

## KRIZA MODERNE KAO KRIZA POLITIČKOG (KA KRITICI OBIČAJNOSNOG UMA)

*Apstrakt: Krizu moderne kao krizu političkog, autor vidi, pre svega kao krizu „mere“ kriterija političkog odlučivanja i delovanja. Ta kriza se u prvom redu shvata kao kriza samosaznanja i prakse običajnosti. Ovaj problem prvi je pokušao je da reši Makijaveli uvodeći pojam virtus, koji je postao temeljni princip moderne političke filozofije. Međutim, mnogi moderni i savremeni tumači Makijavelijevog učenja često zanemaruju socijalni i politički konteksta u kojem je nastalo političko učenje Firentinskog mislioca. Naime, Makijavelijevo nastojanje da pronađe autentičnu formu političkog čina kojim bi bila omogućena harmonizacija i stabilizacija tadašnjih dramatičnih političkih prilika koje su vladale u italijanskim gradovima, zahtevala je pouzdanu dijagnozu i adekvatna sredstva za uspešnu terapiju obolelog organizma zajednice.*

*Epohalni novum u Makijavelijevoj političkoj teoriji predstavlja prelazak sa antičke teoretizacije vrline na njenu modernu operacionalizaciju. Međutim, ova promena često se tumači kao radikalno suprotstavljanje grčkog pojma arete i rimske virtus, koja se grubo svodi samo na srčanost i snagu koje su neophodne za osvajanje i očuvanje političke vlasti.*

*Važan deo puta u svojoj filozofiji politike Hegel – više nesvesno nego svesno – ide s Makijavelijem i Šelingom – posebno kad je u pitanju shvatanje neophodnosti snage i srčanosti u procesu operacionalizacije duha slobode u istoriji posredstvom „negacije“ kao „moći zla.“ Posredovanje subjektivnosti i supstancijaliteta zbiva se, po Hegelu, u državi surovim kroćenjem svetskog duha u kojem on žrtvuje ne samo pojedinca, već i čitave narode – prema slobodi, odnosno njenom ostvarenju u običajnoj zajednici. „Nevolja vremena“ posledica je razdvajanja ja i sveta (Entzweigung), i proističe iz redukovano političkog uma koji za političko delovanje i odlučivanje nema kriterijuma običajnosnog totaliteta. Ovaj se um rutinizira razdvajanjem običajnosti koja redukuje političko delanje na ogoljenu tehniku osvajanja i zadržavanja političke moći. Autor na kraju razmatra krizu političkog odlučivanja i ukazuje u čemu je njen globalni i supstancijalni smisao za povesnu stvarnost na kraju XX veka.*

*Ključne reči: kriza, moderna, mera, politička filozofija, običajnost, arete, virtus, zlo, sloboda, totalitet, moć.*

Kriza Moderne kao kriza političkog, pre svega kao kriza „mere“, kriterija političkog odlučivanja i delovanja, a koja u stvari odaje krizu filozofije same – kao unutrašnje povesti realiteta – bit će

razmatrana u prvom redu kao kriza samosaznanja i prakse običajnosti. To će biti učinjeno, prvo, preko kritike, najčešće, reduciranog tumačenja i rutinizacije Machiavellijevog učenja, te ukazivanja na bitne momente njegovog izvornog autentičnog nauka, a onda, dalje, preko značajnih nezaobilaznih priloga u okviru nemačke klasične filozofije. Na kraju će kriza političkog odlučivanja danas biti egzemplarno prikazana na primeru od globalnog i supstancijalnog značaja za povesnu stvarnost na kraju XX veka.

Modernu – za razliku od drugih velikih epoha – karakteriše eruptivna provala energijskih potencijala u vidu individualnih i grupnih likova subjektivnosti. Ove se potencije ospoljavaju protivu-rečno – oslobađajuće, ali i ugrožavajuće. Zato se, u stvari, s problemom „harmonizovanja“ ove eruptivne moderne subjektivnosti nalazimo na tlu eminentno političkog.

Nicolo Machiavelli je na samom začetku, u praskozorje doba, dakako, imajući pred očima dramatična i surova zbivanja u svom gradu-državi – da spomenem samo primer smene kneževine republikom i obratno – reklo bi se više svesno nego nesvesno osetio urgentnu potrebu baš „harmonizacije“ rastućih „energija“, pa je kriterij ove „harmonizacije“ video u uspostavi „*gentilezze*“, uljuđenog, slobodnog življenja u skladu sa prirodom i istorijom. Ovo je autora Vladaoca nesumnjivo nosilo i, po našem mišljenju, na koncu i podstaklo da to u suštini naglasi i podvuče u samom Vladaocu i to baš u završnom poglavlju. „uzimajući, dakle, u obzir sve što smo razmotrili... ima li mogućnost da mudar i hrabar čovek – u nas zavede novi oblik vladavine, sebi na čast i na korist celog naroda... Neka se dakle, domovina oplemeni pod Vašom zastavom i da se pod Vašim okriljem obistine oni Petrarkini stihovi:

*Vrlina protiv besa  
Uzeće oružje i bitka će biti kratka,  
Jer stara hrabrost  
U italjskim srcima još nije umrla*<sup>1</sup>

Prema tome, Machiavelli Vladaocem „zaziva“ mudrog i hrabrog vladara, da sebi na čast i u korist celog naroda, oslobodi i oplemeni domovinu, tj. učini je „đentilom“ (*gentile*), a to će reći skladnom, uljuđenom i harmoničnom zajednicom. Da bi upravo izrečeno ostvarila, „vrlina“ mora biti naoružana hrabrošću.

<sup>1</sup> N. M., Vladalac, Moderna, Beograd, 1989, str. 87-91.

Treba navesti kako ima autora koji drže, da Machiavelli kad se poziva na vrlinu, rimsku *virtus* – za razliku od grčke *arete* (ἀρετή) – razumeva kao srčanost, snagu, hrabrost. Međutim, iz prethodno navedenog više je nego jasno, da nabrojani elementi ulaze jednako u sadržaj rimske *virtus*, kao što čine i momente grčke *arete*, odnosno da su po svom sadržaju dva posve ista pojma, tačnija, da se radi o jednom pojmu. Odavde sledi da otpada svaka mogućnost da se Machiavellijevo shvatanje vrline reducira na samu srčanost i snagu. Uostalom, hrabrost je jednako i važan momenat arete; ona spada takođe, u četiri tzv. kardinalne vrline (Platon). Međutim, novina i „izum“ Machiavellijev, kako ćemo videti, sastoji se u tome, što sad vrlina mora hrabro „uzeti oružje“ kako bi postala životvornom. A to znači da se ona, pre svega, mora u konkretno istorijskom momentu iskazati kao hrabrost i snaga kako bi postala delotvorna, tj. kako bi oživotvorila i svoje ostale „kardinalne“ momente. Sa Machiavellijem, dakle, nastupa trenutak u kojem momenat razgovora o projektu najboljeg društva, biva smenjen momentom njegove optimalne – što će reći u skladu s vrlinom provedbe u okviru realnih istorijskih okolnosti. Izneseno stajalište svoju potvrdu, pogotovu, zadobiva na čitavom nizu mesta u *Discorsima*, što je u literaturi dobilo široku potvrdu. Za sada, dakako, nema nikakve potrebe da se na tome više zadržavamo. Uostalom ono danas ima sve više pristalica, koje uspešno osporavaju pseudointerpretacije, i pojednostavljena shvatanja Machiavellijevog vladara kao beskrupuloznog moćnika.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Možda niko nije sa tako malo reči, a na tako upečatljiv način, pokazao beskrupnu Machiavellijevu udaljenost od vulgarizacije koje će mu neopravdano i neznačajki biti pripisivane, kao što je to uradio Ivo Andrić upoređujući Machiavellija sa političkim piscem istog vremena i prostora, Franceskom Guiccardinijem, inače velikim zagovornikom politike povinovanja i prilagođavanja po svaku cenu. (v. F.G. *Ricordi, Sonsoni*, Firenca, 1951) Guiccardinijev politički *credo* najbolje je, čini se, iskazan i sažet u geslu: *Pregato Dei sempre di trovare dove si vince* („Molite se bogu da se uvek nađete na strani pobjednika.“) (Ricordi), što cilja na kult tzv. talijanske političke pokvarenosti („*falsitati*“). No, sam je Guiccardini, drži se, završio u rezignaciji uslovljenoj unutrašnjim konfliktima. Andrić piše: „Makijaveli leti, Gvičardini puzi. Makijaveli piše smela uputstva za idealnog vladaoca, Gvičardini beleži sitna iskustva za čifte i birokrate... njegov svet je stešnjen ali siguran u bliskim stvarima. U građanskom životu razlika je između njih bila velika i to sve na štetu Makijavelija... Međutim, ako napustimo plan društvenih odnosa i pređemo na područje duhovnog života, tu se sve odjednom menja. Tu je Makijaveli vitez (tužnog lika) a Gvičardini njegov Sančo Pansa koji sve misli i pokrete svoga viteza svodi na sitnu meru i u tesne granice života.“ (I.A., *Beležnica*, arhiv SANU, Beograd.)

