
ANTROPOLOŠKO
I (A)POVESNO MIŠLJENJE

FILOZOFSKA ANTROPOLOGIJA, ANTROPOLOGIKA FILOZOFIJE I POSLE*

*Apstrakt: U prvom delu ovog članka je reč o pretpostavkama, strukturi i do-
metima onog mišljenja čoveka koje je vrlo ambiciozno preduzela „filozofska antro-
pologija“ s početka dvadesetog veka. Potom se izlažu različite varijante filozofske
kritike, kao i antropološke samokritike statusa i ograničenja ove „discipline“. Naj-
zad, u završnom delu rada se signaliziraju glavni orijentiri recentnih kontroverzi oko
mogućnosti i karaktera radikalnog odbacivanja i/ili svojevrzne reafirmacije filozofe-
me „čovek“.*

*Ključne reči: filozofska antropologija, antropocentrizam, humanizam, anti-
humanizam, posthumanizam.*

Opšta orijentacija filozofskog ispitivanja čoveka formirana 20-ih i 30-ih godina prošlog veka, nasuprot površnim čitanjima, nije polazila od „ljudske prirode“ ili „suštine čoveka“. Naprotiv, za filozofsku antropologiju je to otpočetak bila, da se poslužimo izrazom Edgara Morena, „izgubljena paradigma“. Ona se koncentrisala na nešto *prima facie* skromnije. U Šelerovom (Max Scheler) delu *Položaj čoveka u kosmosu* iz 1928. godine, koje se smatra i rođenjem ove discipline, nalazimo opis njenog polja prema kojem je „zadatak filozofske antropologije da tačno pokaže način kako iz osnovne strukture ljudskog bivstvovanja proizlaze svi specifično ljudski monopoli, poslovi i dela“ (Scheler, 1987: 102; v. Šeler, 1996: 252-253). Dve godine ranije Šeler je opširniji i detaljnije ukazuje na karakter i ambicije ove sveobuhvatne teorije o statusu čoveka i njegovim moćima.

Pod filozofskom antropologijom mislim osnovnu nauku o bivstvovanju i o bivstvujućoj izgradnji čoveka, o njegovom odnosu prema carstvima prirode (anorgansko, biljka i životinja), kao

* Članak je nastao u okviru projekta „Prosvetećenost u evropskom, regionalnom i nacionalnom kontekstu: istorija i savremenost“ (br. 149029), koji finansira Ministarstvo nauke i zaštite životne sredine.

i prema osnovu svih stvari; njegovom metafizičkom bivstvujućem poreklu, kao i o njegovom fizičkom, psihičkom i duhovnom početku u svetu; o snagama i moćima koje ga pokreću i koje on pokreće, o osnovnim smerovima i osnovnim zakonima njegovog biološkog, psihičkog, duhovno-istorijskog i socijalnog razvoja. Takva antropologija mogla bi da dâ osnovni temelj filozofske prirode i sigurne ciljeve istraživanja svim naukama koje se bave predmetom 'čovjek' (Scheler, 1987: 113).

Docniji razvoj filozofske antropologije će isprva ići za tim da detronizuje i odstrani termine poput „fizičkog porekla“, „bivstvovanja“ i slične, za volju više biološke terminologije, a potom će ih ipak vratiti, jer se žrtva cele konstrukcije koja drži njenu filozofsku disciplinarnost pokazala prevelikom. Koketna igra bio-psiho-antropo-metafizičkim konsteliranjima, istini za volju, sve vreme je ostala lojalna jednoj tradicionalno filozofskoj intenciji: odrediti ne neki *factum brutum* pripadan ili čineći čoveka, već oblik njegovog složenog pojavljivanja na licu sveta i način izgradnje primerenog mu sveta. Helmut Plesner (Helmuth Plessner) ovo izražava određujući filozofsku antropologiju kao „nauku o uslovima mogućnosti ljudskog bića“. Tu doduše nije reč o puko logičko-epistemološkoj transcendentnosti (kao kod velikog prethodnika čiji rečnik zajmi), već se radi o uslovima pod kojima čovek uopšte postoji (v. Plessner, 1981: 22 i dalje). Sartr (Jean-Paul Sartre) je smatrao vrednim da ovu transformaciju moderne filozofije čoveka posebno istakne.

Nije slučajno da današnji mislioci radije govore o uslovljenosti čoveka nego o njegovoj prirodi. Pod uslovljenošću oni razumeju, manje ili više jasno, sveukupnost granica *a priori* koje obeležavaju čovekovu temeljnu situaciju u svemiru. Istorijske situacije se menjaju: ono što se ne menja jeste to da je čoveku nužno biti u svetu, biti na poslu, tu biti, usred drugih, i tu biti smrtan (Sartr, 1981: 277).

Lako bi, međutim, moglo biti da je ova „transformacija“ samo opreznija varijanta onoga što će u vezi sa polazištem filozofske antropologije reći „najdosledniji“ njen predstavnik, Arnold Gehlen. On veli da ona „nije nakon Herdera učinila ni jedan korak napred“, i da ne treba ni da ga čini, budući da je Herderova (Johann Gottfried von Herder) preporuka iz *Ideja za filozofiju istorije*

čovečanstva (Herder, 1901) – da valja sagledati celokupno određenje čovekovih misaonih snaga u odnosu na njegovu čulnost i nagon, sagledati sve „više delatnosti“ čoveka iz njegove biološke situiranosti i struktuiranosti – čitava istina. Sledstveno, Geler preferira naziv antopobologija ili „elementarna antropologija“, umesto uopšteno „filozofska“. Čovekova priroda i njegov položaj u svetu razotkrivaju se i izvode iz „antropobiološki postavljenog pitanja“, a ono se sastoji „jedino u pitanju o uslovima egzistencije čoveka“ (Gehlen, 1990: 86, 12-15; Gehlen, 1980). Eminentno filozofsko-antropološko pitanje koje stoji na njenom početku – koje se kod Plesnera pita o uslovima mogućnosti ljudskog bića a kod Šelera o osnovnim strukturama ljudskog bivstvovanja i monopolima koji iz toga slede – Geler je proizveo u metodički stringentnu matricu koja zahteva konsekvencnost u već zagaranovanom okviru. To dakako može biti razumljeno i kao izricanje tajne filozofske antropologije i kao terorom metode uslovljena kompromitacija njenog napora. U svakom slučaju, ova tenzija očita već u likovima koji predstavljaju njen inicijalni trijumvirat, pratiće i nadalje filozofsku antropologiju kao pokušaj jedinstvenog i sistematskog mišljenja čoveka.

Monizmi i dualizmi

Biološki način posmatranja, za koji pledira Geler, identifikuje se sa uviđanjem pomoću kojih sredstava jedno biće postoji, iz čega bi onda mogla da usledi „celovita nauka o čoveku“. Kao izgrađena, ona bi bila „sistem uzajamnih razjašnjavajućih odnosa svih bitnih obeležja čoveka, od uspravnog hoda do morala, jer sva ta obeležja stvaraju sistem u kome se uzajamno pretpostavljaju“. U njoj se počinje od „posebnog položaja čoveka u morfološkom smislu“, a više funkcije se „posmatraju u izvršenju“: one se „pojavljuju kao životne nužnosti ukomponovane u morfološki položaj“ (Gehlen, 1990: 16-17). Morfološki je pak čovek određen ponajpre nedostacima, koji se sa svoje strane „uvek imaju označiti u egzaktno biološkom smislu kao neprilagođenosti, nespecijalizovanosti, kao primitivizmi, tj. kao nerazvijenosti: dakle bitno negativno“ (Gehlen, 1990: 32). Čini se da Geler ovim putem pokušava da izbori prostor neutralnog razmatranja onoga što se, bilo u „optimističkoj“ ili u „pesimističkoj“ varijanti takozvane „biološke antropologije“ (Herder,

Niče (Friedrich Nietzsche), Frojd (Sigmund Freud), Klages (Ludwig Klages) itd), identifikovalo kao izvorna hendikepiranost čoveka, na kojoj potom izrastaju, u zavisnosti od viđenja, privilegije čoveka ili proteze koje svedoče o njegovoj tragičnoj promašenosti. Ovaj tradicional prirodne insuficijentnosti Gelen prevodi u „neustanovljenost“, verujući da time jednu ipak dotad samo dobru intuiciju i misaonu konstrukciju prenosi u polje nečeg što više nije tek normativno, već je empirijski utvrdivo i analitički plodotvorno.

Svoj po premisama skroman a po cilju pretenciozan posao, Gelen vidi kao put naučnog ispitivanja stanica čovekovog postajanja i njihovog prikazivanja tako da na nužan način proizlaze iz čovekove *morphe*. Iz „prirodnog nacрта, projekta jednog delantog bića“ treba shvatiti osnovnu odredbu čoveka: „Čovek je delatno biće“. To će reći ne više od toga da je čovek „biće jedinstvenog odsustva bioloških sredstava, i da on nadoknađuje taj nedostatak jedino svojom sposobnošću rada ili darom za delanje“ (Gehlen; 1990: 31, 33). Sve dosadašnje lozinke čoveka – da je on samo sebi zadato biće, biće odgajanja, nedovršeno biće, biće koje predviđa, Prometej okrenut budućnosti – takođe su ovde sadržane, ali više neće da figuriraju kao profetske proklamacije metafizičkih istina, već kao izvedenice uvida u specifičnost čovekove egzistencije kao „riskantnog, ugroženog bića“. Gelen misli da ovo prirodno zasnuće čovekovog delatnog bivstvovanja omogućava da se „u jednoj ravni“ načini prelaz „iz fizičkog u duhovno“ i da se konačno nađe jedinstvena „antropološko-biološka misao“ koja objašnjava izgradnju čovekovih postignuća. Pritom se uvek iznova ističe kako čitava samovlasna izgradnja i ustanovljenje čovekovog (kulturnog) sveta ne ide ni iz kakve posebne misioniranosti, već se „čovekov zadatak u prvom redu sastoji u tome da uopšte ostane u životu“ (Gehlen, 1990: 34-35; v. Gehlen, 1971; Gehlen, 1994). Drugi red je uvek izveden iz prvog; nema dualizma.

S obzirom na pretenziju „sistematizacije antropologije“ i nastojanje da principijelno (dakle iz jednog, onog prvog) i dosledno (dakle u skladnom sledu ka celini) izvede poseban status čoveka (Gehlen, 1971: 11-63), Gelenova teorija bi se mogla smatrati najeksplicitnijim izrazom tendencije celokupne filozofske antropologije. Ona doduše ne završava uvek ovako ili ovoliko monistički, ali uvek polazi od ukidanja jednog već etabliranog dualizma: onog proizašlog iz Dekartovog (René Descartes) *divisio mundi*. Podela na

protežnu i misleću supstanciju je na način koji nije lišen teškoća razdelila i čoveka na telo, „običnu mašinu, poput časovnika“, i razum ili svest, odnosno dušu. Telo je i u životinja i u čoveka uvek isti automat, a duša je pridržana samo za čoveka (Dekart, 1989). No, i to kartezijansko podvajanje je imalo svoju metu napada: trovrnsu podelu duše (koja, kao što je poznato, može biti vegetativna, senzitivna i racionalna) još Aristotelovog učenja o duši. U njegovoj *De anima* duša i telo predstavljani su u nerazdvojnem jedinstvu. Duša, princip svega živog, prijanja uz telo, bez kojeg nema svoju mogućnost ni svrhu. Rasprostiranje ideje života, kroz trovrnsu dušu, seže tako sve do uma, s kojim ili pomoću koga duša tek može da misli (a ne samo da se hrani, ili još i kreće i oseća). Misaona duša postoji samo sa spolja pridošlim, bestelesnim, večnim, delatnim, preegzistirajućim, božanskim umom, sa svetlom pripadnim samoj ljudskoj duši, sa supstratom koji sam nije pomešan sa prolaznošću telesno-duševnih stvari i bića. Takvo biće se izdvaja od životinje jer, gledano sa strane uma, participira u njegovom večnom poretku, a gledano sa strane života, javlja se kao posebna viša životinja koja ima distinktivne sposobnosti govora i mišljenja: *zoon logon echon* (Aristotel, 1987).

Antici svojstveno formulisane procesa bez tvrdih supstancijalizacija, međutim, ima svoj latinski udes koji je definitivno utvrdio Aristotelom tek započeta diferenciranja. Verovatno Boetijeva transkripcija sedimentira razliku čoveka: *animal rationale*. Putanja imena „duše“, pak, polazi od starogrčkog *psyche*, koje vari u sebi arhi-jedinstvo još neizdiferenciranog složaja: duša – život; dah – duh. *Psyche* nam ukazuje na silu koja oživljava, udahnuje život, oduhovljuje i oduševljava. Latinsko *anima* donekle čuva izvor, i ono bi da animira. Ali gubi se ekvivokacija. Značenja se locira izdvajanjem sfere s onu stranu života, ali s uplivom na njega bilo kao korektiv ili svrha. Um ili Duh osvaja potpunu autonomiju u trans-životnoj sferi. Za sva izgrađena carstva duhova i iza Aristotela, u još većjoj meri važi da oživeti ne znači neposredno oduhoviti. Oživeti znači o-duševiti, animirati znači tek animalizovati. Od *anima* je *animal*, kao što je i kod nas od „život“ – tek „životinja“. S druge strane, „duša“ se dalje izvlači iz neodređenog „život“: briše se sećanje na smisao „živo stvorenje“ u reči „*animal*“. Njeno značenje je potom pridržano samo za životinju, dok se Aristotelova vegetativna duša, oblast biljki, povlači iz tog sklopa. Jednim isključujućim saltom

duša kao pokretačka sila i princip svega živog pridržan je jedino za onu sliku života koja je neodvojiva od kretanja. Oživljavajuća, „psihička“ kvintesencija je od pokretačke postala vezana samo za ono pokretno. Najzad, u racionalističkom apsihizmu duša ekskluzivno pripada čoveku, premeštajući svoje značenje sasvim blizu mogućnosti za duhovni odnos ili participiranje u regionu duha (up. Rode, 1991; Šijaković, 1991; Derrida, 1998). Razum, svest, duša – kod Dekarta i ako nije isto, na istoj je strani. Ono drugo, ono na drugoj strani – telo, mašinu – ako već mora da se nekako poveže s prvim, u život stavlja i održava „jedna neprestana toplota u našem srcu, koja je vrsta ognja, i ta je vatra telesni princip svih pokreta delova našega tela“ (Dekart, 1989: 11). Emancipovavši se od rudimentarnosti označavanja života uopšte, a čuvajući smisao dokaza njegove prezentnosti, duša se tako kretala od suprotstavljenosti duhu (kao telo–duša) do suprotstavljenosti telu (kao duh–duša).

