

## ALTRUIZAM, FILANTROPIJA I HUMANIZAM<sup>2</sup> – pojmovnoistorijski aspekti solidarnosti –

### Altruism, philanthropy and humanism –the conceptual-historical aspects of solidarity–

APSTRAKT: Prikazane su dve glavne verzije altruizma, filantropija i humanizam, njihovi najrazvijeniji istorijski oblici i način pravdanja. Pokazano je zašto se privatna svojina, tržište i maksimiranje profita ne kose sa filantropijom, ali i zašto su nespojivi sa humanizmom. U vezi s time je razmotrena uloga filantropije u pravdanju kapitalizma. Analiziran je klasični program revolucionarnog humanizma „Manifest komunističke partije” i klasični filantropski esej Endrju Karnedžija „Jevanđelje bogatstva”. Prikazani su istorijat, osnovne crte i granice solidarnosti humanizma i filantropije u religiji i svetovnoj praksi, tipovi filantropa i humanista i savremeni filantrokapitalizam u SAD i SR Nemačkoj. Razmotrene su dve vrste kritike filantropije: (1) izvansistemska koja upozorava na različite zloupotrebe filantropa, ali ne osporava temelje sistema, i (2) sistemska, koja ne razdvaja kritiku filantropije od kritike kapitalizma. Više pažnje je posvećeno upotrebi simboličkog kapitala u filantropiji i raznim sumnjama u iskrenost dobročinstva. Pokazana je razlika između apstraktnog humanizma koji samo osuđuje nečoveštvo i teorije realnog humanizma kao poluge akcije koja nastoji da ukine eksploataciju i ugnjetavanje.

U zaključku je skrenuta pažnja na različito ideološko osmišljavanje milosrdnih, filantropskih i humanističkih nastojanja unutar epohalne svesti raznih istorijskih doba od antike do neoliberalizma. Humanizam je prevladavao za vreme Hladnog rata u socijalizmu, a filantropija je postala hegemon tek nakon sloma evropskog socijalizma. Humanizam je počivao na kritici privatne svojine, dok filantropija služi promociji i učvršćenju građanskih vrednosti. Zaključeno je da filantropija ublažava bedu na nivou raspodele, dok humanizam nastoji da ukine bedu na nivou proizvodnje.

KLJUČNE REČI: altruizam, filantropija, humanizam, filantrokapitalizam.

1 todorunbg@ptt.rs

2 Rad je nastao u okviru istraživanja *Izazovi i akteri nove društvene transformacije u Srbiji*, br. 179035 koje podržava Ministarstvo prosvete i nauke Republike Srbije

**ABSTRACT:** *This paper presents two main versions of altruism: the philanthropy and the humanism, their most developed historical forms and ways of legitimation. It is shown why private property, market and profite maximization are not inconsistent with the philanthropy and why it is not in accordance with the humanism. One should consider the role of philanthropy in the apology of capitalism. The paper compares two classical writings: Marx-Engels' „Manifest of the Communist Party” and Andrew Carnegies essay „The Gospel of Wealth”. In addition, it explores historical development, main features and the limitations of solidarity both in humanism and in philanthropy in religious and in secular life as well as the types of philanthrops and humanists and the contemporary philanthrocapitalism in USA and Germany. There are two kinds of the philanthropy criticism: (1) Non systemic one, which warns on the different abuses of philanthrops, but which doesn't deny the system's foundations, and (2) Systemic one, which doesn't separate the criticism of philanthropy from the criticism of capitalism itself. Special attention is dedicated to the usage of symbolic capital in the philanthropy and to different doubts about the sincerity of benefaction. There is difference between abstract humanism which only comdemn the inhumanity, on the one side, and the theory of real humanism, as the lever by means of which one should put down exploitation and oppression of human beings.*

*One is able to differentiate between ideological explanations of charity, philanthropic and humanistic attempts in the epochal consciousnesses of the different historical ages from the antiquity to neoliberalism. Humanism prevailed during the Cold War in socialism, whereas philanthropy has become hegemonic since the collapse of European socialism. Humanism was rooted in criticism of the private property, while philanthropy serves to promote and the bouergoies values. The conclusion is that the philanthropy relieves misery on the level of distribution, while humanism tries to annihilate the misery on the level of production.*

**KEY WORDS:** altruism, philanthropy, humanism, philanthrocapitalism.

Svako istorijsko doba definiše i nameće vlastite poželjne granice solidarnosti ideološki razgraničavajući altruizam, neutilitarnu brigu o drugome, od egoizma, brige o sebi. U sociološkom smislu altruizam je dobrovoljno i jednostrano davanje lišeno uslovljavanja koje se razlikuje od *homo oeconomicusa* koji je, kao *homo reciprocans*, upućen na ekvivalentnu razmenu *do ut des*. Zato je za ekonomiste altruizam mutan i neproračunljiv termin za označavanje svih motivacija i ponašanja koja nisu vođena vlastitim interesom (Leist, 2005: 159–161). Koji motivi i koja očekivanja stoje iza altruističkog delanja ili koje strukture očekivanja traže određenu verziju altruističkog ponašanja? Drugim rečima, koja hegemonia epohalna svest normalizuje humanizam, a u kojoj je filantropija poželjna? Istorijskoepohalne strukture očekivanja manje ili više neposredno utiču i na motivacije, snagu i obrasce iskazivanja, ali i na ideološku upotrebu altruističkog ponašanja pojedinaca. Iako se različiti solidaristički motivi i

pobude pojedinaca iskazuju u manje ili više ekstatičnoj formi nesebičnosti, ipak su hladni interesi najmoćnije grupe onaj strateški kontekst u kom treba tražiti uzroke normalizovanja različito motivisanih grupnih altruističkih pobuda (milosrđa, filantropije ili humanizma).

Sociološki gledano, altruizam ili nesebičnost može biti podstaknuta (1) pravednošću kao prihvaćenom unutrašnjom socijalnom normom, (2) dužnošću, tj. različito obaveznim ponašanjem koje od nas očekuje okolina, ili (3) očekivanjem naročite recipročne nematerijalne simboličke naknade. Ove tri komponente su na razne kombinovane u raznim altruizmima. Različito motivisani altruizmi su se iskazivali u raznim idejnim i ideološkim verzijama. Izražavali su se više u moralnim nego u pravnim normama jer im je u osnovi bilo dobrovoljno ponašanje koje ne podleže pravnoj sankciji. Filantropija je ona vrsta altruizma koja prevazilazi krug prijatelja, srodnika i poznanika i podrazumeva i pomoć nepoznatom. Kretala se između nepragmatičnog, proračunatog i verskog altruizma. Pri tome se pomoć iz sažaljenja uvek razlikovala od proračunatog altruizma koji vodi računa o posledicama davanja po sebe ili po zajednicu. Na neki način to je razlika između življenja za filantropiju i življenja od filantropije. Iako svaka racionalna solidarnost uvek uravnotežava vlastite interese i interese drugih, američki filozof nauke K. Stivens dodaje da ista u realnosti može biti recipročna razmena ili dobročinstvo bez očekivanja naknade (Stephens, 2005). Dalje, iako potpuno predvidljiva računica nije nikada moguća, ipak, bez obzira na očekivanja, altruistima sledi manja ili veća uzgredna korist, realna ili simbolička. Kod altruista je više reč o očekivanoj dobiti u kvantitativno nemerljivom simboličkom kapitalu. Naravno da ni utilitarna računica ne umanjuje uvek važnost pomoći, a može čak biti i efikasnija od nepragmatičnog davanja. Motivi, dakle, ne govore uvek o posledicama delanja, ali se njihova moralnost uvek procenjuje. Ali ni moral nije uvek kriterij. Briga o životinjama je na neki način izvanmoralna. Naime, nema simetričnog razlikovanja dobra i zla unutar životinjskog sveta kao što je slučaj kod moralne regulacije odnosa između ljudi: psi se štite, a svinje se kolju. Zato umesto o altruizmu (nesebičnosti) sociolozi češće govore o poželjnom moralnom delanju koje normira grupa, a koje se orijentiše prema očekivanju njenih članova.

## 1. Verzije altruizma

U ovom radu su nepregledna raznovrsnost altruističkih spremnosti na pomoć i mnoštvo raznih vizija pravednosti redukovani na dva osnovna višeslojna sociološka pojma: filantropiju i humanizam. Ovi pojmovi mogu obuhvatiti najveći deo dobročinstava i solidarnosti koja su grupno determinisana ili individualno motivisana, svetovna ili verska, manje ili više institucionalizovana i moralno ili zakonski regulisana. Nužni istorijski osvrt na evoluciju ovih pojmova trebalo bi da olakša razumevanje njihove današnje uloge. Naučni pojmovi, pored sazajne uloge u sažimanju suštine srodnih pojava, zgušnjavaju i iskazuju vrednosnu i moralnu stranu kod pravdanja i kritike kapitalizma. Usmeravaju traženje uzroka snage i slabosti kapitalizma, ali i njihovo vrednovanje. Uz pojam

slobode, koja garantuje nezavisnost građanina, i demokratije koja reguliše njegovo učešće u javnim poslovima, kod analize kapitalizma važni su i pojmovi koji se bave pravednom raspodelom i načinom nadoknade vrednosti rada proizvođaču. Premda se često čuje da kapitalizam i nije društveni sistem nego samo privredni model u kom je tržište mera svih stvari, gde je cilj privredna efikasnost i gde pravde ima samo onoliko koliko to dopušta odnos snaga između kapitala i unajmljenog rada, ipak se može postaviti pitanje da li je usmerenost pojedinaca ka maksimiranju vlastite koristi i profita po sebi moralna i dobra, ili je, pak, nemoralna? Ima i mišljenja da isto pitanje stoji izvan morala? Ovde se, međutim, polazi od toga da moralnost u interesnim sukobima podrazumeva meru samoograničenja da bi se očuvala sloboda sadašnjih i budućih saradnika u zajedničkom delanju. Upravo to ne podržava kapitalizam (Harnisch, 2001: 27).

Ako je klasični spis revolucionarnog humanizma u kom je ova zamisao najpregnantnije sabijena u parolu „Manifest komunističke partije” (Marx, Engels, 1949), onda je analogni klasični spis filantropije esej Endrju Karnedžija „Jevandjelje bogatstva” (Carnegie, 2012). Oba spisa su nastala u 19. veku, prvi u Londonu 1848. drugi u Pitsburgu 1889, oba u dobu kada je kapitalizam počeo da se snažno tehnološki modernizuje, ali i da produbljuje imovinske nejednakosti i otvara nove sukobe. U središtu oba spisa je problem odnosa imućnih i siromašnih, kapitala i rada, ali i različito viđenje njihovih izvora i oprečni predlozi njihovog rešenja. Premda su nesaglasnosti i sukobi humanista i filantropa znatno širi i istorijski raznovrsniji od strukturne razlike između pomenuta dva spisa, pa i od opredeljenja njihovih pisaca, ipak se oba naslova mogu donekle uzeti za paradigmatična i izvorna obrazloženja oprečnog viđenja solidarnosti u našem dobu. Pre izlaganja sadržaja ovih spisa treba se osvrnuti na istorijat pojmova iz naslova. Oba pojma imaju dugu predistoriju i različita značenja.

## 2. Filantropija

Pojam filantrop je nastao još u antičkoj Grčkoj od reči *filos* (prijatelj) i *antropos* (čovjek). Filantropija je bila sinonim velikodušnosti imućnih prema sirotinji. Dobročinitelji su sticali naročiti ugled i očekivali javno poštovanje. Ali u antici je filantropija bila i dužnost moćnih, važna vrlina vladara i deo njihovog samoviđenja. Označavala je i opštiju velikodušnost, milost i brigu vladara o podanicima. Išla je uz pravednost kao drugu vrlinu (Dihle, 1968: 31–32). Filantropija je bila neobavezno dobročinstvo za koje su bili kadri samo bogovi i heroji, zatim sastavnica idealnog dobrog vladara dobročinitelja i deo retorike uspešnih atinskih političara. Smatrana je za grčku i rimsku vrlinu vladara za koju nisu bili sposobni varvari i koja nije ni važila za varvare. Prometej je bio filantrop koji je ljudima doneo vatru, a u Rimu je filantropija bila briga vladara o podanicima. Istovremeno je u dobu helenizma i u Rimskom carstvu postojala i naročita praksa euergetizma kojom su bogati privatnici finansirali gradove osiguravajući važan deo gradskih finansija (Sramme, 2001:12). *Euerget* je bilo službeno zvanje koje je grad dodeljivao dobrotvoru koga poštuje i čije je ime ostajalo upisano na statuama onih vladara koji su to činili iako na to nisu bili

dužni. Nemački arheolog Stefan Šrame je procenio da je to bila počast lišena religijskih aspekata (Sramme, 2001: 15–16) i da se jednako sreće i u Grčkoj i u Rimu. Bilo je standardnih euergeta i virtuoza euergetizma koji su davali više od drugih (Sramme, 2001: 20). Reč je o *ad hoc* finansiranju antičkih gradova koje se od priloga slobodnog dobrovoljnog euergetizma postupno razvilo u fondacije (Sramme, 2001: 30–31) i bilo najviše rašireno u finansiranju javnih građevina. Euergeti su bili najaktivniji u građevinarstvu (pozorišta i vodosnabdevanje), a davanja su koristila njihovom ličnom prestižu i ugledu njihovih porodica (Sramme, 2001: 277).