Gotovo je opšte mesto u brojnim interpretacijama Vladaoca – pritom se često poziva i na Machiavellijevo pismo Vettoriju od 10.XII 1513, dakle iz godine kad se pojavio i sam Vladalac – da se tu radi naprosto o izlaganju načina kako se zadobija, potom drži, i najzad gubi moć. Doista, ključno jeste za modernu političku teoriju pitanja kako se zadobiva moć, a ne kao što smo rekli, samo razmatranje o „idealnoj državi“. Međutim, plitki i lenji duh interpreta, ali nesumnjivo i krivotvoriteljski duh „praktičara“ političke i ine moći, odavde je izvlačio zaključke prema kojima je Machiavelli vladara vidio kao bezobzirnog izvršioca realpolitičke moći, koji se hladno i cinično odriče bilo kakvog morala. Ispada tako, da se u Machiavellija radi o pozitivizmu ogolele moći, osvajanja i uspeha, kao da u njegovom delu izostaje kriterij, svrha i smisao borbe za moć. Međutim, treba znati da je Machiavellijevo učenje proisteklo iz njegove duboke ukorenjenosti u socijalnu i političku stvarnost, a to će reći u običajnosni život Firence njegovog vremena i upravo odatle proizašle potrebe za najprimerenijim rešenjem, tj. harmonizacijom i stabilizacijom tadašnjih dramatičnih političkih prilika. I upravo zahvaljujući tom izvanrednom osećanju za stvarnu potrebu svog vremena i svog grada, njemu je pošlo za rukom, posrećilo mu se, da artikuliše, autentičnu formu(lu) političkog čina. On to čini situirajući fenomen političkog u kontekst celine čovekovog sveta života, pritom vivisekirajući bez zazora i sve surovosti toga sveta. Da bi pronašao autentičan odgovor na problem političke moći i političkog zla, Machiavelli poduzima beskompromisnu vivisekciju laži, podvala i prevara – danas bi se reklo medijskih manipulacija, pre svega – koje obeležavaju život Firence na početku modernog doba. Duboko, dakle, uronjen u bremenito stanje svog prostora i vremena Machiavelli duboko zaseca u njegovo živo tkivo s namerom da ustanovi, prvo, što pouzdaniju dijagnozu, kako bi sam vladar rukovođen postizanjem ozdravljenja – unutar *gentilezze* kao uljuđenog življenja, ravnoteže i sklada – potom mogao da sprovede uspešnu terapiju, kreativnim ali i nemilosrdnim rezom da one spomenute ljute rane njegova grada-države, iziskuju ljute trave.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Kad je reč o, po našem mišljenju, neplodnoj, lažnoj i neutemeljenoj tvrdnji, odnosno dilemi, da li su spojivi srčanost, snaga i plemenitost, tj. da li je ostvarljivo jedinstvo vrline u konceptu i praksi političkog delovanja, evo jednog meritornog mišljenja koje se osvrće na ovu kontroverzu, bez obzira što se odnosi na drugačije – ne dakako, sasvim različit – istorijski i kulturni kontekst. Veliki pisac i, nesumnjivo, među piscima možda najbolji znalac i analitičar evropske kulturne, ali i političke

U svemu, smatramo, da epohalnost Machiavellijevog *novuma* leži u nespornoj činjenici, što on za razliku od antičke *teoretizacije vrlina*, mitske *arete*, što vrhuni u Platonovim raspravama sa sofistima,<sup>4</sup> odgovarajući na zahteve novog vremena, u svojim političkim spisima sledi, u stvari, novovekovnu potrebu *operacionalizacije arete*, kao procedure stvaranja moćne, ali, istovremeno, i plemenite države. Dakle, *grosso modo* govoreći: s pojavom Machiavellija se u političkim učenjima pristupa operacionalizaciji arete kao realpolitici modernog građanskog sveta u nastajanju. U tu svrhu, kao što je već naglašeno, Machiavelli pristupa vivisekciji i vernom opisu (Tadić) postojeće političke prakse, kako bi se probio do konkretnih uputa potencijalnom vladaru. Izgleda da je potonje navelo W. Henisa da osnaži delikatan zaključak kako je epohalan značaj *Il principe*, za razliku od *Discorsa* upravo u tome, što je u *Vladaocu* prešutno pala razlika, činjena od najstarijih vremena, između kralja i tiranina.<sup>5</sup> Međutim, budući da je u Machiavellija, kako smo naglasili, reč o konceptualizaciji ozbiljenja arete, onda – po našem sudu – ova razlika jednako ostaje i u *Vladaocu* pošto držimo da je upravo ova operacionalizacija vrlina *differentia specifica* njegovog shvatanja politike.

Izum je, dakle, Machiavellijev upravo to, što sad u prvi plan izbija – na ovo se s pravom ukazuje, kako ćemo videti, i u najnovijoj literaturi – strateška kalkulacija modernog vladara u upotrebi političkog zla, bestijalnosti, da bi došao do svog cilja – uljuđenog življenja. Tako će s Machiavellijem na velika vrata – nakon gotovo zaboravljenih diskusija u srednjem veku – ući pitanje zla, a posebno političkog, u modernu socijalnu i političku teoriju, a potom i u veliku

---

scene, Thomas Mann, u svojoj značajnoj besedi, čuvenom predavanju koje je održao u Vašingtonu 29. maja 1945 godine, u vreme kada je intenzivno radio na svom romanu Doktor Faustus a u kojem raspravlja o Nemačkoj i Nemcima usred nemačke katastrofe, oštro polemise sa shvatanjem o neminovnoj suprotnosti između narodne snage i uljuđenosti. Dakle, raspravlja o istom kao i Machiavelli: o snazi i gentilezzi. Reč je o uvreženoj antitezi o demonskom Lutheru i rafiniranom pedantu Erazmu, „Gete je – veli Mann – prevazišao tu suprotnost i on je izmiruje. On je uljuđena (pod. T.M.) puna i narodna snaga, urbana demonija, duh i krv ujedno, naime umetnost... S njim je Nemačka u ljudskoj kulturi načinila silan korak napred – ili treba da ga je učinila; jer, uistinu, uvek se više držala Luthera nego Getea.“ – T.M., *Nemačka i Nemci*, Vršac, 1999, str. 16.

<sup>4</sup> V. o ovom više u magistarskom radu A. Nikitovića, odbranjenom na Filozofskom fakultetu u Beogradu pod naslovom: *Platonovo političko učenje*.

<sup>5</sup> W. Hennis, *Politica*, Luchterhand, Neuwied am Rhein-Berlin, 1963, str. 71.

sistematsku filozofiju nemačkog klasičnog idealizma. To će onda u prvi plan izbaciti pitanje kriterija, mere političkog odlučivanja i delovanja, odnosno celishodne „upotrebe“ političkog zla u okviru političke teorije i prakse. Naime, zlo je u politici uvek aktuelno, bilo da je na Machiavellijev opisani način celishodno, ili da se javlja otvoreno ili prikriveno, izravno, ili uvijeno u najrazličitije ideološke oblande kao što su: odbrana slobode, zaštita slabijih, nekoć – više tobožnje nego stvarne – zaštita Hristova groba, sve do aktuelne galame i ujdurme oko navodne zaštite ljudskih prava, ili moralnih vrednosti, ili do tzv. humanitarnih intervencija u režiji tzv. svetskog poretka etc., etc.

No bez obzira što je pitanje zla, kako smo napomenuli tek u moderni, nakon svog zenita u srednjovekovnoj filozofiji i teologiji, iznova aktualizovano, treba naglasiti, da je ono, u ovom ili vidu u istoriji filozofije uvek tematizovano. Tako je još u antici formula životne mudrosti izricana lozinkom „pateći-učiti“ (πάθος-μάθος) ili *per aspera ad astra*, što je podrazumevalo davnu čovekovu svest o trpljenju, negaciji i zlu, kao uslov obrazovanja i personalizacije. Pitanje o mucu, bolu, negativitetu i zlu ima svoju kontinuiranu povest kao pitanje o *unde malum* (o poreklu zla), odnosno kao pitanje pripuštanja zla u teodikeju, zatim se tematizuje u samoj gnosi i njezinoj hrišćanskoj formi, sve do nemačkog klasičnog idealizma, u vidu procesa negativnog samoodnošenja posredstvom negacije kao samoodređenja, pa – ako se hoće – i do saznanja u savremenoj dubinskoj psihologiji o bolesti kao putu individuacije.

Kad je reč o nemačkoj idealističkoj filozofiji sam će Kant u svojoj zreloj filozofiji religije koncedirati ulogu i postojanje zla, dok će Hegel – o čemu će biti više reči u ovoj raspravi – aktualizirati surovu moć negativnog u hodu svetskog duha kroz istoriju, i, najzad, Schelling će u svom izuzetno važnom spisu o slobodi (*Freiheitsschrift...*) postaviti upravo problematiku zla kao centralnu, samim određenjem slobode kao „moći dobra i zla“. U biti bit će to odgovor i na potrebu vremena koje se suočava sa pitanjem o *realnim* korenima i izvorima čovekove slobode.

