremeno i određena stvarnost u kojoj je čovek situiran, ali i neodređena budućnost u kojoj ideja čovečnosti nikada nije dovršiva. Takođe, humanizam se mora misliti u čovečnosti konkretne individualnosti, kao i u čovečnosti zajednice, to su neodvojivi aspekti, a ne protivrečni. Iako je delotvoran onaj humanizam koji se principijelno otvara svima, dakle koji je upućen masama, to ne znači da se budući humanizam ne okreće pojedincu. Naprotiv, svaki čovek mora da se posmatra kao on sam, kao svesnost a ne kao atom. Novi humanizam, kao briga savremenog čoveka za samog sebe, ne može stoga raskinuti sa predajom, kao što je neraskidivo povezan i sa kontekstom budućih sa-individua. Tako je savremena čovečnost mišljena u momentima trustruke upitanosti: *Šta je čovek uopšte?, Pod kojim realnim uslovima stoji čovečnost danas? i Koji je naš put humanizma, kao jedan od mnogih?*

U određenju suštine čoveka Jaspers ponavlja antropološku orijentaciju koja razumeva čoveka kao konačnost, nedovršivost, nikada-potpunu-saznatljivost. Razumevanje čoveka kao dvostrukosti koja se u psiho-socio-fiziološkom vidu može obuhvatiti kao

objektivitet, ali koja se istovremeno nikad ne može svešću zahvatiti kao beskonačna otvorenost i sloboda, takođe je produbljivanje tradicionalnih određenja. No, za Jaspersa, u određenju čoveka ne stoji kao glavna protivrečnost bioškog i razumskog (kako je to postavljeno sa odredbom *animal rationale*), već je suštinska protivrečnost ona svesti i slobode, teorijskog i praktičkog. Čovek kao svest i kao sloboda ostaje shema na kojoj se dalje etablira novi humanizam, jedini problem bi bio u svodenju čoveštva na bilo koju od ovih jednostranosti. Dakle, čovek može i da se sazna i saznanjem obuhvati kao predmetnost, ali bi krajnja redukcija na ovakvo shvatanje čovečnosti predstavljala jedan hominizam, a ne humanizam. Čovek stoga nikada nije samo svest i određenje suštine kao svesne prirode, već je čovek najpre sloboda kao nepredmetnost. “Šta je čovek, to se ne može svesti na nešto nepoznato, već se mora, kroz sve ono što on može da spozna, samo nepredmetno dokučiti u izvoru” (Jaspers, 2001: 620). Kao sloboda, čovek ne proizvodi samog sebe, već je dat u transcenciji. To znači da sloboda nije puko htenje, niti voljni subjektivitet, već da je ona zadata u svesti o darovanosti sebi. “... mi nismo slobodni sami sobom, već zahvaljujući onome u čemu smo sebi *darovani* [...] Mi kao ljudi nikada nismo sebi dovoljni, nismo sebi jedini cilj, već se odnosimo prema transcenciji. Zahvaljujući njoj sami sebe uzdižemo i postajemo istovremeno prozirni u svesti o svojoj ništavnosti” (Isto: 621) Tako čovek nikada nije samo čovek u svetu, već ima, kao ‘slika i prilika božja’, i nemundani izvor, čime Jaspers nastavlja hrišćansko-antropološka određenja čovekove biti. Bez obzira što je i kao predmetnost i kao sloboda konačan, on ipak zauzima privilegovanu i jedinstvenu poziciju naspram drugih entiteta u svetu, jer svestan svoje konačnosti on ima udela i u beskonačnosti. “Simbol da je Bog stvorio čoveka po svom liku – to ni u svoj izgubljenosti ne može sasvim da iščezne” (Isto: 623) Jaspers nastavlja nebiologističke i hrišćanske metafizičke odredbe zapadnog humanizma - čovek se posmatra kao transcencija, u odgovornom odnosu spram božanskog.

Tehnika, politika i zajedničkost zapadnog duha (koja propada) jesu realni uslovi određenja savremenog humanizma. Ovi uslovi čovečnosti nisu samo restriktivni u odredbama današnjeg čoveka, već su oni i šanse za budućnost humanizma. Uviđajući i pogodnosti i otuđujuće posledice tehničkog sveta, Jaspers zahteva propitivanje stava prema tehničkom koji bi uzimao u obzir mogućnosti tehnike, ali tako da ona bude u skladu sa životom u prirodi. Sama tehnika postala je krucijalni element i političkog, čime se ona ispostavlja kao jedna bestijalna politika, a ne ljudska. U svetu u kojem je nemoguće biti slobodan kao individualno slobodan, ne može se biti apolitičan. “Svako ko istinski živi sa drugima mora da se odluči u borbama oko buduće političke stvarnosti. Jer sloboda nije stvarna kao sloboda pukog pojedinca. Svako ponaosob je slobodan u meri u kojoj su slobodni drugi.” (Isto: 625) ‘Životni’ i ‘trezveni’ humanizam samoograničava silu pomoću prava i otvara polje slobode za sve. Ovakva koncepcija, dakako, odgovor je i na posledice ratne zbilje, kao i promišljanja individualne i kolektivne odgovornosti. Dakle, sloboda može biti omogućena pravednim poretkom u kojem politika ne bi bila ono što je danas – advokatska sofisterija, nihilistička neman, preuzimanje vodstva i moći pomoću tehnike. No, sloboda se ne može dogoditi revolucijama i Marksovim ‘zastrašujućim vizijama’ rušenja starog poretka, već samo pu-

tevima reformi koje nikada ne vode nekom konačnom društvenom ustrojstvu. Ipak, za takve promene potreban je humanizam koji se kao sloboda duha takmiči u javnosti, te menja političke uslove ujedinjujući slobodu i poredak. Takav humanizam pretpostavlja zajedničku i solidarnu svest, ali današnja tehnika i politika su uzrok propasti zajedničke svesti i zajedničkog zapadnog sveta. Upravo propast zajedničkog istorijskog sećanja, dominantnog osnovnog znanja i bespomoćnost prema neizvesnoj budućnosti – čine da je nemoguće uspostaviti bilo kakvu solidarnost. Za Jaspersa, najveći primer jedinstvenosti duha u istoriji predstavljao je katolicizam, stoga odgovor na treće veliko pitanje o humanizmu jeste da je naš pravac humanizma – zapadnjački humanizam. Zapadnjački humanizam pretpostavlja grčko-rimsku predaju, kao i volju za autentičnom čovečnošću. Humanizam, koji je suštinski kroz istoriju bio pitanje vaspitanja i grčke *paideia*, nije nikakav konačni cilj i dovršenje čovečnosti, već samo medijum u kojem se otvara prostor za unutrašnju slobodu. Dakle, politička (spoljašnja) sloboda nije dovoljna, utoliko se religijska sloboda koja se nameće kao spoljašnja (putem crkve) takođe pokazuje nedostatnom, a autentična sloboda nema nikakav čvrsti oslonac, već je stalno samozadobijanje. Jaspersovo razumevanje humanizma temelji se u specifičnom razumevanju odnošenja čoveka i boga, pri čemu čovek ne nalazi gotove vrednosti i moralna uputstva u transcendentnom, nego je baš u odnosu prema transcenciji *odgovoran*. Moderna hrabrost se ogleda u autentičnom življenju koje se stalno iskušava i koje nema nikakve izvesnosti. Zapadnjački humanizam je stoga samo polazna tačka, shodno realnim uslovima današnje tehnike, politike i propadajuće zajedničke svesti, a u daljoj budućnosti se može zamisliti humanizam “koji na zapadnjački način prisvaja kineske i indijske temelje humanog, i postaje zajednički ljudski humanizam svih stanovnika Zemlje u mnogostrukosti svojih istorijskih pojava, koje su utoliko bolje što više znaju jedne o drugima” (Isto: 631) Humanizam kao *par excellence* zapadnjački fenomen određen je, slično kao i huserlovsko promišljanje umštenosti, u analogiji sa evropskim. Zapad ili Evropa (ili filozofičnost ili čovečnost uopšte) ovde su duhovna određenja, metafizički utemeljen *ethos*, a ‘puki antropološki tip kao Indija ili Kina’ (Huserl) mogu biti prisvojeni na zapadnjački način, asimilirani u vlastito umsko izvorište bez mogućnosti postojanja stranog i različitog. Zasnivanje novog humanizma utemeljuje se u kategorijalitetu koji nosi svaki humanizam, prevashodno kao evropocentrička teleologija.

