

4. FILOZOFSKI PRAVCI I XXI VIJEK ETIKA U VREMENU

*Dušan Krcunović**

Sažetak: Ovaj rad prati istorijski razvoj metafizičkog subjektivizma u tradiciji moderne filozofije i preispitivanje njegovih etičkih konsekvenci u savremenim filozofijama. Polazna pretpostavka je da filozofske teorije subjekta imaju svoje etičke i političke implikacije i da utoliko one imaju javni značaj i društvenu odgovornost. To je demonstrirano na primjeru savremene rasprave između filozofa bliskih liberalizmu i komunitarizmu. Ukazano je na izvjesni kontinuitet između metafizičkog subjektivizma kartezijanske tradicije i liberalističkog poimanja ljudskog sopstva. Takođe je ukazano na kontinuitet između filozofija bliskih komunitarističkom shvatanju sa pretkartezijanskom koncepcijom subjektivnosti. Tako su kontrapunktirane dvije koncepcije subjektivnosti i njima primjerene etike: komunitaristička teleološki orijentisana etika vrline, koja ima u vidu integritet čovjekovog subjektiviteta i liberalistički etički individualizam, koji je orijentisan na djelovanje i samointeres. U radu su izloženi argumenti u prilog etici vrline.

Ključne riječi: *subjekat, ego cogito, etika, ontologija, politika, odgovornost, pravo, pravda, moć, sloboda*

Abstract: This work outlines the development of metaphysical subjectivism in the tradition of modern philosophy, as well as the reexamination of its ethical consequences in contemporary philosophy. The first assumption is that philosophical theories of subject have their own ethical and political implications and therefore they are of high public importance and social responsibility. It has been demonstrated on the contemporary discussion between liberally-oriented philosophers and philosophers of communitarianism. It has been pointed out that there is certain continuity between metaphysical subjectivism of the tradition of Cartesianism and liberal notion of human self. It has also been pointed out that there is continuity between the philosophies close to idea of communitarianism and pre-Cartesian concept of subjectivity. Therefore, two concepts of subjectivity and their comparative ethics have been counterpointed: communitarianistic teleologically oriented virtue ethics which includes the integrity of human subjectivity and liberal ethical individualism focused on action and self-interest. This work contains arguments in favor of virtue ethics.

Key words: *subject, ego cogito, ethics, cosmos, ontology, politics, responsibility, law, right, power, freedom, communitarianism, liberalism*

* Prof. dr Dušan Krcunović, Filozofski fakultet, Nikšić, Univerzitet Crne Gore

4. 1. PROBLEMSKO-ISTORIJSKI UVOD

Postavljanje pitanja tipa: „Zašto uopšte biti moralan?“, „Odakle nastaju moralne obaveze?“ ili „Koja je svrha poštovanja zakona?“, karakterističan je znak duha našeg vremena. To je siguran znak da:

„Živimo u pluralističkom svetu, bez čvrstih i moćnih ideologija, otvorenim i sekularizovanim društvima, izgrađenim na ekonomskom i političkom liberalizmu. Potrošnja je naš način života. Ne verujemo više velikim idealima [...]. Osećamo da nam se mnoge stvari ponovo vraćaju, pa smo konfuzni i dezorijentisani, ali i uzdrmani prekom potrebom i obavezom da stvorimo neki zajednički projekat koji će dati smisao sadašnjosti i odrediti smer budućnosti. Osvojili smo i utočište za privatnost i poneka individualna prava, ali nam nedostaje javni život koji bi bio prihvatljiv i dostojan poverenja”.¹

Ova deskripcija savremenog *Zeitgeist*-a, čiji je karakteristični *ethos* „liberalni individualizam”, ima svoju istorijsku pozadinu u periodu modernosti, kada su nastajali novovjekovna slika svijeta i građansko društvo čiji se zbirni rezultati kritički preispituju u filozofijama morala, društva i politike tokom minulog XX vijeka pa sve do danas.² Da bismo detaljnije izložili i razumjeli temu „etika u vremenu” i njene perspektive, neophodno je napraviti metodički korak nazad i razjasniti istorijsku pozadinu duhovne situacije savremenog čovjeka.

