

POGLAVJE O HUMANIZMU

Janko Kos

Problem humanizma je postal na Slovenskem spet aktualen te zadnje čase, ko se je začela javna razprava o krizi humanizma ali že kar o njegovem koncu, s tem v zvezi pa še o koncu humanistične umetnosti, ki da jo bo zamenjala drugačna umetnost, imenovana »reizem« ali kakorkoli. Ne samo da je problem postal spet aktualen — pravzaprav je šele zdaj zares zaživel, saj so besedo »humanizem« na Slovenskem doslej uporabljali kot nekaj samoumevnega. Nihče je ni opredelil, ker se je zdelo sama na sebi jasna. Šele govornica o koncu humanizma je na mah opozorila, da bo potrebno dognati, kaj je pravzaprav humanizem, da bi se od tod razmišljalo naprej. In tako je bila o zadevi hitro izrečena vrsta nasprotujočih si mnenj, za ime »humanizem« je bilo uporabljenih nekaj različnih pomenov, zapisane so bile daljnosežne napovedi o njegovih prihodnjih usodi. Brž ko pa je vse to že za nami, mišljenju ne preostane kaj drugega, kot da se loti še znanstvene raziskave vprašanja, se pravi, da poizkuša preiskati logičnost pojmov in idej, važnih za problem, nato pa preizkusi njihovo uporabnost na historičnoempiričnem gradivu. Drugega pomena sklicevanje na znanost v tej zvezi najbrž ne more imeti.

Bilo bi seveda prelepo, poleg tega pa tudi nadvse udobno, ko bi se že od vsega začetka lahko sklicevali na natančen, v znanosti potrjen pomen besede »humanizem«. S tem bi bilo nepreklicno, za zmeraj in za vse obvezno povedano, kaj pravzaprav humanizem jè, kako ga smemo razumeti in kako ga nikakor ne gre jemati. Ali je pa kaj takega sploh mogoče? Beseda »humanizem« ne meri na stvar, ki bi se jo dalo izmeriti s kvantitativnimi metodami, s čimer bi bile začrtane njenemu razumevanju trdne meje. Beseda »humanizem« je vsakomur na razpolago, lahko ji dá takšen ali drugačen smisel, nato pa uporabi za namen, ki mu v danih okoliščinah najbolj ustreza. Kako naj bi torej znanost določila, kaj naj humanizem pomeni? Znanost nikoli ne govori o tem, kaj naj bo, ampak samo o tem, kar jè. Sama iz sebe pojma humanizem ne more utemeljiti niti svojevoljno določiti, kaj naj pomeni. Pač pa se dá znanstveno preiskati pojme humanizma, ki nastajajo zunaj znanosti in so prav zato lahko predmet njene pozornosti. Priznajmo seveda, da je znanosti pri tem na voljo dvoje poti. Prva je v svojem bistvu historična, saj ji gre za to, da bi preiskala funkcijo, ki so jo imeli različni pomeni besede »humanizem« v različnih miselnih, socialnih in političnih strukturah, da bi se od tod pojasnilo, kakšni so bili pravzaprav historični ekvivalenti teh pomenov. Druga pot je teoretska, kar pomeni, da jo zanima samó logičnost teh pomenov, nato pa še njihova ustreznost empiričnemu gradivu, ki naj ga osmislijo. Prav ta pot se zdi spričo debate, ki se je vnela pri nas okoli besede »humanizem«, najprimernejša, saj ponuja, če že ne izhod, pa vsaj pojasnitev nekaterih zagat.

Na videz se znanostj ponuja še tretja pot — etimološka. Ali ne bi s tem, da bi pazljivo raziskovali izvir besede »humanizem«, navsezadnje prišli do pomena, ki je v globljem smislu izviren, zato pa že tudi prvoten? S tem bi sledili pravzaprav metodi, ki jo je v svoji filozofiji tako pogosto uporabil Heidegger. Morali bi ugotoviti, da je slovenska beseda »humanizem« posneta po nemški, ta pa se je hkrati s francosko pojavila v 18. stoletju; da je francoska pomenila občo ljubezen do človeštva in sta obe nastali morda na temelju italijanske »umanista«, ta pa je bila spet odvisna ali od latinske »humanitas«, ki jo je tako rad uporabljal Cicero, ali pa od »humanus«, ki je bila draga že Terencu. Toda ne smeli bi pozabiti, da besedi »humanus« in »homo« pripadata istemu korenu kot »humus«, ki pomeni zemljo; »humanus« je torej zemeljski, človek je pravzaprav zemljan, človeško pa pozemeljsko v nasprotju z nebeškim. Seveda bi morali spomniti, da je Vico izvajal besedo »humanitas« iz »humare«, kar pomeni pokopati, češ da je pravo znamenje humanosti pogreb; in da so Grki že v Platonovem času poznali besedo »philanthropia«, Aishilos pa »philanthropos«, kar je prav tako s humanizmom v neki zvezi. Ali pa bi s tem prišli kaj bliže edino veljavnemu pomenu besede »humanizem«? Najbrž ne, saj je že na prvi pogled jasno, da zveze med preteklimi in sedanjimi pomeni kake besede ne le niso nujne, ampak so pogosto popolnoma naključne, tako da izvirni pomen ni prav nič bolj veljaven od kateregakoli drugega. Če bi ga na vsak način hoteli napraviti za edino zveličavnega, bi iz etimologije besed kaj kmalu zašli v besedno mitologijo. Zdi se, da se je prav to primerilo Heideggerju, ko je poskušal iz etimološkega ozadja razbrati besedam izvirni smisel.

Po vsem tem zares ne preostane drugega, kot da ne glede na etimološke izvire sledimo tistim pomenom besede »humanizem«, ki so nam najbolj na očeh, da bi se pokazala njihova logičnost, od tod pa še njihova primernost za mišljenje o humanizmu. O tem, kaj je pravzaprav humanizem, dandanes največ govore v nižji ali višji publicistiki vseh vrst, od politične do moralistične in literarne, in pa v filozofiji vseh smeri, kar jih današnji svet pozna. Tu se beseda »humanizem« pojavlja najpogosteje, pa tudi kratkih ali daljših opredelitev humanizma srečaš v teh področjih več kot dovolj. V publicistiki so ponavadi preprostejšee in brez večjih miselnih ambicij, dojemljive tudi poprečnemu bralcu; v filozofiji so pogosto učene in zapletene. Zato so za marsikoga morda zanimivejše. Kljub temu pa tudi prvih ne gre prezreti. Pravzaprav so za znanstveno raziskavo celo mikavnejše, saj nam o humanizmu s svojimi enostavnimi oznakami povedó včasih več kot še tako zamotane filozofske opredelitve.