Ideja filozofske antropologije je pak bila da pod jednim pogledom konačno sagleda sva ova tri orijentira topografije čoveka ili da – sasvim dokrajčeno, kao kod Gelena koji kaže da čak i „opšta tvrdnja“, koja se prepoznaje kod Plesnera, da je čovek „telo-duša-duh jedinstvo“, mora ostati apstraktna – ukine aficiranost ovom shemom (Gehlen, 1990: 10; Plessner, 1981: 358-377). Ali se čini da još kod Šelera u ovom smislu pre možemo govoriti o neoaristotelijanizmu, i to kao opciji koja „shvatanjem jedinstva života“ premošćava Dekartom ustanovljen jaz između tela i duše. „Psihofizički život je jedan – ontički jedinstven životni proces“, veli on. Fiziološki i psihički životni procesi su „samo fenomenalno različiti“, ali su „ontički strogo identični“: „Po svom stvaranju i po saradnji svojih funkcija psihički i fiziološki procesi samo su dve strane jednog nadmehaničkog životnog procesa“ (Scheler, 1987: 87, 91). Tako Šeler *psyche* proteže i spušta preko obe oblasti određene kartezijanskom tradicijom, nalazeći da se granica psihičkog poklapa sa granicom „života uopšte“. No, u otklonu od Darwinove, a u nameri da bude filozofska, ova antropologija ne završava u onom biologizmu ili naturalizmu za koji bi Landman (Michael Landmann) rekao da je scijentizam (Landmann, 1982: 81). Tek usleđuje momenat koji iskače iz ovog živstvenog sklopa i pomoću koga se na odlučujući način konstituiše i „šteluje“ čovek u kosmosu. Taj momenat, međutim, niukoliko ne izlazi iz uslova postojanja i prirodne struktuiranosti čoveka; naprotiv, on im se na bitan način upravo suprotstavlja.

Nisu telo i duša u čoveku nešto što čini neku ontičku suprotnost. Problem tela i duše je za naše vreme izgubio metafizički rang. Suprotnost koju u čoveku nalazimo i koja se kao takva subjektivno doživljava jeste mnogo višeg i dubljeg reda – to je suprotnost života i duha. Ta suprotnost mora da seže mnogo dublje u osnov svih stvari nego suprotnost života i anorganiskog (Scheler, 1987: 94).

Bitnu razliku specifične pozicije čoveka Šeler stoga traži van duše, van života, u duhu: u vanvitalnoj, vanpsihičkoj sferi, koja je u principu suprotna svakom, pa i čovekovom životu; u nečemu što ako se uopšte može svesti, može samo „na najviši osnov samih stvari: na istu osnovu čija je jedna velika manifestacija ‘život’“. Šelerova oznaka „duh“ ovde obuhvata grčki pojam „uma, kao mišljenja ideja“, ali takođe i fenomenološko „zrenje prafenomena“, kao i „određenu klasu emocionalnih i voljnih akata“. Tako određen, duh omogućava egzistencijalnu nezavisnost od organskog, slobodu, određenost od stege, pritiska, od neposrednog života, od vezanosti za okolinu. Tom formativnom ulogom on čini čoveka „otvorenim prema svetu“, kadrim da ima svet (a ne tek okolinu), sposobnim da središta otpora i središta reakcija uzvisi do predmeta, da kao ličnost popredmeti i svet i sebe (Scheler, 1987: 45-58; Šeler, 1996: 261). Ali, u isti mah, uz svo naglašavanje konstitutivnosti duha, nije spiritualizam ono što bi ovde da se konfrontira sa naturalizmom. Moglo bi se reći da Šelerovo rešenje „suprotnosti višeg i dubljeg reda – suprotnosti života i duha“ – izvesnom inverzijom uloga ključnih orijentira Aristotelove metafizike i psihologije, jednako odbacuje tezu da ih treba dovoditi u „iskonsko neprijateljstvo ili stanje sukoba“. Duh jeste atribut samog postojećeg, ima vlastitu suštinu i zakonitost, ali je sam bez energije, moći, snage, delotvornosti. Iskonski nemoćan, tek karakterističnim aktom negiranja, tek pridolaženjem askeze, protestom, otporom i izricanjem „Ne“ stvarnosti, tek s nagonским potiskivanjem i istovremeno sublimacijom, duh se snabdeva energijom i postaje delotvoran. Tako duh nije više ni demijurg stvarnosti ni njena manifestacija, već stupa u jednu ambicioznu kolaboraciju sa životom i porivom.

[M]a kako bitno različiti bili život i duh, ipak su oba principa upućena jedan na drugog u čoveku: duh ideira život. Jedino život je kadar da duh stavi u akciju i da ga ostvari.

Obostrano prožimanje izvorno nemoćnog duha i izvorno demonskog, to jest prema svim duhovnim idejama i vrednostima slepoga poriva pomoću nastajućeg ideiranja i oduhovljenja nuždâ, i istovremeno opunomoćenje, to jest oživljavanje duha, cilj je i kraj konačnog bivstvovanja i zbivanja (Scheler, 1987: 95, 83).

Duh i život pojavljuju se tako kao atributi bivstvovanja; nastupajući cilj je njihovo prožimanje. Ali oni takođe i „rastu sami po sebi u svojim manifestacijama u istoriji ljudskog duha i u evoluciji života sveta“ (Scheler, 1987: 108; Šeler, 1996). Dualizam ostaje; duh i život se prožimaju, ali se ne sjedinjuju: čak autonomno rastu u svojim domenima. Oduhovljeni život ili oživljeni duh nisu imena nekog pridolazećeg smisla, već čas regulativni principi, čas glagolske imenice koje su tek etape na trajnom putu kruženja svojih glagola – oduhoviti (život) i oživeti (duh) (v. Landmann, 1951; Landmann, 1976).

Plesnerov pokušaj integralizacije viđenja fenomena čovek, koji ističe aspiraciju „da stupnjeve organskog sveta pojmi pod jednim gledištem“, mogao bi se u svojoj intenciji posmatrati kao otklon od šelerovske koncepcije prema monizmu. Plesnerova knjiga *Stupnjevi organskog i čovek*, nezapažena odmah i zbog zastrašujućeg obima i zbog istovremenog pojavljivanja Šelerovog dela, hoće da izloži „karakterizaciju specijalnih načina pojavljivanja životom obdarenih tela“. Pritom izlaganje hotimice uskraćuje sebi pojmovne instrumente prirodnih nauka i psihologije, e da bi se valjano predstavio jedinstveni „način čovekovog postojanja i kao prirodnog događaja i kao proizvoda njegove istorije“, odnosno da bi se čovek „pojmi i kao duhovno-moralna i kao prirodna egzistencija na osnovu jednog iskustvenog stava“ (Plessner, 1981: 55-63). Ovaj predmetno-metodski dualizam, koji bi da se pravlada, zapravo je manje ili više svesno preuzet iz Kantove (Immanuel Kant) *Antropologije u pragmatičkom pogledu*:

Fiziološko poznavanje čoveka usmereno je na ono što priroda čini od čoveka, a pragmatično na istraživanje toga šta on, kao slobodno delatno biće, čini od sebe ili može ili treba da čini (Kant, 1996-97: 119).

Moglo bi se, štaviše, reći da je elementarni impuls celokupne filozofske antropologije bio da ponudi jedinstvenu sliku ovih pozna-

vanja, da se pocepani regioni čoveka makar kolažiraju. Za Roberta Špemana (Robert Spaemann) ovo će međutim biti nemoguća misija – ukoliko se rešenje ne potraži u jednom na teološki način privilegovanom pogledu. On bi pred-postavljao da proučavajući „šta priroda pravi od čoveka“ neizbežno govorimo o manjem od čoveka, bavimo se biologijom, a odgovarajući na pitanje „šta on čini od sebe“ govorimo o bezuslovnome, o onom višem od čoveka. Jednostavan saznanji monizam stoga je očito nemoguć. Ali je ipak moguć vid jedinstvenog pogleda, da tako kažemo, sasvim odozgo: kao sagledavanje nečega što sačinjava početak i kraj, odnosno, kao mogućnost da „to više zamišljamo kao čovekovo kuda i ujedno kao prirodno odakle“. A ako se učini da ni to ipak ne možemo, da manjka razložnih i koherentnih izvođenja za tako nešto – preostaje jedna paternalistički blagonaklona diskriminacija po neobrazloživoj osi naprosto datih imaginativnih sposobnosti i odatle ishodećih kompetencije za taj jedinstveni pogled. „Onaj kome je to nemoguće zamisliti – zaključuje Špeman – trebalo bi da se zadovolji neodređenošću i da se, zarad čovekove čovečnosti, odrekne želje da prevlada dualizam“ (Špeman, 1986: 104).

Prema ovoj perspektivi sameren, Plesnerov opis bio bi bliži onome „manjem od čoveka“, a pogled bi bio uprt odozdo. Uveren uostalom da je podsticaj savremenoj filozofskoj antropologiji dala upravo biologija, on ne krije da temeljno polazište nalazi u organskom. Ali istovremeno ne propušta ni jednu priliku da naglasi kako je čovek „za prirodu vezan i slobodan, urastao i sačinjen, izvoran i veštački ujedno“. To „ujedno“ određuje „Janusov lik“ ovog živog bića, koje ima „odnos prema svetu utvrđen u njegovim delima i patnjama“, a takođe ima „u prirodu uraslo mesto u svetu kao organizam u nizu organizama“ (Plessner, 1981: 63-64; Plessner, 1986: 206). Ovi likovi zahtevaju dvostruki pristup: prirodnonaučnu metodu za prirodnost, a filozofsku za duhovnost, istoričnost čovekovu. Ali, budući da se „ravan na koju čovek uvek iznova, uz napore i žrtve svih vrsta, mora da se uspinje, ravan duhovnog delovanja, stvaralačkog rada, ravan njegovih trijumfa i poraza ukršta s ravni njegovog telesnog postojanja“, obe metode „moraju doći do kooperacije, jer samo zajedno, ali uz puno očuvanje autonomije, mogu zahvatiti kompleksni predmet u njegovom dvostrukom aspektu telesnosti i unutrašnjosti“ (Plessner, 1981: 64-65).

Razume se, apel za kooperaciju bi ostao na načelnom nivou, i ne bi moglo biti reči o kakvom-takvom jedinstvenom ili makar koordinisanom pogledu, da ipak ne postoji neko novo interpretativno pozicioniranje, odakle bi on bio moguć. Njega obezbeđuje jedan drevni oslonac, koji je naročito rado i izdašno rabljen i u Plesnerovoj savremenosti: „život“. Plesner bi, međutim, da on ovoga puta bude shvaćen na jedan ovostrani način, „s ove strane svih ideologija, s ove strane boga i države, prirode i istorije“, da postane „jedan životno-naučni fundament, jedna filozofija života u trezvenom, konkretnom smislu te reči“ (Plessner, 1981: 32, 69). S ovog polazišta, otvara se prostor svojevrsnom komparativnom određivanju i netrivialnoj eksplanaciji fenomena.

Predstavu o načinu čovekovog postojanja kao prirodnog događaja i proizvoda njegove istorije dobićemo samo njegovim kontrastiranjem sa drugim poznatim načinima postojanja žive prirode (Plessner, 1981: 22).

Bitni zakoni i kategorije života, koje bi izložila jedna „filozofska biologija“, zahtev su stoga, prema Plesnerovom uverenju, same filozofske antropologije. Ona mora da se pozove na centralni pojam koji razlikuje živo od neživog i na kojem se izgrađuju životni oblici: na pozicionalnost. Stupnjevi organskog – biljka, životinja i čovek – predstavljaju strukturalno različita i napredujuća izobrazjenja pozicionalnog karaktera živog tela, načina njegove organizacije. Biljka je otvorena forma živog bića, urasla u životnu okolinu; životinja je pak zatvorena forma: njen odnos sa okolinom posredovan je kroz jedan centralni organ koji omogućava „pravu samostalnost“ u odnosu na svoj životni krug, ali još ne obezbeđuje samosvest i održava vezanost za okolinu; čovek je, u odnosu na centričnu pozicionalnost životinje, ekscentrična pozicionalna forma života, koja doživljava i zna vlastiti centar i time se „odvezuje“ od te granice. „Otvoren – kao što je to i svet – čovek je u njemu izvan njega“; „kao ekscentrična pozicija onog u sebi-izvan sebe on je drugo sebe samog“ (Plessner, 1981: 356-357, 378-379).