U spisu *Egzistencijalizam je humanizam* Sartr distingvira egzistencijalistički humanizam od tzv. klasičnog humanizma. Da bi se humanizmu dalo specifično značenje potrebno je objasniti smisao egzistencijalizma i odbraniti ga od različitih kritika, što je otežano nehomogenošću same orijentacije, te njezinom recepcijom u svojevrstnoj modi. S obzirom na to da je egzistencijalizam u to vreme (Sartr piše ovaj tekst 1946.) postao supstitucija za skandal, provokaciju, ‘nauku’ koja je puna uzbuđenja i sablažnjavanja, egzistencijalistička moda izobličava ono što egzistencijalizam kao ozbiljna nauka jeste. “Pod egzistencijalizmom razumijemo nauku koja čini ljudski život mogućim i, osim toga, objavljuje da svaka istina i svaka akcija uključuju sredinu i ljudsku subjektivnost.” (Sartr 1984: 260) Na prigovore egzistencijalizmu da zastupa beznadežnu ravnodušnost i kvijetizam, zatim pesimizam i svodenje na kartezijansku subjektivnost, odgovara se objašnjenjem ove nauke i njenih nosećih pojmova. Razlučuju se dve škole

egzistencijalizma: takozvani hrišćanski (u koji su uvršćeni Jaspers i Marsel) i ateistički egzistencijalizam (u koji Sartr pored sebe uvršćuje i Hajdegera). Zajedničko svim ovim 'egzistencijalistima' bi bilo mišljenje kako egzistencija prethodi esenciji. Ostaje pitanje da li Hajdeger sa svojom strogom destrukcijom takvih metafizičkih pojmova kao što su esencija i egzistencija (itd.) potpada pod ovaj *-izam* onako kako ga Sartr određuje. U kasnijem spisu, *Marksizam i egzistencijalizam*, govoreći o pojavi nemačkog egzistencijalizma i Jaspersovoj filozofiji, Sartr samo navodi u jednoj fusnoti "Hajdegerov slučaj je suviše složen da bih ga mogao ovde izložiti." (Sartr 1983, I: 17)

Iako je ničeanska objava smrti boga uspostavila ateističke struje, u filozofiji se i dalje nije detronizirao pojam esencije, stoga se i čovek promišljao shodno ljudskoj prirodi određenoj kao aprirornoj suštini. Sartr smatra da je njegov ateistički egzistencijalizam radikalniji jer pretpostavlja pojam egzistencije pojmu esencije, i to u poimanju čoveka. Stoga se čovek i čoveštvo ne mogu definirati, ne mogu se odrediti pomoću poznate suštine, jer čovek jeste onakav kakvim će sebe učiniti, dakle uvek u postajanju. Bitno čoveka jeste mogućnost, ali ne mogućnosti kao potencije u njemu, nego čovek sâm jeste mogućnost. To da čovek prvo egzistira znači da on sebe projektuje u budućnost. "Čovek je ponajprije projekt koji sebe subjektivno živi umjesto da bude mahovina, gnjiloća ili cvjetača; ništa ne egzistira prije tog projekta; ništa nije na inteligibilnom nebu, i čovek će ponajprije biti ono što je projektirano da bude." (Sartr 1984: 263) Čovek je, u ovom smislu, potpuno odgovoran za vlastitu egzistenciju, a samim time i za sve ljude, stoga duboka odgovornost ne može izbjeći osećanje teskobe. Teskoba nije nikakvo rezignirano osećanje koje vodi u pasivnost i kvijetizam, već je teskoba deo same odgovornosti i uslov akcije. S obzirom na to da bog ne egzistira, čovek ne pronalazi nikakav oslonac u inteligibilnom, nikakve date vrednosti i odluke, već je u svojoj osuđenosti na slobodu potpuno odgovoran. Ne postoji opšti moral, ne postoje univerzalne vrednosti koje je moguće prihvatiti, već se sve vrednosti i čuvstva potvrđuju u izboru i angažovanosti. Dakle, to da nema nade, jer se ona ne polaže u neko transcendentno bivstvo i inteligibilne vrednosti, ne znači da čovek zapada u očaj, već je napuštenost uslov da se izabire vlastiti bitak. Čovek je slobodan, jer ne postoji ljudska priroda na koju bi se mogao osloniti. "Kvijetizam je držanje ljudi koji kažu: drugi mogu činiti ono što ja na mogu. Nauka koju vam predstavljam jeste baš suprotna kvijetizmu jer objavljuje: zbilja opstoji samo u akciji, ona, uostalom, ide dalje jer dodaje: čovek nije ništa drugo nego svoj projekat, on egzistira samo ukoliko se uozbiljuje, on, dakle, nije ništa drugo nego sveukupnost svojih čina, ništa drugo nego vlastiti život." (Isto: 273) Utoliko egzistencijalizam ne reprezentuje pesimizam, već jednu 'optimističku strogost'. Čovek se definiše onime što čini, vlastitom akcijom, njegova sudbina je u njemu samom. Prigovor egzistencijalizmu prema kojem se subjektivnost svodi na kartezijanski cogito se odbacuje, jer subjektivnost nikako ne može obuhvatati samu sebe a da to nije u intersubjektivnosti. Sartr ponavlja hegelijanski motiv samosvesti koje nema pre drugih samosvesti, koja jeste samosvest samo tako što se javlja u borbi sa drugim svestima i potrebno joj je njihovo priznanje. Čovek ne može biti ništa "osim ako ga drugi ne bi priznali kao takvog." (Isto, str. 276)