Preprostih, iz publicistike v vsakdanje mišljenje prenesenih in zato že kar domačih pojmov humanizma je seveda več, morda toliko, da vseh ni mogoče niti naštetih. Pa vendar bi se dalo statistično dokazati, da so bili v slovenski publicistiki zadnjih desetletij najpogostnejši in po svojem duhu morda najznačilnejši predvsem trije, za katere so v rabi oznake »ljubezen do človeka«, »vera v človeka« in »osvobajanje človeka«. S svojo obliko ustrezajo klasični podobi logične definicije, saj vsaka teh treh opredelitev humanizma vsebuje sestavini, ki jima pravimo *differentia specifica* in pa *genus proximum*. Ta je pri vsaki

drugačen — v prvi »ljubezen«, v drugi »vera« in pri zadnji »osvobajanje«. Humanizem je torej samo posebna vrsta »ljubezni«, »vere« in »osvobajanja«. Pač pa je differentia specifica pri vseh treh opredelitvah ista — označena je s pojmom »človek«. Ta je torej tisti bistveni člen, po katerem se humanizem kot ljubezen do človeka razločuje od vseh drugih možnih ljubezni, vera v človeka od vseh drugih ver, osvobajanje človeka pa od vseh drugih primerov osvobajanja. Pri tem mora za zdaj ostati ob strani vprašanje, ali je pojem »človek« v definiciji ustrezno izražen in kaj pravzaprav logično pomeni. Pač pa se zdi gotovo vsaj to, da se logično jedro vseh treh opredelitev skriva v pojmu »človek«.

Se zanimivejša je njihova vsebinska plat. Vse so si na videz podobne, vendar ima vsaka svoj posebni odtенок; vsaka nam ob podrobnejšem pregledu pove marsikaj, kar za pojem humanizem nikakor ni brez pomena. Trditev, da je humanizem »ljubezen do človeka«, nam že na prvi pogled pove, da s humanizmom ne misli na nekakšno miselno teorijo, pa tudi ne na prakso, ki bi iz take teorije sledila, ampak na nekaj, kar spada veliko prej v območje čustva, težnje ali celo nagona — kar je torej pred vsako teorijo in na teoriji utemeljeno prakso. Pa še nekaj razberemo iz opredelitve. Ljubezen, za katero gre, najbrž ni samo ljubezen v besedah, ampak dejavna ljubezen; takšna je naravnana predvsem k ogroženemu, trpečemu, pomoči in varstva potrebnemu človeku, saj zares ni videti, kako bi se lahko obračala k vsestransko zadoščenim, s sabo in s svetom zadovoljnim ljudem. Ljubezen do takšnega človeka bi pač ne mogla biti dejavna, s tem pa tudi ne humanizem.

Drugačen vsebinski odtенок se skriva v oznaki, ki razglša humanizem za »vero v človeka«. Tudi zdaj zbuja pozornost predvsem pojem »vera«. Že na prvi pogled je v nečem podobna »ljubezni« — tudi »vera« ni zares gotova, z dejstvi in načelno jasnostjo podprta miselna teorija. Vera je vera prav zato, ker se ne more sklicevati na popolno dokazanost, kakršno daje empirična preverba. Da bi bila gotova sama sebe, se mora opirati na tisto, kar je pred vsako mislijo — na čustvo, težnjo, instinkt in voljo. Tudi tej opredelitvi se torej humanizem ne kaže kot miselna teorija in praksa, ampak kot nekaj, kar spada v območje bolj neposrednega odnosa do sveta. Seveda ne moremo prezreti, da »vera v človeka« lahko pomeni marsikaj. Ali gre za vero, da je človek v svojem bistvu dober in bo torej sam iz sebe premagal zlo? Morda pa ji gre bolj za zaupanje v človekov razum, ki bo znal urediti človeku vredno življenje? Ali pa za vero, da bo s svojo tehnično spretnostjo do kraja obvladal naravo, postal njen gospodar in zapovednik? Ali celo za to, da bo postajal zmeraj boljši, razumnejši in spretnejši, tako da bo lahko navsezadnje obvladal ne le naravo, ampak tudi svojo lastno zgodovino? Vse to si lahko zamišljamo pod »vero v človeka«, čeprav seveda ne vemo, ali vsi poméni enako dobro ustrezajo logičnemu obsegu pojma. Šele natančna analiza bi pokazala, ali niso nekateri poméni slabši od drugih, če ne docela neprimerni. Toda s tem bi že zašli v tančine, za katere nam v tej zvezi ne gre.

Končno ima tudi oznaka, ki vidi v humanizmu predvsem »osvobajanje človeka«, svojo posebno težo. Beseda »osvobajanje« že na prvi pogled seveda kaže, da humanizem tudi to pot ne gre jemati za nekakšen miselni nazor, teorijo ali celo filozofijo, ki bi si jo bilo treba

najprej izmisliti, da bi se nato po nji lahko praktično ravnali. Humanizem je po tej opredelitvi dejavnost, ki prinaša človeku svobodo. Česa vsega naj se človek s takšno dejavnostjo osvobodi, v definiciji res da ni povedano, toda domnevamo lahko, da pač vsega tistega, česar se človek skuša rešiti sam od sebe in zares nujno; ne po navodilih kake miselne teorije, ampak iz neposrednega življenjskega občutka, potrebe, nuje in nagona, naj gre za bolezen, revščino, zatiranje, spolno utesnjenost, nevednost, podrejenost, zadušljivo obilje, lažnivo moralo na videz urejenih razmer, nazadnje morda celo smrt. Vse to spada pod »osvobajanje« človeka. In ker gre za stvari, za katere bi bilo nemogoče, če že ne kar smešno misliti, da se jih poskušamo rešiti, ker nas je o njihovi nepriemernosti poučila kaka teorija, bomo morali priznati, da humanizem tudi v tem primeru pomeni prakso, utemeljeno ne iz kake teorije, ampak iz predteoretske zavesti o svetu, ki ni kaj drugega kot preprost občutek, čustvo, potreba ali celó instinkt.