Hijerarhijski strukturisan i teleološki orijentisan božanski poredak svijeta, koji je usredsređen na čovjeka i njegove egzistencijalne potrebe i ideale, to bi u najkraćem bila srednjovjekovna i, dobrim dijelom, renesansna ideja svijeta. U XVII vijeku ta je ideja svijeta, sažeta u vrijednosno bremenitom grčkom pojmu *cosmos*-a, polako silazila sa scene da bi na njeno mjesto stupila nova, prirodno-naučna slika svijeta, tj. beskonačni i od čovjeka otuđeni *universum*, bez unutrašnje hijerarhije, strukturnog poretka i teleologije koji bi pružali čovjeku pouzdanje u objektivni tok stvari, a još manje mu osiguravali objektivnu ontološku osnovu teorije morala i vrijednosti. Budući da je antičko i srednjovjekovno učenje o prirodnom poretku bilo neodvojivo od učenja o društvenom poretku i moralu (analogija *cosmos-polis*), razumljivo je zašto je kosmološka kriza, nastala devaluacijom tradicionalne ideje svijeta, proizvela krizu teorije o moralu. Kosmički nihilizam ili akosmizam kopernikanskog univerzuma implicirao je „antinomizam”, tj. odbacivanje bilo koje objektivne norme ili objektivnog moralnog zakona sadržanog u ideji kosmosa, na kojoj je dobrim dijelom izgrađeno ne samo moralno nasljeđe klasične civilizacije već i moral-

¹ Viktorija Kamps, *Javne vrline*, Beograd: IP „Filip Višnjić”, 2007, 5.

² U pomalo derideovskom stilu Ričard Dej ističe da je „dekonstruktivistička, genealoška i psihoanalitička kritika modernosti primorala društveno i političko mišljenje minulog XX vijeka da se suoči sa mnoštvom sablasti, zastrašujućih kao komunizam iz *Manifesta*”. Vidi: Richard Day, „Ethics, affinity and the coming communities”, *Philosophy & Social Criticism*, 27, 1 (2001), 21–38: 21.

no nasljeđe samog hrišćanstva.³ Iščezavanje objektivnog poretka u novoj mehanističkoj nauci o prirodi imalo je svoje praktične konsekvence, jer su sa tim poretkom uzdrmani i teorijski temelji etike. Sa nastankom nove slike svijeta, hrišćanska etika, i njena praktična primjena koja slovi kao moral, polako je gubila povjerenje, jer je usljed rastuće sekularizacije građanskog svijeta u nastajanju ta slika prirodnog svijeta sve manje mogla utemeljivati moral.⁴ Teološki moral, orijentisan na onostranost, jednostavno više nije mogao biti sredstvo uobličavanja ovostranih ciljeva građanskog društva. U novovjekovnoj slici svijeta čovjek je predat samom sebi u vlastitom traganju za moralnim smislom i vrijednostima. Prije su te vrijednosti posmatrane u objektivnoj stvarnosti ili u onostranom „dobru po sebi”, da bi se od sada one postavljale činom vrednovanja jedne sasvim autonomne, objektivnom normom nedeterminisane ljudske volje.

Sa iščezavanjem tradicionalne slike svijeta kao aksiološkog poretka i uspostavljanjem nove, aksiološki neutralne mehanističke slike svijeta, čovjekov subjekat pomjera se u središte svijeta prema kojem on više ne zauzima samo pasivan kontemplativni stav. U novom vijeku izgubljeno je povjerenje u tradicionalne pojmovne obrasce interpretacije svijeta. Taj svijet više nije razumljiv u humanističkim pojmovima objektivno date hijerarhije, poretka, plana, višeg smisla ili teleologije, već u vrijednosno neutralnim matematičkim i logičkim pojmovima i relacijama. Štaviše, ne postoji više ni povjerenje u objektivni realitet samog svijeta, pa saznanja procedura započinje kartezijanskim skepticizmom, zbog čega svaka teorija dobija status hipoteze čija se istinitost provjerava eksperimentom. Kako se sa promjenom stava prema svijetu promijenilo i čovjekovo samorazumijevanje, čovjek prema svijetu sada ima pragmatičan odnos svojstven mentalitetu *homo faber*-a. Zbog toga više ne postoji samorazumljiva i unaprijed data harmonija između čovjeka i svijeta. Svijet je saznatljiv u matematičkim pojmovnim obrascima i samo ukoliko je svijet tumačenje epistemološkog subjekta kao krajnje tačke odnošenja, utoliko je uopšte i moguće govoriti o harmoniji između čovjeka i svijeta; naprosto, čovjek razumije samo ono što sâm proizvede. Subverzijom tradicionalne hijerarhije između teorijskog i praktičnog stava intronizovan je čovjek kao *homo mensura*, jer sada epistemološki primat ima saznanje ja i njegove objektivizujuće misaone kategorije. Supstancijalizovano saznanje ljudsko sopstvo koje misli svijet u vlastitim pojmovima i kategorijama prilagođava svijet svojim pragmatičnim zahtjevima. Budući da je suština supstancijalizovanog čovjekovog *ego*-a u njegovom *cogito*-u, zahvaljujući kopernikanskom obrtu i premještanju arhimedovske tačke u čovjekovo mišljenje, čovjekov *ego cogito* postaje izvor ne samo epistemološkog već i građanskog optimizma. Čovjekovo društveno biv-