U srednjem veku sledi klerikalizacija antičke vrline dobročinstva. Ista se pretvara u hrišćansko milosrđe iza koga stoji postmortalna nebeska nagrada ili zaprećena kazna. Maks Veber izričito tvrdi da je „kao i svugde, izvorna pretpostavka bila to da imućni, zdravi, ugledni čovek stoji u milosti Božjoj”. „Propadanje imovine, bolest i beda su važili za znake božjeg gneva” (Veber, 1997, III: 325). U skladu sa tim u hrišćanskoj teologiji se ne pomaže siromahu nego se ugađa Hristu koji je nezamenljivi simbolički subjekt, a o proceni valjanosti ove pomoći starali su se sveštenici, harizmatski kvalifikovani tumači fiktivne božje volje. Milosrđe je kanonizovano kao obrazac ponašanja Sina Božjeg u čije ime nebo oprašta grehe dobročinitelju. Bilo je to davanje bednima, ali ne i ukidanje uslova bede.

O ovome drugome verovatno nije moglo biti ni govora pre svega otuda što je hrišćanska teologija sistematski u filantropiju ugradila odnos prema onostranom. Čak je i danas neretko filantropija oznaka za Božju ljubav i za hrišćansku ljubav prema bližnjima, pa je i sam Hrist nazivan filantropom. Slično odozgo nadzirano manje ili više selektivno milosrđe i ljubav prisutni su i u drugim religijama. U judaizmu je tora, zahtev za dobrim ponašanjem prema strancu, neizrailjskog porekla. Ista je, međutim, podrazumevala pozajmicu bez kamate sunarodniku, dok prema nebraći u privrednoj etici nije bilo sažaljenja (Veber, 1997, III: 304). U budizmu, pak, po teoriji karme, beda nije izazvana eksploatacijom od strane bogatih niti nepravdom društvenog sistema već njihovim sopstvenim propustima da pružaju milosrđe u svojim prethodnim životima. Tamo je braman uzimao samo darove, a ne i platu, premda je davanje darova bila obredna dužnost regulisana tarifom (Veber, 1997, II: 57). A bramanov učenik je morao da živi čedno i od prošnje (Veber, 1997, II: 56). Još više od toga, kvijetizam budizma karakteriše ravnodušnost lutajućih prosjaka vegetarijanaca koji su odbijajući da prihvate milostinju kažnjavali okolinu (Veber, 1997, II: 206). Na delu je bila naročita svetost lutajućih prosjaka kaluđera i asketa koji su lupali u kapije siromašnih i bogatih podjednako (Veber, 1997, II: 216). Etička načela odnošenja prema ubogom su u azijskim religijama regulisala i usmeravala težnje ka raznovrsno izmaštanim spasenjima, ali i interese raznih klasa, kasta i slojeva, pa je tako npr. kod islamskih beduina „velika svetost prava gostoprimstva delom počivala i na zainteresovanosti za putujuću trgovinu” (Veber, 1997, III: 21). Na drugoj strani je u kalvinizmu prošnja bila strogo zabranjena, a puritanci su držali da davanje milostinje nije ljubav prema bližnjem (Veber, 1968: 183). Slično puritancima, i kod talmudskog jevrejstva sebično ispunjavanje dužnosti

stoji etički na višem stepenu nego osećajna filantropija (Veber, 1968: 188). To je posredno povezano sa duhom kapitalizma, s tim što je „jevrejski kapitalizam bio spekulativni parija-kapitalizam, a puritanski građanska radna organizacija” (Veber, 1968: 189). Veber je pokazao da su neke religije i konfesije uskraćivale, a neke tražile razne vrste solidarnosti i pomoći siromašnima darujući zauzvrat obećanja raznovrsnih spasenja za kojima je opet postojala različita tražnja u različitim slojevima. Neravnomerno raširene i nejednako snažne iluzije da bi prolazna dela prolaznog bića na zemlji mogla imati za posledicu večne kazne ili nagrade u onostranosti bile su važni podsticaji različito obavezujućih davanja bogatih sirotinji. U celini uzev, šarolikost odnosa prema milostinji, prošnjacima i prema filantropiji skopčana je sa različito razvijenim etosom kapitalizma u religijskim etikama. Ali i sa tim da su negde religijske osnove kapitalizma zabranjivale, a negde tražile filantropiju. Bog je, prosto rečeno, bio uvek u pravu.

Kraj sve raznorodnosti, u hrišćanstvu je kod upotrebe milosrđa interes Crkve prilično neskriven. Filantropsko milosrđe se iskazuje kroz poklone i zadužbine kojima se pre svega spasava vlastita duša. Ovde su teolozi odbačenima preporučivali dobra dela da bi im prokletstvo bilo podnošljivije, a izabranima isto to zato što ih onda Bog neće voleti samo bezrazložno nego *ob causam* (s razlogom) (Veber, 1968: 110). Kasnije se filantropija sužava na materijalno davanje. Verovanje da je dobročinstvo dužnost građana, bilo je i kod građanstva dugo manje ili više povezano sa hrišćanskim moralom. Ali se menjao i objekt dobročinstva. Slobodno lice koje ništa ne poseduje najpre je bilo prosjak, zatim siromah, a potom radnik (Rener, 1960: 43).

Tek kada su prosvetiteljski filozofi počeli sa širenjem svetovnog čovekoljublja počela se i filantropija odvajati od milosrđa. Tek od kraja 19. veka u SAD i u Evropi razvila se građanska kultura fondacija kao institucionalizovani sastavni deo građanskog sveta života i kao spona između građanskih elita, pre svega između privredne i obrazovane buržoazije. Filantropija je bila prilika bogatima za javno dokazivanje vlastite koristi, zatim važan deo identiteta elite kao sposobnost za koju mnogi nisu kadri, ali i simbolički kapital za pravdanje bogatstva.

Ovaj napor je uvek pratila i podozrivost. Nisu istorijski promenljivi samo saosećanje i empatija kao sastavni deo raznih hegemonih epohalnih svesti (od antičkog euergetizma, hrišćanskog milosrđa, socijalističkog humanizma do savremenog filantrokapitalizma). Menjala se i sumnja u iskrenost dobročinstva: od kritika indulgencije, preko liberalne sumnje u monarhijske filantropije i marksističkog odbacivanje buržoaske filantropije sve do savremene kritike filantrokapitalizma. Osim toga, održavala se i filozofska skepsa u istinsku filantropiju zbog korišćenja njenog simboličkog kapitala. Nije samo danas svaka krupna filantropija u startu sumnjiva? Danski filozof S. Kjerkegor (*Kierkegaard*) je polovinom 19. veka bio poznat i po tome što je ljudima u oskudici davao male priloge da time njegovu nesebičnost ne bi prekrili drugi motivi. Jer kada su i motivi i delo očigledni, nadmoć ima motiv nad delom (Ritter, 2010). Nisu li i motivi darodavaca uvek intrigantniji nego njihovo delo?

Najčešće jesu, jer se neretko tvrdi da je filantropija sračunata i da ima latentnu funkciju – sticanje simboličkog kapitala. Da bi se filozofski raščlanio

simbolički kapital (koji je osnov sumnje u autentičnost altruizma i senka nad davanjem) treba se podsetiti Kjerkegorovog upozorenja da svako organizovano širenje ljubavi prema bližnjem nužno stvara zbrku oko motiva koji stoje iza spremnosti na pomoć. U ovoj neprozirnoj zbrci namera i motiva egoizam pobeđuje spremnost na pomoć i pokazuje se kao njen istinski motiv. Drugim rečima, dajemo zbog sebe. Odnosno rastezanjem ljubavi prema bližnjem na sve šire krugove ista se truje. I hrišćanstvo je zamračeno višeznačjem dobrih namera čija je rastegljiva metafora bio Isus. Zašto kod davanja na kraju pobeđuje egoizam? Kjerkegor odgovara zato što je istinski bližnji u stvari udvostručeno ja, a ovo udvostručavanje je elementarnije od egoizma. Nema bližnjeg, ja jeste i sopstvo i bližnji (cit. prema Ritter, 2010). Da li otuda saosećanje i altruizam dolaze u opasnost da još više izgube svoj autentični metafizički kvalitet čim se normiraju? Da li je istinsko dobro delo samo anonimno dobročinstvo koje se ne hvali, pa je lišeno simboličkog kapitala davanja? Treba li otuda imati rezerve prema rutinizaciji saosećanja, jer rutina guši zagonetnost davanja? Nisu li javni filantropi virtuozni saosećanja sa trpljenjem drugih zato što vešto koriste simbolički kapital dara? Ili su možda prvi istinski filantropi bili engleski abolicionisti koji su odbijali da kupuju šećer zato što su ga proizvodili afrički robovi? Neke odgovore na ova pitanja može olakšati razmatranje prirode humanizma.

### 3. Humanizam

Napredno sa filantropijom razvijao se i pojam humanizam. Počelo je sa istoimenim filozofskim pravcem u 14. i 15. veku čiji je uzor bio slobodni i nezavisni pojedinac, moralno i duhovno izgrađen? Uz obrazovanje su išle i druge vrline kao što su čovečnost, dobrotu, moralnost i pravdoljubivost? I poštovanje ljudskih prava. Ako je filantrop dobronamerni prijatelj čoveku, onda mu je i humanist bio vrlo blizak. Sreća i dobrobit pojedinca i društva su najviša vrednost, čovek je po prirodi dobar i može se razvijati i obrazovati, treba samo širiti njegove stvaralačke potencijale. Uprkos srodnosti, filantropi i humanisti su se već nakon Francuske revolucije počeli razilaziti oko tumačenja Platonove tvrdnje „Da bi bila dobra, duši nije potrebna privatna svojina”. Naime, ako se prati „arheologija humanizma” od Leonarda da Vinčija (*da Vinci*) i obrazovanog građanstva i pojmovnoistorijska rekonstrukcija reči humanizam od Dekarta (*Descartes*) i Spinoze (*Spinoza*) pa sve do mladohegelijanaca i Marksa, može se uočiti se da je u prvoj fazi evolucije ovoga pojma bila aktuelna kritika religije praćena isticanjem pedagogije racionalizma i nauke (obrazovano građanstvo), a da je tek u drugoj fazi stigla kritika nejednakosti i kapitalizma (centrirana oko raznih struja marksizma). Već ovde se krila potonja dijalektička napetost između filantropije i humanizma, tj. između vidika obrazovane elite i emancipacije druge vrste, ukidanja uslova dostupnosti obrazovanja samo za elite. O kakvom humanizmu je reč?

O onome koji se postupno razvijao od formalnog do materijalnog prirodnog prava između dve revolucije, Francuske 1789. i Oktobarske 1917. i bio ponajviše centriran oko marksizma. Važno je zapaziti da je tek od Francuske revolucije

humanizam vezivan pretežno za ljudske interese, a ne više za Božju volju, uprkos tome što je humanističko obrazovanje još nekoliko vekova ranije vezivano za oživljavanje nehrišćanske antike. Premda se i danas sreće sintagma „hrišćanski humanizam”, marksistički humanizam centriran oko materijalnog prirodnog prava bio je u 19. veku uperen ne samo protiv religije nego i protiv apstraktnog i građanskog humanizma. Čak su i socijaldemokrati govorili o nužnosti „militantnog humanizma”, a nakon svetskih ratova rata došlo je do otvorenog sukoba između ateističkog i religioznog humanizma (Groschopp, 2012: 9). Humanizam je kod socijalističkih režima 20. veka postao državna doktrina. Dakle, dve su njegove glavne verzije: humanizam kom je cilj obrazovanje (humanističke gimnazije na Zapadu i domovi kulture u socijalizmu) i humanizam kom je cilj socijalna briga o čoveku. Nešto kasnije se razvija i globalni humani ekosocijalizam (Groschopp, 2012: 11). Naravno da upotreba prideva ne govori mnogo o sadržaju pojma jer su ovi često polemički i emocionalizovani.