Otuda biva razumljivo i objašnjivo, što se i u najnovijoj literaturi Schellingogovo stanovište o nezaobilaznosti problematiziranja zla u vezi sa problemima realizacije slobode, dovodi u blizinu upravo s Machiavellijevom ključnom postavkom rutinizacije zla u političkoj teoriji i praksi.

Strateška kalkulacija modernog vladara u doziranoj upotrebi zla u političke svrhe – kako se interpretira Machiavellijeva doktrina – u prvi plan je izbacila aktualnost kriterija političkog delovanja, kao onog momenta koji političkom daje meru. Upravo svojim istraživanjem realnih temelja ljudske slobode Schelling će liferovati značajne priloge za osvetljavanje zla u političkoj teoriji i praksi.<sup>6</sup>

Vođen od početka odlučujućim ranim pitanjem: „bivstvo ili nebivstvo“ (*Sein oder nicht Sein*) (*Pismo o dogmatizmu i kriticizmu*, 1775) Schelling ovo pitanje relativno u svom misaonom razvoju (*Freiheitsschrift...*, 1809) konkretizuje kao istraživanje uslova pravne, moralne i političke slobode.<sup>7</sup>

Schelling tako, osnov povesnog („ličnog“) delovnja mladalačkog „Budi!“ (*Pisma...*) trasira, ne više u „čistoj“, idealističkoj formi, već vođen životnim realizmom traga za „realnim temeljem“ slobodnog delovanja kao „živim fundamentom“ (*lebendiges Fundament*).

On je, naprosto, uviđao da se idealizam, kako kaže, kao duši filozofije mora pridodati životni realizam kao njezino telo, jer će u protivnom ostati „sistem prazan i apstraktan“, kao što je to bio „lajbnicovski, Spinozin ili bilo koji drugi dogmatski“. (*Freiheitsschrift...*)

Ovo će, dakako, iziskivati i novi odgovor na staro pitanje o *unde malum* – čemu će Schelling posvetiti posebnu pažnju – zbog efekta, pre svega, sveprožimajućeg, sirovog egoizma u ljudskom delovanju. Međutim, Schelling pred Strašnim (*das Schrekliche*), pred mračnom osnovom, ne uzmiče u fatum, u nemoć<sup>8</sup>, već, štaviše, priređuje neobično produktivno platformu za aktualne političko-pravne i moralne analize. Tako se smatra, da Schelling u oslanjanju na Augustina, nasuprot klasičnim tzv. *privatio* teorijama, prema kojima se zlo

---

<sup>6</sup> O primenljivosti Schellingovog shvatanja slobode u interpretaciji novovekovnih političkih doktrina (Machiavelli) i osvetljavanju prirode političkog zla: Oesterreich, „Positive Verkehheit“. *Die Figur des Bösen bei Schelling und Machiavelli*, u: *Philosophisches Jahrbuch*, 102/II, Freiburg/München.

<sup>7</sup> Ostavićemo sad po strani pretresanje pitanja da li se u Schellingovoj ključnoj odredbi kao „mogućnosti dobra i zla,“ u krajnjoj liniji radi o moralnoj antitezi ili o „konkurirajućim principima bivstvovanja“, kako to drži npr. Heideger, ovo tim više i pre što i sam Heideger, recimo, smatra, da čovekova odlučnost (*Entschiedenheit*) „za dobro i zlo“, biva stvar njegove izvorne slobode. U najmanju ruku, ovaj se izbor zbiva s onu stranu uočenog prosvetiteljskog patosa slobode.

<sup>8</sup> Kao što se to recimo iskazuje u nekim savremenim filozofskim solucijama (Levinas, napr.).

svodi na vanjski nedostatak i ograničenje, afirmira tzv. *perversio positiva* teoriju zla, tj. shvatanje zla kao „pozitivne izokrenutosti“, posredstvom koje potencije bivaju realizirane u svetu. U stvari, ova „pozitivna izopačenost“ nosi pozitivni atribut zato što vodi aktivitetu mobilnosti i potvrdi „vlastite volje“. Međutim, ova „slepa volja“, uprkos ovom „pozitivitetu“ u vidu – moglo bi se reći – htonskog „pogonskog goriva“, ipak zbog sirovo egoističkog, partikularnog interesa, ili patološke partikularnosti (*Partikularkrankheit*) – kako podvlači Schelling – dakako, ni na koji način samo po sebi ne može voditi univerzalnom dobru. Naprotiv, on drži da se samo „voljom ljubavi“ (*Willen der Liebe*) može kretati u tom pravcu, odnosno obuzdavati onaj sirovi egoizam slepe požude „tamnog“, koji nakon početne euforije u životu uvek završava u usudu melanholije i „strahu od života“ (*Angst des Lebens*).

*Summa summarum*, sledeći Schellinga dalo bi se zaključiti, da se, dakle, u svojim nagonским, slepim euforičnim fazama požuda i „slepa volja“ politički etabliraju kao razulareni novovekovni subjektivitet sa uobraženom „božjom“, demijurškom svemoći, bitno utemeljenoj na deerotiziranoj (bez: *Willen der Liebe*), sparušenoj, izokrenutoj racionalnosti.

Ne ulazeći ovaj put u podrobniju analizu Schellingovih ukupnih dometa u istraživanju ljudske slobode, važno je imati u vidu dva momenta relevantna za našu analizu političkog zla: onaj o partikularnoj, slepoj volji, odnosno zlu kao partikularnoj, ali „agilnoj“ bolesti (*Partikularkrankheit*), koja želi da, imitirajući svemoć Boga, demijurški ovlada svom stvarnošću, ali bez pokrića u univerzalnom dobru, kao i spomenuti momenat deerotizacije, odnosno restringencije uma na instrumentalnu racionalnost stavljenu u službu slepe egoističke volje.

Schelling, dakle, s jedne strane, naglašava potentnost, moć slobode u liku zla, njezinu agilnost i efikasnost, ali, istovremeno s druge strane, pokazuje kako ova moć završava, nakon početne euforije, u melanholiji i strahu od života, odnosno u samodestrukciji ukoliko nije nadvladana, „harmonizacija“ voljom ljubavi (*Willen der Liebe*), respective slobodom kao moći dobra i to pre svega, posredstvom otklanjanja zla u samom čoveku – njegovim „uništenjem“ na način da se njegova negativna energija, ona agilnost i učinak izigravaju, upregnu i preobrate, i kao „pozitivna izokrenutost“ usmere u



pravcu potvrde kao moći dobra. Tako se savladavanje zla u sebi, pre svega sastoji u njegovom „izigravanju“, odnosno njegovoj „izokrenutoj“ operacionalizaciji kao strateškoj asimilaciji u sam projekat realizacije dobra, baš kao što smo rekli da se i u Machiavellijevom postupku operacionalizacija vrline „ljuta trava“ (zlo) – stavlja na, „ljutu ranu“ (socijalnu disharmoniju), kako bi rana zarasla i telo, a to će reći, društveni „organizam“, prezdrazio.

Dalje, kao što je već napred napomenuto, u okviru nemačke klasične filozofije i u Hegela, baš kao i u Schellinga, fenomen negativnog, patnje, odnosno zla vazda se tematizuje na najvišoj sistemskoj ravni negacije kao samoodnošenja (*Negation als Selbstbeziehung*), ali se istovremeno konkretizuje u okviru njegove filozofije politike i filozofije istorije. Duhovna i empirijska, odnosno politička i istorijska moć negativnog biva uslovom napredovanja svesti o slobodi u ljudskoj istoriji.

Na samom početku svog filozofskog delovanja, dakle od njegovih najranijih spisa, Hegel je, kako je poznato, u razdvojenosti (*Entzweiung*) Ja, odnosno čoveka i povesnog sveta, vidio osnovnu. mogli bismo reći „konstrukcionu“ teškoću moderne. „Konstrukcionu“ teškoću, kažem zbog toga, što bi samoutemeljena moderna morala ostvariti celinu, te prema tome nadići „razdvojenost“, s obzirom na svoju pretenziju da svoj pojam razvije iz sebe same. Međutim, ova razdvojenost u suštini, kako sam Hegel utvrđuje, pre svega počiva na reduktivnom tipu racionalnosti u liku vladavinske samoodnosne refleksije, u kojoj se subjekt nameće i etablira kao objekt. A ovakav tip refleksije onda nikako ne izlazi na kraj sa sparušenim, okoštanim protivrečnostima, upravo stoga što ih je kao takve i sam proizveo, pa se gubi u sve samim „pozitivitetima“ modernog sveta, bez ikakve perspektive da zahvati njegovu povesnu celinu, i tako onu „konstrukcionu“ grešku izbegne. Štaviše, po Hegelu, a to je već nagoveštaj nadolazeće krize, odavde, iz efekata vladavinske racionalnosti, proističe i sama „nevolje vremena“, kad čovek tlači i sebe i prirodu.