³ Ničeova teza o smrti Boga iz 125. fragmenta *Vesele nauke* samo je konstatacija na kraju istorijskog procesa likvidacije metafizičkog *backgrounda* platonovsko-hrišćanske moralne tradicije.

⁴ O refleksu ove duboke promjene kod Renea Dekarta, tvorca moderne filozofije, vidi: Franz Borkenau, *Prelazak s feudalne na građansku sliku sveta. Studije o povesti filozofije manufakturnog periroda*, prevela: Olga Kostrešević, Beograd: Izdavački centar Komunist 1983, 246–247.

stvovanje, kao i u slučaju prirodno-naučnog odnosa prema svijetu, zasniva se na ovom primatu epistemološkog subjekta. Takav subjekat nije determinisan pozicijom u unaprijed datoj hijerarhijskoj strukturi društva koje replicira hijerarhijsku strukturu svijeta, već je sasvim slobodan u izboru svojih ciljeva. Kako je prosvjetiteljstvo i njegov antropocentrizam „logičan” istorijski produžetak razvoja novog vijeka, u beskonačnom kopernikanskom univerzumu moguć je beskonačan progres shodno autonomiji čovjekovog uma i njegove volje.

Upravo tu iskrsava akutan problem otkrivanja smisla i vrijednosnih kriterijuma ljudskog djelanja, budući da u jednom devaluiranom i infinitizovanom svijetu u kome je čovjek shvaćen kao *homo faber* postoji potencijalna beskonačnost utilitarističkog lanca cilj-sredstva. U tom lancu sve može biti i jedno i drugo, cilj i sredstvo, pa otuda sve može biti instrumentalizovano. U infinitizovanom univerzumu i infinitizovanom progresu nije saglediv krajnji princip ljudskog djelanja, princip koji funkcioniše kao smisao i vrijednost po sebi, ono „radi čega”, nezavisno od utilitarističkog „zato da bi”.⁵ U takvom beskonačnom lancu instrumentalne racionalnosti postoji korist, ali ne i smisao, odnosno unutrašnja i nezavisna vrijednost stvari koje, kao krajnje „radi čega”, ne podliježu instrumentalizaciji.⁶ Ovaj utilitaristički mentalitet onog „zato da bi” – koje je opravdano u čovjekovom odnosu prema prirodi samo ukoliko je čovjek u horizontu onog „radi čega” – postaje moralno krajnje problematičan kada se transponuje na ljudsko društvo. Drugim riječima, u političkom području gdje se pojedinac pojavljuje u odnosu prema drugima, onaj utilitaristički princip beskonačne instrumentalizacije više ne bi trebalo da važi, što nalaže tražnje za etičkim vrijednostima, mjerilima i smislom ljudskog praktičnog života. Upravo to intendiraju pitanja s početka ovog teksta: odakle nastaju moralne obaveze, zašto čovjek treba da bude moralan i zašto treba poštovati zakon.