Priznajmo seveda, da se je logična raziskava, ki naj bi pokazala, kaj se pravzaprav skriva v pojmu humanizem, doslej omejevala na najbolj pogostne in preproste opredelitve, kar jih najdemo v vsakdanjem mišljenju. Zato na prvi pogled ne obetajo bogve kaj. Vendar že iz teh sledijo značilna, morda celo važna spoznanja. Naj pojmujeemo humanizem kot »ljubezen do človeka«, kot »vero v človeka« ali pa kot njegovo »osvobajanje«, se nam v nobenem primeru ne prikazuje kot miselna teorija, pa tudi ne kot praksa, ki bi iz teorije sledila. Lahko ga seveda filozofsko utemeljimo, razložimo, spravimo v definicije, napravimo iz njega miselno teorijo, toda da bi vse to lahko storili, mora prej že obstajati. Obstaja pa predvsem kot predteoretska težnja, čustvo, instinkt in seveda dejavnost, zakoreninjena v takšni predteoretski zavesti. O tem, od kod takšna zavest, bi se dalo razmišljati z najrazličnejših vidikov. Ali naj jo razlagamo z biološkim in socialnim determinizmom, z apriornimi strukturami človeškega bitja, morda pa že kar z ontološkimi in celó teološkimi pojmi? Vidikov je toliko, da bi se težko odločili. Toda ne glede na globlje razlage je jasno vsaj to, da se nam humanizem v teh opredelitvah kaže kot nekaj, kar je po svoji obliki predteoretsko in torej pred vsakršno teoretsko določitvijo. Tako kakor obstaja religija pred vsako filozofsko ali znanstveno teorijo religije, tako je tudi humanizem pred vsako filozofsko ali znanstveno teorijo humanizma.

Drugo spoznanje, ki se vsiljuje ob najpreprostejših, pa tudi najbolj razširjenih opredelitvah humanizma, je seveda to, da se med sabo v vsebinskih odtenkih sicer razločujejo, da pa vendarle temeljijo v enotni, vsem skupni pomenski osnovi. Ljubezen do človeka ni čisto isto kot vera v človeka, pa tudi osvobajanje človeka ne gre popolnoma vštric z ljubeznijo do človeka ali samó z vero vanj. Bilo bi seveda zanimivo vedeti, od kod razločki in kaj pravzaprav pomenijo. Toda zadovoljimo se z ugotovitvijo, da v pojmovanju humanizma prihaja do različic, ki jih ni mogoče tajiti. Važnejše od teh je spoznanje, da imajo vse tri oznake humanizma kljub razločkom skupno osnovo, saj bi nam sicer sploh ne mogle veljati za oznako istega pojava. Kaj jih pravzaprav veže, da vsaka po svoje merijo na en sam pojav? Že v dosedanji analizi treh najbolj razširjenih opredelitev humanizma se je pokazalo, da je genus

proximum v vsaki od njih drugačen — v eni »ljubezen«, v drugi »vera«, v tretji »osvobajanje« — da pa vse troje navsezadnje vendarle spada pod okrilje višjega, skupnega pojma predteoretske zavesti. Vsem trem pojmom humanizma je torej skupno, da merijo na predteoretsko zavest. Toda s tem še ni določeno, kaj jim je skupnega kot opredelitvam humanizma. Poleg humanizma je še veliko drugih primerov predteoretske zavesti in tako smo s to ugotovitvijo povedali o pojmi humanizma šele nekaj splošnega, nismo pa še zadeli njihovega bistva. Skupno osnovo bo nujno iskati v drugih sestavinah. Na prvi pogled je videti, da je to lahko samo pojem človeka, ki je v vsaki od treh oznak uporabljen z isto logično funkcijo, verjetno pa tudi z isto vsebino. In kako bi naj bilo drugače, ko pa je ta pojem v vsaki od njih differentia specifica, s tem pa bistveno določilo pojma humanizem, se pravi tisto, kar ga loči od vseh drugih pojmov. Toda kaj naj pove termin »človek« v opredelitvi humanizma, da bo lahko imela sebi ustrezen logični smisel? Ljubezen do človeka lahko pomeni ljubezen do konkretnega poljubnega človeka, na primer sinovo ljubezen do matere, očetovo do hčere ali celo — kot so včasih govorili — ljubezen do svojega vladarja. Vendar najbrž nihče ne bo imel Stalina za humanista zato, ker je morda ljubil svojo mater, niti ne bo občudoval humanizma Francozov in Avstrijcev, ko so ljubili Napoleona ali pa Marijo Terezijo. Človek, ki ga v humanizmu ljubimo, vanj verujemo ali pa ga osvobajamo, torej ne more biti konkretni človek, ki ga ljubimo iz poljubnih bioloških, socialnih ali celo političnih razlogov. Morda pa gre v humanizmu za ljubezen do človeka nasploh, za nekakšno splošno ljubezen do človeštva, kot so govorili v 18. stoletju? Toda spet bi morali ugotoviti, da se tudi takšen pojem človeka logično ne ujema z opredelitvami humanizma, saj bi šlo samo za ljubezen do miselne abstrakcije, ki bi se težko kazala v nečem konkretnem; brez tega bi pa seveda humanizem ne mogel biti oblika predteoretske zavesti in iz te izvirajoče prakse. Logično edino pravilno bo zato reči, da je humanizem ljubezen, vera ali osvobajanje človeka kot človeka, s čimer se ve, da gre zmeraj sicer za konkretnega človeka in s tem za neposreden, ne samo abstrakten odnos, toda tako, da v tem konkretnem človeku priznavamo skupno človeško bistvo, se pravi bistvo vrste, ki ji vsi ljudje brez izjeme enako pripadajo. Človek, ki se s tega vidika odkriva v konkretnem posamezniku, ni več samo posamezen človek niti samo posebna biološka, socialna ali nacionalna vrsta človeka, pa tudi ne nekakšen izmišljen, samo abstrakten in nikjer konkretno navzoč tip človeka z veliko začetnico. Človek, za katerega v pojmu humanizma gre, je lahko samo konkreten posameznik, kolikor pripada vrsti, ki ji pripadajo vsi posamezni ljudje in zato v vsakem posamezniku izpričuje isto splošno bistvo. Humanizem je prepoznavanje skupnega človeškega bistva v konkretnih posameznih ljudeh. Od tod seveda sledi, da so vsi ljudje v enakem razmerju do svojega bistva, s tem pa tudi do pravic, dolžnosti, možnosti in nujnosti, ki iz takšnega bistva izhajajo. Vsi so torej načelno in praktično enako upravičeni do tistega, čemur pravimo ljubezen do človeka, vera v človeka ali osvobajanje človeka. Od tod se ponuja preprost logičen sklep, ki se zdi važen za uporabo pojma humanizem na historičnoempiričnem gradivu. Brž ko bi govorjenje o ljubezni do človeka, o veri vanj in o njegovem osvobajanju ne merilo