Kada se nemački filozof Maks Štirner (Stirner) u 19. veku zalagao za individualistički humanizam, jedan drugi filozof Mozes Hes (Hes) mu je prebacivao da brani teorijski egoizam. Marks je bio bliži Hesu, pa je, odbacujući Štirnerovu odbranu jedinstvenosti i neponovljivosti čoveka, napustio i kulturno definisanje humanizma u korist socijalnog oslobođenja. Realni humanizam za njega je bio pre svega društvena politika (Groschopp, 2012: 16). Marks je prihvatio pojam „realni humanizam” da bi se razgraničio od mladohegelijanaca koji su ovaj pojam koristili kao „religiju ovostranog” da bi se opet i oni ogradili od hrišćanstva. On je radikalizovao Foerbahov pojam humanizma kao „religije ovostranog” (Wolf, 2009: 2). Realni humanizam je trebao da se razlikuje i od humanizma i od realizma (Groschopp, 2012: 12). U ovom smislu su se Marks i Engels u Manifestu KP jasno distancirali od filantropije: „Jedan dio buržoazije želi da otkloni socijalnu bijedu, kako bi osigurao opstanak buržoaskog društva. Ovamo spadaju ekonomisti, filantropi, humanitaristi, popravljajući položaja radničke klase, organizatori dobrotvorstva, ukidači mučenja životinja, tvorci trezvenjačkih društava, zakutni reformatori svih mogućih vrsta. Ovaj buržoaski socijalizam izgrađen je u čitave sisteme” (Marx, Engels, 1949: 39), a u „Bedi filozofije” Marks je zapisao da su filantropi više buržuji nego ostali (Marks, 1946: 169–170). Ove osude nisu tada bile usamljene jer su u Nemačkoj polovinom 19. veka i liberali sa podozrenjem gledali na filantropske fondacije kao na monarhističke i kao na sredstvo trajnog učvršćenja privilegija (Kocka, 2004: 6). Marksov otpor filantropiji je bio drugačije prirode. U Ekonomsko-filozofskim rukopisima iz 1844. pisao je o potpunom humanizmu, istinskom razrešenju sukoba čoveka i prirode i čoveka sa čovekom: „Komunizam kao pozitivno ukidanje privatnog vlasništva kao čovjekova samootuđenja, te stoga, kao zbiljsko prisvajanje čovjekove suštine od čovjeka i za čovjeka jest stoga, potpun, svjestan i unutar cjelokupnog dosadašnjeg razvitka nastali povratak čovjeka sebi kao društvenog, tj. čovječnog čoveka. Taj je komunizam kao dovršeni naturalizam=humanizam, kao dovršeni humanizam=naturalizam, on je istinsko rješenje sukoba između čovjeka i prirode, između čovjeka i čovjeka, istinsko rješenje borbe između egzistencije i suštine, između opredmećivanja i



samopotvrđivanja, između slobode i nužnosti, između individuuma i roda. On je rješena zagonetka istorije i zna da je on to rješenje” (Marx, Engels, 1967: 275). U kakvom dobu su nastala ova gledišta? Bilo je to doba u kom je počeo sumrak hrišćanstva, one religije koja je proširila ljubav prema svima izvan uskog kruga srodnika, vreme Kanta, koji je dužnost stavljao iznad saosećanja i Šopenhauera, za koga je, Kantu nasuprot, saosećanje bilo mera morala. Uz sve rečeno, ne treba zaboraviti još jednu važnu prirodnopravnu granicu altruizma u ovom dobu. Ako bi se u jednom detalju htela definisati ova granica bilo bi dovoljno navesti činjenicu da tada trgovina afričkim robljem još nije jenjavala nego da se, naprotiv, po svedočenju britanskog abolicioniste iz 19. veka Tomasa Bakstona (*Buxton*) 1839. godišnje povećala za 139 000 svežih Afrikanaca, a tokom njihovog hvatanja i sprovođenja umiralo je još oko 200 000 ovih jadnika (cit. prema Ritter, 2010). Prosto rečeno, kao što danas prema životinjama nemamo dužnosti, isto tako nije bilo dužnosti ni prema robovima sve do 1870-ih godina i to u SAD, državi najorganizovanijeg saosećanja – filantropije.

Da Marksova gledišta o humanizmu nisu zadržala aktuelnost i skoro stoleće i po nakon nastanka možda bi se i moglo tvrditi da su bila samo deo prolazne kritike devetnaestovekovne akumulacije kapitala i varvarstva liberalizma. Međutim, nije tako. Iste stavove su sve do kraja 20. veka ponajviše razvijali Praxis-filozofi koji su se vraćali izvornom Marksu da bi se distancirali od staljinizma i maoizma. Tamo gde su građanski ekonomisti videli samo odnose među stvarima, među robama, Marks je video odnos među ljudima. Kapital je pre svega društveni odnos, a „višak vrijednosti nije rezultat prirode, zemljišta, novca ili mašine nego eksploatacije čovjeka po čovjeku”. I to je razlika između realnog i apstraktnog humanizma (Grlić, 1963, I: 135).

Odlučno razdvajanje realnog od apstraktnog humanizma bio je marksistički napor za razgraničenjem od građanske misli. Dok apstraktni humanizam samo osuđuje nečoveštvo, realni humanizam stvara teoriju kao polugu akcije koja nastoji da isto ukine. Kod određenja realnog humanizma treba imati na umu još jedan stav klasika marksizma iz „Svete porodice”: „Realni humanizam nema u Nemačkoj opasnijeg neprijatelja od spiritualizma ili spekulativnog idealizma, koji namesto stvarnog individualnog čoveka stavlja ‘samosvest’ ili ‘duh’ i uči sa jevanđelistom: ‘jer je duh srčan, ali telo slabo’„ (Engels/Marks1964: 3). U istom duhu je, protiveći se Karlu Popperu (Popper) koji je smatrao da samo bog zna istinu, Mihailo Marković isticao: „Čoveku dostupna objektivna, a ipak relativna istina istovremeno je i objektivna, a ipak ljudska vrednost” (Marković, 1967: 80). Centriranje istine i oslobođenja oko realnih ljudskih potreba, a ne oko onostranih autoriteta jeste gnoseološki uslov realnog humanizma. U humanizmu nema mesta Bogu, dok filantropi najčešće delaju iz straha od istog. Ovde se otvaraju dva pitanja. Prvo je večno pitanje teodiceje: ako je hrišćanski Bog dobar, kako onda dopušta nepravdu? Jedan odgovor je svojevremeno ponudio književnik Alber Kami (*Camus*): „Ako je Bog dobar, onda nije svemoćan; ako je svemoćan, onda nije dobar”. Glavni teren na kom se danas kreće večno pitanje teodiceje jeste buržoaska ekonomija, koja se iskazuje kao agresivno pravdanje

kapitalističke prakse, a koja nužno otvara pitanje kako Bog može to da dopusti (Günther, 2011).

Drugo pitanje se tiče klasične dileme u kojoj meri dobre namere utiču na dobre ciljeve? Premda se u pojedinačnim slučajevima različiti dobronamernici često slažu, u sistemskim ciljevima to je daleko ređe. Teško je verovati da bi se neki filantrop složio sa načelima realnog humanizma. Naime, već je iz izvornih navoda klasika marksizma jasno da pojam realni humanizam znači (1) ukidanje kapitalizma, (2) napuštanje spekulativnog idealizma i (3) religije. To je vlast čoveka nad prirodom, ali i nad vlastitom prirodom. Oslobođenje uma od onostranog jeste oslobođenje čoveka od onoga čoveka koji ga ugnjetava, a koji se pri tome ili služi onostranim ili raznim drugim ideologizacijama nepravednog prisvajanja vrednosti tuđeg rada. U tom smislu spor između humanista i filantropa nije spor između oponenta koji se slažu oko istih vrednosti koliko god pripadnici obeju struja bili nesebični i dobronamerni. Ako in concreto i može biti slaganja u praksi pomaganja sirotinje, in abstracto su filantropija i humanizam oprečna načela. Ako na prvom nivou dogovor može uskladiti i regulisati pomaganje ugroženima, na drugom nivou nema diskusije, spor odlučuje odnos organizovanih klasnih snaga.

Upravo u ovom okviru treba tražiti razliku između institucionalizovane pacifističke filantropije i revolucionarnog humanizma. Dakle, malo je reći da je kod Marksa u središtu uvek pojedinac – čovek, zato što nije samo prosvetiteljski individualizam osobenost Marksovog humanizma, nego je to i ekonomska strana njegovog oslobođenja.

Rečju, učtani su mu znatno širi zadaci od filantropije. Humanizam, dakle, ima analitičku i normativnu stranu. Moralna osuda kapitalizma je izvedena iz njegove analize. Izvor moralne osude kapitalizma je ocena da je kapitalizam radnicima uzurpirao ontološku slobodu odnosno mogućnost da postanu ljudi pre svega u radu. Beda nije samo osiromašenje nego je i otuđenje čoveka od svoje suštine. U kapitalizmu je čovek ponovo porobljen, a sloboda počinje tek tamo gde prestaje prinudni rad. To je Kantova teorija slobode u kojoj je odvojena priroda u kojoj vladaju fizički zakoni od one oblasti u kojoj ovi ne važe, oblasti slobode u kojoj sami donosimo odluke i sami prihvatamo odgovornost (Engel, 2005: 149).

Nije se uostalom zbog greha čovek otuđio od svoje prirode, koju mu je tobože usadio Bog i od nesmrtnosti Božje milosti, nego je otuđen od svoje suštine i od evolucijom stvorenog generičkog bića, a sve to zbog aktivnosti drugog smrtnog čoveka koji mu nameće nečovečne odnose rada u kapitalizmu i otuđuje ga od proizvoda svoga rada. Sve se to kosi sa jednakosti i prirodnim pravom koji čoveku niko ne daruje nego sa kojim se rađa. Rečju, nije generičko biće homo sapiens kultura onoga koji je svet stvorio za sedam dana nego je rezultat dugog procesa evolucije organskog sveta. S tim u vezi sistem koji reprodukuje višak vrednosti nije nužno tržišno zlo koje nameće organizacija masovne proizvodnje niti je zdrava konkurencija marljivih preduzetnika, nego je sistematska prinuda koju nameću monopolske vladajuće grupe. Najposle, nije svojina samo objekt uživanja, nego je i zapovedna vlast čim kao stvar postane kapital, jer onda ista postaje zapovest izdata najamnim radnicima (Renner, 1960: 44–45). Siromah i

radnik su dugo bili sinonimi, a od pojave kapitalizma rad više nije prokletstvo od kojih su izuzeti samo oni u raj, niti je prinuda koja počiva na kazni Božjoj, a koju mogu samo ublažiti dobri i sažaljivi filantropi, nego je najamni rad sistemski legalizovana klasna nepravda. Upravo nju nastoje da ukinu humanisti. I to ne onom aktivnošću koja osigurava simbolički kapital pojedincima kada davanjem samo ublažavaju temeljnu nepravdu sistema koji inače smatraju nužnim i zahvaljujući kom su stekli filantropski ugled, pa zbog vlastite ranije egoističke prakse nastoje da se iskupe pred Bogom i narodom, nego klasno organizovanom akcijom. Njome osvajaju vlast u državi, menjaju odnos prema radu ne manjine nego svih uposlenih i stvaraju simbolički kapital ne pojedincu ni eliti nego oslobodilačkoj klasi i njenoj avangardi.

To je revolucija kao radikalno ukidanje starih društvenih odnosa i njihova zamena novim čovečnijim odnosima (Marković, 1972: 191), tj. radikalno prevazilaženje suštinske unutrašnje granice određene društvene formacije (Marković, 1972: 199), negacija suštinske granice kapitalizma, tj. cele strukture koja počiva na privatnoj svojini nad sredstvima za proizvodnju (Marković, 1972: 205). Radikalnog humanizma nema bez nasilja, kao što ni liberalnog kolonijalizma nema bez genocida. Bez imalo ironije Merlo-Ponty je citirao Hegelove reči da je teror iz 1789. u praksu prevedeni Kant jer od principa prelazi na prinudnu primenu principa (cit. prema Merlo-Ponty, 1986: 183) dodajući da staljinistički teror ne može anulirati marksizam u celini jer odreći se marksističke filozofije istorije „znači staviti krst na istorijski Um. Nakon toga ostale bi samo sanjarije i avanture” (Merlo-Ponty, 1986: 187). Humanizam je upotrebu sile pravdao upirući prstom na nasilje liberalizma jednako rašireno u ratnoj i u radnoj sferi. Marks je upozoravao da su liberalne ideje samo svečana dopuna nasilja jer su sa njim spojene sistemski. Kolonijalni imperijalizam je dokaz da čistota liberalnog principa ne samo što toleriše nego traži nasilje (Merlo-Ponty, 1986: 5), a liberalizam se ne može prosuđivati samo po ustavu nego i po tome šta čini u praksi. Otuda i zaključak da komunisti nisu pronašli nasilje, nego su ga zatekli (Merlo-Ponty, 1986: 41). Kada je u pitanju odnos ciljeva i sredstava može li se reći da je u prošlosti liberalizam počivao na izvornom, a humanizam na reaktivnom nasilju, prvi na kolonijalnom genocidu, drugi na otimanju otegotog?