Za čuvenu Frankfurtsku školu kritičke teorije društva, koja je poznata po kritici evropskog racionalizma i instrumentalne racionalnosti, vođene prosvjetiteljskom idejom beskonačnog progressa, ova pitanja imaju jednaku težinu kao i pitanje: Zašto težiti demokratiji, a ne radije totalitarizmu? Filozofije koje ne daju odgovor na ova pitanja moraju biti eliminisane iz društvene i političke teorije, polazeći od teze savremenog filozofa Sajmona Kričlija: „Ako je etika bez politike prazna, onda je politika bez etike slijepa”.⁷

Na ovoj istorijskoj pozadini, čije smo konture ukratko ocrtali, treba razumjeti još jedan proces koji je paralelno tekao sa redefinisanjem srednjovjekovne slike svijeta. Riječ je o nastanku savremene suverene države. Nastanak suvereniteta i suverene države, kao bazične jedinice svjetske politike, proces je koji se odvijao od XIV do XVII vijeka. Glavnu smjernicu tog procesa predstavljao je „Vestfalijanski ugovor” (1684) kojim je omogućeno zaustavljanje vjerskih ratova u Zapadnoj Evropi. Vestfa-

⁵ Tako: Hannah Arendt, *Vita activa*, prevele: Višnja Flego i Mirjana Pajić-Jurinić, Zagreb: August Cesarec Zagreb 1991, 125.

⁶ *Isto*, 127.

⁷ Simon Critchley, „Metaphysica in Dark: A Response to Richard Rorty and Ernesto Laclau”, *Political Theory*, 26, 6 (1998), 803–817: 809.

lijanskim ugovorom je instruisan proces promjene srednjovjekovnog modela države i političke vlasti, zasnovanog na vjeri u Boga i božanski poredak stvari. Umjesto toga modela etabliran je model moderne evropske države zasnovane na suverenitetu, definisanoj teritoriji i vlasti koja se u njoj sprovodi. Tako je nastala ideja odvajanja crkve od države, čime se ova druga uspostavlja kao sekularni entitet u kojem suveren ne priznaje nikakav viši autoritet, ne samo duhovni nego ni temporalni.⁸ Odvajanjem od crkve, sekularizovani politički poredak se odvoja od tradicionalne grčko-hrišćanske etike, teleološki orijentisane na kosmos objektivno postojećih vrijednosti, na čije mjesto stupaju razni deontološki, normativni i konsenkvencijalistički morali sa svojim sistemom formalnih pravila i normi.⁹

Kriza hrišćanske ideje svijeta i hrišćanske teorije morala dostigla je kulminativnu tačku sredinom XIX vijeka kada je hrišćanska teorija morala, zasnovana na vjeri u Boga kao apsolutnom jemstvu poretka društvenog i prirodnog svijeta, radikalno dovedena u pitanje u Foerbahovim predavanjima o *Suštini religije*. Sa rastućom ateizacijom koja je prijetila moralnom anarhijom postavljano je urgentno pitanje o to-

⁸ O ostalim aspektima problema koji izvire iz modernog shvatanja suvereniteta vidi zbornik: *Sloboda i moć. Dijalog o religiji i spoljnoj politici u nepravednom svetu*, prevod: Slobodan Divjak, Zaječar: Dom omladine; Beograd: Službeni glasnik, 2008; naročito vidi: Branjan Hehir, „Religija, realizam i pravedna intervencija”, 21–42.

⁹ Pojam etika (*ethos*, ἦθος) je grčkog, dok je pojam moral (*mōrālis*) latinskog porijekla. No, ovdje se ne radi o prostom prevođenju grčke riječi latinskom, niti samo o njihovoj leksičkoj razlici. Ako za trenutak tu razliku zanemarimo, njoj bi danas mogla biti ekvivalentna razlika između „supstancijalne etike”, koja govori o etici kao načinu življenja i „normativne etike”, koju definiše sistem formalnih pravila za čije ispunjavanje nije konstitutivno čovjekovo nastrojanje, njegova etička dispozicija. Dakle, možemo da govorimo o suprotnosti između etike i morala u smislu da postoji „etika bez morala” („otpor pozitivnom sistemu moralnih naloga”; vidi: Martin Jay, *Force Fields*, London: Routledge 1993, 41), ali i *vice versa*, dakle, „moral bez etike”, u smislu moral koji se zasniva na univerzalnim i obavezujućim principima vladanja. Pojam etike i „etičke vrline” (*ēthikē aretē*) koji je uveo Aristotel (*Nikomahova etika*, prevod: dr Radmila Šalabalić, Beograd: Bigz, 1980, 1094 b 14–19; 1098 a 14–18; 1099 a 22–31) podrazumijeva teleološku usmjerenost prema ispunjenom životu na osnovu onoga što se cijeni kao dobro, dok pojam morala podrazumijeva usmjerenost na norme koje nameću obaveznost. Kako riječ moral izvire iz latinske riječi *mores*, što znači niz običaja i navika koji mogu biti zamijenjeni drugim običajima i navikama, ova riječ ima prizvuk konvencionalizma. Još u grčkoj antici, u periodu sofistickog pokreta (druga polovina 5. vijeka prije Hrista), izbila je kontroverza između naturalizma i konvencionalizma, tj. kontroverza da li se vrijednosni pojmovi tiču nečega što postoji po prirodi ili su sve vrijednosti samo stvar konvencije? Moderna filozofija morala, pod uticajem kantovske tradicije, stavlja akcenat na pojmove *dužnosti*, *obaveze*, *trebanja*, za razliku od antičke koja ima u vidu cjelovit život, naime „dobar život”. Moderni moral zahtijeva od čovjeka da djeluje u skladu sa onim što „treba”, dok tradicionalna etika nalaže da čovjek djeluje u skladu sa idejom „dobrog čovjeka” i ona uvijek polazi od toga kakav čovjek treba da bude kao ličnost. Dok je moderni moral koncentrisan na akciju, tradicionalna etika je koncentrisana na agensa akcije, na karakter čovjeka. Kao što će se vidjeti u nastavku ovog teksta, u nekim savremenim filozofijama postoji tendencija ka restituisanju pred-moderne ili pred-prosvjetiteljske ideje etike vrline.