U veštom nastojanju da priznavanjem objedini zdvojenost, da se ono s druge strane izvede a ne redukuje na ovu, Plesner bi, dakle, da derivira i one najviše ljudske mogućnosti, da postavi sve „monopole ljudske prirode kao prirodno uslovljenu ne-prirodu“. Dužno

poštovanje prema oba pola podvojenosti stipulira se kao ne više, ali ni manje nego njeno ozakonjenje u unutrašnjoj anti- ili bi-nomiji onoga što je imenovano kao „ekscentrična pozicija“. Ona hoće da bude oznaka za punu refleksivnost, za situaciju u kojoj centar pozicionalnosti ima distancu spram sebe, za postavljanje jaza između sebe i svojih doživljaja. Nositelj ove pozicije je „s ove i s one strane jaza, vezan u telu, vezan u duši i istovremeno nigde, bez mesta, izvan svake vezanosti u prostoru i vremenu“, „više nije u onom ovde-sada, već iza njega, iza sebe samog, bez mesta, u ničemu, ponire u ničemu, u prostornovremensko nigde-nikad“ (Plessner, 1981: 357). Plessner se ne libi da ovakvu (dis)lociranost nazove „iskonskim paradoksom“ u životnoj situaciji čoveka. Koja se, moglo bi se reći, sa svoje strane afirmiše upravo tako što se proglašava iskonski paradoksalnom.

[O]n kao subjekt stoji naspram sebe i sveta i istovremeno se u tome oteo od ove suprotnosti. U svetu i naspram sveta, u sebi i naspram sebe – ni jedno od tih suprotnih određenja nema prevlast nad drugim, ostaje jaz, ono prazno između ovde i tamo, ono preko, čak i kad čovek o tome zna i kad upravo ovim znanjem zauzima sferu duha. (Plessner, 1981: 373).

Mesto priznatog dualiteta se tako izvesnim trikom pretvaranja te objave u združenu formaciju promovise u jedinstveni uvid: otvorenost i ekscentričnost koja ne može da ukine pozicionalnost, centriranost i uslovljenost; paradoksalna situacija koja je objavom postala jedna obuhvatna istina. Stoga je Plessnerov monizam, najblaže rečeno, još kolebljiv, još puka želja za celovitim viđenjem – naročito u poređenju sa onom jednoznačnim Gelenovim monizmom, gde je preostalo samo jedno gledište, čak i bez stupnjeva. Jer, prema potonjem, treba odbaciti i svaku onu, opet još od Aristotela zapačenu, „harmoničnu shemu stupnjeva, unutar koje za čoveka postoji upražnjeno mesto“, a antropologija sa strukturalnim zakonovanjem specifične posebnosti ljudskog bića i počinje tek s onu stranu ne samo dualizama, nego i predrasude stupnjeva (Gehlen, 1990: 27-28). Ali zato se kod Plessnera, za uzvrat, eksplicitnije nego kod drugih filozofskih antropologa ističe iskustvo „negativne mudrosti“ koja neće da kaže nekakvu esencijalnu odrednicu čoveka, već naprotiv, kao naličje tog strateškog pristupa istrajno ponavlja da je čovek otvoreno pitanje, da se ne sme svoditi na prošlost ili na postojeće, da je

nazaključeno biće... Plesner doduše govori o konstantnim modusima u kojima se realizuje ljudska ekscentrična pozicija u istorijskoj promenljivosti, ali njihova informativnost nije od sorte koja bi zadovoljila iole analitičkije uzuse. Saznajemo tek da je „čovjek po prirodi neprirodan“, da je „biće koje nije u ravnoteži, koje je bez mesta, bez vremena, stojeći u ničem, konstitutivno bez zavičaja“, da je on „svojim činovima i delima, koji treba da mu daju onu prirodom uskraćenu ravnotežu, i stvarno je daju, ujedno iz nje opet izbačen, da bi ponovo, pa ipak uzalud, okušao svoju sreću“, da je on „permanentno revolucionarno biće“, neukorenjeno, bezuporišno, da je bezmestan u sadašnjem i da živi u budućem, da on iz svog mesta, onog nigde, utopije, transcendirira i ništi svet (Plessner, 1986: 206; Plessner, 1986a: 196, 199, 204-205; Plessner, 1981: 385, 357, 411, 413-414). Ekscentrična pozicija tako izriče, sažima i u zakon pretvara model koji je, drugačijim rečnikom izražen, postao popularan u filozofiji čoveka novovekovlja i mnogo pre pojave filozofske antropologije, kao i, naizgled paradoksalno, kod onih savremenih mislilaca koji nisu delili njenu orijentisanost.

Filozofsko i čovek

Naglašavanjem da se izdajom (razumevanja) čoveka ima smatrati svako njegovo apsolutizujuće i definitivno određenje, Plesner se susreće sa dobrim delom relevantnih savremenih kritičara teorijskih konstrukcija uopšte. Oni načelno nisu bili nimalo blagonakloni prema nastojanjima filozofske antropologije, ali ih to nije prečilo da se sa svoje strane manje ili više eksplicitno zalažu za nekakvu drugačiju, na primer, otvorenu, „negativnu“ (Sonnemann, 1969) ili „dijalektičku“ (Kofler, 1980) antropologiju. Naskoro će i oni biti opaženi kao tek revizionistička varijanta iste one filozofske antropologije koju odbacuju, kao još do kraja nesprovedena filozofska samokritika antropocentrizma i antropomorfizma filozofskog mišljenja, a njihov spor kao unutarporodična svađa. Zaista, ako je čovek vazda otvoreno i neodlučeno biće, čemu još ikakvo učenje o njemu? Osim ako se pod njim ne podrazumeva ono osamostaljivanje korektiva u načelo i hvalisavo paradiranje antropologije sloganima – da upotrebimo onaj popularni Aleksis Karel (Alexis Carrel) – o „čovjeku nepoznanici“, te o njegovoj nezaključivosti i principijelnoj nesaznatljivosti (Carrel,

1966). Plediranje za takvo „proučavanje“ čoveka u jednu opasku sažima njegov početak i kraj: da je on ireduktibilno i inkomenzuralno biće. Izvorno zamišljen kao brana svakom sedimentiranju i svakoj veri u mogućnost pozitivne raspoloživosti čoveka, taj pomodni refren, ostajući zadovoljan unutar granica unapred određenog obrasca, nije mogao da izbegne pravednu kaznu za ispraznost svog u neko doba zamornog i istrošenog postava. Pošavši od jedne gotovo plesnerovske rečenice iz „Priloga odnosu sociologije i psihologije“ – „Svaka slika čoveka jeste ideologija, osim negativne“ (Adorno, 1997: 67) – Adorno (Theodor W. Adorno) će u *Negativnoj dijalektici* zaključiti proces protiv svake filozofske antropologije:

Teza arivirane antropologije da je čovek otvoren, jeste prazna; ona svoju vlastitu neodređenost, svoj stečaj, prodaje kao nešto određeno i pozitivno. (...) To što nije moguće reći šta je čovek, nije neka posebno uzvišena antropologija, nego veto na svaku antropologiju (Adorno, 1997a: 130).

Tako bi se moglo reći da je „slučaj“ filozofske antropologije imao svoju vlastitu dijalektiku: od optimističkog još-nepoznavanja do nesaznatljivosti čoveka, od perspektivne još-neodređenosti do neodredljivosti, od Šelera iz 1926. godine kada piše da je prošli vek „prvi u kome je čovek sebi potpuno problematičan, više ne zna šta je“ (Scheler, 1987: 114), do Plesnerove objave da „on izmiče svakoj definiciji: *homo absconditus*“ (Plessner, 1986a: 196). U članku istog naslova stoji da „čovekova priroda lišava čoveka svih ograničenja“. Njegova ekscentrična pozicija upravo i znači da mu sve granice jednom postaju „transparentne i raspoložive“. Ali on je istovremeno sam skriven od sebe, zatajen. Taj atribut božiji pripade sada „prirodi čoveka“, jer se ona može shvatiti još samo kao način života koji je u svakom pojedinačnom slučaju ograničen i omogućen njenom biološkom bazom. Upravo na osnovu toga čovek izmiče svakoj daljoj čvrstoj determinaciji, zbog čega za uzvrat takođe „moraju propasti i svi pokušaji koji idu za tim da definišu njegovu prirodu, to jest da je ograniče na određene, navodno, presudne faktore“. Ta biološka baza je tako satkana da omogućava da čovekova istorija „nema ni početak ni kraj“, jer blagodareći njegovim delovanjima, polazna konstelacija gubi određujuću snagu, a čovek ostaje „otvoren prema nesagledivoj budućnosti“ (Plessner, 1986a: 196, 205, 199).

Čitav ovaj krešendo poduhvata filozofske antropologije međutim neodoljivo podseća na preuređenu mešavinu citata njenih najranijih glavnih oponenta: Jaspersa (Karl Jaspers), Sartra i Horkhajmera (Max Horkheimer). Valjalo bi uporediti samo Plesnerove rečenice koje već u ravni slike koju koriste dozivaju Hajdegera (Martin Heidegger). Isto tako, Horkhajmer i Adorno u jednom od onih fragmenata s kraja *Dijalektike prosvetiteljstva*, koji se prema predgovoru autora „uglavnom odnose na dijalektičku antropologiju“, daju jedan kriptometodski poziv na koji će Erich Rothacker (Erich Rothacker) u svojim predavanjima naslovljenim sa *Filozofska antropologija* iz 1953/4. godine, odgovoriti takođe srodnom slikom iz drugog dela Geteovog (Johann Wolfgang von Goethe) *Fausta*, gde Faust najpre gleda direktno u sunce, u sunce idealnog, u Agatona, pa razočaran što ga zaslepljuje, usmerava pogled na vodopad, gde „sashitom“ vidi „lik šaren u trajnoj meni“ (Gete, 1985). Metafore zamenjuju tetičke konstrukcije i približavaju se. Izvođenja ustupaju mesto analogijama, a po zabrani stvaranja onostranih slika, preostale su još samo pesničke.

Skrivenost čoveka za samog sebe – *homo absconditus* – podudara se sa njegovom otvorenošću prema svetu. On u svojim postupcima ne može potpuno prepoznati sebe – već samo svoju senku koja ide pred njim i ostaje iza njega – jedan otisak – ukazivanje prstom na samog sebe (Plessner, 1986a: 199).

Povučen u izmičuće, na putu onamo i ukazujući time na izmicanje ponajpre jeste čovek. Njegova suština leži u tome da je on taj koji ukazuje (Heidegger, 1996: 98; up. Heidegger, 1949: 27; Heidegger, 1985; Hajdeger, 1983; Heidegger, 1996a).

Prizivanje sunca je idolopoklonstvo. Tek u pogledu na drvo opaljeno njegovom moći živi slutnja o veličanstvenosti dana koji ne mora istovremeno da spaljuje svet koji obasjava (Horkheimer & Adorno, 1997: 248).

[Kao što se] u konačnom slučajnom medijumu vode izlomljeno u svojoj celoj lepoti kao obojena prizma razbija sunčevo svetlo u koje se ne može gledati, [tako je i] konačni čovek i njegov konačni svet medijum u kome se prelama zrak transcendentne ideje (Rothacker, 1985: 200).

Preklapanje samokritike filozofske antropologije i filozofske kritike antropologije moglo bi svedočiti o pobjedi kritičara koji su hteli da promišljaju (i) nešto što bi se zvalo „čovjek“ bez priusa antropološke zapitanosti ili prinude antropocentriranja čitave filozofije. Ali svedočanstvo te pobjede je interiorizovanje postava protivnika, što ih je povratno toliko njemu približilo da nije moglo proći bez žrtve njihove izloženosti gotovo identičnom napadu kakav su sami preduzimali. Dilema koja se pred kritičare filozofske antropologije postavljala jeste kako filozofski misliti, i to ne samo primerenije, nego uopšte misliti čoveka, a ne pretpostaviti ga na način na koji je to antropologija činila. Najdalje je u ovom pogledu svakako otišao Hajdeger. U knjizi sa posvetom Šeleru, *Kant i problem metafizike* iz 1929. godine, on kritikuje ideju filozofske antropologije kao neodređenu, a njenu funkciju u filozofiji kao „neobjašnjenu i neodlučenu“. Ideja filozofske antropologije je u potpunosti neodređena ukoliko treba da bude toliko obuhvatna da sažima sve što se odnosi na čoveka: biologiju, psihologiju, karakterologiju, etnologiju, morfologiju kulture, tipologiju pogleda na svet, pa konačno i celinu bivstvovanja. Što se pak tiče njenog statusa unutar filozofskog korpusa, nasuprot povlašćenosti koju su joj pripisivali filozofski antropolozi, ona, prema Hajdegeru, samo može da ima filozofski metod, „nešto u smislu razmatranja čovekove suštine“; može da izlaže „specifičnu suštinsku strukturu“ čoveka, razgraničavajući ga od biljaka, životinja, od ostalih oblasti bivstvovanja – ali ne može da bude središte filozofije, ne može da odlučuje o tome šta istina uopšte može da znači, pa čak ni da zna istinu o čoveku (Heidegger, 1979: 137-138). U najboljem slučaju filozofska antropologija može da postane „regionalna ontologija čoveka“ i da se kao takva nađe „u istoj ravni sa ostalim ontologijama sa kojima učestvuje u razdeobi celovitog domena bivstvovanja“ (Heidegger, 1979: 136). Važno je primetiti da ovo ograničavanje filozofske pretenzije filozofske antropologije kod Hajdegera proizlazi iz prepoznavanja njenih unutrašnjih granica.

Jer, ona sama nije eksplicitno zasnovana u suštini filozofije, nego s obzirom na svrhu filozofije viđenu spolja, kao i s obzirom na njeno moguće polazište. Tako, konačno određenje ove ideje završava u tvrdnji da antropologija predstavlja neki mogući rezervoar za centralna filozofska pitanja, što je sasvim površno i problematično (Heidegger, 1979: 137).