Iako je nemoguće govoriti o univerzalnosti ljudske prirode, u izvesnom smislu može se govoriti o univerzalnoj *mogućnosti* da se bude čovek. Ne postoji esencija ljudske

prirode kao data i zadata, ali mogućnost da svako u sebi ostvari čovečnost, kroz sveukupnost činjenja, otvorena je za svakoga, te u tom smislu Sartre govori o univerzalnoj mogućnosti kao projektu. Ozbiljujući čovečnost kao univerzalnu mogućnost, pojedincu je data sloboda da se ostvari. Tako i moral čiji je sadržaj promenljiv ima univerzalni oblik – jer sloboda koja hoće samu sebe ujedno mora biti i sloboda drugih. Čovek je, dakle, ono kako se angažuje, kako bira i kakav smisao daje životu birajući vrednosti. U čemu bi se onda razlikovao ovaj novi humanizam od tradicionalnih? Egzistencijalistički humanizam se po Sartru diferencira od klasičnog humanizma, jer ovaj potonji pretpostavlja čoveka kao cilj i najvišu vrednost, a takav kult čovečanstva završava i u fašizmu. Egzistencijalizam humanizmu daje drugačiji smisao: ‘čovjek je stalno izvan sebe samog; projektirajući se i gubeći se izvan sebe, on čini da čovjek egzistira i, s druge strane, slijedeći transcendentne ciljeve, može on da egzistira; čovjek kao taj prijelaz i zna predmete samo po tom prijelazu. Čovjek, kao to prekoračivanje i kao onaj koji zna predmete samo s obzirom na to prekoračivanje, jest u srcu, u središtu tog prekoračivanja.’ (Isto: 284, 285) Transcendencija kao konstituens same čovečnosti upućuje na subjektivnost koja nije zatvorena u samu sebe, a egzistencijalizam kao nauka akcije, prema uputama ‘optimističke strogosti’, misli čoveka kao neprekidnu mogućnost.

U *Pitanju metode* (uvod u *Kritiku dijalektičkog uma*) mesto čoveka kao nesupstancijalno mesto, promišljeno je i dopunjeno zahtevima za specifičnom metodom egzistencijalizma, koja bi uključivala i određena shvatanja marksizma i psihoanalize. Tako bi i Sartra mogli nazvati ‘dobrim marksistom’ (kako to Derida kaže za sebe) ili ne-jednostavnim marksistom (‘koji je razlog što mi nismo jednostavno marksisti?’ (Sartre 1983: 29)). Prihvatajući formulu *Kapitala* prema kojoj način proizvodnje materijalnog života dominira razvojem duhovnog, političkog i društvenog, Sartre odbacuje apriorizam (koji nalazi u određenim savremenim marksizmima) i smatra da se dijalektička metoda primenjuje u udubljivanju u stvarne ljude. Stoga egzistencijalizam ‘teži, ne izneveravajući marksističke teze, da nađe posredovanja koja će dozvoliti da se, polazeći od *opštih* protivrečnosti i odnosa proizvodnje, proizvede konkretno pojedinačno, život, stvarna, vremenski određena borba, ličnost.’ (Isto: 41) Tako shvaćena dijalektička metoda uključuje u sebe i psihoanalizu, kojom se osvetljavaju situacije u kojima čovek gubi sebe kao čoveka – a takve su sve situacije u društvu koje se zasnivaju na eksploataciji. Dakle, pomoću revidiranog marksizma, kojim se postavlja zahtev za ponovnim osvajanjem čoveka, i uključenjem psihoanalize, dijalektički egzistencijalizam filozofiju misli kao konkretnu antropologiju. Antropomorfizam može biti odbačen u prirodnim naukama, ali nema preciznije odredbe u antropologiji za izučavanje čoveka kojemu se priznaju ljudska svojstva. Zadatak je filozofije kao antropologije da u čoveku otkrije njegovu istinsku čovečnost, te da se ono neljudsko što se predstavlja kao otuđenje u ljudskom, pokaže kao i-dalje-ljudsko.

Specifična je pozicija Merlo-Pontijevog marksizma u okviru egzistencijalne fenomenologije, te njegovo promišljanje humanizma. Pristupajući razumevanju sovjetske realnosti i moskovskih procesa, Merlo-Ponti zagovara metodu dijalektike kao teorije situacije (žive logike istorije), koja bi osvetlila istorijsko kretanje i divergencije marksizma. Misleći zapadni humanizam u njegovoj aktualnosti, ali govoreći o novom humanizmu budućnosti (izvedenom iz marksizma), Merlo-Ponti opisuje paradokse i preplitanja

terora i humanizma. Čovek je u svetu i kao egzistencija on je uvek u avanturi istorije i njezine dvosmislenosti. Niti se može govoriti o potpunoj racionalnosti istorije, niti o potpunoj kontigenciji, već samo o percepciji istorije koja je istovremeno i spontana, i koja se može (mora) menjati. Sloboda može biti samo sloboda u situaciji, “ni *fatum*, ni slobodan čin koji ga destruiraju nisu predloženi, oni su doživljeni u dvosmislenosti”. (Merlo-Ponti 1990: 509) Kao telesno biće, čovek je uvek situiran u određenom polju, na tlu koegzistencije, gde se presecaju različite društvene strukture (političke, ekonomske, kulturne...) Utoliko, čovek ne može biti subjekat istorije, on je, shodno egzistencijalnom određenju, subjektivnost koja je u svetu i koja se uvek transcendiraju. Subjektivnosti nema bez intersubjektivnosti. Marksističko određenje svesti je, dakako, preuzeto od Hegela. Svest postoji samo kao priznata svest od strane druge svesti, a priznanje se odvija dijalektikom sukoba u polarizacijama gospodara i roba. Svest je samim time što je angažovana u svetu – angažovana u nasilju. Čitava istorija jeste istorija sukoba, a kao istorija klasnih borbi ona je hijerarhijski strukturirana. Dakle, sukob i nasilje nalaze se u srcu istorije, problem je kada se ovo nasilje mistificira. Zapadni humanizam je konstituiran nasiljem, ali u liberalnom imaginariju ovo nasilje se prikriva i depolitizira. U ime principa, prava i zakona, nasilje se legitimizira, a apstraktna sloboda ostaje samo sloboda nekolicine. “Moramo podsjetiti na to da sloboda počinje bivati lažni amblem – “svečana dopuna” nasilja – čim se okošta u ideju i čim se sloboda brani prije nego slobodni ljudi. Želi se, dakle, sačuvati ljudsko s onu stranu mizerija politike; u stvari, u tom istom momentu, bira se određena politika.” (Merlo-Ponty 1986: 15) Tako se vojne intervencije, policijske represije itd. predstavljaju kao etičke akcije, a ne i kao političke (geopolitičke, kolonijalne, strateške) intervencije. O ovom problemu zapadnog humanizma, u još zaoštrenijem liku današnjeg humanitarizma, govori i Žižek. “Problem je zapravo u tome što takva čisto humanitarno-etička legitimizacija (ponovo) do kraja *depolitizuje* vojnu intervenciju i pretvara je u intervenisanje u humanitarnu katastrofu, zasnovano na čisto moralnim razlozima, a ne u intervenciju u jasno definisanu političku borbu. Drugim rečima, *problem s ‘militarističkim humanizmom/pacifizmom’ nije u ‘militarizmu’, nego u humanizmu/pacifizmu*: u načinu na koji se ‘militaristička’ intervencija (u društvenu borbu) predstavlja kao pomoć žrtvama (etničke itd.) mržnje i nasilja, i direktno opravdava depolitizovanim univerzalnim ljudskim pravima.” (Žižek 2001: 164, 165) Nasilje upravo jeste suštinski momenat istorije i ljudskih odnosa, pitanje je samo o kakvom nasilju se radi, i da li je ono usmereno ka humanističkoj budućnosti. Merlo-Ponti stoga ponovo postavlja pitanje komunističkog nasilja i njegovog opravdanja. Režim koji priznaje nasilje, a ne prikriva ga i ne depolitizuje, ima više humaniteta nego onaj režim koji počiva na apstraktnim principima. Tako se teror i revolucionarni teror bitno razlikuju, kao makijavelizam i marksistički makijavelizam, nasilje i svest o nasilju. “Revolucija prihvata i usmerava nasilje koje buržoasko društvo toleriše u nezaposlenosti i u ratu i kamuflira pod imenom fatalnosti. Sve revolucije zajedno nisu prolele više krvi nego carstva. Postoje samo nasilja, a revolucionarno nasilje treba preferirati jer je njegova budućnost humanistička.” (Merlo-Ponti 1986: 143)