Stvarnost je svakako složenija od ove sheme jer su i režimi koji su se pravdali humanizmom bili autoritarni i hegemoni. Ovde je važnije dodati da pravdanje vlastitog nasilja nasiljem neprijatelja nije autentična osnova humanizma, nego istu treba tražiti na tlu ekonomije i vizije poželjnog društva, ubeđenja da radikalnog humanizma nema bez samoupravljanja proizvođača. Ako se složimo sa Renerom da najamni odnos nosi sva pravna obeležja autokratije i despotije (Rener, 1960: 53), onda je komandant industrije čelika Endrju Karnedži imao podjednaku komandu i u svojim fabrikama i u svojim filantropskim ustanovama. Sa humanizmom je to nespojivo. Njemu je cilj bio kooperacija u kojoj proizvodnju nadziru stručnjaci, a raspodelu neposredni proizvođači. Bar je tako bilo u zamisli, jer je i realnost socijalizma lišenog najamnog odnosa bila u različitom stupnju kombinacija partijskog naloga odozgo i radničke uprave odozdo.

#### 4. Endrju Karnedži

Već iz pomenutog se donekle uočavaju podudarnosti, ali i nespojivosti humanizma i filantropije, neotuđivog materijalnog prirodnog prava s jedne i dobrovoljnog neobaveznog poklona s druge strane. Neotuđivost prava i dobrovoljnost darivanja su nametali oprečne načine njihovog ostvarenja. Prva vizija je tražila prinudno oduzimanje, druga dobrovoljno davanje, ali da nije bilo pretnje ove prinude postojala bi samo moć jednih i rezignacija drugih (Merlo-Ponty, 1986: 190). Nije li se upravo to i zbilo nakon sloma SSSR-a krajem 20. veka kada je bitno redukovana socijalna država u Zapadnoj Evropi, a regulacija solidarnosti delom prepuštena nepredvidljivoj volji raznih filantropa? U angloameričkom prostoru lišenom pretnje organizovanih socijalnih revolucija sa projektom filantropija je ponajviše stekla sinonim dobrovoljne privatne, manje ili više institucionalizovane, ali neobavezne aktivnosti usmerene zajedničkom dobru. Ako je davanje dobrovoljno, a ne obavezno delo pojedinačnih aktera i neka vrsta poluinstitucionalizovane plemenitosti i širokogrudosti moćnih prema slabijima, onda je na delu kontingentna solidarnost. Lišena obaveznosti, filantropska lična empatija najčešće ne prelazi dužnost koja izvire iz jevanđelja. Nju su najčešće pravdali popovi, obredno kvalifikovani da nagrađuju karitativna davanja i da ih tumače kao Božju pretenziju na dažbine. Milosrdna davanja po pravilu nisu zakonski regulisana ni vezana za materijalno prirodno pravo podvlašćenih koje je inače bilo temelj evropskih socijalnih revolucija. Veberovski rečeno, filantropija je upad bratske etike u nebratsko društvo. Današnji analitičari bi rekli da je filantropija elitistička, a ne populistička svest.

Otrprilike jeste tako, uprkos tome što je klasik filantropije američki „kralj čelika” Endrju Karnedži (1835–1919) otišao korak dalje tumačeći istu ne samo kao lično ublažavanje bede, nego i kao institucionalnu potrebu društva i kada je svojom fondacijom utemeljio neprofitni sektor u američkoj kulturi krupnog kapitala koja danas uključuje razne dobrotvorne svetovne i verske organizacije. A kada je ovaj sin škotskih useljenika i jedan od najbogatijih ljudi u istoriji napisao svoj esej „Bogatstvo” 1889. godine nije to bila obična pohvala kapitalizma nego suptilniji pokušaj pravdanja istog sistema preko novog obrasca neprofitnog ulaganja u javna dobra (Carnegie, 1889; Carnegie, 2012). Nije to bila ni stereotipna kritika komunizma i anarhizma čiji se odjek počeo osećati krajem 19. veka i u SAD nego novo protestantsko prezviterijansko osmišljavanje akumulacije, milosrđe obrazloženo na novi pedagoški i altruistički način, doduše, više uz pozivanje na liberalnoburžoasku ličnu inicijativu nego na hrišćansku socijalnu dužnost.

Karnedži je počeo svoj esej poređenjem uravnilovke plemena i nejednakosti civilizacije. Kada je posetio Sijukse 1889. uočio je da se indijanski poglavica ne razlikuje od drugih siromašnih članova plemena po izgledu, za razliku od kontrasta između palate milionera i kolibe seljaka kod belaca. Ovo drugo, pisao je Karnedži, nije loše jer bolji u svakoj oblasti treba da imaju više, ali i zato jer bez bogatstva ne bi bilo mecena. To je veoma korisna promena koju je donela civilizacija. Radnik ima pravo na svojih sto dolara u banci jednako kao što

milioner ima pravo na svoj milion, od toga zavisi civilizacija, pisao je Karnedži u sasvim liberalnom duhu (Carnegie, 2012: 199–200). Ostalo je zabeležena magnatova opomena da ne dolazi zlo od akumulacije bogatstva onih koji su imali sposobnost i energiju da ga proizvedu, nego da, naprotiv, sa te strane stiže dobro. Bio je to njegov odgovor komunistima i anarhistima prožet hrišćanskim tonom: podstaknuti Hristovim duhom menjamo uslove života pomažući onima koji hoće da pomognu sebi (Carnegie, 2012: 206). Cinično zvuči njegova opomena da je milioner poverenik siromašnih koji bolje upravlja bogatstvom nego zajednica. I kada poklanja, kaže Karnedži, nije na delu običan dar niti pomaganje lenjima nego je to ulaganje u one koji naporno rade. Roditelj koji sinu ostavi ogromno bogatstvo ubija njegov talenat i energiju. Ako se ovoj Karnedžijevoj pedagogiji može malo prigovoriti, pitanje je da li ista može sistemski osigurati pravednost. „Kralj čelika” je, naime, bio daleko od svake humanističke primisli da treba *bourgeoisa* koji stvara profit zameniti socijalnim građaninom. Kao magnat koji je u krvi gušio radničke štrajkove još manje je delio stavove tadašnjih evropskih humanista da je najvažnije da se proces proizvodnje obavlja pod uslovima koji su najadekvatniji i najdostojniji ljudske prirode radnika. Njima nasuprot, zalagao se za filantropski način ublažavanja siromaštva i za davanje samo onima koji su aktivni. Uslovi rada nisu ulazili u vidokrug Karnedžijevo američkog liberalnog aktivističkog jevanđelja bogatstva. Uprkos tome, ostala je antologijska njegova oporuka da onaj ko umire bogat umire osramoćen, kojoj je dodat hrišćanski zavet da će upravo to jevanđelje „doneti mir na zemlji među ljudima dobre volje” (Carnegie, 2012: 206).

Na prvi pogled reč je o darežljivosti i dušebrižnosti bez premca. Međutim, utisak se menja čim se uoči da su premise Karnedžijeve filantropije iz 19. veka skoro iste kao i neoliberalne pravde iz 21. veka. U oba slučaja civilizacija počiva na konkurenciji i na akumulaciji bogatstva, ali i na načinu njegove raspodele. Karnedži misli teleološki, a teleologija jeste važna za kapitalizam (Harnisch, 2001:13) jer pretpostavlja da njegove osnovne vrednosti, pre svega one koje se tiču organizovanja rada nužno vode pozitivnim ciljevima (*telos*). I danas se ponavlja da zajedničkom dobru najbolje služe vrli preduzetnici koji akumuliraju veliko bogatstvo i onda ga mudro dele drugima tako što upošljavaju nesigurni prekarijat uz minimalne nadnice. Osim toga, kao i današnji tajkuni, i Karnedži je u svom „Jevanđelju” obišao pitanje o načina sticanja bogatstva. On ne pominje da su industrijsku revoluciju i u SAD izneli radnici niti to da je gušio štrajkove. U samoviđenju vlastitog milosrđa nema podataka o tome da se obogatio novom tejlorističkom eksploatacijom rada: kontrolom svakog detalja radničke energije i slobodnog vremena. O tome piše istoričar Hauard Zin (*Zinn*) u poznatoj knjizi „Narodna istorija SAD” navodeći da je to bila nova podela rada sa imigrantima iz Istočne Evrope kao glavnim delom radne snage u Karnedžijevim fabrikama koje su proizvodile čelik po novom Besemerovom (*Bessemer*) postupku donoseći mu ogromne profite u uslovima kada je vlada zabranila konkurenciju strancima (Zinn, 2003: 257, 324). A što se tiče univerziteta koje su osnivali krupni filantropi, ovi nisu unosili kritički duh nego su obrazovali lojalnu srednju klasu (nastavnike, advokate, političare) koja će biti plaćana da štite sistem (Zinn, 2003:

263). I ne samo to. Suzan Rozental, kanadska lekarka koja se bavi socijalnom medicinom, izričito tvrdi da je filantropija kapitalistička prevara. Istražujući prošlost krupnih filantropa našla je da su 1910. filantropske fondacije Rokfelera, Karnedžija i Harimana finansirale Čarlsa Davenporta (*Davenport*), profesora biologije sa Harvarda, da dokaže genetsku osnovu siromaštva i nejednakosti. Davenportova eugenetska služba je korišćena u formiranju tadašnje američke eugenetske politike, prinudne sterilizacije i rasističke kontrole imigranata. U SAD je do 1935. prinudno sterilizovano 20 000 ljudi, „socijalno neodgovornih klasa”, od alkoholičara, nezaposlenih do delikvenanata i maloumnih, a fondacija Džona Rokfelera je finansirala i nacističke eugenetske projekte (Rosenthal, 2015). Američki istraživački novinar E. Blek (*Black*) je takođe našao da su kalifornijske eugeničare finansirali Karnedži i Rokfeler. U Kaliforniji je 1909. prinudna sterilizacija bila dozvoljena zakonom, a za 25 godina postojanja ovog zakona su u ovoj saveznoj državi prinudno sterilisane 9 782 osobe, pre svega žene. Tek nakon toga eugenika je prenetu u Nemačku, a Karnedžijevе ustanove su još 1920-ih saradivale sa nacističkim eugeničarima (Black, 2003), jednako kao što su 1909. finansirale institut Roberta Koha (*Koch*) i istraživanje tuberkuloze (Krimphove, 2010: 100).

Malo je reći da je rasizam bio tamna strana filantropije američkog kapitalizma koji je Karnedži idealizovao. Nije dovoljna ni sumnja u to da su SAD bile otvoreno društvo. Treba dati za pravo onima koji su oštro i odlučno uočili da je to režim čija je dijalektička suština bila demokratija na temeljima ropstva i rasizma: „Ali je karakteristično po specifično buržoaski karakter tih čovekovih prava da američki ustav, prvi koji priznaje čovekova prava, jednovremeno potvrđuje i ropstvo nebelokožnih rasa koje je postojalo u Americi: klasne se povlastice žigošu, a rasne se povlastice sankcionišu” (Engels, 1964: 128). Da li je Karnedžijev savremenik Fridrih Engels u SAD video ono što se sa Karnedžijevе osmatračnice nije moglo uočiti? Ili je bolje reći da nije reč o ličnoj Karnedžijevoj nego o dubljoj klasnoj slepoj mrlji filantropskog angažmana uopšte? Da li su izdašni pokloni bili rezultat širokih i dubokih uvida u stvarnost ili, naprotiv, više svedoče o načinu zamagljavanja iste stvarnosti? Jeste Karnedži darežljivo ulagao bogatstvo u obrazovanje, nauku i u mir. Da li je, međutim, kako kaže njegov biograf Džozef Vol (Wall), time hteo da opravda način na koji ga je stekao? Nije li, na kraju krajeva, očekivanje simboličkog kapitala za donaciju „vrlo jednostrana humanost jer se kosi sa onim dobrom koje se čini bez očekivanja naknade” (Harnisch, 2001: 17)? Da li se i današnji filantropi razlikuju od vernika samo po tome što je kod njih vraćanje dela dobara društvu povremeni strah od suda, dok je kod vernika to hronična strepnja od Strašnog suda, pa ljubav prema ubogom otvara vrata raja? Upravo to su u svom istraživanju savremenih nemačkih filantropa našli berlinski sociolozi (Lauterbach, Ströing, 2012). Ili su možda poređenja pobuda darežljivih filantropa moralistička i suvišna?