Ali svakako najveća nevolja filozofske antropologije čini se da je to što „svaka antropologija, pa i filozofska, već pretpostavlja čoveka kao čoveka“. Ako zanemarimo poneku izjavu samog Hajdegera,¹ njegova ključna zamerka filozofskoantropološkoj postavci čoveka nalazi se u detekciji njene zaslepljenosti za onu nesrećnu okcidentalnu transfiguraciji odnosa čoveka i bivstvovanja u korist prvog, koju ona podrazumeva, produžava, a makar latentno i veliča. Ono autentičnije od čoveka, međutim, ne može biti antriopološko pitanje, te se njegovim takvim postavljanjem zakriva i sama autentična čovekova stvarnost. Hajdeger je u tom pogledu izričit. Kao bivstvujuće među bivstvujućima, ali takvo da mu je tuđe i sopstveno bivstvovanje, čovekovo uvek već otvoreno postojanje je egzistencija, moguća jedino na način razumevanja bivstvovanja.

Čovek je čovek jedino na temelju tubivstvovanja u njemu... Mnogo izvornija nego čovek jeste konačnost tubivstvovanja u njemu. (Heidegger, 1979: 147)

„Fundamentalna ontologija“ drugačije postavlja stvar; već u njenom imenu „krije se problem konačnosti u čoveku kao ono odlučujuće s obzirom na omogućavanje razumevanja bivstvovanja“ (Heidegger, 1979: 148-149). Hajdeger misli da su pitanje čoveka kao tubivstvovanja i pitanje bivstvovanja tek na taj način korektno i nerazdvojno povezani. Bivstvovanje pri tome nije nikakav subjekt, niti je stvar, nego je zagonetka, a čovek je bivstvujuće koje se odnosi prema sopstvenoj egzistenciji. Egzistencija čoveka se mora pak odrediti samo rasvetljavanjem samog bivstvovanja. Autentično shvatiti čoveka, to zahteva iznova i izvorno (u)pitati o bivstvovanju. Jer „mi smo – posve različito od ptica selica – na putu k onome što nas privlači time što nam izmiče“, a „ono što izmiče ne pristiže“ (Heidegger, 1969: 32; Heidegger, 1996: 97). U Hajdegerovim predavanjima iz 1935. godine, publikovanim kao *Uvod u metafiziku*, umesto ograničene antropološke zapitanosti objavljuje se „istorijsko-matafizička“ upitanost o čoveku i, neizostavno, bivstvovanju, a umesto filozofske antropologije, već suvereno nastupa analitika tubivstvovanja kao fundamentalna ontologija.

¹ Poput one „Suština čoveka ne traži i ne trpi da se o njoj dalje pita. Šta je čovek svako zna“ (Heidegger, 1995: 113), koja određenje čoveka ipak ontološki disfunkcionalizuje, autonomizuje i sasvim približava onoj samevidenciji i tautologiji koja je inače rezervisana isključivo za bivstvovanje: „Šta je bivstvovanje. Ono je ono samo“ (Heidegger, 1995: 44; Heidegger, 1949: 36).

Biće i način bivanja čovekom može se odrediti samo iz suštine bivstvovanja.

Šta je čovek to za filozofiju nije ispisano nigde na nebu. Šta više tu važi: 1. Određenje čovekove suštine nikada nije odgovor već u bitnome pitanje. 2. Postavljanje tog pitanja je, kao i njegov ishod, istorijsko, ne samo uopšteno, već suština istorije. 3. Pitanje ko je čovek treba uvek postavljati u bitnoj povezanosti s pitanjem kako stoji s bivstvovanjem (Hajdeger, 1976: 152; up. Landmann, 1974).

Da li bi međutim i dalje mogla biti prihvatljiva interpretacija prema kojoj bi se ovo Hajdegerovo učenje moglo označiti sintagmom „fundamentalno-ontološki akcentovana antropologija“ (Wisser, 1988: 354; up. Wisser, 1984: 540)? Prema Deridi (Jacques Derida), odgovor bi jednoznačno morao biti negativan. U protivnom bi se dopunio niz onih „protivsmislenih antropologističkih čitanja Hajdegera“, od koga je poznat ili zadržan samo jedan projekt antropologije ili egzistencijalne analitike. Prevođenje (na francuski) *Dasein-a iz Bivstvovanja i vremena* sa „ljudska stvarnost“ i fokusiranje na nju imalo je, prema Deridinom mišljenju, izvesnu mesnu vrednost kao reakcija protiv „određenog intelektualističkog i spiritualističkog humanizma“. Tada najuticajnija sartrijanska „fenomenološka ontologija“ i odgovarajuća „hegelovsko-huserlovsko-hajdegerovska antropologija“ obeležava doduše raskid sa klasičnom antropologijom, ali ona još uvek ne raskida „metafizičku prisnost sa onim što, tako prirodno, svodi ono *mi* filozofa, na ‘mi-ljudi’, na *mi* u vidokrugu čovečanstva“ (Derida, 1984: 246). Derida veruje da ona ostaje u granicama koje Hajdeger prekoračuje. Njegovo *Pismo o humanizmu* iz 1949. godine je definitivno svedočanstvo da on misli van pogleda antropologizma-humanizma, čak protiv njega – utoliko ukoliko se usmerava na destrukciju metafizike. I zaista, u samom tom tekstu možemo pronaći snažne argumente protiv Hajdegerove naknadne „antropologizacije“.

Svaki se humanizam temelji na svojevrsnoj metafizici ili je sam čini temeljem. Svako determinisanje suštine čoveka koje već pretpostavlja, znalo ono to ili ne, tumačenje bivstvujućeg, a da pri tom ne postavlja pitanje koje se odnosi na istinu bivstvovanja, jeste metafizika. I stoga, ako se razmotri način na koji je

determinisana suština čoveka, svojstvenost svake metafizike se otkriva u tome što je ona ‘humanistička’. A na isti način, svaki humanizam ostaje metafizički (Heidegger, 1949: 72).

Hajdegerovi izričiti argumenti za napuštanje antropocentričke priče – istorija bivstvovanja nosi i određuje svaku *condition et situation humaine*; čovek najpre mora da nauči da egzistira u bezimnom, ukoliko treba da se nađe u blizini bivstvovanja; čovek nije gospodar već pastir bivstvovanja (Hajdeger, 1976; Heidegger, 1985; Heidegger, 1949) – možda i mogu zaprečiti interpretacije koje bi se mogle nazvati njegovim humanističkim presvlačenjem. Međutim, verovatno ozbiljnija primedba stiže sa jedne druge, s obzirom na Hajdegerovo samorazumevanje neočekivane strane. Reč je o prigovoru da sama smerana deantropocentracija kod njega upravo nije sprovedena ili barem nije išla do kraja, da povlastice čoveka u njegovoj filozofiji niukoliko nisu ukinute, već samo prekomponovane. Ni Hajdegeru naklonjeni Derida, neće ga, u doduše izvesnom usvajajućem protivstavu, poštediti optužbe za antropocentrizam, preko svojevrsnog bivstvovanje-centrizma. Tubivstvovanje je ekskluzivno čovekovo svojstvo i ono, na kraju krajeva, iako nije čovek, nije ni ništa drugo nego čovek (v. Derrida, 1989; Derida, 1986). Ginter Anders (Günther Anders) će pak primetiti da kao što izostanak neke imaginarne Šelerove knjige *Položaj konja u kosmosu* slikovito predočava „nadmenost prema milionima *species* kojih ima u vasioni“, ispoljenu davanjem unapred, makar i protiv volje, metafizički i teološki posebnog položaja čoveku, tako je i Hajdeger „nominacijom čoveka za ‘pastira bivstvovanja’, učinio isto toliko koliko i ‘filozofski antropolozi’ kojima se podsmevao kao pomodnima, a teško da je imao pravo da se od njih tako oholo distancira“ (Anders, 1985: 133). Najzad, moglo bi se još zapaziti da apoteoza samog bivstvovanja, i u ovoj specijalnoj funkciji dekonstrukcije idolatrije čoveka i ideologije humanizma, dovodi Hajdegera u blizinu onog (neo)teocentričkog razumevanja „čoveka kao problema“ koje, kao kod Gabriel Marsela (Gabriel Marcel), ne samo nagoveštava, nego i „stimuje“ jedva skrivenu motivaciju u oblandu nagovora na unapred spremno rešenje.

[Č]ovek, polazeći od momenta u kome sam sebe nastoji da postavi kao apsolut, to jest da se upravo oslobodi svake rela-

cije, svakog pozivanja na nešto drugo osim na sebe samog, može samo, u krajnjoj analizi, da sebe razori, ili pak da zapadne u idolatriju koja za predmet uzima neku apstrakciju, to jest nešto što je neuporedivo niže od onoga od čega se mislilo osloboditi. Čini se da na taj način započinje jedno naporno istraživanje koje se odnosi na uslove u kojima ovo obraćanje čoveka nečemu drugom, nečemu višem od sebe, može da bude zadržano... Biće koje se nalazi zapleteno u ovom svetu funkcija, oseća u svojoj dubini potrebu da postoji bivstvovanje... (Marcel, 1984: 86; Marcel, 1978: 138).

Ali tu već lozinka „antropologija“, prateći rastakanje šifre „čovek“, prestaje da ima utvrđeno značenje. Njen klizni i rastegljiv smisao jasno se ogleda ne samo u tome što će njene nominalne apologete i njeni protivnici, poput sofista i Sokrata, spolja gledano biti recipirani kao jedna ista zajednica, nego i u tome što i jedna i druga strana barata istim obrazloženjem u direktno suprotstavljene svhe. Eugen Fink (Eugen Fink) će favorizovati filozofsku antropologiju s onih istih razloga zbog kojih je Hajdeger odbacuje, nalazeći njenu samosvojnost ne u primeni nekog na bilo koji način unapred datog filozofskog saznanjog umeća na određeno delimično područje stvarnosti koje se imenuje „čovekom“, nego upravo u „spojenosti ljudske samospoznaje i problema bivstvovanja“ (Fink, 1984: 360). Ovo usamljeno, zanimljivo i upravo Hajdegerom inspirisano izlaganja „egzistencijalne“ antropologije, odnosno „antropologije kao egzistencijalne i koegzistencijalne analitike“ nastoji da kroz „pet osnovnih fenomena ljudskog postojanja“ i bez oslanjanja na odnos prema drugim regionima živog, „iz unutrašnjeg svedočanstva čovekovog bivstvovanja položi svedočanstvo o tome šta i kako mi jesmo“. Ta isprepletana petočlanost elementarnog ustrojstva bivanja čovekom nema i ne zahteva dalje utemeljenje; ti fenomeni su u pravom smislu osnovni, sami su sobom i moraju se razumeti iz samih sebe. S druge strane, upravo kao takvi, oni su noseći temelj za množinu ostalih fenomena. Oni su socijalne strukture i pojave ljudskog bivstvovanja koje istupaju samo u postojbini čoveka.

Čovek kao čovek označen je i odlikuje se utoliko što je u vasioni jedino biće koje egzistira otvoreno prema smrti, u radu, igri, ljubavi i borbi za vladavinu (Fink, 1984: 365).

Tih pet osnovnih egzistencijalnih fenomena čine ne samo „ontološko ustrojstvo ljudskog bivstvovanja“, nego su takođe i „moćnosti i poprišta ljudske spoznaje bivstvovanja“. S obzirom na to, „ontologija čoveka vodi ka jednoj suštastveno-ljudskoj ontologiji“ (Fink, 1984: 357). Koja opet, sa svoje strane, nema prioritet. Antropologija ne prethodi problemu bivstvovanja, ali ni potonji ne prethodi njoj. Uzajamno se pretpostavljaju ontologija i ljudsko samorazumevanje, a svaka interpretacija jednog ili drugog neizbežno se kreće u tom krugu. To kretanje pak nije sterilno u smislu da ništa ne bi menjalo. Filozofska antropologija upućuje na ontologiju, a ona sa svoje strane upravo nazad na nju. Fink ukazuje da je pitanje o bivstvovanju po svojoj prirodi „lavirintsko“, da je čovek vazda već upleten u taj lavirint i da nema Arijadninu nit da bi se u njemu snašao na jednoznačan način (v. Fink, 1984: 361). Hajdeger je tako gotovo doslovno prepevan, a da je zaključak, ako ne potpuno obrnut, onda svakako sasvim drugačije akcentovan. To pobuđuje na jednu interesantnu hipotezu.

Ako se čini da je Fink ostvario onu ideju filozofske antropologije da se iz čovekove posebnosti sagleda njegova celokupna situacija, onda upravo s obzirom na to izgleda da je ta ideja, nasuprot nastojanjima njenih ranih protagonista, mogla da se realizuje tek inkorporiranjem u sebe one hajdegerijanske kritike koja ju je besprijizivno odbacivala. Utoliko bi se kritika filozofske antropologije mogla prikazati ne kao pobjednička, nego kao krepeća instanca upravo za antropologiju koju kritikuje. Ona bi sada još mogla ispasti ne samo takođe antropološkom, nego i antropološkijom od same antropologije. Ako je antropologija redukovala čoveka na čoveka, metafizika kao sistem je u protivudaru redukovala čoveka na sistem svega što jeste (v. Despot, 1989: 17). U različitim filozofskim pokušajima da se čovek spasi redukcije, posegnuće se za, unutarisciplinarno gledajući, eksteritorijalnim pribežištim. Priznanje nesamostalnosti filozofske antropologije postaće uslov produktivnog filozofskog zbora o onome što je ona uzimala za svoj predmet.