me šta bi moglo da zamijeni vjeru u Boga, sa približnom moći podupiranja moralne obaveze. Kada su stara slika svijeta i moral koji je dedukovan iz njenog objektivnog poretka izgubili kredibilitet, valjalo je tragati za drugim temeljima etike i morala. Prvi rezultat tog traganja ponuđen je u formi tzv. „filozofije vrijednosti” (*Wertphilosophie*) njemačkih filozofa Hermana Locea i Hajnriha Rikerta. Budući da je kosmološki ateizam kopernikanskog univerzuma ostavio vrijednosti bez ontološke potpore, njihova je teza glasila da vrijednosti „ne postoje” (*sind nicht*), već da „važe” (*gelten*). Samo se za prirodne zakone može reći da postoje ili da jesu (*sind*), utoliko što se svako prirodno zbivanje bezuslovno odvija u skladu sa njima. Moralni zakon ne postoji u tom smislu, jer on se uvijek krši i ne poštuje, ali je on uvijek nešto što *treba* da se poštuje i da određuje individualne postupke ljudi. Tako shvaćene „vrijednosti” bile su svojevrsni „supstituti za Božije zapovijesti, ali bez Božijeg autoriteta koji bi ove vrijednosti podupirao”.¹⁰ Upravo je taj nedostatak objektivne potpore ili ontološkog oslonca bio glavni nedostatak filozofije vrijednosti po kojoj vrijednosti „ne postoje”, već samo „važe”. Problem „ontološkog” statusa moralnih obaveza i vrijednosti postao je još komplikovaniji kada su se raznovrsne ideologije (kakve su konzervativna, liberalistička, nacionalistička, socijalistička i slične) zanosile da mogu nadomjestiti vjeru u opštevažeći Božiji zakon. U uslovima vladavine različitih i uzajamno konfliktnih ideologija, nemoguće je naći univerzalnu potporu za „važeće” vrijednosti, budući da su sve ideologije samo za sebe tvrdile da posjeduju ispravno shvatanje vrijednosti. Pored toga, svaka ideologije se zanosila i uvjerenjem da se ispravnost njenog sistema vrijednosti može „naučno” dokazati i demonstrirati. Ovim je napravljen pokušaj da se dođe do univerzalnosti vrijednosti, ali je taj pokušaj očigledno derogiran uplitanjem ideologije u nauku. Ipak, kakav je odnos između naučne racionalnosti i etike? Kada je riječ o modernoj filozofiji, treba reći da je premještanje apsolutnog i nesumnjivog polazišta u ljudsko mišljenje upravo vođeno zahtjevom za univerzalno važećim etičkim kriterijumima i normama. Ovim pitanjem se polako približavamo XX vijeku i problemima savremene filozofije morala, društva i politike.