Nisu nikako suvišna. Utoliko su potrebija ukoliko se bez razumevanja pobuda ne može objasniti dobrovoljno delanje filantropa. Osim toga, javne poruke filantropa, manje ili više iskrene, kao što je pomenuta Karnedžijeva, jesu u SAD tradicionalizovane i služe kao obrazac pravdanja kapitalizma. Reč je o

retorici oplemenjivanja onog istog kapitalizma čiju je brutalnu konkurenciju i rasizam trebalo prevesti u milosrdnu solidarnost koja na kraju pobeđuje. Dijalektika liberalnog uma je cinična: u konkurenciji jedni stižu, drugi propadaju, ostaje napredak. Izostaje zapravo pitanje na čijim leđima je ostvaren napredak, radnika ili magnata. Možda opaska Vilfreda Pareta da je istorija groblje aristokratije, odnosno da se pamte samo imena moćnih i onih koji su kadri da plate selektivno pamćenje, može objasniti i mitologizaciju Endrjua Karnedžija kao „filantropa velikog stila”.

## 5. Tipovi filantropa

Lako je uvideti da je bogatima simbolički kapital ne manje važan od platežne moći. Ovaj prvi je važan naročiti osigurač imetka. Da je kod darivanja prisutno pribavljanje naročtog simboličkog kapitala zapazio je još u 18. veku irski satiričar Džonatan Svift (*Swift*) kada je zapisao: „Filantropija je ohola žena koja dobra dela smatra za vrstu nakita. Zato se često primiče ogledalu”. Verovatno nije ni slutio da će vreme potvrditi valjanost njegove metafore. Naime, istu sklonost je nešto kasnije bliže definisao sociolog Marsel Mos (*Mauss*), tumačeći filantropiju kao deo sistema poklona koji reguliše neekonomsku razmenu dobara (Peter, 2015). Filantropija je dužnost uzvraćanja poklona kod koje je prisutna ravnoteža egoističkih i altruističkih motiva otuda što i sam poklon počiva na razmeni učinaka. Sve u svemu, u filantropiji se ekonomski kapital menja za socijalni ili kulturni. Time razmena gubi čisti monetarni značaj i postaje spona ekonomije i kulture. Dakle, filantropsko poklanjanje jeste više od običnog davanja, to je strategija u borbi za društveno i kulturno priznanje. Još šire gledano, služi promociji i učvršćenju građanskih vrednosti jer naknadno pravda i moralizuje način sticanja donatora. U klasnom smislu samo su bogati bili kadri za velikodušnost, sirotinji je preostajala zahvalnost. Sve to uprkos očiglednoj činjenici o nečovečnim izvorima filantropskog kapitala koja se opire prihvatanju apstraktnog hipotetičkog stanovišta da je moguće biti i milijarder sa čistim rukama. Ne može, jer realni novac uvek stiže od realnog iskorišćavanja drugih, ne pada sa neba. Drukčije ne može biti čak i ako je teško negirati svaku iskrenu empatiju i sažaljenje bogatih i njihova ulaganja u opšte potrebe, i uprkos tome što se ne mogu sva dobročinstva filantrokapitalista bezostatno svesti na cinizam i simbolični kapital.

Odnos bogatih prema realnom i simboličkom kapitalu zavisi od ličnog iskustva i motiva, ali i od kulturnih tradicija. Da se hedonisti, filantropi i humanisti na različit način odnose prema bogatstvu ne treba posebno dokazivati. Važnije je proceniti odgovornost prema društvu kod ovih obrazaca raspodele. S jedne strane bogatstvo fascinira kada se shvata kao izraz naročtog mara, ali je s druge uvek i predmet osobene sumnje. U SAD je filantropija glavno sredstvo bogatih da pokažu odgovornost prema društvu. To je istovremeno i legitimacija vlastitog bogatstva, a s druge strane jeste i način da se brzo i elastično reaguje na društvene probleme. Dok je u SAD filantropija kultura, u Evropi je to manje jer je evropska socijalna misao, pored filantropske, imala i tradiciju revolucionarnog

humanizma. Ukoliko se filantropija posmatra kao oblik političke kulture, onda ova i nije isto što i milosrđe. Milosrđe je konkretna pomoć sirotinji motivisana sažaljenjem. Kod filantropije je spektar davanja širi jer uključuje izdvajanje i za javne potrebe. Iako su pobude lične, a davanje dobrovoljno, filantropska aktivnost pokazuje identitet darodavca koji je duboko ukorenjen u mrežu i kulturu socijalnih grupa. Često je to želja da se podrže ustanove sa kojima postoji emotivna veza (crkva, škola, muzej). Američka kulturološkinja Frensi Ostrower podvlači da je filantropija integralni deo kulture američke elite u društvu lišenom aristokratije, signatura klasnog statusa, kulturna i organizaciona spona elita i činilac kohezije američkih elita. Izrasta iz identiteta donora: nacionalnosti, religije i pola (Ostrower, 1995: 6). Filantropija elite je ekskluzivna, ali je sve otvorenija jer se elite i njihove ustanove takođe moraju menjati da bi preživele.

Berlinska novinarka Petra Krimphof piše da je stara elita gledala sa prezirom i arogancijom na modernu i privredno uspešnu elitu u SAD u drugoj polovini 19. veka. U istom vremenu je i srpska kraljica Natalija u svom dnevniku zabeležila da se u pravom salonu nije družilo sa ljudima koji su se juče obogatili (Kraljica Natalija, 2015: 87). Svuda su aristokrati prezirali novopridošle „ariviste”. Ovi drugi su trebali da se dokažu, pa su počeli to da čine filantropskom izgradnjom novih zdanja: muzeja, bolnica, opera, pozorišta. Uloženi novac je pretvaran u socijalni kapital, a prednjačili su protestantski i jevrejski filantropi (Krimphove, 2010: 46–48). Slično američkoj gornjoj klasi, i nemački car Vilhelm II je ekskluzivnost svog dvora krajem 19. veka koristio da bi privukao mecene (Kocka, 2004: 6). Ova praksa je lagano tradicionalizovana, pa je danas angažman multimilionera u SAD normalnost, to je štaviše profesija i biznis (Krimphove, 2010: 75–77) u meri da se može govoriti o konkurenciji između filantropa. Tome nasuprot, nemačka filantropija je delo pojedinaca, a ne kulture niti društvenog očekivanja kao u SAD (Krimphove, 2010: 17–19).

Dobročinstvo, njegova javna demonstracija i stečeno društveno priznanje ovoga čina su u SAD nerazdvojno povezani. Pri tome težište nije na socijalnim nego na prestižnim projektima: filantropija je u službi održanja prestiža elite i integralni deo kulture elite. Ulaz u ovu elitu se plaća. Elite se formiraju na donatorskim večerama i skupovima onih krugova kojima svi žele da pripadaju. „Filantropiji je potreban novac da preživi, a status da privuče novac”, to je njen začarani krug (Ostrower, 1995: 20). Važna je opaska da bogati ulažu u infrastrukturu vlastite klase (Ostrower, 1995: 22). Osim rečenog, donacije oslobađaju i od poreza. Cilj je uticati na društvo kao građanin, a ne prepuštati uticanje državi. Pri tome je u SAD crkva škola filantropije (Ostrower, 1995: 26), crkve ne plaćaju porez, a trećina godišnjih filantropskih donacija (oko 100 milijardi Evra) ide crkvama (Krimphove, 2010: 43). U Evropi, međutim, filantropija nije društvena norma elite. Ovde se na bogatstvo gleda sa više sumnjičavosti nego u SAD, pa je i drugačija kultura filantropije. U SAD se bogatstvo više poštuje, priznaje i izaziva veće divljenje. Da li zbog toga u SAD bogati znaju da se od njih očekuju i više dobročinstva? U Evropi je manje i ovih očekivanja zato što se kod regulisanja nejednakosti više očekuje od države (Krimphove, 2010: 19), naročito u zemljama bivšeg socijalizma.



S druge strane okeana su kralj čelika Endrju Karnedži i magnat nafte Džon Rokfeler (*Rockefeller*) još početkom 20. veka utemeljili novi stil američke filantropije. Prvi je uložio oko 350 miliona dolara u dobrotvorne svrhe. Bio je to način da se umanjí plaćanje poreza (Ostrower, 1995: 15), pa je i zbog toga filantropija postala u SAD važan privredni faktor u izgradnji bolnica, koledža, biblioteka, muzeja i univerziteta. Sa tim je povezan i rast uticaja filantropa, pa je pitanje nije li to oligarhijska opasnost po demokratiju u SAD (Ostrower, 1995: 18)?

Da li ova bojazan slabi čim se povuče razlika između filantropa s jedne i onih bogatih koji ne preuzimaju nikakvu društvenu odgovornost s druge strane? Berlinski sociolozi Lauterbah i Štreg su u svom empirijskom istraživanju dali neke odgovore na ovo pitanje (Lauterbach, Ströing, 2012). Bogatstvo se neretko pravda odgovornošću prema društvu, tj. finansijskim donacijama. U zadnjih dvadesetak godina raste ova vrsta angažmana bogatih, ne samo u SAD, gde postoji kultura filantropije, nego i u SR Nemačkoj (Lauterbach, Ströing, 2012: 219–220). Prema istraživanju bogatih porodica i ličnosti u SR Nemačkoj 2008. godine, utvrđena je namera čak 41% ispitanika da nakon smrti deo imetka stave na raspolaganje zajedničkim ciljevima (Lauterbach, Ströing, 2012: 217). Istraživači su takođe uočili da treba razlikovati filantropsko delanje za života od sličnog preuzimanja odgovornosti nakon smrti. Istoričar Jirgen Koka zapaža da je danas u Nemačkoj sve više imućnih i sve više parova bez dece koji nastoje da ostanu u sećanju i da budu delotvorni nakon smrti. To su važni podsticaji osnivanja fondacija (Kocka, 2004: 7).

Kada je u pitanju struktura filantropa, berlinski istraživači su našli da se u ovoj aktivnosti više ističu oni koji su ličnim angažmanom stekli bogatstvo nego oni koji su ga nasledili i da to čine više religiozni nego ateisti. To su dve filantropski najaktivnije grupe. Utvrđena je veza između religioznosti i filantropije, zatim to da se muškarci češće angažuju nego žene i na kraju da je vlastito životno iskustvo važna motivacija za filantropski angažman za života i nakon smrti (Lauterbach, Ströing, 2012: 242–243). Na pitanje da li se filantropija pretežno rukovodi korišću simboličkog kapitala koju osigurava davanje ili je elemenat osmišljavanja vlastitog stila života nije se mogao dati jednoznačan odgovor. Filantropi računaju na reciprocitet davanja i uzimanja čime stiču simbolički kapital kojim čuvaju ekonomski kapital. Otuda sledi da njihov angažman i nije isključivo altruistički uprkos tome što donori ponavljaju da je filantropija dužnost i dodaju da im je to i zadovoljstvo.