Jaspersovo razmatranje „duhovne situacije vremena“ iz 1932. godine pretenduje na ekskluzivno pravo, doduše jedne određene filozofije, filozofije egzistencije, na valjanu percepciju čoveka. Svaka drugačija koncepcija – koja, dakle, ne zna da je čovek uvek više nego što zna da je, da „čovek nije zaokrugljeno postojanje koje se u generacijama samo ponavlja“, niti je providno postojanje koje je

sebi jasno – jeste redukcionizam koji imanentnu i čovekotvornu rascepljenost, napetost, složenost, ukida pretvaranjem čoveka u predmet saznanja. Takvu krivu direkciju Jaspers prepoznaje u tipično modernim naukama o čoveku, koje se apsolutizuju do saznanja bivstvovanja u celini, beznadežno se trudeći da zamene filozofiju. To su „prerušavanja čoveka“ koja se ilustruju na tri tada najrasprostranjenija primera: makrsizmu, psihoanalizi i teoriji o rasama, kao egzemplarima naukovanja sociologije, psihologije i – antropologije.² Kada impuls redukcije sveg duhovnog postojanja bilo na nadgradnju, bilo na sublimiranje potisnutih nagona, bilo na fatalnu istoriju, ovlada ovim prerušavanjima – ona poprimaju „razorna svojstva“ i „[O]no najviše kao i ono najniže zaogrću se istom terminologijom, da bi izravnati zakoračili u ništavilo“ (Jaspers, 1987: 124). Tek iz preokrata tih iluzornih zamena za filozofiju proizlazi filozofija kao filozofija egzistencije. Ona prelazi granice saznanja o čoveku, „prilazeći samom bivstvovanju“. No težište se ne prebacuje kao kod Hajdegera na prevashodstvo pitanja o bivstvovanju, već se, uz priznanje njegovog vrhovnog filozofskog smisla, ostaje i na izvestan način insistira na pitanju o čoveku. I tek kroz njega na onom višem od čoveka (Jaspers, 1987: 126; Jaspers, 1989: 265 i dalje).

Ja nisam ono što saznajem i ne saznajem šta sam. Umesto da saznajem svoju egzistenciju, mogu pokrenuti samo proces razjašnjavanja (Jaspers, 1987: 117).

Zabluda je da gledanjem na čoveka kao na objekt možemo saznati samog čoveka: „čovek se kao mogućnost svoje spontanosti buni protiv toga da bude samo rezultat“. Filozofija egzistencije je sada ta „filozofija ljudskog bivstvovanja koja ponovo prelazi okvire čoveka“ i takvo jedno mišljenje pomoću kojeg bi, koristeći ali prekoračujući celokupno poznavanje stvari, „čovek hteo da postane ličnost“ (Jaspers, 1987: 125). Tako već Jaspers otvoreno izriče onu humanističko-personalističku centriranost egzistencijalizma koja će kasnije postati posebno popularna u francuskoj varijanti ove škole. Pažnja i dalje ostaje fokusirana gotovo isključivo na čoveka, samo se

² Četrdeset godina kasnije Hengstenberg (Hans-Eduard Hengstenberg) će naći druga tri oblika zajedničkog imena „deformacija *humanuma*“: tehnokratizam, ideologiju i biologizam. Ono što treba da onemogući ovakva iskrivljenja u odnosu na „pravi“ lik čoveka jeste međutim – baš filozofska antropologija. To će, štaviše, postati njena „društvena odgovornost“ (Hengstenberg, 1986).

sada izgovor nalazi u njegovoj privilegovanosti za pristupanje bivstvovanju. Istovremeno, ne verujući da može da zna šta je čovek i hoteći stoga da i sama ostane „nedokučiva u svojoj predmetnosti“, filozofija egzistencije postaje svojevrсна filozofija priziva: „Ona budi ono što ne zna: osvetljava i pokreće ali ne fiksira“ (Jaspers, 1987: 126; Jaspers, 1989: 81). Zbog toga i nema, ili čak i ne sme da ima rezultata; štaviše, „kao osobe koje saznaju mi se s time moramo zadovoljiti“ (Jaspers, 1987: 126).

Ono malo što filozofija egzistencije o čoveku ipak nekako zna i istrajno ponavlja dato je kod Jaspersa uglavnom u saobraćajnim terminima, ali bez topografije: da se čovek uvek nalazi na putu, da je on sam put, da se „probija kroz pasivnost identičnih krugova“, da predstavlja mogućnost zahvaljujući slobodi, da odlučuje šta je, da je „kretanje ka nepoznatom cilju“. Saznajući, a ne dopuštajući da bude saznat – čovek upravo biva „bivstvovanje koje on jeste“ (Jaspers, 1987: 115). Oboružana ovim uvidima, filozofija egzistencije, kao upravo odgovorna „filozofska svetska orijentacija“, spremno sada prekoračuje „sve svetsko saznanje koje fiksira bivstvovanje“ i hrabro odvodi u neizvesnost. Koja opet i nije toliko nedogledna, budući da se mesto autentičnog približavanja bivstvovanju kao skrivenoj transcendenciji, putem čitanja njenog šifrovanog pisma, ne nahodi nigde drugde do u čovekovoј najvlastitijoj egzistenciji (Jaspers, 1989: 627).

[O]n saznajući odnosi sebe u neizvesnost apsolutne mogućnosti. Tu on doživljava apelovanje na svoju slobodu, na osnovu koje tek pomoću sebe postaje ono što može biti, ali još to nije. Kao slobodu, on sebi priziva bivstvovanje kao svoju skrivenu transcendenciju. Smisao ovog puta je transcendencija (Jaspers, 1987: 116; up. Jaspers, 1989: 648-652).

Sloboda i transcendenciranje biće makar jednako prepoznatljive invarijable i u Sartrovom egzistencijalizmu. Sartre je prvo u *Bivstvovanju i ništavilu* otvorio mogućnost za jednu „sintetičku antropologiju“ koja bi izlazila iz „fenomenologije bivstvovanja“, a potom naznačio projekt jedne marksističke, „konkretne“, „strukturalne i istorijske antropologije“ u *Kritici dijalektičkog uma* (Sartre, 1983: 432 i dalje; Sartre, 1983a: 54, 103). Egzistencijalizam se tu ne libi da proglasi sebe (i) za antropologiju – „ukoliko se trudi da sebi

da osnovu“ (Sartr, 1983a: 98-99). U svakom slučaju i u svim menama, čak i uprkos Sartrovim ogradama, njegov egzistencijalizam ne poriče jednom objavljenju nameru da bude humanizam (Sartr, 1981), i to uvek – samo manje ili više odmereno – individualistički intoniran. Pomenuli smo već da se kreće od postulata da čovek nije nosilac univerzalne „ljudske prirode“. Budući da jedino njegova egzistencija prethodi esenciji, čovek je onakav kakav sebe pojmi i kakav sebe hoće, ono što od sebe čini, sveukupnost svojih ostvarenih činova, svoj vlastiti život. Potpuno indeterminisan i nesvodiv i na šta, kao svoj vlastiti projekt, „čovek je slobodan, čovek je sloboda“ (Sartr, 1981: 267; Sartr, 1983: 475).

Sartrov egzistencijalistički humanizam, dakako, i pored svega ovoga nije lišen uvida u neophodnost prolaženja čoveka kroz intersubjektivni svet i, takođe, uvida u karakterističnu situiranost čoveka prevashodno kao bića nedostatka i potrebe, kao „istorijskog proizvoda oskudice“. Ali i za njega u svakom trenutku (p)ostaje odlučujuće važna „veza transcencije, kao konstitutivne za čoveka – ne u smislu u kome je bog transcendentan, već u smislu prekoračivanja – i subjektivnosti, u smislu da čovek nije zatvoren u sebe samog nego da je svagda prisutan u nekom ljudskom svemiru“ (Sartr, 1981: 285). Štaviše, čovek je u srcu prekoračivanja, on je samo prekoračivanje.

Čovek je ponajpre projekt koji sebe subjektivno živi umesto da bude mahovina, gnjiloća ili cvetača... [Č]ovek je stalno izvan sebe samog; projektujući se i gubeći se izvan sebe, on čini da čovek egzistira i, s druge strane, sledeći transcendentne ciljeve, može on da egzistira; čovek je taj prelaz i zna predmete samo po tom prelazu (Sartr, 1981: 263, 284-285).

Ovo egzistencijalističko odustajanje od fiksiranja transcendentnog a, obrnuto, fiksiranje transcendiranja, ovo trajno poglavljenje transcencije i njeno smeštanje, kao takve, u centar čovekobilivstvovanja, zbilo se i kod zastupnika filozofske antropologije. I, čini se, u istom smislu, iako u različitim konfiguracijama. Kod Plesnera već mogućnost ništenja ide skupa sa transcencijom konstelacija postojećeg sveta; to je zakonita forma postojanja bića ekscen-trične pozicionalnosti. Nasuprot svakoj teološkoj transcenciji koja sadrži „dobru kružnu beskonačnost, povratak stvari iz njihove

apsolutne drugotnosti“, Plesner poentira pozivom na jedino ljudsku „pravu beskrajne beskonačnosti“ (Plessner, 1981: 419). Kod Rotakera omiljeni antropološki *milieu* omogućava jednostavan i neporeciv zaključak: „Čovek je sposoban za transcendenciju, a životinja nije“ (Rothacker, 1985: 150). Životinji je sve skrojeno usko uz telo, a čovek je, naprotiv, „distanciran“, što otvara mogućnost ideiranja, opojmljivanja, ovrednjivanja. On je konačno biće, fizički, psihički, te i tradicijom ograničeno, „ali – svu beskonačnost zacrtala su konačna bića“ (Rothacker, 1985: 200).

Čovek je konačno biće sa svešću o konačnosti, što nužno implicira svest o beskonačnosti, jer imati samosvest, istovremeno znači transcendirati (Rothacker, 1985: 210).

A ono samo transcendentno, beskonačno, ono svetlo „je više jedna zvezda vodilja, prema njoj se ne leti, već nju, ostajući na zemlji, sledimo“ (Rothacker, 1985: 205). Isti motiv, preciznije razložen ali jednako zdušno branjen, nalazimo i u Kelerovom (Werner Keller) tekstu *Filozofska antropologija – psihologija – transcendentcija*, gde će transcendencija – za koju se naravno naznačava da ne znači nešto onostrano, nego prelaženje, prekoračivanje – biti bezrezervno proglašena ključnim određenjem „samobivstvovanja“ (Keller, 1986: 321). Keler je međutim svestan njene dvoznačnosti. Prvo značenje je „biti više nego“ i tiče se izdizanja, nadilaženja onog materijalnog, energetskog, organskog; prekoračenja onoga što njemu pripada. To je „ontička transcendencija“, transcendiranje duševnog života kao neposredne strukture svoga bivstvovanja. Drugi smisao se tiče „prekoračenja prema...“, kao „biti u odnosu na...“. To se naziva „funkcionalnom transcendencijom“, jer „ona postoji u odnosima i funkcijama u kakvim se samobivstvovanje ‘dešava’“. „Ontička i funkcionalna transcendencija nisu odvojeni momenti: jedna je naličje one druge“ – zaključuje, međutim, na kraju Keler. „Ontička je osnova porekla i omogućavanja one funkcionalne, ova je način na koji ona prva dolazi do razrešenja“ (Keller, 1986: 322).

Od transcendentnog oslonca je tako otpao svaki oblik, ali je sačuvano i čak hipostazirano samo transcendiranje. Sasvim proceduralno, filozofija, kao i religija bez boga, obožava još samo protokol vere same. Termin „transcendiranje“ – prekoračivanje, prelaz, put sâm – pokazao se veoma pogodnim da signalizira prisustvo

procesa permanentno izmaknutog cilja, da supstituiše i ovekoveči situaciju čovekovog odvajanja i strema, njegove uslovljenosti i samozadatosti, samotvornosti, da bude drugo ime za prokletstvo i investiciju istovremeno, te je netom avanzovao do opšteg mesta mnogih razmatranja. Egzistencijalisti su tu samo bili antropološki jedno-stavniji, u jednom potezu oslikali stav, a antropolozi prirodnjački diferencijaniji. I jedni i drugi su na odlučujućim mestima, jednako poetski inspirisani, depotenciranjem „ljudske prirode“ za račun „transcendiranja“ i dalje potencirali humanističku orijentaciju filozofije. Zavodljivom retorikom, njihova zajednička lozinka ipak je više skrivala teorijsku nedalekosežnost i neproaktivnost svoje konačne reči. Čini se da, manje patetičnom a jednako pogađajućom deskripcijom, ono što ona ima da kaže može da se kaže i rečima Maksa Milera (Max Müller) o transcendenciji, ovog puta u kontekstu razumevanja ljudske slobode, oslobađanja i specifično ljudskih institucija: „borba sa prirodom je prvi stupanj, borba za svet – drugi, tamo borba za održanje, ovde za ispunjenje, tamo za preživljavanje i datost, ovde za nalaženje smisla i za bitnosti“ (Müller, 1974: 198; up. Gehlen, 1971; Gehlen, 1994; Plessner, 1985; Plessner, 1979).

Uz to, i važnije, čitav ovaj složaj transcendiranja bez prisustva okoštale transcendencije nuka na simptomatsko čitanje, koje bi ga lako moglo prokazati kao rezignirani epilog onog modernog sveta koji je počeo time „što se bog iz njega povukao u svoj kraj“ (Müller, 1974: 11), kao žal za umrlim likom apsoluta, kao nostalglično diskurzivno šljajfovanje koje se, izgubivši nadu da će se ikada i ikuda pokrenuti, diči prepoznavanjem i priznanjem sopstvene jalovosti kao konačne istine. U jednom intervjuu Sartr će se pozvati na Merlo-Pontija (Maurice Merleau-Ponty) koji predstavljanje čoveka kao objekta vidi kao formiranje nečeg „što nije kadro da leti“. Pred naletom Levi-Strosove (Claude Lévi-Strauss) strukturalne, kao i kulturne, socijalne i empirijske antropologije uopšte, on se, gotovo u samoodbrani, konačno oprašta od pokušaja postavljanja ovakvih ili onakvih objektivizujućih antropologija. Taj oproštaj se vrši za račun filozofije, a ne više nekakve revidirane filozofske antropologije, ali takođe i još i više za račun poslednje odbrane filozofskog razumevanja čoveka kao kakvog-takvog „subjekta“.