na celotno človeško vrsto in hkrati na vsakega posameznika kot člana te vrste, bi ne imelo več prave zveze s pojmom humanizma ali pa bi ta izgubil pravi logični smisel. Aristotel je vsekakor verjel v človeka kot animal rationale, ljubil je njegov razum in ga želel osvoboditi vseh omejitev, toda pri tem je mislil samo na konkretno socialnopolitično zvrst grškega človeka, ne pa tudi na barbare in sužnje; zato ne teoretsko ne praktično ni bil humanist. Toda podobni primeri se nam ponujajo tudi iz bližnje sedanosti. Vesoljski uspehi kake tehnične velesile veljajo marsikomu za triumf humanizma, češ da potrjujejo, spodbujajo in že kar dejansko uresničujejo vero v človeka, zlasti v njegov razum, tako da so vsem viden primer človeškega osvobajanja. S stališča logične vsebine, ki se skriva v najbolj razširjenih opredelitvah humanizma, seveda vse to početje nima s humanizmom prave zveze; do humanizma je kvečjemu indiferentno, če že ne protihumanistično. Saj je pa jasno kot noč in dan, da vesoljski dosežki našega časa nimajo nobenega stika s konkretnimi ljudmi, kolikor pripadajo skupni človeški vrsti, niti s človeškim rodom kot celoto; subjekt in objekt teh dosežkov je zelo ozek, socialnopolitično opredeljen in strukturiran krog, ki morda res misli, da s svojimi dosežki reprezentira bistvo človeške vrste nasploh, a ga dejansko zanika prav s svojo posebno nadmočnostjo in iz te izvira-jočimi prednostmi. Prav zato te prednosti pravzaprav niso človeške, ampak nadčloveške ali celo nečloveške. Iz njih nastaja gibanje, ki ni naravnano k skupnemu bistvu človeške vrste, ampak stran od njega. In prav to je v logičnem nasprotju s pojmom humanizma, kakršnega ponujajo najpreprostejše in najbolj razširjene opredelitve. Humanizem nastaja šele tam, kjer odnosi med določenimi ljudmi dejansko in ne samo abstraktno transcendirajo proti skupnemu, za vse ljudi enakemu bistvu človeške vrste, ki mu pravimo z eno samo besedo »človek«.

Od tod je pa že videti, zakaj humanizem po logiki samega pojma ne more biti le miselna teorija in na tej utemeljena praksa, ampak je po svoji naravi nekaj predteoretskega; miselna teorija postane lahko šele na tej osnovi. Premislimo samo, kaj se pravi pripisovati vsem ljudem isto bistvo, in že se v novi luči pokaže tudi ta problem. Da pripada vsem ljudem enako in skupno človeško bistvo, ni mogoče niti statistično izmeriti niti empirično preveriti. Celo v obliki verjetne hipoteze, ki naj bi jo potrjevalo vsaj delno empirično gradivo, takšnega bistva ni mogoče teoretsko predvideti, kaj šele dejansko ugotoviti. Prav gotovo se seveda dá s pomočjo nepopolne indukcije dovolj zanesljivo dokazati, da so si ljudje enaki po svoji telesni zgradbi, duševnih značilnostih, življenjskih potrebah, umskih sposobnostih, pa še po zmognostih socialnega in kulturnega razvoja. Toda z nobeno indukcijo ni mogoče pokazati, da so ob vsem tem enako deležni skupnega človeškega bistva, ki je takšno, da so vsi enako upravičeni do tistega, čemur pravimo ljubezen do človeka, vera v človeka ali pa osvobajanje človeka. Prepričanje o takšnem bistvu ne more biti rezultat miselne teorije, ampak kvečjemu odločitev in s tem dejanje, utemeljeno v neposrednem življenjskem občutku, ki je deloma prav gotovo potreba, deloma pa moralna vizija in intuicija. Miselna teorija lahko takšno prepričanje potrdi, toda nikoli ga ne more ustvariti. Nihče še ni postal humanist zato, ker sta mu znanost ali filozofija dokazali obstoj skupnega bistva

človeške vrste; in nikogar, ki je s svojimi dejanji prišel navzkriž s humanizmom, niso miselne teorije odvrnile od njegovega početja. Humanizem je dejanje neposredne življenjske odločitve in zaveze.

Samo mimogrede zabeležimo še misel, ki iz povedanega logično sledi. Če je res, da humanizem v svojem izviru ni miselna teorija in od teorije ni odvisen, potem tudi v historičnem smislu predhaja vsaki teoriji humanizma. Humanizem ne nastane šele potem, ko se v okviru kake filozofije, teologije ali socialno-politične ideologije določi, kaj humanizem jè in kaj naj bo. Zato bi samo napol pritrdili Heideggerju, ki je v spisu *O humanizmu* (*Über den Humanismus*, 1947) zapisal, da je bil prvi humanizem rimski, nato pa so mu sledili še krščanski, renesančni in vsi novoveški z marksističnim in eksistencialističnim vred. Če s tem morda misli na prvo miselno teorijo humanizma, ima morda prav, seveda če se rimsko razpravljanje o »humanitas« dá spraviti v sklad s katerokoli današnjo opredelitvijo humanizma, ki ji lahko priznamo logično pravilnost. Toda kolikor misli — in to je verjetneje — da se s takšno miselno teorijo humanizem pravzaprav šele pojavi, je v zmoti. Humanizem, kakršen se nam pojmovno kaže v opredelitvah »ljubezen do človeka«, »vera v človeka« ali pa »osvobajanje človeka«, se pojavlja pred vsako miselno teorijo humanizma. O tem nas prepričuje umetnost, zlasti literarna, v katero najde resničnost ponavadi pot pred teorijo. Morda je prva miselna teorija humanizma zares nastala šele v pozni grški ali rimski dobi, vendar bo komaj mogoče tajiti, da nam govorijo o humanizmu že posamezni pasusi, dela in podobe stare egipčanske literature, biblije, Šikinga, kitajske poezije iz dobe Tang, pri Grkih pa tu in tam Iliada in Odiseja, Aishilos, Sofokles in Evripid. Zato je razumljivo, da tudi nehumanizma ali že kar antihumanizma ne bomo našli šele pri Poundu ali Nietzscheju, ampak že v srednjem veku pri Bertrandu de Bornu in v antiki pri Teognisu. Skratka, umetnost nam je najboljšo potrdilo, da predteoretski obstoj tako humanizma kot nehumanizma ni samo pobožna želja, ampak razvidnost, do katere pridemo z uporabo logičnega pojma na historično empiričnem gradivu.