Revolucionarno nasilje razumljivo je samo s obzirom na fundament marksističke teorije, a to je teorija proletarijata. Proletarijat je jedina klasa koja nije reprezent

partikularnih interesa i volja (provincijalizma, šovinizma itd.), jer je proleterska klasa *univerzalna*. Upravo zato što proletarijat predstavlja ljudskost u drugačijem smislu nego što je to postavljeno u svim društvenim odnosima koji se zasnivaju na sukobu, on fundira jednu novu ljudskost zasnovanu na solidarnosti. Ovde se radi i o jednom paradoksu. Proleterska klasa je ona koja je u sukobu svesti izgubila, tj. koja se nalazi u potčinjenom položaju (kao rob u dijalektici gospodara i roba), stoga ona reprezentuje nešto manje nego što je ljudskost. Da bi se bilo čovek, potrebno je *priznanje* drugih svesti, a pošto je onaj koji je eksploatisan nasilno potčinjen i neautonoman, on je odsečen od ove ključne odlike čovečnosti. Proleterci su utoliko nešto manje od ljudi (‘‘tamo gdje postoji proletarijat nema čovječanstva’’ (Isto: 189)). I Sartr govori o proleterskoj klasi kao klasi ‘podljudi’, tamnoj masi: ‘‘Taj proletarijat, dalek, nevidljiv, nepristupačan, ali svestan i delotvoran, pružio nam je dokaz – za mnoge od nas vrlo mutno – da svi sukobi nisu rešeni. Bili smo vaspitani u građanskom humanizmu, i taj se optimistički humanizam raspadao jer smo naslućivali, oko svoga grada, ogromnu gomilu ‘podljudi svesnih svoje podljudskosti’ ‘‘ (Sartr 1983: 19) Ali, istovremeno, misija proletarijata jeste da ostvari jedan novi humanitet, koji će, upravo zato jer je reč o univerzalnoj klasi, ostvariti slaganje čoveka sa čovekom uopšte. Tako je zadatak proletarijata, ‘podljudske’ klase, da tek fundira ljudskost. Proletarijat je istovremeno i klasa ‘najljudskijih ljudi’. Paradoks je u tome što je jedna klasa, koja je manje od ljudskog (jer živi život u kojem nije priznata njezina ljudskost), istovremeno i ona klasa koja ima misiju da ostvari višu ljudskost! Novi humanizam, realiziran proleterskom akcijom, nije ostvarenje čovečanstva kao entiteta, već ljudskosti kao živog totaliteta. To znači da se čovečnost više ne uspostavlja na hijerarhiji, već da se realizira ljudsko društvo koje je zajednica i komunikacija. Takvo društvo onda više nije entitet ‘ljudi’, uravnotežen u borbi i nasilju, već konkretni humanizam zasnovan na *odnosima* uzajamnosti. Subjekt istorije ne može biti individuum, ali on nije niti opšost u smislu entiteta, već je reč o jednom kretanju ljudskog kao neljudskog i više-od-ljudskog. ‘‘Pošto se ljudsko društvo nalazi u jednom prirodnom stanju sukoba, pošto svaka svijest teži da druge svijesti priznaju njenu autonomiju, Marks je povjerovao da je riješenje ljudskog problema pronašao u proleteru kao onom koji je odsječen od svoje prirodne okoline, lišen svoga privatnog života, kao onome koji doista ima sudbinu zajedničku svim proleterima.’’ (Merlo-Ponty 1986: 181) Središte onoga što bi trebalo da bude najviše ljudsko jeste upravo samo neljudsko. Slično kao što se u ovde proleterska klasa opisuje paradoksalno kao manje nego ljudska i isto tako naprosto ljudska (jer upravo zbog tog manjka ljudskosti predstavlja ljudskost uopšte), Žižek govori o lakanovskoj perspektivi dehumanizacije. Opisujući kategoriju ‘Muslimana’ (‘Muslimanima’ su nazivani oni logoraši u koncentracionim logorima koji su postajali potpuno indiferentni, koji su gubili ne samo ljudske, nego i osnovne životinjske karakteristike; neka vrsta ‘živih mrtvaca’), objašnjava se osnovna neljudskost kao konstitutivna za ljudsko. ‘Musliman’ je neljudski indiferentan, ‘... što znači da postoji neka vrsta neljudskog traumatskog jezgra ili jaza u samom središtu ‘ljudskosti’ – rečeno lakanovskim jezikom, Muslimani su ljudi na jedna eks-timan način. Upravo kao ‘dehumanizovani’, kao lišeni skoro svih specifičnih pozitivnih ljudskih odlika, oni reprezentuju čovečanstvo ‘kao takvo’: oni su onaj posebni ‘neljudski’ element koji

neposredno otelovljuje ljudski rod, elemenat u kojem taj rod stiče direktnu egzistenciju – Musliman je čovek *tout court*, bez ikakvih daljih određenja.” (Žižek 2002: 104) U tom smislu, Merlo-Pontijev humanizam možda bi mogao otvoriti prostor i za drugačije interpretacije.

Filozofije egzistencije čoveka misle nakon proklamovanja smrti boga. Smrću boga izvlače se konsekvence kojima se ne divinizira mesto čoveka u kosmosu. Misleći čovečnost kao mogućnost i neprekidan zadatak, pokazuje se da nema ničega što čoveka može spasiti od njega samoga. Ali isto tako, čovek zauzima mesto boga u beskonačnom postajanju. Da li je to do kraja izvedena konsekvencija proklamacije smrti boga ili ovo usmrćivanje upućuje i na radikalnije stanovište, u kojem se čovek ne misli antropo-metafizičkim kategorijama? Prema Deridi nije ni Hajdeger bio taj koji je nakon smrti boga usmrtio čoveka, iako može izgledati kao da je napustio svaku antropologiju i -ontološkim zasnivanjem tubitka – svaki govor o čoveku. To može samo izgledati tako, jer varljivom igrom umetanja reči između navodnika, njihovim izbegavanjima ili ponovnim upotrebama uz priznanje da je nemoguće i dalje ne govoriti jezikom metafizike, Hajdeger progovara o humanizmu diskursom u kome se on i dalje nameće kao sablast.