Razvoj antropologije, pa čak da ova integriše sve discipline, nikada neće ukinuti filozofiju ukoliko ova postavlja pitanje o

homo sapiensu i samim tim ga štiti od iskušenja da sve objektivizuje... Čovek u antropologiji je objekt, dok je čovek u filozofiji objekt-subjekt (Sartre, 1981a).

Za Adorno će to već odavno biti premalo, podbacujuće, budući i dalje u samoj srži još uvek upravo antropo-, odnosno subjekt-centrički postavljeno.³ I ona Alberta Velikog, kao i sve „de

³ Ovaj disput 60-ih među reneгатima antropo-filozofiranja već se *mutatis mutandis* odigrao 30-ih: iz istog polazišta, da je savremena filozofska antropologija po čoveka redukujuća, i da o čoveku i za njega treba govoriti drugačije, Horkhajmer će izvući potpuno različite zaključke od, recimo, Jaspersa. Kod Horkhajmera se još 1935. oštrica napada jasno usmerava na osamostaljšivanje pogleda koji čoveka razdvaja od prirode, društva, istorije, sveta, petrifikujući tako složene i nikad dokončane odnose koji vladaju u dijalektici ovih elemenata-sistema, i koji bi trebalo da budu okvir i zapitanosti nad čovekom. Ta zapitanost izgleda uvek mora da ima na umu emancipaciju, ukoliko kao u ovom pogledu odlučujući dokument uzmemo Horkhajmerovu primedbu da antropologija „traži određenje suštine čoveka koje nadilazi mrak praistorije, uključujući i kraj čovečanstva, a odbacuje eminentno antropološko pitanje kako se može dokinuti stvarnost koja se čini neljudskom“ (Horkheimer, 1982: 192). Budući da je to tako, za tada aktuelnu filozofsku antropologiju rezervisana je porazna ocena po kojoj je to „jedan od kasnih pokušaja nalaženja norme koja treba životu individue u svetu kakav je sada da dodeli smisao“ (Horkheimer, 1982: 188). Horkhajmer misli da sve škole filozofiranja koje su na sceni i koje se uopšte pitaju za nešto kao tragičnu sudbinu čoveka i sveta – filozofska antropologija, fenomenologija i egzistencijalizam – boluju od istog sindroma, koji bismo mogli nazvati „rezigniranim konstrukcijom“. One naime ne shvataju da „to što slike većitoga života blede, i što su forme savremenog života lišene harmonije, ne znači da je došlo vreme za nova dela teološke mašte“ (Horkheimer, 1982: 194). „Pokušaj da se čovek shvati kao čvrsto ili postajuće jedinstvo – isprazan je. Nema jedinstva u čoveku i istoriji“ – tvrdi Horkhajmer, pa pominje i nekakvu „slobodniju filozofsku antropologiju“, koja ne pretenduje da sagleda šta može nastati iz čoveka, ali je „ipak nedijalektičkom metodom postala deo ‘opšteg’ pesimizma“ (Horkheimer, 1982: 206). Više od dve decenije kasnije, u članku iz 1957. godine „O pojmu čoveka“, Horkhajmer ne samo da ne menja mišljenje, nego ni ne dodaje ništa novo, osim možda odlučnog ali načelnog ukazivanja na korelaciju između uticaja društva i istorije na čoveka i njihove upućenosti na njega, te, sledstveno, preporuke pronicanja u tu međuzavisnost (Horkheimer, 1988: 152-153). Iako, s jedne strane, gotovo bespoštedna kritika iluzije jedinstva čoveka, ova „oslobodilačka“ pozicija je, s druge strane, upravo kao takva, opterećena blizinom pada na jednosložan i naivni humanistički motiv koji je još Marks (Karl Marx) otvoreno označio: „Svaka emancipacija je svođenje čovekovog sveta, čovekovih odnosa na samog čoveka“ (Marx & Engels, 1985: 81). Na ovoj klackalici, koja bi trebalo da obezbedi jednako ubojitu kritiku plitkosti antropocentrizma i ravnodušnosti pozitivizma, prebiva filozofija kao Kritička teorija. Ona „temeljno antropološko pitanje“ smešta u ravan promene postojećeg, a svaki pozitivan odgovor o telosu te promene denuncira kao ideologiju koja ne zna nauku „određeno-negativnog“ govora o „sasvim drugom“.

homine“-priče pre i posle njega (Albertus Magnus, 2006; Landmann, 1962; Šarčević, 1986), bile su prožete antropomorfizmom, projekcijom subjektivnog na prirodu, bile su *reductio ad hominem*. I čoveka i saznanja o njemu radi, Adorno misli da je nastupilo vreme da se odustane od te nasilne strategije i da se, putem svojevrsnog samoprosvećivanja, putem sada jednog *reductio hominis*, konačno svrgne upravo onaj, za gordi i zaslepele homocentizam konstitutivni, „u apsolut stilizovani subjekt“ (Adorno, 1997a: 187).

Što konkretnije antropologija nastupa, to je više varljiva, ravnodušna spram onoga u čoveku što uopšte nije utemeljeno u njemu kao subjektu nego u procesu desubjektivizacije, koji se sve od davnina odvijao paralelno s istorijskim formiranjem subjekta (Adorno, 1997a: 130-131).

Odsustvo i povratak

Snažni antihumanistički pokret strukturalista je, moglo bi se reći, dovršavajući započeti posao filozofske samokritike filozofije subjekta, hteo da opiše i otpiše i poslednji preostatak antropologizacije u onom već dobrano ispošnjenom mišljenju koje ona obeležava. Mišel Fuko (Michel Foucault) će upravo tako („antropologizacija“) nazvati tu „veliku opasnost u okviru znanja“. Humanističke nauke, u „opasnoj familijarnosti“ sa filozofijom, su pre svega te koje lakoverno uzimaju zdravo za gotovo da se čovek oslobodio samog sebe otkad je otkrio da nije u središtu stvaranja, u centru prostora, niti na vrhu života (Fuko, 1971: 387). „Arheologija humanističkih nauka“ je moćna brana ovoj silnoj pretnji. „Arheologija znanja“ obavezuje strukturalizam da se, Fukoovim rečima, „upisuje u veliku transformaciju znanja humanističkih nauka, čija je osnova u osporavanju antropološkog statusa, statusa subjekta, prioriteta čoveka“ (prema Majer, 1976: 5). Čovek je, naime, tek „pukotina u poretku stvari“. Nastanak te kreature se može locirati kod Kanta, preciznije, u njegovoj *Logici* (Kant, 1996-97a: 25), kada je prethodno ustanovljenoj kritičkoj trijadi dodato obuhvatajuće četvrto pitanje: *Was ist der Mensch?* Nestajanju te kreature, ili makar najavi njenog skorog kraja, prema Fukou još iz 60-ih godina prošlog veka, sada napokon prisustvujemo (Fuko, 1971: 67, 350, 358-359, 380, 424). Mišljenje se

budi iz „antropološkog sna“, iz zabludlosti u uverenju da „svako empirijsko saznanje, samo ako se odnosi na čoveka, vredi kao moguće filozofsko polje u kome treba otkriti osnovne saznanja, definiciju njegovih granica i konačnu istinu svake istine“ (Fuko, 1971: 380). Doduše, antropologija, budući deo naše istorije, „konstituiše suštinski razvoj“ koji je upravljao mišljenjem, ali se sada u njemu prepoznaje prepreka nastajućoj misli, kao što se u aktuelnom razbijanju tog razvoja prepoznaje „zaborav otvora koji ga je učinio mogućim“. Pravosnažno nastupajuća misao svim podrazumevanjem čoveka inficiranim diskursima suprotstavlja ćutljivi filozofski osmeh (Fuko, 1971: 382).

U naše vreme može se misliti samo u praznini nastaloj nakon čovekovog iščezavanja. Jer ta praznina ne produbljuje nedostatak; ne ukazuje na propust koji treba ispraviti. Ta praznina je samo razdvajanje jednog prostora u kome je ponovo moguće misliti (Fuko, 1971: 381).

Prvi pokušaj dostojne destrukcije temeljne strukture antropologije i upućujući trag njenog iskorenjivanja, Fuko pronalazi u Niče. Njegova hrabrost da dosegne naizgled aberantno pitanje: „da li zaista čovek postoji?“, kao i njegova spremnost da čoveka vidi kao odavno iščezlog i kao onog koji ne prestaje da iščezava (v. Niče, 1980) – uprkos modernom mišljenju o čoveku i humanizmu, koji su „prespavali njegovo bučno nepostojanje“ – izazvali su potres koji još uvek traje. Niče je, pomoću filološke kritike i izvesnog oblika biologizma, pronašao mesto na kome čovek i bog pripadaju jedno drugom, na kome je smrt potonjeg znak iščezavanja prvog i na kome obećanje natčoveka znači pre svega „bliskost čovekove smrti“ (Fuko, 1971: 381). Odavde savremena filozofija, ako dobro rekonstruišemo Fukoovu sugestiju, može početi da misli, može se, sa upokojenjem i sahranom „čoveka“, upustiti u filozofiranje koje ne bi bilo zasnovano i zasvođeno pouzdanjem u taj fantazam.

Sudeći po pozivanju na Ničea, čini se da je prvi uslov za to svest o tome da Bog i Čovek (s)padaju ujedno. Ubistvo boga je – nasuprot dominantnom samorazumevanju diskurzivne formacije moderne koja se bavila bogoubistvom – i smrt čoveka. Vreme herojskog uznesenja humanizma nije sebe propitalo o statusu kritikom hrišćanstva upražnjenog mesta apsoluta, manje ili više neposredno ga

zamenjujući čovekom. Još s „otkrićem čoveka“ u renesansi, rodila se adekvatna novovremena filozofija čoveka koja se – prema Suhodolskom (Bogdan Suchodolski), ali već i Burkhartu (Jacob Burckhardt) i Monijeu (Philippe Monnier) na koje se poziva – načelno može sagledati kao otpor teocentričkom i „veliki pokušaj antropocentričkog razrešenja problema antropologije“ (Suhodolski, 1972: 662).

Međutim, pravo uznesenje antropocentrizma i posvemašnja antropologizacija nastupiće tek u 19. veku. Sama antropologija je za doslovno par decenija, od pitome smeštenosti na početak filozofije (subjektivnog) duha u Hegelovoj (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) *Enciklopediji*, gde se bavila dušom, još spavajućim duhom (Hegel, 1987: 334-362), uznapredovala do univerzalne nauke. Ceo Fojerbahov (Ludwig Feuerbach) napor staje u nacrt da se „iz filozofije apsoluta, to jest iz (filozofske) *teologije* izvede nužnost filozofije čoveka, to jest antropologije“. „Filozofija budućnosti“ u „univerzalnoj nauci antropologije“ potpuno ukida religioznu i filozofsku teologiju (Fojerbah, 1956: 59). Ruge (Arnold Ruge) će takođe kroz vezu filozofije i revolucije videti mogućnost stvaranja sistema humanizma: „iz nebeske ‘filozofije duha’ filozofija je stvorila zemaljsku slobodu živog čoveka“ (prema Löwith, 1988; v. Löwith, 1980). Još i Marks deli ovaj patos humaniteta, pa i kada se u ključu zrelog okreta kritici spekulativnih konstrukcija „nemačke ideologije“ i apstrakcije „čovek“ – za volju razabiranja i izlaganja njegove društveno-ekonomske kondicioniranosti – izgubi poverenje u njega, još uvek će, makar u eshatologiji „carstva slobode“ kao „rešenja zagonetke istorije“, preteći nešto od toga (Marx, 1979). Štirner (Max Stirner), Kjerkegor (Søren Kierkegaard) i Niče svakako odstupaju od humanističkog optimizma, ali se čini da to čine za volju načela (Jedini, Pojedinač, Natčovek) koja ne samo da je teško videti kao izričito otcepljenje od antropocentričkog modela, već pre kao njegovu individualističku radikalizaciju (Stirner, 1976; Kierkegaard, 1980; Niče, 1980; Niče, 1987; up. Löwith, 1988). A kontekstualno, možda se ponajpre mogu sagledati kao buntovne reakcije na lenji, isprazni, mlaki korpus značenja humanizma koji ga, još od prosvetiteljstva, suprotstavlja varvarizmu, brutalnosti, a približava humanitarizmu.