Ovaj opšti zaključak je još više zaoštrila holandska sociološkinja Viktorija Peter dodajući da je rečena ocena neoliberalne filantropije i više od obične rezerve, jer je filantropija prepreka solidarnosti, jednakosti i razvoju (Peter, 2015). Kako? Tako što vera u racionalnog aktera i u *homo economicusa* koji se rukovodi utilitarnom računicom troškova i dobitka jeste u osnovi vere donora da mogu da pomognu sirotinji, dok u realnosti, npr. iste donacije hrane, stvaraju simboličku dominaciju nad onim koji ih primaju. Rečeno jezikom Marsela Mosa, moć nrecipročnog poklanjanja kao oružja simboličke dominacije leži u tome što sugerira onima koji primaju hranu da nisu kadri za uspehe i promene. Primalac zna da nije kadar da sam daje, tj. da uzvratí poklon, pa se

već time stvara elementarni osećaj inferiornosti i distance prema donoru. Na drugoj strani neoliberalni donori učvršćuju odnose utemeljene na pomenutoj moralnosti koja u startu počiva na nejednakosti, a što ima važne simbolične posledice. Donori, tvrdi Peterova, intenzivno eksploatišu negativnu stranu ove nerecipročne razmene u kojoj filantropija slovi kao važan izvor moralnosti savremene neoliberalne industrije hrane. Naime, ako je vera u prirodnu moć poklona dovoljni izvor normalnosti darivanja, već samim tim jeste i prepreka istinskoj solidarnosti i jednakosti koju može pružiti socijalna ekonomija (Peter, 2015). Verovatno je slična bojazan od simboličnog kapitala poklona bila razlog zašto je levičarska antiimperijalistička vlada Eva Moralesa (*Morales*) odbila ponudu filantropa Bila Gejtsa (*Gates*), opisujući je kao ofanzivu, kada je ovaj juna 2016. objavio planove za donaciju pilića siromašnim zemljama u sklopu borbe protiv ekstremnog siromaštva (Smith, 2016). Bolivija pod Moralesom ima snažnu istoriju odbijanja američke ponude hrane, vladine i filantropske jednako. Ekonomija poklona se razlikuje od socijalne ekonomije i po tome što je ova druga, kako je još u 19. veku zapazio francuski ekonomista L. Valras (*Walras*), moralno nadmoćnija od filantropije jer ne čeka pomoć od bogatih (cit. prema Cvejić, 2016: 20).

Pa ipak, uprkos rečenim rezervama, treba dodati da je filantropija nešto bliža odgovornom delanju samo onda kada se izdvaja iz onog bogatstva koje je stečeno vlastitim radom, a ne ženidbom, berzanskim špekulacijama ili drugim profitabilnim ponašanjem. Samo tada ovo davanje ima simbolički kapital. Dve trećine bogatih sveta su se obogatili preduzetništvom, 13% je nasledilo bogatstvo, a 21% kažu da su imali sreće (Ströing, Lauterbach, 2014: 11). U Srbiji nema sistematskih istraživanja izvora bogatstva tajkunske filantropije. Nakon sloma socijalizma, mnogi koji su se preko noći obogatili su poklanjali crkvi da bi od iste stekli blagoslov i pravdanje nelegalno stečenog bogatstva. Crkva nije poklone odbijala niti je uskraćivala Božju milost novim filantropima. I kod nas se kapitalističkim donacijama pokušava krupno privatno preduzetništvo tešnje vezati za čovekoljublje i ublažiti njegova ugnjetačka uloga, ali i zamagliti način na koji je stečen kapital. Miodrag Kostić je poklonio roditeljsku kuću u Novom Sadu, Slobodan Pavlović je sagradio Most na Drini (ali uz plaćanje putarine), Miroslav Mišković je podigao centar za invalide na Bežaniji, Bogoljub Karić je uveo velike Karićeve nagrade, itd. Od donatora verovatno jedino Novak Đoković zna kako je zaradio prvi milion dolara.

Katkad je filantropija hrišćanska solidarnost istekla iz ljubavi prema bližnjem, koja se još uvek u krajnjoj liniji pravda strahom od onostrane kazne. Altruizam i osećaj odgovornosti pravdan onostranim može takođe biti snažan i iskren. Ako je ključna motivacija filantropske dužnosti strah od onostranog, manje ili više prožet empatijom prema ubogom, pitanje je da li zadnji cilj (lično spasenje) može dovoljno pravdati sredstvo (pomoć)? Ili možda sredstvo (pomoć) pravda svaki cilj, pa i iracionalni? Odgovor na ovo pitanje zavisi od toga koliko samu motivaciju filantropskog delanja uopšte treba uzimati u obzir kod procene dubine dobročinstva. Zatim koliko je uopšte religioznost spojiva sa osećanjem autentične odgovornosti koja nastoji da radikalno ukine bedu na nivou sistema? I na kraju može li filantropsko delanje iz straha od onostranog i iz brige za vlastito spasenje biti autonomno i nezavisno?

## 6. Filantropkapitalizam

Na poslednje pitanje je negativno odgovorio najbogatiji pojedinac i najkrupniji filantrop Bil Gejts, čije je bogatstvo prema Blumbergovom indexu 2016. procenjeno na 88,6 milijardi dolara (Bloomberg Billionaires, 2016). Upitan o tome da li je religija uticala na njegovu filantropiju, osnivač *Microsofta* je svojevremeno uzvraćao da njegova aktivnost nije uslovljena verskim motivima, već je reč o ljudskom dostojanstvu i jednakosti (Gejts Bil, 2013). Kompanija Bila Gejtsa sa 80 000 zaposlenih dominira na svetskom tržištu računara, raspolaže najmoćnijom filantropskom fondacijom od 40 milijardi dolara i kontroliše zdravstvenu politiku mnogih država (Krimphove, 2010: 66–67). Premda mu i kritičari priznaju da je imao uspeha u suzbijanju epidemija, Gejts je tvrdio da ulaže u nalaženje vakcine protiv AIDS i da će nastojati da svaki Amerikanac ima šanse za pristojno obrazovanje (cit. prema Vanheuverswyn, 2006).

Uprkos zvučnim medijskim promocijama aktivnosti krupnih filantropa još uvek izazivaju različit i pomešan odjek. Najopštije rečeno aktuelne su dve vrste kritike filantropije: (1) izvansistemska koja upozorava na različite zloupotrebe filantropa, ali ne osporava temelje sistema, i (2) sistemska, koja ne razdvaja kritiku filantropije od kritike kapitalizma.

(1) Kritičari iz prve grupe pripisuju krupnoj filantropiji snobizam, težnju za moći i ugrožavanje demokratije, dodaju da im je imovina sumnjivog porekla, sumnjaju u uspešnost ulaganja fondacija, upozoravaju da *venture* filantropija sama ulaže u one privatne oblasti čije nejednakosti želi da ublaži, tvrde da se logika kapitalizma prenosi u filantropska ulaganja, da ista uče od biznisa, da je filantropija socijalna investicija, misionarska pedagogija i da počiva na uslovljavanju davanja. Kritikuje se filantropski paternalizam lišen kontrole davanja, gde je oslobađanje od poreza u stvari udobno izbegavanje poreza na ulaganja i pokazuju razne zloupotrebe oko oslobađanja od poreza. Rečju, filantropkapitalizam je „privatizacija javnosti” (Adloff, 2011; Adloff, Strachwitz, 2011). Američki ekonomisti M. Porter i M. Kramer su 1999. tvrdili da finansijski doprinosi filantropskih fondacija zajedničkom dobru u SAD jesu manji od državnog gubitka onog poreskog novca od koga su fondacije oslobođene. Poreske olakšice su javna subvencija fondacija, pa su zato ove za društvo skupe organizacije (cit. prema Adloff, Strachwitz, 2011: 258). Fondacije su privilegovane, s jedne strane privatno raspolažu velikim svotama poreskog novca, a s druge su kao neprofitne organizacije oslobođene poreza (Adloff, Strachwitz, 2011: 59). Slično je i u Nemačkoj gde javnost od fondacija traži polaganje računa (Adloff, Strachwitz, 2011: 61).

U svetlu pomenutih prigovora, a čak i bez obzira na iskrenost filantropa, otvara se pitanje da li samoviđenje filantropa odgovara njihovoj realnoj društvenoj ulozi? Da li je filantropija humano lice kapitalizma? Oskora se pojavio novi pojam filantropkapitalizam kojim se nastoji pokazati da bogati mogu spasti svet. Ova kovanica se pripisuje američkom novinaru Metju Bišopu (*Bishop*) i pokušaju da se na novi način pokaže prirodna veza kapitalizma

i dobročinstva. I možda još više, reč je o eufemizmu koji u 21.veku pokušava na novi način da pojmovno zgrusne velikodušnost najbogatijih. Filantropi kažu da se ne zalažu za raspodelu bogatstva nego siromaštvo i nejednakost vide kao tehnički problem, koji rešava moć njihovog mozga, a ne oporezivanje. Globalne probleme treba rešavati preduzimačkim duhom i jednakošću šansi. Ne širenjem demokratije, nego finansiranjem nevladinih organizacija (Schulz, 2015). Moć novih overlordova iz Silikonske doline, filantrokapitalista, počiva na propasti oporezivanja kapitala. Postoje i strateški filantropi koji ulaze u rizična (*venture*) ulaganja, ali i neprofitne antirasističke *social justice philanthropy* koje pomažu zapuštene i nezaštićene imigrante u SAD (Krimphove, 2010: 146). Sve u svemu, filantropija je pomoć, profesija, ali i „biznis davanja”. Slično Karnedžiju i savremeni krupni filantrokapitalisti ili proprofit-filantropi tvrde da oživljavaju preduzetništvo kao životni stil ekonomskim podsticanjem, a ne poklonima.

Mogu li se njihove izjave nazvati pohvalom ili ideologijom filantrokapitalizma? Pre ovo drugo, jer od Karnedžijeve „filantropije velikog stila” pa sve do Bila Gejtisa ovi sadržaji su važan segment samoviđenja i identiteta elite koja se trudi da pokaže da je deo društva odnosno da radi u opštem interesu. Ideološko je prisutno i u tome što je filantropija i simbol visokog društvenog statusa, dok je u realnosti porast broja fondacija povezan sa rastom nejednakosti u SAD. Najposle, danas skoro da nema politički neutralnih fondacija. Svaka pomaže određeni politički angažman. Filantrokapitalizam je moć koja izvire iz finansija filantropskih organizacija kojih je u SAD 2009. godine bilo oko 75 000 i koje su raspolagale sa 533 milijarde dolara (Krimphove, 2010: 64). Ne samo što filantropski prilozi oslobađaju bogate poreza, nego ovi i ulažu gde žele. Sve to govori da je dobrovoljna filantropija i dobrovoljna vlast.

Da li je filantropija sve masovnija zato što je u neoliberalizmu moralni solidarni temelj društva ugrožen? Na gornje pitanje pozitivno odgovaraju uglavnom oni istraživači filantropije koji u njoj vide pre svega dobrovoljno neprofitno davanje u javne svrhe. Ovde ima čak i mišljenja da je građanski angažman, za razliku od državnih mera, elastičniji, kreativniji i pravovremeniji. Najvažniji motivi osnivača filantropskih fondacija su „zahvalnost, altruizam, reforme društva i prestiž”. Osim toga tu je i nepoverenje u državnu birokratiju, vera u privatnu inicijativu i oslobađanje od poreza (Krimphove, 2010: 55). Motivi pokazuju različite vrednosne usmerenosti: 1. zahvalnost odgovara recipročnom sklopu davanja i uzimanja; 2. altruizam ukazuje na usmerenost ka zajednici i na ispunjavanje socijalnih normi; 3. reformisti pokazuju želju da aktivno rešavaju društvene probleme; 4. prestiž traži da se osnivanjem fondacije ostvari recipročna naknada, priznanje i vrednosno poštovanje. Opšta je procena da osnivači često misle na recipročnost davanja i uzimanja, pa angažman nije isključivo altruistički (Lauterbach, Ströing, 2014: 26). Prema istraživanju iz 2009. godine samoostvarenje, participacija, društvena odgovornost i zahvalnost su četiri glavna motiva delanja kod filantropa u SR Nemačkoj (Lauterbach, Ströing, 2014: 28). Iako isti istraživači ne zaboravljaju da je filantropija i sredstvo da se pravda imovinska razlika, oni se drže socijalne politike EU koja pokušava da preko civilnog društva i neprofitnog sektora apeluje na bogate da preuzmu socijalnu odgovornost?

Apeli službene socijalne politike EU centrirani oko sintagme o odgovornosti privatnog sektora bliski su Karnedžijevoj apologiji preduzetničkog duha. Tu je i odgovornost filantropije viđena kao jačanja preduzetničkih kapaciteta i inovativne ekonomije. Dakle, filantropiju ne treba tumačiti samo kao način rešavanja potreba društvenih elita nego i kao oblik angažmana unutar civilnog društva. Humanizmu je danas nešto bliže zalaganje za socijalno preduzetništvo, koje upozorava na nedefinisanu odgovornost privatnog sektora, potrebu državnih subvencija socijalnim preduzećima, finansiranje projekata marginalizovanih grupa, razlikovanje socijalnih i biznis preduzetnika, i koje je upućeno na donatorsku, volontersku ili drugu vrstu podrške. Procena je da je u socijalnim preduzećima u EU danas zaposleno 6,5% stanovništva, oko 14,5 miliona (Cvejić, 2016: 8), a u svetu oko 40 miliona ljudi (Cvejić, 2016: 47). I kod ovoga zalaganja su važni liderstvo i kvalifikovani menadžeri, pa se socijalni preduzetnici između ostalog oslanjaju na sposobnost da privuku filantropske resurse (Cvejić i dr, 2011/2012), ali je socijalnim preduzećima ili zakonski zabranjeno da dele profit ili isključuju profit kao glavni cilj (Cvejić, 2016: 49). U Srbiji je ustanovljena nagrada za korporativnu filantropiju koja se dodeljuje kompanijama, a u BiH fondacija „Mozaik” dodeljuje nagradu „Dobro” za filantropiju.