Poduhvat fundamentalne ontologije koji je destrukcijom tradicionalnog pojmovlja metafizike pokušao revidirati i pojam čoveka, utemeljen je u egzistencijalnoj analitici tubitka, kao neantropološkoj analitici. Pojam čoveka ostao je ontološki neproziran pojam, stoga se pitanje o tome *šta je čovek* postavlja iz drugačije perspektive. Egzistencijalna analitika tubitka je pre svake nauke, dakle i pre antropologije, jer pita zaboravljeno pitanje o bitku. Stoga se i sam izraz ‘čovek’ izbegava, stavlja pod navodnike ili koristi vrlo obazrivo. Tubitak nije sinonim za pojam čoveka, nije samo biće među ostalim bićima, već njegova privilegija leži u tome što se tubitku uvek radi o samom bitku. Izručen vlastitom bitku, tubitak se javlja u određenju egzistencije i svagdamojosti. To znači da karakteri tubitka nisu svojstva i šastva u smislu esencije, već su mogući načini da bitak jeste, a on opet jeste na način da je uvek *moj*. Biti-svoj *Dasein* znači da se radi o biću koje je drugačije od predručnih bića, jer ono jedino može biti ravnodušno li neravnodušno prema vlastitom bivstvovanju. To da tubitak egzistira znači da on nije supstanca koja bi činila duhovno-telesno ustrojstvo. Tradicionalna antropologija, prema Hajdegeru, nije dovoljno određena u pogledu pitanja bitka čoveka, jer se shvatanjem čoveka kao supstance, stvari, subjekta ili duhovno-telesno-duševnog jedinstva taj bitak ili podrazumeva u smislu predručnosti ili se zaboravlja. Stoga govor tradicionalne antropologije ne može biti nit vodilja u egzistencijalnoj analitici tubitka. “Međutim, ono što sprečava ili pogrešno vodi načelno pitanje o bitku tubitka jeste potpuna orijentisanost na antičko-hrišćansku antropologiju, na čije se nedovoljne ontološke fundamente takođe ne obaziru ni personalizam ni filozofija života.” (Hajdeger 2007: 76) I grčka definicija čoveka kao *zoon logon ehon* (prevedeno u *animal rationale*) i hrišćanska odredba čoveka po uzoru na sliku boga, zaboravljaju pitanje o njegovom bitku, te ‘antropološka problematika ostaje neodređena u svojim odlučujućim ontološkim fundamentima”. (Isto: 77) Dakle, hitnost odgovora na filozofsko pitanje ‘šta je čovek’ može se propitivati u obuhvatnijem istaživanju tubitka, a sva humanistička iskustva određivanja pojma čovek nisu dosegla njegovo dostojanstvo. Dvadesetde godine ka-

snije Hajdeger će nastojanje u *Bitku i vremenu* označiti kao mišljeno protiv humanizma (ne kao antihumanističko), nastavljajući propitivanje puta mišljenja koje misli suštinu čoveka sa mnogo većim dignitetom nego bilo koji humanizam.

Humanizam je, kao samo jedan od *–izama*, izraz tehničkog mišljenja, onog mišljenja koje je napustilo element istine bivstvovanja i uspostavilo se kao tehničko tumačenje mišljenja, dakle kao metafizika. To, dakako, ne znači da se pitanje humanizma potpuno negira, već je potrebno vratiti značenje čovekovoju suštini misleći je izvornije. O metafizici se i dalje pita na metafizički način, ne bi li se pokušalo uputiti na put drugačijeg razumevanja jezika kao kuće bivstvovanja. Tako je *Pismo o humanizmu* (1949) napisano jezikom metafizike, čak sa učestalijim izostavljanjem navodnika kod nekih metafizičkih pojmova koji su brižljivije bili ‘ograđivani’ u ranijim Hajdegerovim delima. Tekst koji je dopunjeno pismo napisano kao odgovor Žanu Bofreu ‘nastavlja da govori jezikom metafizike, i to namerno. Drugi jezik ostaje u pozadini.’ (Hajdeger 2003: 279) Zašto Hajdeger kaže da namerno govori jezikom metafizike? Da li to samo znači da još nije došlo vreme (svetsko-povesni momenat) kada će se bitak iskusiti u ne-tehničkom jeziku ili to znači da svi napori krčenja puta do izvornog jezika i smisla (staronemačkog, naravno) ostaju zavedeni logikom jezika koji uvek klizi u ono što pokušava da osporava (i kada to osporavanje nije na način suprotstavljanja)?

Da bi se iskusila suština čovečnosti, prema Hajdegeru, potrebno je osloboditi se tehničkog tumačenja mišljenja koje je fundirano još od Platona i Aristotela. Pitanje se mora vratiti u mišljenje istorije bivstvovanja, koja je uslov i određenje svakog humaniteta. Postavlja se pitanje da li je onda uopšte potrebno još zadržati reč ‘humanizam’?

Različiti momenti humanizma svoj začetak imaju u rimskoj republici (jer pozna grčka kultura razmatra se sa rimskog stanovišta, te je *paideia* prevedena sa *humanitas*). Čovečno se razlučuje od varvarskog/nečovečnog, a svoj put određenja humanost nastavlja u epohi renesanse izučavanjem antičkih klasika. Sprega vaspitno-obrazovnog u moralnom i estetskom smislu nastavlja se u nemačkom humanizmu 18. veka (Vinkelman, Gete, Šiler), ali, ističe se kako Helderlin čini izuzetak od ovakvog ‘humanizma’, kao pesnik koji čovekovu suštinu misli izvornije. Različiti humanizmi sa različitim putevima svog ostvarivanja imaju zajedničko određenje s obzirom na to da svi pretpostavljaju izvesno tumačenje prirode, istorije, sveta, svetskog temelja koji je bivstvujeće u celini (dakle, ne bivstvovanje). Tako se Marksov, Sartrov i hrišćanski humanizam slažu u tome što su svi metafizički. Zapravo, sama metafizika je humanistička. ‘Dakle, svaki humanizam jeste metafizički. Pri određivanju čovekove čovečnosti humanizam ne samo da ne pita o odnosu bivstvovanja prema čovekovoju suštini. Humanizam čak sprečava to pitanje, budući da ga on, zbog svog metafizičkog porekla, niti poznaje niti razume.’ (Isto: 286) Stoga se pitanje o metafizici nadaje kao nužno pitanje i to najpre kao metafizičko pitanje.