Ta in podobna spoznanja se vsiljujejo razmišljanju ob najbolj običajnih, na prvi pogled čisto nefilozofskih pojmih humanizma. Če pa pregledamo še nekaj sodobnih filozofskih opredelitev, sprevidimo kaj kmalu, da prinaša sicer vsaka od njih v pojem marsikaj novega, nenavadnega, morda celo nesprejemljivega, da se pa z bistvenimi sestavinami giblje vendarle v krogu že znanih logičnih določil. Pregledati je potrebno le Sartrovo in Heideggerjevo pojmovanje, ki sta na Slovenskem zadnjih petnajst let imeli največ odmeva, pa tudi posnemavcev, in že se izkaže, kako sta kljub svojemu novotarskemu ali celo negativnemu stališču do problema presenetljivo blizu temeljem, iz katerih rasejo tudi najbolj nefilozofske oznake humanizma. Sartre je svoje pojmovanje razložil v spisu *Eksistencializem je humanizem* (*L'Existentialisme est un humanisme*, 1946). Tu se je zelo odločno izrekel zoper eno od tradicionalnih idej o humanizmu, in sicer zoper tisto, ki razume pod humanizmom čaščenje človeka z veliko začetnico; najdemo jo med drugim zlasti pri Augustu Comtu. Po tej ideji pripada človeški vrsti kot celoti najvišja vrednost zaradi tega, ker so nekateri posamezniki zmožni izrednih umskih ali tehničnih dejanj, drugi ljudje pa naj bi se

zaradi njihovih izjemnih dosežkov imeli za posebno vredne kot pripadniki iste vrste. Ta humanizem se Sartru zdi absurden. Namesto tega predlaga svoj pojem humanizma, ki je eksistencialističen, pomeni pa, da se človek kot človek uresničuje zmeraj tako, da svobodno odloča sam o sebi, prehajajoč iz sebe k ciljem zunaj sebe; s tem ustvarja človeški svet, zgrajen po meri svoje subjektivnosti. Temelj tega pojmovanja je seveda poseben pogled na človekovo subjektivnost, svobodo in uresničevanje. Toda na prvi pogled je v njem videti nekaj določil, ki jih poznamo iz najpreprostejših opredelitev humanizma v vsakdanjem mišljenju. Tudi Sartru je humanizem pravzaprav nekaj predteoretskega, saj je utemeljen v sami strukturi človeka, ta pa obstaja seveda pred vsako miselno teorijo o humanizmu in je neodvisna od nje. Jasno je, da misli Sartre s to strukturo, katere bistveno znamenje je svoboda, na bistvo človeške vrste kot celote in seveda vseh posameznikov, ki ji pripadajo. In nazadnje gre Sartru za to, da bi se človek svojega bistva zares zavedel in ga svobodno uresničeval; humanizem mu torej pomeni »osvobajanje« človeka.

Tudi o Heideggerju, ki je svoje pojmovanje humanizma dovolj jasno razložil v spisu *O humanizmu*, moramo trditi, da vidi bistvo humanizma v prizadevanju vrniti človeka v njegovo pravo, »človeško« bistvo. »Zakaj to je humanizem: misliti in skrbeti, da bi bil človek človeški, ne pa ne-človeški, 'inhuman', se pravi zunaj svojega bistva. Toda v čem je človeškost človeka? Ta temelji v njegovem bistvu.« Humanizem je torej »prizadevanje, da bi se človek osvobodil za svojo človeškost in našel v nji svoje dostojanstvo.« Heidegger seveda takoj nato pristavlja, da lahko bistvo človeka razumemo krščansko ali marksistično, kartezijansko ali eksistencialistično, in da torej obstaja več vrst humanizma. Toda v vsakem primeru gre pač za splošno bistvo človeka kot človeka, pripadajoče vsem posameznikom človeške vrste. S tega stališča mora seveda Heidegger priznati, da bi tudi njegova lastna filozofija zaslužila ime »humanizem«, saj si prav tako prizadeva vrniti človeka v njegovo bistvo. To vidi Heidegger v »ek-sistenci«, se pravi v ekstatični odprtosti za »bit«. Resda ne pove določno, ali je »ek-sistenca« vsem posameznikom skupno bistvo človeške vrste, vendar smemo domnevati, da vsem ljudem vsaj načelno dopušča zmožnost biti v ekstatičnem razmerju do »biti«, čeprav morda ni v njihovi lastni moči, da bi to ekstatičnost tudi uresničili, saj o tem navsezadnje odloča najbrž usoda same »biti«. Če pa je bistvo človeka »ek-sistenca«, potem seveda vidi tudi Heidegger izvir humanizma v nečem, kar je pred vsako miselno teorijo o humanizmu; naj si še tako prizadeva, da bi humanizem poistovetil s teorijami humanizma, ga njegov lastni pogled na človeka postavlja na laž. Ta pogled pa je tak, da bi ga zlahka spravili v zvezo z »vero v človeka« ali pa z »osvobajanjem človeka«, saj mu gre za to, da bi verjeli v človekovo ekstatično povezanost z »bitjo« in bi se osvobodili za takó pojmovano človekovo bistvo.