Hegel je od početka jasno, da „sjedinenje“ razdvojenog života u modernom društvu, koje razdire fanatični egoizam, ne može biti inicirano, a kamoli postignuto samim pozivanjem na normativistička načela filozofije subjektivnosti. Otuda je, uostalom, i potekla Hegelova kritika Kantovog etičkog i političkog shvatanja, njegov napor da nadiđe Kantovu inteligibilnu formaliziranu subjektivnost,

te namera da nasuprot Kantovoj soluciji postavi realne mogućnosti harmoniziranja potencija i funkcija, odnosno likova subjektivnosti, što je drugo ime za objedinjavanje disolutivnih protivurečja u građanskom društvu. Njemu je naravno bilo do toga, da se uvide kako moralni i pravni shematizam normativističkog subjektiviteta mora biti politički „supstancijaliziran“, te da se istraži i izloži kako se ova supstancijalizacija u istoriji zbiva. Otuda od samog početka Hegel u religijskom iskustvu – uzor su mu polis i ranohrišćanske zajednice – te naročito u ljubavi, vidi sjedinjujuću moć unutar običajnosnog totaliteta. Ljubav – koja za njega ima takođe spekulativnu strukturu – kao sjedinjujući impuls i agens, on će zadržati aktivnom i u svojoj zreloj filozofiji, kad bude razvio filozofiju prava i filozofiju politike, a to će reći kad bude razvio svoje učenje o običajnosti kao supstratu objektivnog duha, tj, kad bude utemeljio gledište da se harmoniziranje disonanci u građanskom društvu, odnosno realizaciji slobode, može postići, kako je smatrao, samo posredstvom snažne države. Običajnost kao vrh trijade, uostalom, i izrasta na prethodnim stepenicama porodice i građanskog društva i tako preuzima i njihove životne, „pogonske“, stvaralačke potencije. Pritom, uvek treba imati na umu Hegelovu strategijsku, sistemsku shemu istorijskog razvoja čiji je meritum, bilo metodski ili sadržajni, sam pojam ideje,<sup>9</sup> pa otuda ljubav kao vitalna, životna snaga biva ne samo „sačuvana“, već kao što smo već naveli ima istovremeno i spekulativnu strukturu: ja prvo biva negirano drugim, da bi tek potom oboje zajedno u ljubavi zadobilo svoju puninu. Zato bi se moglo reći, da subjektivnost u liku ljubavi kao životne objedinjavajuće snage, stoji kao emotivni naboj i u osnovi čežnje da se savlada razdvojenost, te tako ponovo zadobije puni intersubjektivni, „objedinjeni“ život. A upravo to onda biva indeksom ostvarenja običajnosti koja nadilazi puku moralističku normu, jer samo u okviru običajnosti članovi zajednice pod jednakim uslovima, ostvaruju svoja prava i ukupne životne potrebe. Prema tome, put kojim Hegel ide u konstituciji običajnosti je onaj koji sledi njezino stupnjevitost, odnosno dijalektičko upotpunjavanje posredstvom ljubavi, od običajnog jedinstva (*sittliche Einigkeit*) braka i porodice, pa sve do nadilaženja konkurirajućih disonanci u

<sup>9</sup> Da se potonje, kad je Hegela u pitanju, permanentno treba imati na umu ubeđljivo i instruktivno u novije vreme ukazuje Vittorio Hösle; v. osobito: V.H., *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität*, WBG, Darmstadt, 1998.

građanskom društvu supstancijaliziranjem običaja u državi. Moral i pravo uzeti izolovano apstraktno su i ne vode izravno konstituciji političke svesti, već se ovaj proces zbiva, po Hegelovom mišljenju, via običaja koji je njihovo načelo i temelj. Kao što u prirodi sve sledi zakon, tako je – isticao je Hegel – u povesnom životu običaj ono što pripada duhu slobode. Pravo i moral nikada ne mogu doseći ono što običaj jeste: sam duh. Tako se na običajnosnom stajalištu volja supstancijalizira, tj. zadobiva sebi saobraznu artikulaciju i sadržaj. Tek se u političkoj državi realizuje duh slobode preko sinteze supstancijaliteta (ustavna država) i subjektiviteta u vidu političke svesti.<sup>10</sup>

Međutim, ova sinteza onda podrazumeva žrtvovanje subjekta u supstanciju, čime se ova preobražava u subjekt, odnosno u duh. Ova se, pak, na istorijskoj sceni razotkriva kao konstituiranje običajnosnog intersubjektiviteta u borbi za priznanje koja se odvija na život i smrt. To je između ostalog, razlog što je Hegel držao kako je istorija i „mesarski panj“ i veliko „sudište“ etc. Za naše izvođenje sad je važno da se uvidi kako se u Hegela – moglo bi se reći više implicitno, svojevrsnim „lukavstvom uma“ – dovodi do kraja tj. univerzalizira moderna Machiavellijeva operacionalizacija *arete*, kao operacionalizacija strukturalnog ozbiljenja duha slobode: posredstvom „rada negacije“ u istorijskom realitetu. Osim toga, ovim postaje plauzibilno zašto je Hegelu izuzetno imponirala Schellingova rasprava o slobodi – koja se kao što smo videli pre svega, bavi izokrenutom pozitivnošću – perfekcionizmom zla u ostvarenju ljudske slobode – i zašto je Hegel uz sav kritički naboj prema Schellingovoj filozofiji, izdvajajući upravo spis o slobodi, time, u stvari, i završio svoju Istoriju filozofije.

Možemo zaključiti kako važan dio puta u svojoj filozofiji politike Hegel – više nesvesno, nego svesno – ide zajedno s Machiavellijem i Schellingom – osobito kad je u pitanju shvatanje o neophodnosti robusne snage i srčanosti u procesu „operacionalizacije“ duha slobode u istoriji (Machiavelli) posredstvom „negacije“ (*Negation*) kao „moći zla“ (Schelling). Posredovanje subjektivnosti i supstancijaliteta zbiva se, dakle, u državi kroćenjem svetskog duha – u kojem on žrtvuje ne samo pojedinca već i čitave narode – prema slobodi, odnosno njezinom ostvarenju u običajnosnoj zajednici. Obrnuto, stanje one „nevolje vremena“ kad čovek tlači sebe ili prirodu, ili oboje, nastalo iz

---

<sup>10</sup> O ovome videti, takođe, veoma pregledna razmatranja V. Höslea; op. cit., posebno str. 528-589.

razdvajanja ja i sveta (*Entzweiung*), i proističe – kao što smo videli – iz reduciranog vladavinskog, smorenog uma koji za političko delovanje i odlučivanje nema kriterij običajnosnog totaliteta. Ovaj se um rutinizira baš razdvajanjem običajnosti i redukcijom politike na ogoļjenu tehniku osvajanja i zadržavanja političke moći. Pritom, se smoreni svet, izrastao na njemu, odnosno njegovi akteri u modernom vremenu, neretko pozivaju na tobožnji makijavelizam, do vulgarnosti srozan na formulu da „cilj opravdava sredstvo“, ili pak na izvitoperno hegelovstvo, kad se bornirano veliča država kao sila, kao „stvarni bog“, ili „hod boga po svetu.“ Doduše, ponekad su i Machiavelli i Hegel svojim kontroverznim formulacijama i pružali povod za neadekvatne, pogrešne i promašene interpretacije. Međutim, ovo može biti izgovor samo za bornirane, lenje ili izravno zlonamerne umove, jer ako se ima u vidu celina i duh bilo Machiavellijevog, bilo Hegelovog nauka – operacionalizacija *arete* (Machiavelli), odnosno realizacija političkog uma kao slobode iz sistematske perspektive shvatanja ideje (Hegel) – gornje redukcije razotkrivaju naprosto neznanje, tj. nepoznavanje stvari. Takve interpretacije jednostavno previđaju elementarnu činjenicu da ni jedan, ni drugi, ni Machiavelli ni Hegel, politiku nikada ne shvataju veštinom u smislu procedure ili, pak, trika, već je poimaju na supstancijalan način, vazda kao stvaralačku delatnost, dakle kao umeće, umetnost vladanja, odnosno običajnosnog života u zajednici.

Iako je za Hegela jedino u okviru političke države moguća operacionalizacija/realizacija slobode, iz dosada navedenog je jasno – pogotovo iz njegovih ranih političkih spisa – da je za njega političko ireducibilno, da se ono ne može svesti na političke institucije, da one nikada ne „pokrivaju“ i ne iscrpljuju svo bogatstvo običajnosnog uma. Jasno je, da, primerice, potencijal, kao momenat običajnosti, uvek izmiče „institucionalizaciji“ jer ona kao životna snaga, osobito u formi one čežnje za dokidanjem razdvojenosti, nikada nije svodiva na pravila i puke procedure. A to, zacemento, znači da kad se radi o običajnosti uvek kao da nešto „prerasta“ i izmiče sparušenoj racionalnosti. Prema tome, likovi subjektivnosti nisu do kraja uhvatljivi u „racionalne“ sheme.