Kao jedna od prvih metafizičkih određenja suštine čoveka pojavljuje se odredba *animal rationale* (kao latinski prevod i metafizička interpretacija *zoon logon ehon*). Međutim, za Hajdegera je problem ako se suština čoveka određuje polazeći od njegove odeljenosti od drugačijih entiteta (životinja, biljki, pa i božanstva). A izvesno svođenje čovečnosti na *animalitas*, pa i kada se ono misli sa nadgradnjom razumskog, duhovnog

itd. elementa, jeste unižavanje čovekove suštine. Čovek je već vlastitom telesnošću drugačiji od životinje (o tome da je čovek telesno drugačije nego telesni bitak životinje govori i Merlo-Ponti), stoga metafizika koja "misli čoveka na osnovu *animalitas*-a i ne misli u pravcu njegovog *humanitas*-a." (Isto: 287) Čoveku svojstven način bivstvovanja, prema tome, misli se pojmom ek-sistencija, ekstatičkim stajanjem u istini bivstvovanja. Čovekova suština u ek-sistenciji nije poistovećena sa metafizičkom odredbom *existentia* kao stvarnost (naspram *essentia* kao mogućnost). Ek-sistirati znači "stajati van i kretati se prema istini bivstvovanja" (Isto: 290), ono je određenje čovečnosti u sudbini istine. I u *Bitku i vremenu* egzistencija, kao karakter tubitka, mišljena je drugačije od sholastičkog pojma *existentia*, koji upućuje na predručnost. Suština tubitka leži, dakle, u egzistenciji. Zbog ovakvog poimanja suštine čoveka Sartrov stav o egzistenciji, zasnovan na preuzimanju i obrtanju metafizičke sheme *existentia-essentia*, je upitan, ali upitno je i svrstavanje Hajdegera u misaonu orijentaciju egzistencijalizma. Prema njegovoj interpretaciji to bi bio samo još jedan od metafizičkih *-izama*, koji nema ničeg zajedničkog sa mišljenjem ek-sistencije.

Shodno mišljenju koje proishodi iz *Bitka i vremena*, Hajdegerov stav o humanizmu ne bi bio *protiv* u smislu logičke opozicije; ne zastupa se stanovište nehumanosti, već se klasični humanizam misli kao nedovoljno human. On nije visoko mislio dostojanstvo čoveka jer nije mislio njegovu suštinu iz istine bivstvovanja. Takvo mišljenje koje bi mislilo čoveka u istini bivstvovanja mora biti istorijsko (zbog toga i Marksovo viđenje istorije nadmašuje ostala). Čovekova istorijska suština misli se u poreklu iz istine bivstvovanja, a čovek dospeva u istinu bivstvovanja kao njegov pastir. Briga za čoveka, dakle, ostaje, čak je hiperbolička. Nije li stanovište koje na ovakav način pokušava misliti čoveštvo i dalje humanizam, možda i hiperhumanizam? "Nije li to 'humanizam' u krajnjem smislu? Naravno da jeste. To je humanizam koji čovekovu čovečnost misli polazeći od blizine bivstvovanja." (Isto: 304) No, ovakav 'humanizam' samo koristi metafizički jezik, on ne razmatra čoveka u klasično-metafizičkom smislu, već misli čovekovu istorijsku suštinu iz istine bivstvovanja. On misli mišljenje koje bi bilo izvornije i koje bi vratilo čovečnosti autentičnost. " 'Humanizam' sada znači (ako smo se odlučili da tu reč zadržimo): čovekova suština jeste suštinska za istinu bivstvovanja, tako da se ne radi o čoveku kao takvom." (Isto: 306) Da li je onda Hajdeger odlučio da zadrži pojam 'humanizam'? U određenom smislu da, jer još uvek govori jezikom metafizike, 'namerno', ali u drugom smislu i ne, jer se put ka mišljenju jezika kao kuće bivstvovanja već otvara. Ukoliko se on nije još otvorio kao svetskoistorijski trenutak, Hajdegerova filozofija onda barem pobuđuje na taj put. Tako i humanizam upućuje na ponovno davanje značenja reči *humanitas*. "Misliti istinu bivstvovanja znači u isto vreme: misliti *humanitas homo humanus*-a. Važan je samo *humanitas* u službi istine bivstvovanja, ali bez humanizma u metafizičkom smislu." (Isto: 312) Iako je Hajdeger, shodno vlastitom pristupu u mišljenju, destruirao klasično razumevanje humanizma, postavlja se pitanje da li je on zaista napustio njegovu logiku ili je pretpostavio sve humanističke vrednosti? Da li je manir izbegavanja određenih reči, njihovih precrtavanja ili stavljanja pod navodnike dovoljan da se neke vrednosti preispitaju ili i ovaj postupak potvrđuje najdublji metafizički humanizam, kako to misli Derida?

Teškoće Hajdegerove leksike, osobito u problemu odredbe tubitka ili kasnije – čoveka, ogledaju se u antropocentričkim pretpostavkama. One bi mogle da se saberu oko nekoliko momenata u Hajdegerovom mišljenju: u pitanosti o privilegiji tubitka i njegovog pristupa bivstvovanju, u apsolutnom razgraničenju ljudskog od onoga što nije ljudsko i, posebno, u promišljanjima ruke. Bitak koji smo mi sami, tubitak, *Dasein* koji neće da bude *homo* klasičnog humanizma, uzima se kao biće visokog digniteta, jer samo njemu bivstvovanje može da se ispostavi *kao* bivstvovanje. To znači da, iako je bivstvovanje i životinji na neki način uvek dato, ono mu nije poznato, jer životinja ne može znati bivstvovanje *kao* bivstvovanje. Navodeći Hajdegerove teze: kako je kamen bez sveta (*weltlos*), životinja siromašna svetom (*weltarm*), čovek oblikovatelj sveta (*weltbildend*), a svet je uvek duhovni svet (ovaj put reč duhovni se upotrebljava bez navodnika), Derida ističe klasičan gest apsolutnog diferenciranja ljudskog *Dasein* od svega ostalog. “Ako lišavajuće siromaštvo označava upravo cenzuru, odnosno raznorodnost između ne-živog i živog s jedne strane, između životinje i ljudskog *Daseina* s druge strane, ostaje da sama negativnost, čiji se ostatak iščitava u diskursu o lišavanju, ne može da izbegne izvesnu antropocentričku, odnosno humanističku teleologiju. To je shema koju određenje čovečnosti čoveka, počev od *Daseina*, nesumnjivo može da modifikuje, izmesti, premesti, ali ne i da uništi.” (Derida 2007: 55) Govoreći o humanističkoj teleologiji, Derida ne pripisuje Hajdegeru progresivističko ili evolucionističko mišljenje kojim bi se mislio hod od životinjskog kao nesavršenijeg ka ljudskom kao savršenijem u *scala naturae*, već ukazuje na ‘hijerarhizaciju i vrednovanje’ koje pojmovi siromaštvo i lišenost impliciraju. Teza o životinjstvu između kamena i čoveka ostaje poimana u tradicionalnom humanizmu, ali kao i svaka ontologija, fenomenologija, jezik uopšte... proizvodi jedan etičko-politički smisao. Zato se uvek radi i o vrednovanju. “Ne nameravam da kritikujem tu humanističku teleologiju. Preče je, nesumnjivo, podsetiti da je ona, uprkos svim poricanjima, odnosno svim izbegavanjima, ostala *do sada* (do Hajdegerovog vremena i njegove situacije, ali se to do danas nije promenilo ni za dlaku) cena koju treba platiti u etičko-političkom razotkrivanju biologizma, rasizma, naturalizma itd.” (Isto: 56) Problematika čoveštvo *versus* životinjstvo ostaje upisana u klasičan jezik.