Heidegger navsezadnje izraz »humanizem« za svojo filozofijo sicer zavrne, in sicer iz razlogov, ki so morda po svoje upravičeni; in Sartru so mnogi očitali, da oznaka »humanizem« za njegovo filozofijo ne velja. Toda važneje je vedeti, da se njuni pojmovanji humanizma hoté ali nehoté, vedé ali nevedé gibljeta v okviru določil, ki jih poznamo že iz

najbolj običajnih opredelitev humanizma: da je humanizem pred vsako teorijo humanizma, saj temelji v splošnem bistvu človeške vrste, ki so ga deležni vsi ljudje, tako da je načelno vsem enako namenjeno osvobajanje, vera ali ljubezen do tistega, kar se imenuje »človek«. Naj bodo filozofske teorije o humanizmu še tako različne, njihova imena za bistvo človeka še tako svojevrstna ali celo nasprotna, se vendarle na skrivaj ravna po enem samem pojmovnem modelu humanizma in njegovih logičnih določilih.

Ali pa ne sledi od tod misel, ki se zdi za pojem humanizma po svoje izjemno važna? Marsikaj nas sili k domnevi, da tiste filozofske opredelitve humanizma, ki ne sodijo v opisani krog logičnih določil, pravzaprav niso prave definicije ali pa ne zadevajo humanizma v njegovem bistvu. To se dá trditi zlasti za pojem, ki so ga v zadnjem času začeli uporabljati nekateri slovenski pisci, najbrž pod vtisom odstavkov iz Heideggerjevega pisma *O humanizmu*, vendar ne da bi imeli pred očmi celotnost njegovega razmišljanja. Po mnenju teh piscev je humanizem teorija in praksa, ki postavlja človeka za temelj resničnosti, češ da je svobodni subjekt svoje akcije in s tem ustvarjavec zgodovine, ki s to akcijo nastaja. Od tod bi morali sklepati, da humanizem ni nekaj predteoretskega, ampak miselna teorija; tej praksa šele sledi; in da je nastal šele s teorijo humanizma, tako da bo z njo vred tudi izginil. Humanizem obstaja torej samo zato, ker ga teoretično mislimo in se po tem ravnamo. Toda važnejša od vidika, ki spravlja pojem humanizma na raven racionalne konstrukcije, je notranja logičnost takšnega pojmovanja, saj se šele iz nje lahko izkaže, ali je res to, za kar se izdaja. Opisano pojmovanje se dá izraziti seveda v različnih logičnih oblikah. Ena od možnih je vsekakor tale: humanizem je dogajanje subjektivizma, aktivizma in svobode. Na prvi pogled ima opredelitev veljavo logične definicije. Genus proximum, s pomočjo katerega opredeli humanizem, je »dogajanje«, differentia specifica so pojmi »subjektivizem«, »aktivizem« in »svoboda«. Humanizem je torej vrsta dogajanja, njegovo bistvo, po katerem se loči od vseh drugih možnih dogajanj, so subjektivizem, aktivizem in svoboda. Toda ali niso tudi subjektivizem, aktivizem in svoboda že sami po sebi samo vrsta dogajanja, saj na primer subjektivizma, ki ne bi bil dogajanje, najbrž sploh ni? Če to drži, je seveda differentia specifica opisane definicije vsebovana že v tistem, kar je njen genus proximum. S tem se pa že znajdemo pred logičnimi težavami. Če so res subjektivizem, aktivizem in svoboda tista specifičnost, ki loči humanizem od vseh drugih oblik dogajanja, in če so še tudi sami oblika dogajanja, potem so značilni samo za humanizem in drugega subjektivizma, pa tudi aktivizma in svobode sploh ni. Toda v tem primeru bi bil humanizem samo sinonim za subjektivizem, aktivizem in svobodo, tako da ne bi pomenil ničesar, česar ne bi bilo že v teh pojmi. Bil bi torej nepotreben pojem.

Še večji nebodigatreba nastane, če zgornjo opredelitev humanizma premislimo z druge strani. Kako naj z njegovo pomočjo določimo pojav, ki mu že dolgo pravimo antihumanizem in za kakršnega nam na primer velja teorija in praksa nacizma? Če je antihumanizem zanikanje humanizma, bistvo humanizma pa so subjektivizem, aktivizem in svoboda

subjekta, potem je antihumanizem zanikanje vsega tega. Ali pa naj v to verjamemo? Nihče pač ne bo tajil, da je bil tudi nacizem v svojem bistvu subjektivizem, aktivizem in svoboda subjekta, pa še voluntarizem, totalna mobilizacija sveta za subjektivno voljo do moči in podobno. Od tod bi seveda sledilo, da je nehumanizem ali antihumanizem v svojem bistvu isto kot humanizem; od tega ga ločijo torej kvečjemu kake obrobne, manj važne ali celo naključne posebnosti. Toda s tem še zmeraj ne bi razložili, zakaj pravimo nečemu humanizem, neki drugi stvari pa nehumanizem. Predpona v tej besedi vendarle jasno namiguje, da gre za dvoje protislovnih pojmov. Zato bomo morali navsezadnje priznati, da v opisani opredelitvi humanizma manjka bistveno — tisto, po čemer je humanizem sploh humanizem in po čemer se loči od antihumanizma. Bistvo humanizma v nji sploh ni določeno.

Ali se pa ni s tem že jasno pokazalo, kaj pravzaprav v opisani opredelitvi humanizma manjka? Manjka ji pojem o skupnem bistvu človeške vrste, ki je v vsakršni definiciji humanizma bistvena sestavina, saj je brez njega takšna definicija komaj mogoča. Šele ta pojem vse druge sestavine definicije poveže v logično celoto. Ker bistvena sestavina manjka, se mora zgoditi, da postane beseda »humanizem« samo sinonim za subjektivizem, aktivizem in zgodovinskost svobodnega subjekta. Z naštevanjem sinonimov pa nekega pojma ne moremo določiti.