(2) Na drugoj strani stoje radikalni kritičari filantropije koji ne drže da krupnu filantropiju treba nagrađivati nego kontrolisati i osuđivati. U ovoj kritici prednjači krug oko Noama Čomskog (*Chomsky*) danas najuticajnijeg kritičara američkog kapitalizma. U prigovorima ove struje kritičara ponavlja se klasična rezerva u legalan način sticanja bogatstva i stara opomena da je cilj svih filantropa reprodukcija naročite vrste kulturnog kapitala. Uz sve to dodaje se i upozorenje o antidemokratskoj prirodi liberalne filantropije. Tako za književnicu iz Njujorka Džoan Berker nema nikakve dileme da su krupni filantropi pretnja vladama i civilnom društvu zato što najčešće mogu da rade ono što žele. Bogatstvo se lako pretvara u političku moć, u našem veku još lakše nego ranije (Barkar, 2013). Nema nikakve sumnje da je u neoliberalizmu ugled bogatih veći nego ranije, poštovanje imetka je izrazitije, neskriveno je privatno finansiranje političkih kampanja, nisu razdvojene legalne aktivnosti od ilegalnih lobija, a bogatstvo je koncentrisano u 1% onih na samom vrhu piramide. Dodvoravanje je ugrađeno u strukturu filantropije: klijenti mole mecene, mediji su diskreditovani jer žive od filantropske darežljivosti, a filantropski baroni se ponašaju kao kraljevi, koriste grantove kao moć, svirepo sprovode reforme, a kada traže uticaj koji su platili iščekava svaki altruizam (Barkar, 2013).

Savremena radikalna kritika krupne filantropije je važna dopuna Milsove kritike američke elite iz 1956. godine. Karnedžijeva, Rokfelerova i Fordova fondacija („velika trojica”) dugo dominiraju na filantropskoj areni. Gejts je stigao kasnije. Ključna uloga ovih fondacija odnosno cilj ulaganja kapitala u strateške kulturne aparate univerziteta, medija i umetnosti jeste izvoz ideologije kapitalizma, promocija vlasti elita i propagiranje globalne hegemonije SAD. U kritici liberalne filantropije prednjači nezavisni *Znet* magazin. Njegovi saradnici osporavaju Gejtsov altruizam jer on, kao i većina bogatih biznismena, veruje u naročiti oblik demokratije poznat kao plutokratija, a koja je „socijalizam

za bogate, a kapitalizam za siromašne” (Barker, 2008). Karnedži i Rokfeler su ocenjeni kao pljačkaški baroni i moćni filantropi koji su kontrolisali vlade po svetu. Kao što je pomenuta velika trojka filantropa sarađivala sa CIA, tako je danas jedan od Gejtsovih klijenata Pentagon. Zato nezavisni britanski istraživač Majkl Barker izričito tvrdi da elitna filantropija nije nikakav altruizam kapitalista nego suptilna forma kapitalističkog ulaganja (Barker, 2010). U „Profesorskom pismu” Bilu i Melindi Gejts od 1. juna 2014 grupa američkih intelektualaca sa Čomskim je tražila da njihova fondacija prestane sa tvrdom kontrolom politike obrazovanja u SAD i globalnom arbitražom u nacionalnom i međunarodnom mnjenju jer ugrožava demokratiju u američkim školama (Chomsky, 2014). I više od toga, Čomski je Bila Gejtsa nazvao parazitom i delom onog anarho-kapitalizma koji bi mogao na kraju sunovratiti društvo u tiraniju (Chomsky, 2015). U duhu Čomskog je i ocena da je kapitalizam izmislio rat kao naročitu filantropiju poznatu kao humana intervencija. Siromašne zemlje se opisuju kao nerazvijene a ne kao preeksplorisane.

## 7. Zaključak

Obrasci ponašanja iz naslova su u različitoj meri spojivi sa klasičnim i danas normalizovanim *homo oeconomicusom*. Ovde je trebalo pokazati nešto drugo: stupnje nesebičnosti, ali ne na nivou motivacije pojedinca nego na nivou grupnog delanja. Pre svega nije humanizam sve ono što je suprotno egoizmu jer postoje i nesebičnosti (milosrdne i filantropske) koje ne dovode u pitanje sistemski egoizam – kapitalizam. Zato je trebalo pojmovnoistorijski pokazati različit domašaj i različitu ideološku upotrebu neistovetnih neegoističnih, altruističkih ponašanja i diferencirati napetosti unutar altruizma, pre svega one između empatije i parcijalne pomoći delovima siromašnih s jedne i globalnih nastojanja da se ukine antagonizam i promeni društvena struktura i položaj ekonomski podvlašćenih klasa i slojeva u celini s druge strane. Kod drugog obrasca empatija je čak i nevažna jer se humanizam ne pita o moralnosti podvlašćivanja nego o njegovom antagonističkom dijalektičkom potencijalu. Zato što ni samointeresno ponašanje nije nemoralno, niti nužno sebično (Leist, 2005: 160), nije ni humanizam stroga ekvivalentna recipročnost kod davanja i dobijanja, niti je bratska netržišna raspodela prema potrebama, nego je to sistemsko regulisanje samointeresnog delanja pojedinca kroz saradnju neantagonističkih grupa koje se udružuju u radnom odnosu lišenom profitabilnosti, podvlašćivanja i ugnjetavanja.

Kod analize funkcionisanja organizovane filantropije otvoreno je pitanje da li ova počiva na čistom altruizmu ili na racionalnom izboru. Drugim rečima da li ova vrsta davanja počiva na interesu ili na moralu? Ili je možda ova dihotomna alternativa isključiva? Frank Adlof upozorava da nema čiste filantropije, nego je bolje reći da se filantropski, religijski i kapitalistički motivi prožimaju (Adloff, 2011). Racionalni izbor se ogleda u tome što pomenuti motivi računaju i na recipročnost i na priznanje. Premda ima altruista pojedinaca koji to jesu po prirodi (jer vide ljude kao jednake i poseduju snažnu empatiju prema ugroženima),

ipak je altruističko ponašanje više situativno određeno. Altruističko delanje nije kapacitet pojedinca nego ga treba uvek tumačiti u sklopu institucionalizovanih i organizovanih sklopova i njima odgovarajuće idejne svesti. Altruizam jeste za pohvalu, ali nije obavezan. Pravda se može normirati, dobročinstvo ne. Prva je više stvar prava, a drugo se tiče morala. Sociološki rečeno, hegemone epohalne svesti nameću poželjne obrasce davanja i pretaču ih u kolektivne vrednosti i norme.

Dosledno tome, upotrebu manje ili više institucionalizovanih i ideološki osmišljenih obrazaca nesebičnog ponašanja trebalo je tumačiti istorično i uvek unutar epohalne svesti vlastitog doba. Drugim rečima, hegemonu epohalna svest jeste strateški idejni kontekst. To je idejna saglasnost koju nameću vodeće klasne i političke snage doba. U 18. veku je u Engleskoj npr. prevladavalo gledanje da rudar treba više da zarađuje od vojnika (Friedrichs, Nonnenmacher, 2014: 4–5), a u razvijenom socijalizmu je odnos zarada između radnika i nemanuelnih profesija bio mnogo manji nego u neoliberalizmu gde je socijalna država redukovana na minimum, a položaj radnika nesiguran. Različita organizovana neegoistička nastojanja bila su smeštena u razne društvene sklopove, koji su ih modifikovali. Humanizam je trebalo ostvariti u uslovima nerazvijenih evropskih i azijskih društava 20 veka, a filantropija se sreće u pretkapitalističkim i u razvijenim kapitalističkim društvima.

Nisu svi istorijski sklopovi podjednako trajni niti je njihov determinizam jednako snažan. Unutar istog doba postoji više nivoa, drugim rečima, postoji i kontekst konteksta, ili strateški socijalni kontekst. Određuje ga prevlast određene klase, a koju osigurava jedna ili više nadmoćnih velikih država kadrih da nametnu vlastite vizije manje razvijenima i da pravdaju svoju politiku kao normalnu i demokratsku. Ovi sklopovi su ključni za razumevanje smisla dominantnih socijalnih ideja. Humanizam i filantropija su u različitim kontekstima bili u različitom stupnju hegemoni, uticajni i aktuelni. U sklopu promena strateškog konteksta menjao se i smisao pojmova filantropija i humanizam. Nekada je filantropija bila sinonim milosrđa, danas se eufemistički naziva socijalnom odgovornošću preduzetnika, nekada je humanizam bio sinonim razotuđenog pojedinca u socijalizmu, danas je lišen klasne komponente.

Još više od toga, nakon sloma evropskog socijalizma stiže odbacivanje i antitotalitarno denunciranje revolucionarnog humanizma. Pored toga, upadljiva je njegova relativizacija i globalizacija: pominje se zapadni i islamski, ekološki i feministički, pa čak i militantni humanizam. To su nove pojmovne pretenzije na spasenje, ali i novi borbeni pojmovi (Groschopp, 2012: 18–20). Kulturnopolitički se danas humanizam koristi ne toliko protiv kapitalizma nego protiv islama. Novi humanizam markira novi odnos javnog prijatelja i neprijatelja, ali to nije više socijalna nego kulturna napetost. Ideološkokritički gledano, u 21. veku su konstruktivizam i relativizam filozofski denuncirali humanizam, a neoliberalizam i praktično. Na ruševinama humanizma nikla je nova apologija kapitalizma lišena političkog protivnika, ali i idejne dubine. Postala je banalna zbog odsustva alternative koja je od strukturne opasnosti svedena na marginalne proteste. Zato se i promenio odnos filozofije i humanizma (Wolf, 2009: 7). Svojevremeno se nakon oba svetska rata humanizam obnavljao u pacifizmu i socijalizmu. Danas,

međutim, pojam kritičkog humanizma ima ograničeni značaj jer je lišen veze sa prosvetiteljskim pokretima emancipacije. Decentrirani humanizam je lišen metafizičke ali i praktične protestne osnove (Wolf, 2009: 8). Obnova humanizma traži povratak kritici političke ekonomije i političke ekologije i nalaženje zajedničkog akcionog imenitelja raznih struja podvlašćenih u kapitalizmu. To je solidarnost koja seže iznad gole subjektivne empatije i filantropije.

Kod filantropije nema antikapitalizma. Naprotiv, ona sažima suprotne neoliberalne vrednosti: individualnu odgovornost, preduzetnički duh, pragmatizam, angažovanje bogatih, meritokratiju i strah od božjeg gneva, rečju filantrokapitalizam. U krupnoj filantropiji je američki kapitalizam našao ideološku ravnotežu između akumulacije bogatstva i društvene odgovornosti. I današnji filantrokapitalisti tvrde da podstiču preduzetništvo kao životni stil ekonomskim merama, a ne milostinjom. Tome nasuprot, u Marks-Engelsovom Manifestu KP su hegelijanski zgusnute napetosti ranog evropskog socijalizma između društvenog karaktera proizvodnje i privatnog prisvajanja viška rada, između akumulacije kapitala i neograničene eksploatacije. Istorijske slabosti ovog humanizma izviru samo donekle iz njegovih utopijskih sadržaja, a više iz autoritarnog načina i uslova ostvarenja (političke kulture nerazvijenih).

Filantropija je, kao splet različitih socijalnih ulaganja u univerzitete, muzeje i crkve, aktivnost koja se tiče samo načina raspodele. Humanizam, pak, centriran oko materijalnog prirodnog prava, je okrenut regulisanju vlasništva i kontrole nad odnosima proizvodnje. Dok filantropija teži ublažavanju posledica ekonomskog nasilja, humanizam stremlji ukidanju njegovih ekonomskih temelja. Gledano sa stanovišta društvene pokretljivosti filantropija je bila kanal uspona buržoazije u tradicionalne gradske elite u Evropi ili u ekskluzivne krugove u SAD. Nije to bila obična težnja za prestižom ili za posthumnom slavom. Filantropija je bila prilika za dokazivanje javne koristi, ustanova koja je širila građanske norme i vrednosti, granica između buržoazije i nižih slojeva, pa je imala i identitetsku funkciju. Istovremeno je bila i sredstvo jačanja homogenosti elite, kao što je to danas slučaj sa ekskluzivnošću dinastičkih krugova u Evropi. Prosto rečeno, kadri za velikodušnost su uvek ekskluzivni, uprkos tome što je izuzetnost ove harizme skrivala eksploataciju u njenom temelju.