Takođe, Hajdegerovi govori o ruci, koje Derida brižljivo dekonstruira u drugom predavanju o pojmu *Geschlecht* (Hajdegerova ruka), ostaju u problematici istog diskursa. Iako Hajdeger razgraničava vlastito promišljanje ruke od biološko-antropoloških teza gde se oruđevnost ruke uzima kao *specifica differentia* prema životinjstvu, ostaje problem, jer sav govor o ruci opet zadobija smisao i vrednost. Ljudska ruka se ne misli kao organ među organima, čak se i ne govori o rukama kao paru ruku, već je uvek reč o ruci koja nije organ za hvatanje i uzimanje. Mišljenje ruke pripada suštini dara. Ruka čoveka se daje kao mišljenje. No ovo davanje nije isto kao davanje u suprotnosti spram uzimanja kako je to mišljeno u odredbi čoveka kao *animal rationale*, već je reč o davanju/uzimanju stvari *kao* takvih. Stoga majmun nema ruku već organ za hvatanje, a u ovoj tezi Derida vidi obeležavanje suštinske scene na kojoj se odigrava Hajdegerovo mišljenje. “Ona je obeležava humanizmom koji, zacelo, neće da bude metafizika [...] već humanizmom koji, između ljudskog *Geschlecht*-a koji hoće da izbegne biologističko određenje [...] i animalnosti kojom se zatvara u svoje organsko-biološke

programe, ne upisuje razlike, nego apsolutno suprotstavljenu razliku.” (Isto: 148) Tako ni Hajdeger, osobito u tumačenje ruke koja razlikuje ljudski *Dasein* od životinje, nije izbegao aksiomatiku tradicionalnog diskursa humanizma. “Svaki put kada je reč o ruci i životinji – ali te se teme ne daju omeđiti – čini mi se da Hajdegerov diskurs uzmiče pred jednom retorikom koja je utoliko odlučnija i autoritarnija što više mora da skriva teškoću. Ona ostavlja netaknutim, sklonjenim u tamu, aksiome najdubljeg metafizičkog humanizma, kažem upravo najdubljeg.” (Isto: 19)

Drugačiju poziciju Hajdegerovog mišljenja o humanizmu misli Sloterdajk. On humanizam vidi kao razmenu pisama koja stvara prijateljstva. Medij pisma je medij u kojem se komunikacija odigrava putem pošiljki nepoznatim čitaocima. Tako su sve knjige pisma koja se pišu prijateljima, ali nepoznatim prijateljima. Lanac pisama na daljinu započet je grčkom pošiljkom Rimljanima, pri čemu grčki autori nisu nikako mogli znati ko će se javiti na njihova pisma. “Tako bi se zajednički fantazam sveg humanizma mogao svesti na model literarnog društva u kojem učesnici preko kanonske lektire otkrivaju zajedničku ljubav prema inspirativnom pošiljaocu. U srcu ovako shvaćenog humanizma nalazimo fantaziju sekte ili kluba – san o sudbinskoj solidarnosti onih koji su odabrani da budu pismeni.” (Sloterdajk 2001: 102) Literatura je, zapravo, predstavljala osnovni medij humanizacije, kojim se čovek pripitomljavao i odmicao od vlastitog varvarstva. Sukob ovih dveju tendencija – bestijalizovanje i pripitomljavanje – tema je svih humanizama, a započeta je još u Rimu i njegovoj mreži amfiteatara, igrama do smrti, spektaklima pogubljenja i drugim tehnikama koje su otvarale prostor za ‘otpuštanje kočnica’. Tako se knjiga pojavila kao otpor amfitetru, filozofska lektira kao medijum čovečnog bila je suprotstavljena stadionima kao prostoru nečovečnog. Rimski pojam *humanitas* utoliko je nezamisliv bez suprotnosti u pojmu *inhumanitas* otelotvorenog u teatrima užasa. Suštinska tema humanizma da se čovek, kojeg obuzima divljaštvo, pripitomi uz pomoć prave lektire. “Ako je humanista nekad zalutao u kreštavu gomilu, onda je to bilo samo zato da bi ustanovio kako je i sâm čovek i kako se stoga može inficirati bestijalnošću. On se, posramljen zbog svog nenamernog učestvovanja u infektivnoj senzaciji, iz teatra vraća kući i sklon je da prizna kako mu ništa ljudsko nije strano. Ali time je rečeno da je ljudskost u tome da se za razvoj vlastite prirode odaberu pripitomljavajući mediji, a da se odustane od onih koji utiču na otpuštanje kočnica.” (Isto: 107) Pravila za ljudski vrt čine one pravila koja sprovode domestikaciju čoveka tokom istorije humanizama i time ljudski vrt odvajaju od zoološkog vrta. No, prema Sloterdajku, za ovu domestikaciju nije bila dovoljna samo lektira i njezino vaspitno pripitomljavanje, već se pored lekcija uvek radilo i o selekcijama. Tako se pored čitanja, u humanizmu, radi i o biranju, o moći da se bira li ne, da se ima htenje ili ne, o podeli na uzgajivače i uzgajane. Do nedavne pojave masovne kulture ovi selektivni učinci su stvorili ogroman jaz između pismenih i nepismenih (pri čemu, iako se u današnjoj kulturi može govoriti o sve većem opismenjavanju i dospevanju ljudi na ‘aktivnu stranu selekcije’, oni ne postaju selektori, već se računa sa ‘odgojem bez uzgajivača, dakle sa biokulturnim plutanjem bez subjekta.’ (Isto: 122) *Humanitas*, u tom smislu, ne predstavlja samo prijateljstvo čoveka sa čovekom (lekcija), već i hijerarhiju u kojoj čovek za čoveka predstavlja višu silu (selekcija).

Hajdegerov govor o humanizmu, prema Sloterdajku, navodi da se epohalno pitanje humanizma o pripitomljavanju čoveka ponovo postavi. S obzirom na to da je posle svih pokušaja pripitomljavanja i vaspitanja ljudi ostalo nejasno ko je vaspitač i koga, šta i zbog čega se vaspitava, kao i s obzirom na to da se dogodio fašizam (prema Hajdegeru i Sloterdajku fašizam je sinteza humanizma i bestijalnosti, ‘paradoksalna koincidenција kočenja i otkočavanja’) i da je čovek osvojio svu moć nad bivstvujućim – pitanje humanizma i mehanizama odgajanja, obrazovanja i formiranja, ostaje i dalje suštinsko pitanje. Sloterdajk misli da je Hajdeger u svom pismu o humanizmu ipak podstakao da se ovo pitanje ponovo postavi, bez obzira na to što su ‘Hajdegerove ontološke pastirske igre’ još u njegovo vreme zvučale ‘neobično i bestidno’, što su ‘neugodne i što nespretno zastranjaju’, a danas su sasvim anahrone. Hajdegerovo pismo o humanizmu, predstavlja važan misaoni i komunikacioni strateški događaj, jer ‘otvara transhumanistički, odnosno posthumanistički misaoni prostor’. (Isto: 109) Zahtevajući radikalnije promišljanje čoveka nego što se ono događalo u klasičnom humanizmu, Hajdeger čoveku daje mnogo uzvišeniju funkciju – čovek je sused i pastir bitka. Na taj način, određenje pripitomljavanja i prijateljavanja ide mnogo dublje nego u bilo kojim humanističkim odredbama, jer ‘Hajdeger želi čoveka predanijeg od onoga koji je samo dobar čitač. On hoće da započne proces stvaranja prijateljstva u kojem ni on sam više neće biti prihvaćen kao jedan od klasika ili autora; najbolje bi bilo kada bi publika koju, naravno, može da čini samo nekolicina onih koji slute, shvatila da je kroz njega, mentora pitanja o Biću, ponovo počelo da govori samo Biće’. (Isto: 113) Na ovaj način, jedini autor svih pisama jeste bitak sâm, a svi ostali mogu biti samo njegovi zapisničari. Ostaje jedino nerazjašnjeno kako se to postaje pastir bitka i koji je put koji vodi u taj mistični krug prijatelja bitka. Put se ne može razložiti i opisati, jer ne postoji uputstvo za put, put se pokazuje onima koji su otvoreni za istinu bitka. Ta ekskluzivna mogućnost koja otvara puteve izvornog razumevanja jeste nešto što znaju samo oni autori koji su već posvećeni u tajne tog puta, koje je bitak oslovio. Postoje samo naznake upućivanja: ‘ako čovek treba još jednom da nađe svoj put u blizinu bivstvovanja, on mora najpre naučiti da egzistira u bezimenom. Na isti način on mora da prepozna kako izazove javnosti tako i nemoć privatnosti. Pre nego što počne da govori, čovek mora najpre dopustiti da ga opet oslovi bivstvovanje, izlažući se tada opasnosti da će retko kad imati nešto da kaže. Samo tako reči će opet biti poklonjena dragocenost njene suštine, a čoveku – kuća za stanovanje u istini bivstvovanja.’ (Hajdeger 2003: 284) I pored ‘kriptokatoličkih hajdegerijanskih meditacionih figura’ Sloterdajk misli da je sa Hajdegerovom kritikom humanizma otvoren prostor kojim se prevazilaze svi humanistički vaspitni ciljevi. Upućivanjem čoveka na *misaonu askezu* – Hajdegerov transhumanizam nadilazi literarni karakter humanizama kojim se uspostavljaju prijateljstva.