Seveda bi se iz zadrege nemara izvlekli s trditvijo, da opredelitev, po kateri je humanizem dogajanje subjektivizma, aktivizma in svobode, pravzaprav ni definicija, ampak tisto, kar se v logiki imenuje deskripcija, se pravi postopek, v katerem samo naštejemo oznake kakega pojma, ne da bi ugotavljali njihov medsebojni odnos. Toda kako naj vemo, ali so oznake »subjektivizem«, »aktivizem«, »svoboda« zares bistvene za humanizem, ne pa samo zelo splošne ali celo naključne lastnosti, ki so sicer lahko v zvezi s humanizmom, a zanj nikakor še niso bistvene? Navsezadnje morda merijo na pojav, ki s humanizmom nima niti prave zveze, ampak mu je samo na videz podoben, kolikor mu ni celó nasproten. Brž ko pa pristanemo na to možnost, se nam začnejo vsiljevati domneve in ugibanja z vseh strani. Morda je opisana definicija, alj kar že je, poistovetila humanizem s filozofskimi, političnimi in socialnimi gibanji, ki so se teoretsko sicer sklicevala na humanizem, a so dejansko samo deloma zares temeljila na humanistični ideji, če je niso v praksi celo zanikala? Toda kako naj vemo, ali so naše domneve pravilne? Največ, kar lahko rečemo, je pač to, da nesporazuma, ki s tem nastaja, ni kriv pojem humanizma, ampak tisti, ki se nanj sklicujejo.

Kljub vsemu se dá iz teh in podobnih nesporazumov izvleči koristen nauk, ki ga je dobro imeti pred očmi, kadarkoli razmišljamo o pojmu humanizma in njegovih logičnih določilih. Beseda »humanizem« se lahko uporabi za katerikoli pojav, ki se zdi vsaj v rahli zvezi z njenim navideznim pomenom, dejansko pa zasluži drugačno ime. Nekaj takega se je nedvomno zgodilo tistim slovenskim piscem, ki so humanizem razglasili za subjektivizem, aktivizem, svobodo in zgodovinskost. Pod oznako humanizem se je tu skrila pojmovna vsebina, ki bi jo bilo bolje označiti s kakim drugim imenom — na primer z antroposubjektivizmom. Sicer je pa bilo v zgodovini filozofskih teorij že tako in tako dovolj

pojmovanj, ki so bila vsa v tesni zvezi s človekom; zdela so se celo nujna podlaga humanizmu, zato so jih s tem zamenjavali; pa vendar niso bila zares ustrezen izraz tistega, kar lahko ta pojem sprejme v svoj logični obseg. Sèm spada zlasti tako imenovani antropocentralizem, se pravi nauk, da je človek središče sveta in cilj svetovnega dogajanja. Najbrž bi komaj mogli tajiti, da marsikatera teoretska razlaga humanizma izhaja prav iz antropocentrizma, kot da šele ta lahko dá humanizmu pravo podlago. Antropocentrizem je bil eden od bistvenih sestavin srednjeveške krščanske dogme, saj je bil tej človek središče od Boga ustvarjenega sveta in zato edini poklican, da stopi z Bogom v intimno zvezo. Iz te teološke predstave so mnoge teoretske razlage humanizma v novem veiku nedvomno črpale važne dokaze za svoje hotenje. Kljub temu ni težko sprevideti, da humanizem ni niti najmanj odvisen od antropocentrizma, kaj šele da bi bil z njim eno in isto. Antropocentrizem meri navsezadnje samo na položaj človeka v vesolju in sredi drugih plasti življenja, ne pa na človekovo bistvo kot na splošno bistvo človeške vrste, ki terja, da imamo do konkretnega posameznika »humanističen« odnos. Zato se humanizem z antropocentričnostjo ne začne niti se z njo ne konča.

Podobno je s takó imenovanim perfekcionizmom, z naukom, kakršnega so v filozofiji učili Leibniz, Shaftesbury, Condorcet ali Kant, ko so trdili, da je človek zmožen spopolnjevanja in je le-ta cilj zgodovine. Tudi to je seveda samo teorija, ki k pojmu humanizma ne more prispevati kaj bistvenega. Ukvarja se namreč z abstrakcijo, ki je ni mogoče empirično preveriti; lahko jo spekulativno dokazuješ, ne more ti pa prav ničesar povedati o odnosu do konkretnega posameznika v luči splošnega človeškega bistva, kar je eno od bistvenih logičnih določil pojma humanizem. S tem v zvezi velja omeniti še tako imenovani antropoteizem, ki se zdi mnogim edino prava teorija humanizma. Nanj so najbrž mislili nekateri slovenski teoretiki, ko so v zadnjih razpravljanjih o humanizmu poskušali opisati njegovo bistvo. Toda najbrž po krivem. Ime »antropoteizem« se zdi primerno za pojmovanje, po katerem mora s smrtjo boga stopiti na njegovo mesto človek. S tem postane človek sam sebi najvišje bitje, kot je zapisal Marx na koncu svojega rokopisa *H kritiki heglvske filozofije prava* (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 1844). Človek se sam sebi spremeni v »ens perfectissimum«, kar je bil v sholastiki lahko samo Bog. Tak antropoteizem je v 19. stoletju zagovarjal Auguste Comte, ko je predlagal namesto stare religije novo — čaščenje človeštva. In nedvomno je na antropoteizem mislil Ernest Renan, ko je v spisu *Prihodnost znanosti* (L'Avenir de la science, 1848) trdil, da bo postal humanizem vera prihodnosti, in sicer kot kult vsega, kar je človeško. Alj pa antropoteizem zares ustreza logičnim določilom, ki se zdijo za pojem humanizma nadvse važna, če že ne kar neogibna? Antropoteizem gleda na človeštvo v celoti kot na absolutni, božanski subjekt, ki je sam sebi vzrok, cilj in edino merilo. Zato ima ta nazor komaj kaj skupnega s pojmom humanizma, ki je mogoč samo kot védenje o splošnem bistvu človeka, ki je vsem konkretnim posameznikom enako imanentno. Naj pojem humanizma logično preiskujemo s te ali one strani, ne bomo v njem odkrili težnje k pobožanstvenju človeka, ki je značilna za antropoteizem.