Međutim, sad nam predstoji da postavimo pitanje kako se onda po Hegelu ona operacionalizacija slobode procesuiru i razvijaju, kako se običajnosni um samosaznaje, kako ga razabira i prepoznaje

„politička svest“ kako se ova svest uspostavlja, te kakva iskušenja očekuju i prate Hegela na ovom putu?

Dok Machiavelli i pored epohalnog proboja u političkoj teoriji, ipak ostaje zaokupljen gradom-državom i njezinim proširenjem, odnosno ujedinjenjem Italije, utvrdili smo da Hegel stvar političkog univerzalizira, tj. podiže sve do ranga svetske zajednice, te da, pritom, običajnosni um kao usaglašavanje intersubjektivnih prava i volja biva stajalište političkog.

Premda je Hegel državu, te narodni duh (*Volksgeist*) prepoznao kao subjekt koji se „supstancijalizira“ u „empirijsku opštost“, on ipak u prvi mah, u značajnom delu svojih radova, kao i u Filozofiji prava, upravo pojedinca kao i nosioca individualne subjektivnosti, odnosno njegovu volju, eksponira kao akter pravne, odnosno političke stvarnosti.

Dakle, individualnu subjektivnost Hegel vidi kao „opšteg“ nosioca ove „empirijske opštosti“, jer, ja, kako je podvlačio, i nije ništa drugo do mi i „mi koje je istovremeno ja“. Konstituiranje „empirijske opštosti“ kao opšte volje priređuje upravo običajnost kao usaglašavanje volje: prvo – videli smo – kao jedinstvo (*sittliche Einigkeit*) u braku, te na kraju kao dovršeno supstancijalizirano jedinstvo, tj. ostvarenje saglasnosti kao „u sebi opšte volje“ u državi.

Ovakav koncept običajnosti kao saglasnosti koja nije ništa drugo do li u sebi opšta volja, omogućio je Hegelu da nadiđe normativistički shematizam prava, kao i formalni i patetični karakter moralnih normi, te da istovremeno, izdvoji pojedinca, individualni subjekt kao nosioca pravnog i političkog delovanja. To je naročito vidljivo iz odgovora tj. iz preporuke, koju Hegel daje na pitanje šta pojedinac treba da radi da bi dostigao vrlinu. To je lako reći – veli Hegel – u jednoj običajnoj zajednici: on ne treba da čini ništa drugo do li da ono „što mu je u njenim odnosima naznačeno, izrečeno i poznato“. U običajnosnom supstancijalitetu nema više svojeglavosti. U njemu se ostvaruje saglasnost „da ja – koji mislim tj. kao ono opšte... i jesam ovo htenje opšteg.“<sup>11</sup>

Pojedinac, dakle, samo treba umeti da se „otvori“, da oslušne, vlastito htenje. Tada uvek znaš što mu je činiti i kakve odluke donositi. Napominjemo, da ćemo se na ovo, po našem mišljenju, izuzetno važno pitanje, koje nesumnjivo liferuje značajne uvide u karakter

<sup>11</sup> *Filozofija prava*, beleška uz par. 151.

političke svesti, političkog delovanja i političkog odlučivanja, vratiti u završnom delu rasprave, kad se budemo više zadržali na problemu mere, kriterijuma političkog delovanja. Zasad samo navedimo, da iako je ovde Hegel bio u prilici da se preko izloženog prepoznavanja i artikulacije običajnosti posredstvom pojedinčevog (individualna subjektivnost) samorazumevanja običajnosnog uma približi pouzdanom stajalištu koje bi otvaralo perspektivu nadvladavanja one razdvojenosti (*Entzweiung*) kao spomenute „konstrukcione“ greške moderne – razdvajanje pojedinačnog i opšteg, ja i sveta – on je na kraju pojedinca ipak „izigrao“ i „žrtvovao“ zarad „snažnog institucionalizma“ (Henrich), ili tzv. makro-institucija: narodnog duha (*Volksgeist*), države, svetskog duha etc. (Habermas). Osim toga, Hegelovim „logiciranjem“ same „stvari“ – „biće, koje jeste Ja ili Ja koje jeste biće“ – u drugi plan nužno dospeva i pojedinac kao „misleći subjekt“ (Schelling), odnosno preciznije, osim samoodnosne refleksije, sve ostale njegove regije (volja, moralnost, estetičko, poetičko etc.) bivaju potisnuti za račun sazajno-logičkog subjekta. No, o ovom, kao što smo rekli više kasnije, kako bismo pre toga bacili bar jedan sumaran pogled na shvatanje političkog danas. Zasad se zadovoljimo da istaknemo, da bez obzira na gore izneseno, a što karakteriše poznog Hegela, treba još jednom naglasiti, pre nego što se osvrnemo na savremena shvatanja političkog, da Hegelove analize utvrđuju kako je subjektivnost sve ono što je posredovano subjektom, što kao takvo sadrži, podrazumeva kao svoje komponente, same regije subjekta: običajnosnu svest, voljno, delatno etc. Nasuprot tome, uočene deplasirane interpretacije: restringencija Machiavellijevog nauka na jedan vid vulgarnog političkog darvinizma, ili opisano izvitošenje Hegelovog shvatanja o državi aktualne su i danas, pogotovu u savremenoj političkoj praksi.

A potonje je razlog više da se zapitamo bar sumarno, kako stoji sa pitanjem političkog danas?

U posljednjih četrdesetak godina politička teorija traga za svojim temeljima, bilo u antici, bilo u raznim varijantama teorije uloga, teorije delovanja, teorije odlučivanja, ili teorije sistema. Ovde, dakaiko, spadaju i pretenzije da se sfera političkog „konačno“ zahvati egzaktno, „naučno“ (Duverger, napr.), da se tretira kao opšta teorija o državi etc., opet, u krajnjoj instanci svodi na pitanje: šta je kriterij političkog, tj. odakle političko odlučivanje i delovanje uzima svoju meru?

Ovo traganje već, samo po sebi, indicira krizu političkog danas, kako krizu tzv. političke nauke, tako i krizu političkih institucija, od državnih parlamenata, preko brojnih međunarodnih foruma, sve do UN. Ukazuje se na nasukivanje i duboku krizu njihovih prerogativa i ingerencija u artikulaciji političke volje u demokratske respektabilne i sprovodive pravne i političke odluke. Odavno je već, primerice, upozoravano kako je parlament izgubio svoj *raison d'etre* i prvobitni inicijalni liberalni impuls u diskusiji i debati, kao put do merodavnih odluka.

Iz dosadašnjih izlaganja je, zacementirano, očljiva sva delikatnost i složenost puta do kriterija običajnosnog odlučivanja, onog odlučivanja koje se temelji na naznačenom običajnosnom umu. Takođe, je pokazano kako restringentni smoreni um reproducira permanentnu krizu moderne subjektivnosti. Njegov vladavinski karakter i težnja kao ogoljenoj moći čine ga slepim za složene postupke i procedure životvornog i stvaralačkog odlučivanja. On u svojoj borniranoj vladavinskoj nastrojenosti nikada i ne dolazi, niti bi mogao doći, u dimenziju saznanja o potrebi da – u procesu harmonizacije eruptivne moderne subjektivnosti – ličnosti i socijalne grupe kao akteri pravne i političke zbilje, ne treba da čine ništa drugo nego ono što je *samorzumljivo* u običajnosnim odnosima na što je Hegel upućivao, jer to onda pretpostavlja slobodu i ličnosti i socijalnih grupa.

Međutim, u novijim razmatranjima političkog delovanja i odlučivanja – ako ostavimo po strani njegova ideološka zastranjenja – C. Schmitt, kao da ponavlja Hegela, kad u svom spisu *Verfassungstheorie von 1929* ustav shvata kao svojevrsnu samorazumevajuću *odluku* (*Entscheidung*).