*

XX stoleće je istovremeno bilo označeno orijentacijama koje su se proklamovale kao humanističke, i onim drugim, koje su se nazivale antihumanističkim. No, teorijski antihumanizam nije bio nikakva filozofija surovosti, svireposti, in-humanosti, već je

predstavljao nešto drugo. Započet sa Fukoom i Altiserom, nastavljen Lakanom (radikalnom dehumanizacijom istine) i Badjuom (formalizovanim nehumanizmom), teorijski antihumanizam proklamuje ne samo smrt boga, već i smrt čoveka. “Svima onima koji još žele govoriti o čovjeku, o njegovoj vladavini ili o njegovu oslobođenju, svima onima koji još postavljaju pitanje o tome što je čovjek u svojoj biti, svima onima koji žele krenuti od njega da bi dospjeli do istine, svima onima koji, naprotiv, svaku spoznaju svode na istine o samom čovjeku, svima onima koji ne žele formalizirati bez antropologiziranja, koji ne žele mitologizirati bez demistificiranja, koji ne žele misliti a da odmah ne pomisle da je čovjek taj koji misli, svim tim nespretnim i iskrivljenim oblicima razmišljanja možemo suprotstaviti samo jedan filozofski smijeh, koji je, dakle, dobrim dijelom tih.” (Foucault 2002: 368) Bog je mrtav, ali ovaj iskaz zahteva i smrt čoveka. On je u filozofiji egzistencije zaista umro – u smislu da ne poseduje supstancijalne humanističke predikate – ali možda je uskrsnuo više nego ikada, jer je zauzeo privilegovano mesto božanstva. Nešto od tradicionalnih pretpostavki humanizma ostaje pretpostavljeno. Jaspersovo i Sartrovo mišljenje je proklamovano kao humanističko, Hajdegerovo mišljenje odbacuje humanizam, ali po Deridi ono ostaje u pretpostavkama najdubljeg metafizičkog humanizma. Fuko takođe i Hajdegera svrstava u figuru mišljenja koja uobličava modernu episteme u čijem je središtu pojam čoveka i humanističke nauke. Badju, pak, misli da je sa Hajdegerom otvoren prostor za antihumanističko stanovište, a Sloterdajk smatra da je Hajdeger značajan zbog transhumanizma ili posthumanizam. Merlo-Ponti zagovara jedan marksistički shvaćeni humanizam, no i njegova pozicija bi se mogla, zbog stavljanja neljudskosti u središte ljudskog, iščitati drugačije. Za radikalnije posledice smrti boga i nove nečovečne (čudovišne i monstrozne, u aristotelovskom smislu) početke potrebno je da se desi antihumanizam. Samo tako su moguće iznimke u prihvatljivom poretku.

LITERATURA

- Badiou, A. (2008). *Stoljeće*. Zagreb: Antibarbarus.
- Derida, Ž. (1986). *Svrhe čoveka*. U: *Treći program*, br.69-II, izdanje Radio-Beograda.
- Derida, Ž. (2007). *O duhu*. Beograd: Centar za ženske studije.
- Derida, Ž. (2007). *Hajdegerova ruka (Geschlecht II)*. U: *O duhu*. Beograd: Centar za ženske studije.
- Foucault, M. (2002). *Riječi i stvari. Arheologija humanističkih znanosti*. Zagreb: Golden marketing.
- Hajdeger, M. (2007). *Bitak i vreme*. Beograd: Službeni glasnik.
- Hajdeger, M. (2003). *Pismo o humanizmu*. Beograd: Plato.
- Jaspers, K. (2001). *O uslovima i mogućnostima jednog novog humanizma*. Novi Sad: Letopis Matice srpske.
- Jaspers, K. (1973). *Filozofija egzistencije*. Beograd: Prosveta.

Merleau-Ponty, M. (1990). *Fenomenologija percepcije*. Sarajevo: Veselin Masleša – Svjetlost.

Merleau-Ponty, M. (1986). *Humanizam i teror*. Beograd: Mladost.

Sartre, Ž.P. (1984). *Egzistencijalizam je humanizam*. U: *Filozofski spisi*. Beograd: Nolit.

Sartre, Ž.P. (1983). *Pitanja metode*. U: *Kritika dijalektičkog uma*. Beograd: Nolit.

Sloterdijk, P. (2001). *Pravila za ljudski vrt. Odgovor na Hajdegerovo 'Pismo o humanizmu'*. U: *U istom čamcu*. Beograd: Beogradski krug.

Žižek, S. (2001). *Manje ljubavi – više mržnje!* Beograd: Beogradski krug.

MAJA SOLAR

Faculty of Philosophy, Novi Sad

PHILOSOPHY OF EXISTENCE AND HUMANISM

Abstract: The author deals with the problem of humanism in the philosophy of existence. Taken into a consideration are the features of humanism within the work of Jaspers, Sartre, Merleau-Ponty and Heidegger, but also the possibility of deviation from the classical form of humanism, or even the whole rejection of the position of humanism. Differing from Jaspers, Sartre and Merleau-Ponty, which had clearly induced humanism as their orientation, Heidegger's philosophy had given room for the understanding of his standpoint as being anti-humanistic (Badiou), transhumanistic/posthumanistic (Sloterdijk), or even as being the highest form of meta-physical humanism (Derrida).

Keywords: humanism, man, Jaspers, Sartre, Merleau-Ponty, Heidegger

*Primljeno 14.2.2010.
Prihvaćeno 10.3.2010.*