Njemački sociolog Maks Veber, svojevremeno i sam pod velikim uticajem Locea i Rikerta, usprotivio se shvatanju o „naučnom” dokazivanju koja je ideologija istinita i ispravna, a koja to nije. Kao što je poznato, Veber se založio za „vrijednosno neutralnu nauku” (*Die wertfreie Wissenschaft*) koja će nekako ipak biti u službi „moralnih moći”. Njegovo je polazište sadržano u činjenici da je pred određenim vrijednosnim problemom moguće zauzimati praktično različite stavove. Zauzimanje određenog praktičnog stava povlači za sobom primjenu određenih sredstava za uspješno sprovođenje praktičnog stava. Da li tada treba postupiti u skladu sa makijavelističkim *finis sanctificat media* („cilj opravdava sredstvo”) i prihvatiti uzgredne posljedice na putu ka nekom cilju, ili pak treba odustati od cilja ako su sredstva takva da ih

¹⁰ Vidi: Kurt Von Fritz, „Aristotle’s Anthropological Ethics and its Relevance to Modern Problems”, *Journal of the History of Ideas*, 42, 2 (1981), 187–207: 188; 191.

treba odbaciti¹¹, na to pitanje nauka ne može odgovoriti. Nauka samo može ukazati na nužnost takvog izbora i, na osnovu prethodnih iskustava, može ukazati na posljedice koje će sa velikom vjerovatnoćom pratiti neke odluke i djelovanja.¹² Veber metaforično ukazuje na svojevrstni „politeizam” nespojivih vrijednosti koje su u vječitoj i nerješivoj borbi, u pravoj „gigantomahiji”, baš kao božanstva u svijetu antičke mitologije. Ako nekadašnja božanstva i demone zamijenimo za današnje vrijednosne sudove i poglede na život, lako je razumjeti Veberovu neobičnu tvrdnju da je religija, i pored sekularizacije savremenog društva, postala „obična ‘svakodnevnica’”. Otuda se sukob međusobno konfliktnih i nespojivih vrijednosti ne može naučnoobjektivno riješiti, i jedino što nauka može jeste da ukaže na nužnost zauzimanja jednog ili drugog vrijednosnog suda, na nužnost samog odlučivanja, ali ne i na „naučnost” odlučivanja u prilog jednom ili drugom pogledu na život.¹³ Nauka doprinosi jasnoći situacije načelno ukazujući da određeni moralni i vrijednosni stav koji neki čovjek zauzima potiče iz određenog pogleda na svijet, jednog ili više njih koji su međusobno različiti i u konfliktu. Takođe, nauka može ukazati i na to da zauzimanje određenog stava podrazumijeva konflikt sa stavovima drugih, odnosno „da vašim stavom *služite jednom Bogu, a da vređate drugog*”. Nauka može reći i kakve se konsekvence mogu očekivati kod određenih odluka i postupaka, i tako kod čovjeka može stvoriti smisao za odgovornost. Ali ukoliko je neko spreman da prenebregne ove konsekvence zbog viših ciljeva koji mu izgledaju važnijim ili vrednijim, nauka mu tu više ne može pomoći. Tu čovjek sam mora da donese slobodnu odluku, veberovski rečeno, kojeg će Boga ili demona da slijedi.¹⁴ Ako odgovor ne može naći u vrijed-

¹¹ Shodno poznatoj Veberovoj etičkoj distinkciji, u prvom slučaju radilo bi se o „etici odgovornosti” (*Verantwortungsethik*), a u drugom o „etici ubjeđenja” (*Gesinnungsethik*; „etika intencije”, „etika krajnjih ili apsolutnih ciljeva”). Vidi: Maks Veber, „Politika kao poziv”, preveo: Zoran Đinđić, u: Maks Veber, *Politički spisi*, prevela: Aleksandra Kostić, Beograd: „Filip Višnjić”; JP „Službeni glasnik” 2006, 473. I pored ove, *prima facie*, nepomirljive polarnosti dvije etike, obje su na svoj način ispravne i uzajamno se nadopunjuju (*Isto*, 479).

¹² Maks Veber, „Nauka kao poziv”, u: *Duhovni rad kao poziv*, preveo: Dušan Janić, Sremski Karlovci: Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića 1998, 54–100: 91.

¹³ Jedna od etika „uvijek će imati lice Boga, a druga lice đavola, tako da će svako *za sebe* morati da odlučuje ko je Bog, a ko đavo”. Istovremeno, svaka etika polaže pravo na to da je apsolutno u pravu (*Isto*, 86–88).