Komentarišući upravo ovaj Schmittov ključni stav Wilhelm Hennis veli da on formalno ne bi bio pogrešan, te čini se s pravom naglašava, da ova odluka (*Entscheidung*) pokriva celu tradiciju „odlučujućeg“ (*Entscheidende*), prema kojoj jedan takav izbor mora biti, pre svega, sud (*Urteil*) i zaključak (*Schluss*).<sup>12</sup>

No, da li je to baš ono što je Hegel imao u vidu kad obrazlaže samorzumljivost *odluke* unutar običajnosnog uma? Pre nego što odgovorimo na ovo pitanje, pogledajmo, što dalje Hennis kaže – uzimajući u obzir shvatanje u političkoj nauci danas – o pravom

---

<sup>12</sup> W. Hennis, op. cit, str. 114.

karakteru političke odluke. Po prirodi stvari, politički sud ne bi bio apodiktički već dijalektički. Ilustracija za ovaj postupak, dodaje Hennis, jest formulacija na početku ugovora: „*En considerat que...*“, ili u nemačkom „*In der Erwägung...*“ „ceneći“, „procenjajući“, „odmeravajući“ – što bi trebalo da znači da je u odmeravanju stvari, temelj u dijalektici i retorici. Prava odmeravanja (*richtige Erwägungen*) bi bila onda, dakako, još profinjenija, pa bi otud politička teorija bila umetnost pravih procenjivanja i odmeravanja. Prema tradiciji, podvlači Hennis, dijalektika je onda i topička metoda. Topika, naime, predstavlja sposobnost konkretnog zahvatanja celine stvari, kao kriterija političkog odmeravanja, odnosno odlučivanja. Treba reći da našoj analizi na ruku ide i Hennisov zaključak – koji on izvodi pozivajući se na delove W.A. Jöhra i H.W. Singera, (*Die Nationalökonomie im Dienste der Wirtschaftspolitik*, 1957) citirajući ga – da politički sud nije apodiktički, već da u procesu političkog prosuđivanja za uspeh nije dovoljno samo stringentna, oštra misao budući da se u političkom procenjivanju: ne radi „o tome da su dedukuje iz malog broja jednoznačnih premisa, već o tome da se veliki broj neegzaktno shvatljivih momenata, tako međusobno poveže da to rezultira rešenjem“.<sup>13</sup>

A to onda znači da svestrano pretresanje stvari – čemu razgovor, debata daje neprocenjivo pomoću – ne previda nijedno važno gledište. Odavde je, pored ostalog, uočljiva važnost institucije savetovanja u politici.<sup>14</sup>

Kad je u pitanju razgovor i tzv. socijalna debata (liberalno načelo *debating Society*) često se upozorava na grčko iskustvo razgovora kao *dokei moi* (δοκέι μοι), razabiranja u smislu *čini mi se* (δόξα), mnijem. Naš seljak kaže *mnim* („da bi moglo biti tako“), kad se udubi u stvar želeći da mu procena bude što ispravnija. U nešto šaljivoj formi, ovo se iskazuje i poslovičnom rečenicom: „Mož' da bidne, al ne mora da znači.“ Poznato je kako je Tukidid isticao da su se Grci učili da razumevaju drugog, da se udube, unesu u njegovu poziciju, što je u moderni zanemareno. (Arendt) Sad je, mnijemo, plauzibilno, a to je veoma važno imati na umu, da je svaka meritorna politička odluka eminentno kreativan akt, da je ona uvek jedinstvena, originalna,

<sup>13</sup> Ibid., str. 115.

<sup>14</sup> Rimljani su, da podsetimo, umesno, savetnike zvali: *particeps curarum* (oni koji saučestvuju u brigama).



tj. samosvojna i neponovljiva; kao što je to, uostalom, i ličnost kao „neponovljivo ponavljanje“ života, ili socijalna grupa koja je donosi. Dakle, moglo bi se reći, da je „recept“ političkog odlučivanja, da nikad nema gotovog recepta za političko delovanje i odlučivanje, već da se uvek radi o originalnom, autentičnom aktu umeća odlučivanja unutar običajnosnog totaliteta. A to, onda, očigledno, svedoči o izvornosti političkog kao momenta običajnosnog uma.

Sad nakon navedenih gornjih razmatranja, biva jasno, da je odgovor na ono maločas postavljeno pitanje o strukturalnoj podudarnosti savremenog shvatanja političkog suda, odnosno političkog odlučivanja i Hegelovog poimanja delovanja subjekta unutar običajnosnog odlučivanja, pozitivan. Podsetimo se, naime, kako je Hegel podvlačio, da pojedinac treba samo da poseduje sluh za ono što je običajnosnoj zajednici, u njenim „*odnosima*“ (pod. S.E.) naznačeno, *izrečeno*, (pod. S.E.) i poznato.“

Šta mu je činiti pojedinac, dakle, očitava u *odnosima* koje uspostavlja s drugima, a to će reći intersubjektivno: osluškujući *izrečeno*, ono što s drugima zbori (*dokei moi*). Međutim, pritom osluškuje i ono što se do kraja ne može *iskazati*, a što je ipak „naznačeno“ i „poznato“. To je, u stvari, onaj običajnosni supstancijalitet u čiju dimenziju, kako smo rekli, niti dospeva niti može dospeti smoreni, vladavinski *ratio*.

Pritom, kako je već napred ukazano, nije tek reč o Hegelovim shvatanjima samo iz rane faze njegovog filozofskog razvoja kad se traganju za perspektivom razrešavanja razdvajanja (*Entzweigung*) ja i povesnog sveta, okretao iskustvima iz običajnosnog života polisa i ranohrišćanskih zajednica, nego se radi i o značajnim pasażima iz njegove kasnije filozofije prava i politike.

*Summa summarum*, izloženim tipom intersubjektivne komunikacije koji odlikuje običajnosnu zajednicu Hegel liferuje istinske methodske i sadržajne momente za „meru“ političkog unutar njegove temelja: običajnosnog uma.

Ovaj domet nipošto neće biti umanjen time što – kako je već napred bilo rečeno – pozni Hegel suspendira i marginalizira jedinku kao individualni subjekt za račun makro-subjektivnosti i „snažnog institucionalizma“, odnosno što zapostavlja one rano afirmirane običajnosne momente polisa i ranohrišćanskih zajednica, pre svega, ljubavi, ali i ostale intersubjektivne životne snage, i izigrava ih u korist negacije kao samoodnosa, tj. logicirajućeg uma. Doista je Hegel

ranih spisa, kako instruktivno uočava i Habermas, bio veoma blizu da totalitet razume kao komunikativni um (*Der philosophische Diskurs der Moderne*), budući da je pod totalitetom shvatao i one „preostale“ životne snage koje nisu reducibilne na racionalnost. No, mi, međutim, smatramo da je Hegelov korak tada mogao biti i duži, tj. da je on, posebno u to vreme – ranih spisa – bio veoma blizu stajališta da običajnost kao *običajnosni um* akceptira kao *alfa i omega uma inclusive apsolutnog*. Lako bi se moglo pokazati, da u odnosu na Habermasov koncept komunikativnog uma ovaj Hegelov rani impuls običajnosnog uma, koji je kasnije ostao neekspliciran i faktički nerazvijen i zatumljen, odlučnije i daleko celovitije zahvata etičko-erotički univerzum uma, nego kategorija bitne racionalnosti unutar Habermasove koncepcije komunikativnog uma. No, to zasad nije naša tema. Vraćamo se Hegelu. Naime, osim rečenog, Hegelovo neeksplicirano, pretežno rano, stajalište običajnosnog uma dovodi ga u produktivan odnos s ciljem baštinjenjem običajnosnih momenata antičkog polisa, i to ne samo sa, primerice, intersubjektivnom komunikacijom kao onom ovde diskutiranom *dokei moi*, već s obzirom na upravo istaknute potencijalne kapacitete običajnosnog uma kao alfe i omega svakog, tj. celovitog uma, što naravno, držimo važnijim. Hegel je tada, čini se, dospeo u plodotvornu blizinu sa antičkom *saprisutnošću, respective sinusiom* (συνουσία) kao zajedničkom, (sapripadnom) intersubjektivnom otvorenošću, prema biću, prema „samoj stvari“<sup>15</sup> – kad se dolazi do najviših uvida, jer ni u nauci, kao ni u umu, oni nisu mogući (Platon) – kao stanju sasuštenja, ili bolje *sa-sućenja*, kao bliski, bitan saodnos, kao sa-osećanje, tj. sa-ćutenje, „ćutim te ja“, blizak sam ti, volim te, upućuje, u stvari, na podudaranje (sa-)suštenja kao otvorenosti, (rezonanci sa) prema usia (ουσία), s jedne strane, i (sa) „ćud-enja“, s druge strane, kao ćudorednosti skladnosti ćudi,<sup>16</sup> običajnosti, koju kao što se vidi, razumevamo i prikazujemo, takođe, kao istu zajedničku otvorenost prema usia, kao sa-ćudenje. Dakle, da rezimiramo: Radi se, o „strukturalnoj“ podudarnosti, štaviše, o „jasnosti“ pa je sinusia preko sa-suštenje (sa-sućenje = sa-ćudenje) = saćudenje, tj. sinusia = običajnost, odnosno običajnosni um.

<sup>15</sup> Prema samoj „stvari“ kao „biću koje jeste Ja, ili Ja koje jeste biće“ – *Fenomenologija duha*.

<sup>16</sup> Vuk kod ćud sinonimno upućuju na narav; otud bi ćud bilo isto što i ljudska priroda, ono što je za čoveka bitno, što ga čini čovekom, njegova suština.

Sam će Hegel i u *Filozofiji prava* (beleška uz par. 151), kad pobliže određuje običajnost kao saglasnost, kod „saglasnosti u ljubavi“ istaknuti potrebu da se postupa „u smislu... celine onog opšteg“... kao „jedno-bića (*Einessein*) onog jednog“.

Šta je najvažnije, izgleda da se samo na ovaj način, dakle posredstvom ovako konstituisanog običajnosnog uma, priređuje i osigurava nenasilna legitimacija ljudske zajednice.