S druge strane, od antropologističkog modela mišljenja ne odstupaju ni oni koji bi mogli potpisati Fukoovu jednačinu da onaj koji ubija boga ubija čoveka, budući da iz toga takođe ne izvlače

neophodnost destrukcije ovog neodvojivog binarnog geštalta, već samo trajnost upućenosti jednog na drugo i uputnost što detaljnijeg elaboriranja neraskidivosti te veze. Gerhard Ebeling (Gerhard Ebeling) evocira tradicionalni teološki odgovor: već bez milosti i greha – čovek je nemoguć (Ebeling, 1986: 67). Iako u opreznijoj varijanti izneto, Jaspersovo sugestivno postavljanje alternative ipak već isporučuje rešenje dileme: ili je Bog tu da sakupi, usmeri čovekove moći, ili ga, kao kod Ničea – ali još i Holbaha (Paul-Henri Thiry d' Holbach), dodali bismo (Holbah, 1950) – ne sme biti upravo da bi čovek bio moguć (up. Jaspers, 1989: 617). Šeler, konačno, takođe u istu ravan nezasite ekstaze čoveštva stavlja Ničeovo: „kad bi bilo bogova, zar bih ja izdržao da ne budem bog“ (Niče, 1980: 89) i Hartmanovo (Nicolai Hartmann): „Božji predikati imaju se odnositi na čoveka“ (Hartmann, 2003: 667). Šeler je bio svestan kruga koji će kasnije biti prokazan antihumanističkim pogonom – „Antropomorfizaciju boga prati teomorfizacija čoveka“ – ali se ceo posao, kakvim ga je video, sastojao u tome da se, gotovo sasvim hegelijanski, opiše ova putanja, putanja u kojoj su „postojanje čoveka i postajanje bogom od početka upućeni jedno na drugo“ (Scheler, 1987: 151, 107-109; Šeler, 1996: 268). A sam bog je shvaćen vrlo slično samom bivstvovanju, kao „biće samo po sebi“, „osnov sveta“, kao *ens a se* koja nastaje, međutim, tek kao „postepeno prožimanje poriva i duha“ (Scheler, 1968; Scheler, 1987). Dakle, ipak u čoveku, njegovim samoidentifikovanjem, njegovim aktom uloga, njegovim saborilaštvom, saizvršenjem, sudelovanjem sa „božanstvom“. Hengstenberg će reći: konspiriranjem, življenjem zajedničkim dahom – sa bivstvovanjem, sa postojanjem (Hengstenberg, 1986: 188).

Da li vododelnicu predstavlja zaista već Niče – ukoliko je on onakav kakvim su ga čitali Fuko i možda u još izričitijem smislu, recimo, Delez (Gilles Deleuze) (Delez, 1999) – ili tek sam Fuko i potom njegovi poststrukturalistički naslednici, možda na kraju krajeva i nije presudno važno. Ispostavilo se, svejedno, da su sve do njih i otvoreni ateizam i panteizam, i „apstraktni“ i egzistencijalistički humanizam, i fenomenološka ontologija i filozofska antropologija, i marksizam i personalizam, svi jednako ostavili samo po sebi nepreispitanim jedinstvo čoveka – upravo onaj pojam čije su metafizičke ili spekulativne pretpostavke koje ga konstituišu imali nameru da neutralizuju. Ništa neutralno iz toga nije moglo ispasti, nalazi Derida.

Krijumčareno je „metafizičko jedinstvo čoveka i Boga“, odnos čoveka prema Bogu, projekt da čovek sebe učini Bogom kao projekt koji konstituiše ljudsku stvarnost. Hajdegerovo pravo u tom pogledu ne zastareva: „svaki humanizam ostaje metafizički“, a svaka metafizika, prema Deridinom dodatku, ostaje ontoteologija (Derida, 1986: 244; up. Derida, 1979). Na primeru Hegela i Huserla (Edmund Husserl), Derida ubedljivo prikazuje kako je (skori) kraj čoveka uvek već upisan u metafizičku koncepciju koja barata uvidima u njegovu „istinu“ ili njegov transcendentalni *telos*. Jednom je to afirmacija jedinstva onto-teo-teleologije i humanizma, apsolutnog znanja i antropologije; drugi put, afirmacija svojevrsnog transcendentalnog humanizma. Kraj, *telos* čoveka je ono što bitno struktuirá ove kompozicije.

Čovek je ono što ima odnos prema svom kraju u fundamentalno dvosmislenom smislu ove reči. Oduvek. Transcendentalni kraj može se pojaviti i dostići pun razvoj samo pod uslovom smrtnosti, pod uslovom jednog odnosa prema konačnosti kao poreklu idealnosti. Ime čoveka se uvek upisivalo u metafiziku između ova dva kraja. Ono jedino ima smisla u toj eshato-teološkoj situaciji (Derida, 1986: 252-253).

Van te situacije – bilo da se filozofija iz zabludlosti u poretku stvari vraćala početku filozofiranja, bilo da se usmeravala transfilozofskoj orijentaciji, kada bi antropocentriranost umirući bila solidarna sa metafizikom, padom prokazujući svoju tradicionalnu filozofsku vrsnost – rezervoar samo(za)dovoljnog razumevanja čoveka pod maskom *subjectuma* više nije mogao različitost Drugog da ukalkuliše kao gospodstvenu pobedu. Univerzalna aspiracija filozofije čoveka, lukavo oslonjena na dvosmislenost svog „čega“ i „čija“, pred univerzalnim pobijanjem neće naći rezervni položaj. Ta najčešće skrušena i tek ponekad narogušena predaja je indikativna. Pozna Levitova (Karl Löwith) sumnja da se filozofija „neminovno obraća čoveku i odnosi na njega“, više ne traži oprost već priznaje optužbu gramzivog počovečenja. S obzirom na odstupanje od paradigme filozofije svesti, koje on predlaže, i izuzimanje njene merodavnosti za ne-svesne procese – kojima se čak priznaje i primat, odnosno, ustanovljuje se saznavno-metodološko prvenstvo čoveka kao „polazne i orijentacione tačke“, koje se istovremeno koriguje svešču o njegovoj nedovoljnosti („poluistinitosti“) (Löwith, 1986: 162 i dalje) – ta

izjava mora zvučati kao forsiranje *als ob* logike u nedostatku bolje ili kao naprosto komemorativni ustupak tradiciji u koju se više ne veruje. Uglavnom lamentirajuće „odbranaštvo“ etičko-humanističke vokacije, voljno da uvek iznova afirmiše „poseban status“ čoveka (u maniru: uprkos-svemu-za-Čoveka), izdašno je, s druge strane, u međuvremenu i dalje reprodukovalo benevolentne ali niukoliko benigne apele, za kojima je već bila izdata punovažna poternica.

Misaono tematizirati čoveka, pisati o njemu, misliti čoveka znači dati mu osobit položaj i značenje, znači htenje da čovek bude čovek u najboljem smislu te reči, znači volju da se potvrdi kao čovek, da se čovekovo biće prizna kao vrednost, znači da se mišljenje obraća čoveku i poziva ga da bude čovek (Difren, 1973: 256).

Mikel Difren (Mikel Dufrenne) takvim zagovaranjem bezrezervno ustaje protiv „nadmenog antihumanizma“, svedočeći o onome što se činilo očitim. Čitav sklop antropocentričnog mišljenja izgledalo je da se nalazi u bezizglednoj defanzivi i da može još samo ili da gradi *ad hoc* odstupnice ili da se zamorno zariče u normativnu poželjnost opstanka „čoveka“. U oba slučaja, on time upravo daje za pravo dijagnozi koju je protivnik već postavio: da je celokupno dosadašnje saznanje o čoveku „uvek vezano na najneodređeniji način za etiku ili politiku: štaviše, moderna misao usmerena je u pravcu gde onaj Drugi mora postati Isti kao i sam čovek“ (Fuko, 1971: 369; v. Foucault, 1994).

Kritika ovog poistovećivanja Drugog, kritika ovog proždrljivog identifikovanja svega različitog po vlastitoj meri i ukusu, kritika tog logosa ohole dominacije koji – pregledno je rekonstruisano i dekonstruisano u međuvremenu – traje najmanje od Platona (kao što doduše i lečenje od te boljke teče makar od Ksenofana), u drugoj polovini dvadesetog veka postala je gotovo samorazumljivi osnov savremene filozofske autorefleksije. I taman što je taj (kontra-)nativ ušao u disciplinarno obavezujuću i opštu obrazovanost, pred teoriju koja više ne bi da terorise narcisoidnim i taštım odgovorima postavile su se, međutim, nove provokacije, i to takve da su na određen način dovele u pitanje same domete preduzete kritike.

U našoj neposrednoj savremenosti koja sebe prepoznaje kao „postističko“ vreme (doba postmoderne, postistorije, postindustrijskog društva...), savremenosti koja dobroano uspeva u svojoj rešeno-

sti da se oslobodi svih „esencijalizama“ i „univerzalizama“, pojavila se ili makar najavila neophodnost pozicioniranja onoga što je preteklo od „čoveka“ s obzirom na manje ili više neočekivane izazove. Ovaj nametnuti poduhvat se ispostavio utoliko težim ukoliko je dovršena kritika antropologije i antropologizma ostavila mišljenje čoveka bez instrumenata i zatekla ga nesprenim. Note ne smeju biti stare, a drugačije nisu smišljene u očekivanju da se taj žanr više neće komponovati. A problem je i potpuno nov i istovremeno možda opet onaj najstariji. Ako je, naime, čoveka dosad valjalo odvojiti od drugih regiona prirode i smestiti sred svega ostalog već postojećeg – pri čemu su omiljeni distinktivni orijentiri vazda bili zveri i bogovi⁴ – ono ne-ljudsko spram čega se traži njegova *differentia specifica* sada postaju upravo same, starim rečnikom bi se reklo „otuđene“, tvorevine čoveka.

Neophodnost tog upita nije samo akademske, moralne ili epistemološke prirode: njega sada diktira stavljanje na kocku čovekovog ne samo diskurzivnog opstanka. Čovečnost i čovečanstvo valja iznova odmeriti prema, s jedne strane, „anonimnoj logici kapitala“, globalizacijskim procesima, tehno-naučnoj ekspanziji, logici efikasnosti kasnog kapitalizma, posvemašnjoj sistematizaciji i organizaciji, te medijskoj rekreaciji društva, mitemama razvoja, napretka i produktivizma, akceleraciji dinamike moderniteta uopšte, kontroli, moći, ekonomičnosti i sličnim svrhama, kojima više ne preti opasnost da se „antropomorfizuju“, nego da (povratno) instrumentalizuju čoveka i usmere se protiv njega. S druge strane, koja je samo za analitičke potrebe druga, postaje neizbežno da se čovek sada odredi prema mašinama, veštačkim inteligencijama, veštačkim oblicima života, kiborzima, klonovima i svim drugim doskora nezamislivim arteficialnim entitetima koji bi (potencijalno ali niukoliko nezamislivo) mogli imati kolonizatorske imperative.

Oba motiva staju u iznova intonirano ime „neljudsko“ i oba nalazimo na filozofski relevantan način kod Liotara (Jean-François Lyotard), u njegovom istoimenom delu iz 1988. godine. Štaviše, ta

⁴ Ovde se u najskorije vreme dešava jedno zanimljivo vraćanje prava odnosu prema životinji, odnosno upućivanje na (s)rodnost čoveka, kao bića koje je tradicionalno bilo viđeno kao manje ili više (ne)uspešna medijacija, radije s njom nego sa onim drugim, božanskim polom. Termin „ljudska životinja“ postao je, doduše ne uvek s istih razloga, obavezujuća i opominjuća zamena za termin „čovek“ u neprebrojnim recentnim radovima.

dva motiva su tu udružena u viziji urote ovladavanja čovekom i nadživljavanja njegovog konačnog kraja. Liotar u formi kitnjastog kondicionala, koja je tu samo da bi pojačala dramatičnost „otkrića“, formuliše pitanja koja iz njegovog opažanja slede: „šta ako se ljudska bića, u humanističkom smislu, prisilno nalaze u procesu postajanja neljudskim?“ i „šta ako neljudsko nastani sve ono što je ‘svojevstveno’ čovečanstu?“ (Lyotard, 1992: 2). S obzirom na njegov znameniti teorijski doprinos uvođenju u ne više ni isključivo anti-, nego radije jedno razigrano post-humanističko (a jamačno ne posthumno, s kakvim se sada suočava) doba lišeno nasilja velikih priča i univerzalnih humanističkih projekata emancipacije (v. Lyotard, 1990) – i bez obzira na u navodnicima zadržanu rezervisanost prema na način utočišta nekritički rabljenim tradicionalnim konceptima – odgovor koji Liotar daje može izgledati posve iznenađujući: „Šta nam drugo, kao ‘politika’, preostaje nego da se odupremo neljudskom?“ (Lyotard, 1992: 7)

Razume se da otpor prema ovom neljudskom, pogotovo kao „sebična politika“ bez alternative, nije jedini odnos koji je filozofija uspela da artikulise u susretu s njim. Kao što su nekada pored Vebera (Max Weber), Hajdegera ili autora negativnih utopija, koji su kritikovali pomahnitalu administraciju, tehnikaciju i industrijalizaciju i ukazivali na opasnosti do kraja racionalizovane i birokratizovane civilizacije, paralelno postojali futuristi koji su slavili takav razvoj događaja, tako naporedo sa Liotarovim zebnjama, postoji i Dona Haravej (Donna Haraway) koja radosno dočekuje ili čak priziva jednu novu mutaciju čoveka. Ona zagovara izvesnu „reinvenciju prirode“ i ohrabruje pretapanje ljudi, naročito žena, u kiborge, u „hibride mašina i organizma“ (Haraway, 1991: 150). Tamo gde se Liotar frontalno suprotstavlja univerzalnom širenju nehumanog, Haravej poziva na subverziju humanizma, upravo u svetlosti čovekovog konačnog kraja.

U jednom eseju neprevodivog naslova, u kome se na relativno uobičajen feministički način problematizuje i tematizuje razumevanje čoveka kao muškarca i žene kao „neprikladnog Drugog“, krajnje neuobičajeno se zaključuje na ne samo moguću, nego i poželjnu perspektivu preobražene „ljudskosti u post-ljudskom pejzažu“. Godinu dana ranije, 1991, za taj tog preobražaja Haravej je već izabrala ne naprosto ženu, nego kiborga. Kiborzi, naime, ne samo da

podrivaju strukture moći na kojima se temelji polna nejednakost, nego omogućavaju razaranje svih „razlika koje strukturiraju zapadnjačko sopstvo“ (Haraway, 1991: 174). Raspad totalizujućih teorija dokončava se tako u relativizaciji polnog identiteta i u odbijanju da se išta, pa i tehnologija, demonizuje.