¹⁴ Jedan od Veberovih osnovnih stavova u ovom čuvenom predavanju jeste da nam nauka ne daje odgovor na pitanja: „Šta da činimo?, Kako da živimo?”. Primjera radi, prirodne nauke jednostavno pretpostavljaju postojanje svijeta, ali nas lišavaju odovora na pitanje da li ovaj svijet zaslužuje da postoji i da li ima smisla u njemu živjeti. To su vrijednosna pitanja na koja se može odgovoriti samo na osnovu ličnog stava prema životu (*Isto*, 78–81). Tezu o nesamjerljivosti vrijednosti kao izvoru tragičnih konflikata u antičkom, ali i savremenom svijetu razvija M. K. Nussbaum. Vidi: Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Rhilosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 1986. Nussbaumova pokazuje, slično Veberu, da ne postoji platonovska *techné metritike* („vještina mjerenja”) kojom se može ustanoviti koja vrijednost ima apsolutnu prednost u odnosu na druge vrijednosti. Ona daje prednost grčkoj tragediji i savremenoj književnosti kao boljem sredstvu moralne pouke od svih filozofija koje govore o etici i vrijednostima.

nosno neutralnoj nauci, gdje onda čovjek može naći kriterijume ograničenja svoje slobode izbora između konfliktnih vrijednosti? Ova sloboda se često ne ograničava na univerzalno prihvaćene vrijednosti, već uključuje i slobodu izbora nečega što se proizvoljno postavlja, definiše ili određuje kao „vrijednost”. To je ono što je sporno u etičkoj teoriji u kojoj vrijednosti nemaju ontološku potporu, ni u božanskom poretku svijeta niti u Božijim zapovijestima. Odsustvo objektivnog kriterijuma ograničenja slobode izbora sadrži mogućnost voluntarističke interpretacije vrijednosti kao vodećeg principa moralnog djelovanja. Razlika između činjenica i vrijednosti, razlika između činjeničkog „Jeste” i moralnog „Treba”, ostavlja još dublje etičku teoriju u ontološkoj dezorijentaciji. Na čemu zasnovati ovo „Treba” ili iz čega ga dedukovati da bi njegovo „važenje” bilo bezuslovno i obavezujuće za moralno djelanje? Kako harmonizovati čovjekovu autonomiju sa heteronomijom dobra? To su neki od prvo-razrednih problema u filozofijama morala nastalim nakon iščezavanja tradicionalne slike svijeta kao antičkog *cosmos*-a. Ali pomenuti problemi mogu se razumjeti i na makroplanu, kada govorimo o odnosu između autonomije etnocentrizma i heteronomije evrocentrizma.¹⁵

Proces odvajanja crkve od države kojim u prvi plan izbija čovjek kao građanin sekularizovane države, odražava i prati ovdje skiciran proces koji se odvijao u modernoj nauci i filozofiji. Riječju, proces stvaranja suverene države podudara se sa razvojem kartezijanske ideje transcendentalne, neempirijske subjektivnosti, koja proble-

¹⁵ Još od Isokrata, glasovitog grčkog retoričara, pojam „Evropa” nije samo jedan geografski pojam sa mitskim asocijacijama, već metonimija za cijeli sistem vrijednosti njegovanih u grčkoj antici, kasnije inkorporiranih u sistem novih vrijednosti koje konstituišu savremeni kulturni identitet evropskog čovjeka. Sličan aksiološki naboj ima i pojam „Zapad” koji je danas uzajamno zamjenljiv sa pojmom Evropa. U savremenom svijetu ova dva pojma imaju aksiološki pregnantan sadržaj koji danas podrazumijeva ideje kao što su: individualizam, liberalizam, konstitucionalizam, ljudska prava, jednakost, sloboda, vladavina prava, demokratija, jedinstveno tržište, društvena solidarnost, odvojenost crkve od države. Ove ideje danas spadaju u korpus onoga što bi se moglo označiti kao normativna etika evrocentrizma s kojom se usaglašavaju ili treba da se usaglase nacionalna zakonodavstva evropskih država. Ako je smisao tog usaglašavanja, sa jedne strane, internalizacija jednog sistema vrijednosti, a sa druge, stvaranje univerzalne zajednice, onda svakako možemo da govorimo i o težnji ka jednom evropskom *Sittlichkeit*-u. Problem je u tome što ova zajednica još uvijek nije savršena, što je ona, deridovski rečeno, zajednica koja će doći (*à venir*), a ne nešto što je aktuelno ostvareno. Otuda u savremenom evropskom miljeu postoji napetost između formalnog evrocentrizma, kao jedne „regulativne ideje”, i konkretnih etnocentrizama. O ovom tenzionom odnosu između evrocentrizma i etnocentrizma vidi: Helmut Heit, „Western Identity, Barbarians and the Inheritance of Greek Universalism”, *The European Legacy*, 10 (2005), 725–739. Konkretni etnocentrični *ethos* je neizbježan milje u kome se oblikuje život pojedinačnih ljudi koji su, sa svoje strane, individualizacije vladajućeg *ethos*-a. Ali stari je hegelovski problem da li se i iz kojeg empirijski postojećeg narodnog *ethos*-a može dedukovati moralni kodeks koji ima univerzalnu valjanost. Jer moralo bi se dokazati da je jedan narodni *ethos* najsavršeniji od svih koji su poznati u ljudskoj istoriji i da su univerzalni principi morala sadržani u jednom konkretnom nacionalnom *ethos*-u. Jedno je sigurno, a to je da bilo koji postojeći *ethos* igra ključnu ulogu u etici.