Sad se odavde čini plauzibilnim, zašto je pojam erosa u Platona, odnosno ljubavi u Hegela, igrao izuzetnu ulogu u njihovim filozofijama. Ne bi li se dalo zaključiti, kako oba filozofa eros/ljubav razumevaju, u stvari, kao stanje zajedničke, istovremene (intersubjektivne) otvorenosti (sa-ćudenje) prema biću?

Ako, pak, čovek – u stanju sa-ćudenja sa Drugim, u zajedničkoj otvorenosti prema biću (sa-)ćudi, dolazi s njim u onaj bitan odnos sa-suštenja, ne znači li to da i *vice versa* samo biće odlikuje utvrđljiva *živa neposrednost* : da i ono kao biće *ćudi kao običajnosni (sa)odnos*? Da li se biće baš u tom običajnosnom odnosu, sa-ćudenja ljudi (u „ljudovanju“) znakovito iskazuje, „otkriva“, „objavljuje“?

Nije li, naime, (sa-)ćudenje jedan od čoveku retko uhvatljivih „znakova“ bića?

Odavde se čini umesnim da naglasim kako je Hegel, osobito u ranim spisima, ali i u važnim delovima *Filozofije prava*, bio blizu da celinu razume kao običajnosni um i obratno, da ovaj um razume kao alfu i omegu ostalih likova umnosti.

U najmanju ruku – a to je važno za naše izvođenje – ne zado-biva li na ovaj način samo sa-ćudenje, tj. običajnosni um kao kriterij političkog, najviši rang, tj. prevenstvo?

Pored toga, unutar običajnosnog (sa-)odnosa, problem apori-je uočenog dvojnog karaktera (ili „krize“ transcendentalnog „početka“ – Plessner) transcendentalnog subjektiviteta – koji je, dakako, odgovoran za stanje razdvojenosti (*Entzweiung*) – kao, s jedne strane, „uzdržanosti“ subjekta u odnosu na domet, odnosno sadržaja svesti, a, s druge strane, kao pretenzije na konstitutivno važenje apri-ornih pojmova, ne čini se nipošto tako „neizgladljivim“, budući da se upravo, kako se iz izloženog da razabrat, unutar običajnosnog uma aktualitet („neponovljivo“) i važenje („ponovljivo“), prožimajući se, kao „neponovljivo ponavljanje“, povesno konkretiziraju.

Može se samo pretpostaviti da u slučaju da je Hegel ostao na ovom „ranom“ putu, a to će reći da je početni i delimično razvijeni impuls običajnosnog uma eksplicirao šire i dalje, da bi možda izmakao kasnijim iskušenjima, odnosno najčešćim i najtežim prigovorima, primerice, onim o logiciranju bivstvovanju, ili izigravaju individualne subjektivnosti za račun, makrosbjektivnosti i „snažnog institucionalizma“. U svakom slučaju zanimljiva je i velika tema zašto njegov razvoj nije išao u naznačenom mogućem pravcu, koji zasad s obzirom na osnovne izvode, tok i nakanu naše rasprave možemo ostaviti po strani.

U samoj završnici rasprave da se zaključiti kako u moderni krizi političkog svoj koren ima, pre svega, u restringenciji kriterij političkog odlučivanja, odnosno u njegovom sparušivanju na apodiktički sud, koji je uvek vladavinski svojeglav, jer je izrastao na jednostranosti i egoizmu, što će reći na ignoranciji običajnosnog uma. Takav sud postaje izvoriste uvećavanja disolucija, tj. disharmonije i ukupne neslobode moderne eruptivne subjektivnosti. Svedoci smo da na ovakvom političkom sudu i danas izrastaju beskrupulozne forme onog izvitoperenog, vulgarnog makijavelizma, o čemu je i na početku rasprave već bilo reči, a sad, pak, sledi negovešteni aktuelni primer. U stvari, primer, kako ćemo videti, ima karakter apagoškog dokaza ispravnosti naše analize, jer se na njemu pokazuju negativne konsekvence političkog prosuđivanja i delovanja koje ne samo da ne uzima u obzir momente običajnosnog nego ih arogantno poriče, što onda dokazuje posve suprotno: upravo neophodnost i nezaobilaznost običajnosnih momenata u procesu produktivnog političkog odlučivanja i delovanja. A primer je sledeći: Michael Mandelbaum, ugledni američki analitičar u tekstu objavljenom u oktobarskom (1999) izdanju časopisa (*Foreign affairs*), kaže da je rat NATO pakta protiv SR Jugoslavije bio „savršen promašaj“: „Sam rat je nenameravana posledica ozbiljne greške u političkom prosuđivanju. Kad su ga već počeli, zapadni politički lideri su objavili da se bore u korist naroda Balkana, koji su bez obzira na to, iz rata izašli u mnogo gore stanju nego su bili pre. Alijansa se, takođe, borila da uspostavi novi princip za regulisanje upotrebe sile u posthladnoratovskom svetu. Ali rat je postavio presedan koji neće biti ni poželjno ni izvodljivo slediti... Konačno, bombardovanje SRJ je imalo negativne efekte i za članice NATO, jer su odnosi sa dve velike, važne i nezgodne bivše komunističke zemlje,

Rusijom i Kinom, unazađeni... Alijansa je, takođe, ušla u rat da bi, po sopstvenim rečima, zaštitila nesigurnu političku stabilnost balkanskih zemalja. Rezultat je bio potpuno suprotan – rat ih je učinio sve manje stabilnim.<sup>17</sup> Naravno, više je nego očigledno, da je „savršeni promašaj“ o kojem Mandelbaum govori nastupio usled odsustva onog napred opisanog odmeravanja i procenjivanja, neophodnog u svakoj uspešnoj, a da ne kažemo kreativnoj politici, pa je baš zato ispio, kako navodi američki analitičar, kontraproduktivan u seriji bitnih elemenata. „Savršena greška“ je usledila, prema tome, zbog nezimanja u obzir čitavog niza onih složenih saznanja koja se odnose na specifične faktore i pretpostavke političke odluke kao napred opisanog, samorazumevajućeg suda (*Urteil*) i zaključka (*Schluss*). Reč je o egzaktno i neegzaktno utvrdljivim motivima, topoima, i uvek specifičnim običajnosnim resursima. A baš ovi običajnosni motivi i resursi u Srbiji su svakom, s iole zdravim smislom za političko rasuđivanje, sugerisali da će srpski narod i vojska prihvatiti Drugu kosovsku bitku – kako se i slučajilo: kao ono samorazumljivo iskustvo, „*Stimmung*“, nalog svoje povesti. Reč je o političkoj odluci kojoj prethodi ona cela tradicija „odlučujućeg“ (*Entscheidenede*), o kojoj govori W. Hennis, a to znači da ona proishodi kako iz opšteg običajnosnog naloga, respective iz same supstance običajnosnog uma kao duha slobode (Hegel), ali i iz običajnosnog života/uma jednog naroda čija se specifična „povesnost“ – kao vekovima sedimentirano povesno vreme – uspostavlja kao permanentna borba za slobodu i njezino očuvanje, naroda čija odanost i ljubav prema slobodi ima doista istorijski uslovljenu spekulativnu strukturu: da bi se za nju kroz istoriju izborio, i uživao, – štaviše, da bi na specifičnom geostrateškom prostoru i istorijskoj vetrometini uopšte opstao – on se uvek prethodno „negirao“, tj. podnosio žrtve.<sup>18</sup>

Povrh toga, kao antimanipulativni resurs našeg naroda, kosovski mit ima posebno, odlikovano mesto. U stvari, ovaj mit, kao mitopoetski momenat, kao životvorno predanje, sačuvan je, pre

<sup>17</sup> List *Politika*, od 8.X.1999.