Na drugoj strani je bio humanizam koji je prevladavao za vreme Hladnog rata u socijalizmu, a filantropija je kao makrosocijalni obrazac raspodele postala hegemon tek nakon sloma evropskog socijalizma. U neoliberalnoj eshatologiji o konačnosti kapitalizma su klase, kolektivni akteri koji menjaju društvenu strukturu, pomerene u drugi plan. Svet menjaju bogati, filantropija ne ukida nego ublažava socijalne napetosti, a humanizam je stigmatizovan.

Ali nije tako uvek bilo. U svakom dobu postoji hegemoni socijalni duh epohe ili se bore najmanje dva rivalska duha epohe i hrane uzajamnim osporavanjem. U kratkom 20. veku konstruktivni socijalni rivali su bili humanizam i filantropija. Nakon sloma evropskog socijalizma (Velikog pokušaja, a ne Velikog praska) humanizam se povukao ponovo u utopiju, a filantropija monopolski definiše realne granice solidarnosti. Ali negde između ovih obrazaca već lagano jača neprofitna socijalna ekonomija. Premda humanizam deli sudbinu



prognanog materijalnog prirodnog prava i utopije, ipak obrasci altruizma nisu trajno hegemoni niti je istorija zatvorena knjiga. U suprotnom, bilo bi to ne konzerviranje nego balsamovanje solidarnosti.

## Literatura

- Adloff, Frank. 2011. *Venture Philanropy: Von der Gabe zu kondionalisierten Formen des Gebens*, BBE Newsletter 12/2011. [www.b-b-e.de/fileadmin/.../11/n112\\_Adloff.pdf](http://www.b-b-e.de/fileadmin/.../11/n112_Adloff.pdf) (pristupljeno jula 2016)
- Adloff, Frank/ Strachwitz Rupert. Graf 2011. Eine Privilegierung von Stiftungen – Wozu? *Soziale Bewegungen* 24.Jg. 1: 55 –65.
- Barkar, Joanne 2013. Plutocrats at Work; How Big Philanthropy undermines Democracy, *Dissent Magazine* 9.4.2014. <https://www.dissentmagazine.org/.../joannebarkan> (pristupljeno jula 2016)
- Barker, Michael. 2008. Bill Gates, Philanthropy, and Social Engineering, *Z-Net Magazine* 16.7.2008 <https://zcomm.org/.../bill-gates-philanthropy-and-..> (pristupljeno jula 2016)
- Barker, M. 2010. The ideology of Philanthropy, *Dissident Voice* 12.6.2010.
- Black, Edwin. 2003. *Eugenics and the Nazis – the California Connection* [www.sfgate.com/.../Eugenics-and-the-Nazis-the-](http://www.sfgate.com/.../Eugenics-and-the-Nazis-the-) (pristupljeno jula 2016)
- Bloomberg Billionaires 2016. *Today's ranking of the world's richest people* <http://www.bloomberg.com/billionaires/2016-07-20/cya> (pristupljeno jula 2016)
- Carnegie, Andrew. 1889. Wealth, *North American Review*, No.CCCXCI, June <https://www.swarthmore.edu/.../Carnegie.html> (pristupljeno jula 2016)
- Carnegie, A. 2012. Evandjelje bogatstva (prevod na hrvatski), *Revija za socijalnu politiku*, Zagreb, 19, 2: 199–206.
- Chomsky, Noam. 2014: *Teachers' Letter to Bill Gates* <https://teacherslettertobillgates.wordpress.com/.../...> (pristupljeno jula 2016)
- Chomsky, N. 2015. *Anarcho-capitalism would collapse society into an ultimate tyranny* 13. 11.2015. [https://www.reddit.com/.../noam\\_chomsky\\_anarcho..](https://www.reddit.com/.../noam_chomsky_anarcho..) (pristupljeno jula 2016)
- Cvejić, Slobodan. i dr. 2011/2012. *Socijalno preduzetništvo – Priručnik za treninge*, Evropski pokret Srbija 2011/2. [www.emins.org/uploads/useruploads/.../Prirucnik\\_za\\_treninge\\_rsp.pdf](http://www.emins.org/uploads/useruploads/.../Prirucnik_za_treninge_rsp.pdf) (pristupljeno jula 2016)
- Cvejić S. 2016. *Socijalna ekonomija – pojam i praksa u Srbiji*, Beograd, Čigoja.
- Demirović, Alex. 2008. Neoliberalismus und Hegemonie, in Christoph Butterwegge, Bettina Losch, Ralf Ptak, hg. *Neoliberalismus: Analysen und Alternativen*, VS, Wiesbaden: 17:33. <https://books.google.rs/books?isbn=353115186X> (pristupljeno juna 2016)
- Dihle, Albrecht. 1968. *Der Kanon der zwei Tugenden*, Wiesbaden, Springer <https://books.google.rs/books?isbn=3663021580> (pristupljeno jula 2016)

- Engel, Gerhard 2005. Karl Marx und die Ethik des Kapitalismus, *Aufklärung und Kritik*, Sonderheft 10/2005: 142–166.
- Engels, Fridrih 1964: *Anti-Diring* (prevod s nemačkog), Beograd, Kultura (1.izdanje 1878).
- Engels, Fridrih/Marks, Karl 1964. *Sveta porodica* (prevod s nemačkog), Beograd: Kultura, (1.izdanje 1845).
- Friedrichs, Jürgen/Nonnenmacher, Alexandra 2014. Die Analyse sozialer Kontexte, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* Vol. 66. 1: 1–16.
- Gejts, Bil. 2013. *Bil Gejts poklanja bogatstvo siromašnima*: novac mi ne znači ništa, *Biz. life* 20.1.2013. [www.bizlife.rs/.../52869-bil-gejts-poklanja-bogatstvo-siromasnima-nova...](http://www.bizlife.rs/.../52869-bil-gejts-poklanja-bogatstvo-siromasnima-nova...) (pristupljeno jula 2016)
- Grlić, Danko. 1963. O apstraktnom i realnom humanizmu, u *Humanizam i socijalizam – zbornik radova*, Zagreb, Naprijed: 133–145.
- Groschopp, Horst. 2012. Differenzierungen im Humanismus, *Zeitschrift für Kultur und Weltanschauung*, Online-Ausgabe Berlin, 15. Jg., H.1: 1–82.
- Günther, Jacob, 2011. Gute Götter, schlechte Götter, *Jungle World* 36, 8.9.2011.
- Hanover, Nancy. 2015. Mark Zuckerberg, philanthrocapitalism and parasitism, *World Socialist Web Site* 8.12. 2015. <https://www.wsws.org/en/.../2015/.../zuck-d08.ht...> (pristupljeno jula 2016)
- Harnisch, Olivier 2001. *Ethische Rechtfertigungen des Neuzeitlichen Kapitalismus*, [www.fernuni-hagen.de/PRPH/harrecht.pdf](http://www.fernuni-hagen.de/PRPH/harrecht.pdf) (pristupljeno avgusta 2016)
- Kocka Jürgen. 2004. Die Rolle der Stiftungen in der Bürgergesellschaft der Zukunft, *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Bd.14: 3–8.
- Kraljica Natalija 2015: *Ruža i trnje* (prevod s francuskog), Beograd: Laguna.
- Krimphove, Petra. 2010. *Philantropen im Aufbruch– Ein deutsch-amerikanischer Vergleich*, Wien: S.Freud University Press.
- Lauterbach, Wolfgang/ Ströing, Miriam 2012. Philanthropisches Handeln zu Lebzeiten und über den Tod hinaus, *Berliner Journal für Soziologie* (22): 217–246.
- Lauterbach, W./Ströing M. 2014. Vermögensforschung: Reichtum und seine philanthropische Verwendung, *Aus Politik und Zeitgeschichte* 15: 23–29.
- Leist, Anton 2005. Social relations Instead of Altruistic Punishment, *Analyse & Kritik* 27: 158–171.
- Marković, Mihailo 1967. *Humanizam i dijalektika*, Beograd: Prosveta.
- Marković, M. 1972. *Preispitivanja*, Beograd: SKZ.
- Marx, Karl/ Engels, Friedrich 1967. *Rani radovi* (prevod s nemačkog), Zagreb: Naprijed (1. izdanje 1844).
- Marks, K. 1946. *Beda filozofije* (prevod s nemačkog), Kultura: Beograd (1.Aufl. 1847)
- Marx, K./Engels, F. 1949. *Manifest komunističke partije* (prevod s nemačkog) u Marx,K /Engels, F. *Izabrana djela*, Tom I, Beograd, Kultura(1.Auflage 1848).
- Merlo-Ponty, Moris. 1986. *Humanizam i teror – esej o komunističkom problemu* (prevod sa francuskog), Beograd, Ideje (1. Edit.1947).

- Ostrower, Francie. 1995. *Why The Wealthy Give – The Culture of Elite Philanthropy*, Princeton: Princeton University Press <https://books.google.rs/books?isbn=1400821851> (pristupljeno jula 2016)
- Peter, Victoria. 2015. The Death of Philanthropy, *Revue du MAUSS Permanente* 5.1.2015. <http://www.journaldumauss.net/./?The-Death-of-Philanthropy> (pristupljeno jula 2016)
- Ritter, Hennig. 2010. Philantropie und Grausamkeit – über Schopenhauers Ethik, *Eurozine* 2010–05–11 [www.eurozine.com/articles/2010-05-11-ritter-de.html](http://www.eurozine.com/articles/2010-05-11-ritter-de.html) (pristupljeno avgusta 2016)
- Rener, Karl. 1960. *Socijalna funkcija pravnih instituta* – prilog kritici građanskog prava (prevod s nemačkog), Beograd: Kultura (1.Auflage 1929).
- Rosenthal, Susan. 2015. Philanthropy: The capitalist art of deception, *Socialist Review*, 402, May 2015.
- Schulz, Jorn. 2015. Profil bearbeiten, *Jungle World* 51, 17. Dezemb. 2015.
- Smith, Lindsey. 2016. Why Bolivia turned away Bill Gate's chicken donation, *The Verge*, 17.june 2016. [www.theverge.com/2016/.../bill-gates-bolivia-heifer-international-ngo-us-aid-rejectio](http://www.theverge.com/2016/.../bill-gates-bolivia-heifer-international-ngo-us-aid-rejectio) (pristupljeno jula 2016)
- Sramme, Stefan. 2001. Die Bedeutung des Euergetismus für die Finanzierung städtischer Aufgaben in der Provinz Asia, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln [kups.ub.uni-koeln.de/490/1/11v4024.pdf](http://kups.ub.uni-koeln.de/490/1/11v4024.pdf) (pristupljeno jula 2016)
- Stephens, Christopher. 2005. Strong Reciprocity and the Comparative Method, *Analyse & Kritik* 27: 97–105.
- Ströing, M./Lauterbach, W. 2014. Reichtum, Philantropie und Zivilgesellschaft: ein wichtiger Zusammenhang, in Lauterbach/Ströing/Hartmann hrsg., *Reichtum, Philantropie und Zivilgesellschaft*, Wiesbaden, Springer: 7–18.
- Vanheeuverswyn, Maarten. 2006. *The Philanthropy of Warren Buffet: capitalism with a human face* [www.marxist.com](http://www.marxist.com) › Topics › Globalisation (pristupljeno jula 2016)
- Veber, Maks. 1968. *Protestantska etika i duh kapitalizma* (prevod s nemačkog), Sarajevo: V.Masleša (1.Auflage 1921).
- Veber, M. 1997. *Sabrani spisi o sociologiji religije* (prevod s nemačkog), II tom, Novi Sad: IK Z.Stojanovića (1.Auflage 1921).
- Veber, M. 1997: *Sabrani spisi o sociologiji religije* (prevod s nemačkog), III tom, Novi Sad: IK Z.Stojanovića (1:Auflage 1921)
- Whelan, Andrew. 2015. Academic Critique of neoliberal Academia sites: *New series*, Vol.12. No.1.
- Wolf, Frieder Otto. 2009. *Praktischer und theoretischer Humanismus im 21. Jahrhundert* [sammelpunkt.philo.at:8080/.../wolf\\_humanismus](http://sammelpunkt.philo.at:8080/.../wolf_humanismus) (pristupljeno jula 2016)
- Zinn, Howard. 2003. *A People's History of the United States*, Perennial: New York (1. Edit.1980).