Čovečanstvo je modernistička figura; a to čovečanstvo ima generičko lice, univerzalni oblik. Lice čovečanstva dosad je bilo lice čoveka/muškarca. Feminističko čovečanstvo mora imati drugi lik.

U kasnom dvadesetom veku, u naše vreme, mitsko vreme, svi smo mi himere, teoretizovani i fabrikovani hibridi mašine i organizma; ukratko, mi smo kiborzi. Kiborg je naša ontologija; on nam daje našu politiku (Haraway, 1992: 86; Haraway, 1991: 150).

Sugerišući žovijalna rastavljanja i drugačija sastavljanja jednom prokazanog konstrukta „ljudske prirode“, Haravej kao da hvata za reč i radikalizuje ne (samo) strahove humanista i nade anti-humanista, nego upravo sva ona njihova zajednička emancipatorska obećanja koja bi da dokinu zavođenja bilo kojom ideologijom, pa i „čovekom“ kao poslednjom ideologemom. Zbog nezamislivog, neslućenog ili naprosto neželjenog ishoda, njena poenta, međutim, nije manje pogađajuća; naprotiv. Ona kao da nas na jedan po sva tradicionalna (pod)razumevanja preteći način – u drugoj potenciji, s obzirom na konsekvence posthumanizma – vraća početnom pitanju filozofske antropologije. Naime, ako se čovek ozbiljno shvati kao nedovršeno biće, zaista bez ikakvih ograničenja u pogledu projektovanja vlastite sudbine, zašto bi se negde, igde, stavila granica njegovoj potrazi za novim oblicima i načinima postojanja? Ili, ipak, i dalje mora da postoji neka demarkaciona linija i neki, koliko god „meko mišljen“ substancijalni sadržaj, koji bi (i) ta postojanja (još) uvek morao da čini njegovim, „svojstvenim“, i po čemu vlastitim, uopšte ljudskim?

Literatura

- Adorno, Theodor W. (1997). „Zur Verhältnis von Soziologie und Psychologie“, u: Adorno, Theodor W., *Soziologische Schriften I*, Gesammelte Schriften, Bd. 8/1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 42-85.
- Adorno, Theodor W. (1997a). *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften, Bd. 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Albertus Magnus (2006). *Über den Menschen. De homine*, Meiner.
- Anders, Ginter (1985). *Zastarelost čoveka: o razaranju života u doba treće industrijske revolucije*, Beograd: Nolit.
- Aristotel (1987). *O duši / Nagovor na filozofiju*, Zagreb: Naprijed.
- Carrel, Alexis (1966). *L'homme, cet inconnu*, Paris: Plon.
- Dekart, Rene (1989). *Strasti duše*, Beograd: Moderna.
- Delez, Žil (1999). *Niče i filozofija*, Beograd: Plato.
- Derida, Žak (1979). „Ousia i Grammé“, u: Basta, Danilo i Stojanović, Dragan (prir.), *Rani Hajdeger: recepcija i kritika Bivstva i vremena*, Beograd: „Vuk Karadžić“.
- Derida, Žak (1986). „Svrhe čoveka“, *Treći program* (Radio Beograd), Br. 69, Sv. II, str. 243-253.
- Derrida, Jacques (1989). *Of Spirit: Heidegger and the Question*, Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques (1998). *Psyché: inventions de l'autre*, Paris: Galilée.
- Despot, Branko (1989). *Vidokrug apsoluta, Sveska prva*, Zagreb: Omladinski kulturni centar Zagreb.
- Difren, Mikel (1973). *Za čoveka*, Beograd: Nolit.
- Ebeling, Gerhard (1986). „O definiciji čoveka“, u: Mihalski, Kšištof (prir.), *Čovek u modernim naukama*, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada, str. 64-69.
- Fink, Eugen (1984). *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*, Beograd: Nolit.
- Foerbah, Ludvig (1956). *Principi filozofije budućnosti*, Beograd: Kultura.
- Foucault, Michel (1994). *Znanje i moć*, Zagreb: Globus.
- Fuko, Mišel (1971). *Riječi i stvari: arheologija humanističkih nauka*, Beograd: Nolit.
- Gehlen, Arnold (1971). *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Soziologische Texte; Bd. 17, Neuwied, Berlin: Luchterhand.
- Gehlen, Arnold (1980). *Anthropologische Forschung*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Gehlen, Arnold (1990). *Čovjek: njegova priroda i njegov položaj u svijetu*, Sarajevo: „Veselin Masleša“ – Svjetlost.
- Gehlen, Arnold (1994). *Čovjek i institucije*, Zagreb: Globus.

- Gete, Johan Wolfgang von (1985). *Faust: Deo 2*, Beograd: Srpska književna zajednica.
- Haraway, Donna J. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge.
- Haraway, Donna J. (1992). „Ecce Homo, Ain't (Ar'n't) I a Woman, and Inappropriate/d Others: The Human in a Post-Humanist Landscape“, u: Butler, Judith & Scott, Joan W. (prir.), *Feminists Theorize the Political*, New York, London: Routledge, str. 86-100.
- Hartmann, Nicolai (2003). *Etika*, Zagreb: Ljevak.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1987). *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Heidegger, Martin (1949). *Über den Humanismus*, Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, Martin (1969). *Doba slike svijeta*, Zagreb: Studentski centar Sveučilišta.
- Heidegger, Martin (1979). *Kant i problem metafizike*, Beograd: Mladost.
- Heidegger, Martin (1985). *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed.
- Heidegger, Martin (1995). *Platonov nauk o istini / O suštini istine*, Vrnjačka Banja: Eidos.
- Heidegger, Martin (1996). „Što je metafizika?“, u: Brkić, Josip (prir.), *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Zagreb: Naprijed, „Brkić i sin“, str. 83-125.
- Heidegger, Martin (1996a). „Što je to – filozofija?“, Brkić, Josip (prir.), *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Zagreb: Naprijed, „Brkić i sin“, str. 261-281.
- Hajdeger, Martin (1976). *Uvod u metafiziku*, Beograd: „Vuk Karadžić“.
- Hajdeger, Martin (1983). „Šta znači mišljenje?“, *Treći program* (Radio Beograd), Br. 59, Sv. IV, str. 355-366.
- Hengstenberg, Hans-Eduard (1986). „Društvena odgovornost filozofske antropologije“, u: Šarčević, Abdulah (prir.), *Filozofija modernog doba: filozofska antropologija*, Sarajevo: „Veselin Masleša“, str. 176-192.
- Herder, Johann Gottfried von (1901). *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Herders ausgewählte Werke, Bd. 5, Berlin: Weidmann.
- Holbah, Pol (1950). *Sistem prirode ili O zakonima fizičkog i moralnog sveta*, Beograd: Prosveta.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W. (1997). *Dialektik der Aufklärung*, Adorno, Theodor W., Gesammelte Schriften, Bd. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Horkheimer, Max (1982). „Primjedbe uz filozofijsku antropologiju“, u: Horkheimer, Max, *Kritička teorija (I)*, Zagreb: Stvarnost, str. 184-207.
- Horkheimer, Max (1988). „O pojmu čovjeka“, u: Horkheimer, Max, *Kritika instrumentalnog uma*, Zagreb: Globus, str. 139-159.
- Jaspers, Karl (1987). *Duhovna situacija vremena*, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
- Jaspers, Karl (1989). *Filozofija*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Kant, Immanuel (1996-97). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Kants gesammelten Schriften, Bd. VII, Berlin: Walter de Grueter & Co., CD-ROM: Kant im Kontext Plus.
- Kant, Immanuel (1996-97a). *Logik*, Kants gesammelten Schriften, Bd. IX, Berlin: Walter de Grueter & Co., CD-ROM: Kant im Kontext Plus.
- Keller, Werner (1986). „Filozofska antropologija – psihologija – transcencija“, u: Šarčević, Abdulah (prir.). *Filozofija modernog doba: filozofska antropologija*, Sarajevo: „Veselin Masleša“, str. 291-335.
- Kierkegaard, Sören (1980). *Bolest na smrt*, Beograd: Ideje.
- Kofler, Leo (1980). „O dijalektičkoj antropologiji“, u: Vranicki, Predrag (prir.), *Marksistička filozofija 20. veka*, Beograd: Nolit, str. 301-306.
- Landmann, Michael (1951). *Geist und Leben*, Bouvier.
- Landmann, Michael (1962). *De Homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankes*, Freiburg, München: Karl Alber.
- Landmann, Michael (1974). *Der Mensch als geschichtliches Wesen: Anthropologie und Historie*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Landmann, Michael (1976). *Anklage gegen die Vernunft*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Landmann, Michael (1982). *Philosophische Anthropologie: Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*, Berlin, New York: de Gruyter.
- Löwith, Karl (1986). „O pitanju filozofske antropologije“, u: Šarčević, Abdulah (prir.), *Filozofija modernog doba: filozofska antropologija*, Sarajevo: „Veselin Masleša“, str. 161-175.
- Löwith, Karl (1988). *Od Hegela do Nietzschea*, Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Löwith, Karl (prir.) (1980). *Hegelovska ljevica*, Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Liotard, Jean-François (1990). *Postmoderna protumačena djeci*, Zagreb: Avgust Cesarec.
- Liotard, Jean-François (1992). *The Inhuman: Reflections on Time*, Stanford: Stanford University Press.
- Majer, Boris (1976). *Strukturalizam*, Beograd: „Komunist“.

- Marcel, Gabriel (1978). „Čovjek u pitanju“, u: Prohić, Kasim (prir.), *Egzistencija, mogućnost, sloboda: etičko pitanje u filozofiji egzistencija*, Sarajevo: Svjetlost, str. 111-145.
- Marcel, Gabriel (1984). *Od neprihvatanja do zaziva: Pokušaj konkretne filozofije*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich (1985). *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed.
- Marx, Karl (1979). *Kapital: kritika političke ekonomije (I-III)*, Beograd: BIGZ.
- Müller, Max (1974). *Philosophische Anthropologie*, Freiburg, München: Karl Alber.
- Niče, Fridrih (1980). *Tako je govorio Zaratustra*, Beograd: Grafos.
- Niče, Fridrih (1987). *Knjiga o filozofu*, Beograd: Grafos.
- Plessner, Helmuth (1979). *Zwischen Philosophie und Gesellschaft: ausgewählte Abhandlungen und Vorträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plessner, Helmuth (1981). *Stupnjevi organskog i čovjek: Uvod u filozofsku antropologiju*, Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Plessner, Helmuth (1985). *Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie, Gesammelte Schriften; 10*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plessner, Helmuth (1986). „Čovjek kao živo biće“, u: Šarčević, Abdulah (prir.), *Filozofija modernog doba: filozofska antropologija*, Sarajevo: „Veselin Masleša“, str. 206-219.
- Plessner, Helmuth (1986a). „Homo Absconditus“, u: Šarčević, Abdulah (prir.), *Filozofija modernog doba: filozofska antropologija*, Sarajevo: „Veselin Masleša“, str. 193-205.
- Rode, Ervin (1991). *Psyche: Kult duše i vera u besmrtnost kod Grka*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Rothacker, Erich (1985). *Filozofska antropologija*, Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Šarčević, Abdulah (1986). *De homine: Mišljenje i moderni mit o čovjeku*, Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Sartr, Žan-Pol (1981). „Egzistencijalizam je humanizam“, u: Sart, Žan-Pol, *Filozofski spisi, Izabrana dela*, knj. 8, Beograd: Nolit, str. 257-285.
- Sartr, Žan-Pol (1981a). *Filozofske i političke rasprave*, Zagreb: Školska knjiga.
- Sartr, Žan-Pol (1983). *Biće i ništavilo: ogledi iz fenomenološke ontologije (I-II)*, Izabrana dela, knj. 9-10, Beograd: Nolit.
- Sartr, Žan-Pol (1983a). *Kritika dijalektičkog uma (I-II)*, Izabrana dela, knj. 11-12, Beograd: Nolit.
- Scheler, Max (1968). *Vom Ewigen im Menschen*, Bern: Francke, 1968.

- Scheler, Max (1987). *Položaj čovjeka u kosmosu / Čovjek i povijest*, Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Šeler, Maks (1996). „O ideji čoveka“; *Filozofski godišnjak*, God. 9, Br. 9, str. 251-270.
- Šijaković, Bogoljub (1991). *Mythos, physis, psyche: ogledanje u predsokratovskoj „ontologiji“ i „psihologiji“*, Nikšić, Beograd: Univerzitetna riječ, Filozofsko društvo Srbije.
- Sonnemann, Ulrich (1969). *Negative Anthropologie*, Rowohlt.
- Špeman, Robert (1986). „O pojmu prirode čoveka“, u: Mihalski, Kšištof (prir.), *Čovek u modernim naukama*, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada, str. 90-105.
- Stirner, Max (1976). *Jedini i njegovo vlasništvo*, Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost Saveza socijalističke omladine.
- Suhodolski, Bogdan (1972). *Moderna filozofija čoveka*, Beograd: Nolit.
- Wisser, Richard (1984). „Upitnost pitanja o čovjeku“; *Filozofska istraživanja*, God. 4, Sv. 4, str. 535-549.
- Wisser, Richard (1984). *Odgovornost u mijeni vremena*, Sarajevo: Svjetlost.

Predrag Krstić

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY, ANTHROPOLOGIC
OF PHILOSOPHY AND AFTER

Summary

This expose deals, first of all, with suppositions, structure and range of human thinking that has been undertaken, very ambitiously, by „philosophical anthropology“ at the beginning of the twentieth century. And then, through philosophical critique and self-critique of its status and limitations of this „discipline“, it is indicating the orientation of recent controversy regarding the possibilities and characters of radical dismissal and/or reaffirmation of philosopheme „man“.

Keywords: philosophical anthropology, anthropocentrism, humanism, anti-humanism, post-humanism.