<sup>18</sup> Očigledno, imajući upravo ove običajnosne resurse Jugoslavije u vidu francuski istoričar Christophe Reveillard u nedavnom intervjuu veli: „Stanovništvo, kao i vođstvo, Jugoslavije sazrelo je u prošlim i sadašnjim tragedijama i pokazalo velike mogućnosti otpora... Novi svjetski poredak je, čini se nekažnjeno djelovao van okvira baštinenih iz istorije i strateških zahtjeva, i sasvim je moguće da će one koji su to činili pogoditi reakcija onih sa kojima su se poigravali.“ (List *Dan* Podgorica, 6.I. 2000.)

svega, u pesničkom stvaralaštvu naroda. Međutim, ovo životvorno mitopoetsko iskustvo nema karakter puke alegorijske priče – koja bi stajala za „nešto drugo“ – već njegova delotvornost kao naloga povesti proishodi iz objedinjavanja pripovesti i povesti, pošto ovde mitsko nije nikakva maštarija, još manje istorijska „naplavina“, već autentični, izvorni čovekov impuls – predstavljen u formi pripovesti – da odbrani i očuva svoj slobodni, život, kao svoju suštinu.<sup>19</sup>

Mitska, tačnije mitopoetska pripovest, ima u stvari, istovremeno logosnu strukturu, koja se posredovana istorijom – pri čemu važi i *vice versa* (Dupre) da ova biva posredovana pojmom mita – javlja kao povesno iskustvo. Odavde njezina delotvornost kao povesna životna snaga predanja i čini važan, supstancijalni momenat običajnosnog uma.<sup>20</sup>

Da zaključimo: optirajući za političku teoriju kao izvedenu a ne *sui generis* nauku, već citirani Hennis se, napr. zalaže za sintezu pretpostavki i elemenata stare politike, telosa i toposa, sa modernim egzaktnijim konsideracijama u političkoj teoriji. Nama se ovo njegovo optiranje čini instruktivnim i prihvatljivim ukoliko se ova sinteza razumeva, pre svega, kao propedeutika za umeće političkog, situirano unutar običajnosnog uma, kao umeće vladanja, odnosno samovladanja. Optirano, dakle, za političku teoriju kao propedeutiku, jer za jedan deo političkog delovanja i odlučivanja može obrazovati, vežbati i trenirati, dok je drugi deo, čini se važniji, uvek stvara kreativnog izazova. To je, dalje razlog da u odnosu na uobičajene termine, veština ili umetnost politike, favoriziramo termin *umeće politike* jer *umeće*, podrazumeva političku veštinu – što se da naučiti – ali i momenat umetnosti (politike) – koji se ne da do kraja pedagoški rutinizirati. Veština je, dakako, važan deo političke procedure odlučivanja i delovanja, neophodan momenat tehnologija političkog u okviru onog procesa operacionalizacije *arete*. Međutim, drugi deo umeća političkog se ne da naučiti, budući da on predstavlja uvek stvaralački akt običajnosnog uma – rekli smo da je ovde recept, da gotovog recepta nema. Ovaj deo političkog umeća nesvodiv je na tehnicistički

<sup>19</sup> V. članak Wilhelma Duprea, *Tautegorija i mit: Neke napomene uz Šelingovu filozofiju mitologije*, u: *Filozofski godišnjak*, br. 8, Beograd, 1995, str. 295-308.

<sup>20</sup> U Istoriji srpske revolucije, L. Ranke, koji je držao da je osećanje slobode i samostalnosti neobično razvijeno u srpskom narodu, piše kako je ovaj narod „u ropstvu živeo pod patrijarhalnim uredbama i *pesničkim mislima* (pod. –S.E.), pretvarajući to u suštu zbilju i rat, kad je nastalo vreme da se oslobodi.“

proces ili *kalkil*, već sačinjava *tehne* politike – dakle stvaralačku dimenziju političkog – sa svim elementima „karijere“ ovog pojma od njegovog razumevanja, preko baštine nemačkog klasičnog idealizma – primerice: tehne prirode (Kant) ili misaona figura genija (Schelling) – do opisane tradicije „odlučujućeg“ (*Entscheidende*) (Hegel, Schmitt, Hennis) etc.,etc.

Nije li, uostalom, značaj potonje, kreativne dimenzije političkog odlučivanja onaj stvarni razlog što i Platon, i toliko vekova iza njega Machiavelli, piše svoja filozofska i politička dela u iščekivanju vladara stvaraoaca, koji kreativno i vizionarski oblikuje uvek specifični, neponovljivi nalog povesti u životu jedne političke zajednice. No, sa vladarima u pogledu njihovog stvaralačkog dara i učenika – uostalom to je priroda svake vrste stvaralaštva – jednom narodu, odnosno političkoj zajednici stvar može da se posreći ili ne posreći. Kad se, pak, u životu jednog naroda, odnosno političke zajednice, sretno „slože“ i prožmu: (1) hrabar, kreativan i mudar vladar (izvršna vlast), na čelu (2) samosvesnih građana, i socijalnih grupa (pokret, klase, nacije etc.), koje zajedno rukovodi (3) opisani običajnosni samorazumevajući um, čini se, da tek tad u njihovoj istoriji nastaju one srećne, ali retke epohe koje baš zato nazivamo zlatnim i velikim.

Ali, upravo zbog potonjeg – retkosti ovih epoha – važna je uloga propedeutičkih resursa političkog, zbog njihova značenja u „operacionalizaciji“ kreativnog običajnosnog delovanja pojedinca, kao individualne subjektivnosti, i socijalnih grupa kao aktera političkog delovanja i odlučivanja u *svakodnevnom životu*. U socijalnoj, odnosno kritičkoj teoriji ovo se delovanje, implicitno ili eksplicitno, instruktivno razmatra posredstvom tzv. teatarske metafore (Joas, Goffman, Brecht, Stanislavski, Allcock).<sup>21</sup> Reč je o paraleli između teatarske metafore i „dramaturgije“ svakodnevnog života koja, čini se pruža dublji uvid u strukturu svakodnevnog delovanja, osobito u svakodnevle kao sferu posredovanja kontinuiteta povesnog zbivanja na tragu opisanog običajnosnog uma. Ovde, sad primerice, podsećamo da, sposobnost da pojedinac u svakodnevnom životu obnavlja tzv. „emotivno pamćenje“, odnosno da definiše (emocionalnu) situaciju, pretpostavlja njegovu moć zahvatanju u iskustvo i

---

<sup>21</sup> O ovom više videti u našoj knjizi *Sociologija slobodnog vremena i turizma. Fragmenti kritike svakodnevle*, Savremena administracija, Beograd, 1989, osobito poglavlje pod naslovom: *Svakodnevle kao topos integralnog delovanja*.

analogne emocionalne kontekste, tj. uspostavu odnosa prema prošlosti kao onom iskustvu koje priređuje individualnu emocionalnu kreaciju. Bez obzira na notorne razlike između teatarske scene i svakodnevnog života, smatra se da nipošto nije realno istaknuti i upozoriti na značaj principa artistske kreacije – kao što je delovanje prema središtu zbivanja u predstavi, te uvažavanje temporalne dimenzije – za primereno osvetljavanje i analizu svakodnevnog života. Ovo je još uočljivije, kad se ima u vidu izuzetno instruktivna paralela između tzv. distance prema ulozi na sceni i kritičke distance prema najrazličitijim socijalnim ulogama koje pojedinac obavlja u svakodnevnom životu. Odlučujuće je pritom, da pojedinac ili socijalna grupa, svoju socijalnu ulogu, koja je uvek faktički istovremeno i moment socijalnog ugovora, prihvata i asimilira i kao samoodređujući odnos i formu intersubjektiviteta koji nije opterećen odnosom moći (Joas). Ovo je još transparentnije u Brechtovom konceptu teatra „ulične scene“, gde kritička distanca, odnosno alijenacija prema ulozi – u „pokazivanju potuđenja“ (*Verfremdungseffekt*), kad se sagledavaju koreni, uzroci i posledice toka stvari – postaje uslovom stvaralačkog tj. antimanipulativnog, oslobađajućeg delovanja ličnosti u svakodnevnom životu.

Simo Elaković

THE CRISIS OF MODERNITY AS THE CRISIS  
OF THE POLITICAL: TOWARDS A CRITIQUE  
OF THE REASON OF THE ETHOS

*Summary*

The crisis of modernity as the crisis of the political is seen by the author primarily as a crisis of the “measure” of the criterion of political decision making and action. This crisis is understood in the first place as a crisis of self-awareness and practice of the ethos. Machiavelli was the first to attempt a solution to this problem by introducing the concept of *virtus*, which became the fundamental principle of modern political philosophy. However, many modern and contemporary interpreters of Machiavelli’s thought often ignore the social and political context in which the politi-



cal doctrine of the Florentine thinker arose. Namely, Machiavelli's effort to find an authentic form of the political act that would make possible a harmonization and stabilization of the dramatic political circumstances then prevailing in Italian cities required a reliable diagnosis and adequate means for a successful therapy of the sick organism of the community.

The epochal novelty in Machiavelli's political theory was the shift from the ancient theorization of virtue to its modern operationalization. Nevertheless, this shift is often interpreted as a radical opposing of the Greek concept of *arete* to the Roman *virtus*, which is crudely and simplistically reduced to bravery and strength necessary for taking and keeping political power.

Hegel in his political philosophy travels an important part of the road – unconsciously rather than consciously – along with Machiavelli and Schelling. This particularly holds for his understanding of the necessity of strength and bravery in the process of operationalizing the spirit of freedom in history through the mediation of “negation” as “the power of evil”. The mediation of subjectivity and substantiality, according to Hegel, takes place in the state by the brutal bridling of the world spirit where not just individuals but whole peoples are sacrificed – toward freedom, i.e. its realization in the community of the ethos. The “trouble of the times” is a consequence of the separation between I and the world (*Entzeiung*) and stems from a reduced political reason which lacks the criterion of the ethical totality for political action and decision making. By the separation of the ethos this reason gets routinized and political action is reduced to naked technique of winning and keeping political power. In the concluding segment of the paper the author points to some global consequences of the crisis of political decision making in the historical reality at the end of 20<sup>th</sup> century.

*Key words:* crisis, modernity, political philosophy, ethos, arete, virtus, evil, freedom, totality, power.