Kdor humanizmu takšno težnjo na vsak način pripisuje, jo vanj prinaša od zunaj, ne pa, ker bi jo odkril v njegovih logičnih določilih. Po pravici povedano humanizem z antropoteizmom ničesar ne pridobi, pa tudi ničesar ne izgubi, saj antropoteizmu sploh ne gre za splošno človeško bistvo, ki bi bilo konkretno navzoče v posameznih bitjih človeške vrste, ampak za abstrakcijo nečesa izrednega, nadpovprečnega in že kar popolnega, kar je dejansko dano samo izjemnim posameznikom, nato pa v tej abstrakciji spremenjeno v privid božanskega človeka. Če drugega ne, bi o antropoteizmu lahko trdili vsaj to, da je s stališča logične vsebine, skrite v pojmu humanizem, pravzaprav nekaj indiferentnega; prav zato se utegne v določenih okoliščinah spremeniti v nehumanizem ali celo v odkrit antihumanizem.

To pa bi najbrž morali domnevati tudi za antroposubjektivizem, ki smo ga prepoznali v tisti teoriji, s katero so poskušali v zadnjem času nekateri slovenski pisci določiti, kaj pravzaprav humanizem jè. Teorija in praksa, po kateri naj bo človek s svojo zgodovinsko dejavnostjo neomejen, od vsega neodvisen in ničemur zavezan ustvarjavec zgodovine, s tem pa že kar temelj sveta, sta filozofski, moralni in tudi socialnopolitičen pojav zadnjih tristo let evropske zgodovine. Nista pa istovetni s humanizmom. Resda sta od časa do časa s svojo dejavnostjo sledili ciljem, ki se zdijo s humanističnega stališča hvale vredni; toda prav tako pogosto sta se sprevrčali v izrazit antihumanizem. Antroposubjektivizem je bil navsezadnje podlaga nacizmu in stalinizmu. Toda kdo bo tadva imel za uresničenje humanizma, ko pa je na prvi pogled jasno, da sta kvečjemu njegova negacija. Saj sta ravno nacizem in stalinizem tajila neposredni obstoj splošnega človeškega bistva in s tem enakost vseh ljudi pred svojo imanentno esenco — eni v imenu nacionalno rasnega in historičnega načela, drugi pa s stališča razrednega in historično konstrukcijskega principa.

Pa tudi če razumemo antroposubjektivizem ne toliko kot historično akcijo, ampak predvsem kot tehnično obvladovanje sveta v smislu Baconovih in Descartesovih idej, je na prvi pogled videti, da takšno obvladovanje ne more biti bistvo humanizma pa tudi ne zanj kakorkoli odločilno. Lahko seveda služi ciljem, ki ustrezajo pojmu humanizem ali iz njega sledijo, toda odločati o tem, kaj je humanizem, nikakor ne more. Tehnično obvladovanje narave namreč v nobenem primeru ne more biti v enaki meri delo vseh ljudi, tako da bi se v njem uresničevalo splošno bistvo človeka v njihovi konkretni posameznosti. Zato ni niti najmanj jasno, ali je takšno obvladovanje zares izraz esence, ki je v vseh ljudeh enaka, tako da jo v neposrednem odnosu s konkretnim posameznikom lahko dejavno zaznamo in dosežemo. Ali se ne bi z isto upravičenostjo dalo trditi, da je tehnično obvladovanje sveta delo nadpovprečnih, izjemnih in s človeškega stališča pravzaprav abnormnih posameznikov, ki se oddaljujejo od splošnega bistva človeka kot človeka, kaj šele da bi ga edini predstavljali in uresničevali? Ta domneva je celo zelo verjetna. Pa tudi če je ne sprejmemo, ne bomo mogli tajiti, da se tehnično obvladovanje narave prav tako pogosto, kot služi humanizmu, sprevrča v antihumanizem posebne moderne vrste. Zato je antroposubjektivizem kvečjemu humanizmu vzporeden, zelo pogosto nasproten, toda nikoli z njim zares istoveten pojav.

Ko torej razmišljamo o krizi humanizma in na glas razpravljamo o njegovem koncu, se ne moremo znebiti vtisa, da gre za hud, tu in tam že kar nevaren nesporazum. Brž ko priznamo pojmu humanizma smisel, ki ga terja njegov logični obseg, se nam tudi o koncu humanizma oglasi jasnejša sodba. Tisto, kar dandanes doživlja krizo in čemur se morda zares bliža konec, ni humanizem. Pač pa gre za krizo in konec nekaterih teorij humanizma ali celó za krizo idej, ki so se vsiljevale humanizmu, pa dejansko z njim niso imele nič skupnega ali so mu bile celó nasprotné. Pa ne samo teorij, ampak tudi prakse, ki je iz njih sledila — naj mislimo pri tem na antropocentrizem, perfekcionizem, antropoteizem ali pa antroposubjektivizem v kateremkoli pomenu besede. Da vsem tem naukom grozi spričo socialnopolitičnega, moralnega, religioznega in filozofskega razvoja zadnjih desetletij razsulo in morda celo bližnji konec, je skoraj gotovo. Prav tako pa tudi, da njihov konec humanizma niti najmanj ne bo prizadel, saj jim v ničemer ni bil zavezan. Konec resničnih ali lažnih, koristnih ali škodljivih teorij ne more za pojem humanizma in za tisto, kar lahko pomeni v resničnem življenju, pomeniti ničesar. Kvečjemu ga osvobaja nepotrebne navlake in mu pomaga k novi veljavi.

Konec humanizma v pravem pomenu besede bi prišel šele takrat, ko bi postal neuresničljiv akt neposrednega prepoznavanja in doseganja skupnega človeškega bistva v konkretnem svetu posameznih ljudi, njihovih socialnomoralnih struktur in odnosov. Da bi se kaj takega lahko kadarkoli zgodilo, si je komaj mogoče zamisliti. Jamstvo za to nam je spoznanje, da humanizem po logični vsebini svojega pojma ni nitj abstraktna teorija niti historično omejen proces, ampak predteoretsko razmerje do človeškega v človeku, razmerje, ki po logiki pojma temelji v strukturi samega človeka. Zato si ga ni mogoče niti zgolj racionalno izmisliti niti samó historično utemeljiti, pa tudi ne odpraviti s filozofijo ali s potekom same zgodovine.

Od tod se odpira širši razgled na vprašanje, s katerim se je sodobno slovensko razpravljanje o humanizmu pravzaprav začelo — kaj je s humanizmom v umetnosti, zlasti literarni, in kako je s koncem humanistične literature. To pa je vprašanje, ki spričo svoje obsežnosti in konkretnosti terja prav gotovo že posebno obravnavo.