matizuje samu ideju čovjekove subjektivnosti i ideju čovjekove intersubjektivnosti. Otuda su filozofske teorije o subjektu važne za razumijevanje glavnih tokova savremene filozofije i u njima diverzifikovanih teorija morala koje nastoje da odgovore na pitanja iz područja čovjekovog društvenog i političkog bivstvovanja. U glavnom dijelu ovog rada biće prikazana genealogija filozofskog shvatanja ljudskog subjekta zajedno sa etičkim, društvenim i političkim implikacijama tog shvatanja. Na pozadini filozofije subjektiviteta pokušaćemo da razumijemo i nadmetanje između dvije danas glavne političke filozofije kakve su liberalizam i komunitarizam, sa njima primjerenim teorijama morala. Na osnovu toga ćemo na kraju moći da otvorimo perspektivu za dalji problemski razvoj evropske filozofije a sa njom i razvoj etike u vremenu.

4. 2. FILOZOFIJA SUBJEKTIVNOSTI

4. 2. 1. ISHODIŠTE, RAZVOJ I ETIČKE IMPLIKACIJE POJMA SUBJEKTIVNOSTI U MODERNOJ FILOZOFIJI

Pojam subjekta ima status tradicionalnog filozofskog pojma čiji se istorijski razvoj može pratiti od grčke antike, preko ranog i srednjovjekovnog hrišćanstva (istočnog i zapadnog), sve do moderne i savremene evropske filozofije gdje postaje noseći pojam. Razvoj evropske filozofije može se pratiti kroz određenje čovjekovog subjekta i to od moderne filozofije u kojoj je kartezijanska filozofija *ego cogito*-a prioritizovala epistemološku koncepciju subjekta (logičkog subjekta sazajno-teorijske svijesti), preko fenomenološke ontologije (Hajdeger i egzistencijalizam) koja je stavila akcenat na ontološku koncepciju subjekta, pa sve do savremenih shvatanja koja razvijaju koncepciju etičkog subjekta (E. Levinas, Ž. Derida, R. Rorti, M. Fuko, Č. Tejlor, A. Mekintajer). U tom smislu, ne samo moderna već i savremena filozofija se može pratiti kao „genealogija subjekta” (Jan Patočka) koja će u posljednjoj fazi problematizovati mogućnost (ili nemogućnost) mišljenja o subjektu izvan metafizičke tradicije i ontologije (M. Hajdeger, E. Levinas, A. Badju, S. Kričli). Koliko ovaj pojam i dalje ostaje u središtu filozofskog zanimanja, pokazuje savremena rasprava između filozofa bliskih liberalizmu i onih mislilaca koji su inspirisani Deridinom dekonstrukcijom. Ova najnovija polarizacija nastavlja glavnu problematiku u tradiciji filozofske *moderne*. Podsjećanja radi, u modernoj filozofiji je privilegovanje epistemološki shvaćenog čovjekovog subjekta, *ego cogito*, dalo čovjeku status apsolutnog središta svijeta i uzdiglo ga na rang metafizičkog korelata apsolutnog bića, gotovo *alter deusa*, suverenog i u pitanjima morala. Ova kopernikanskom revolucijom intronizovana antropocentrična koncepcija subjekta gotovo da se podudara sa razvojem moderne suverene i sekularizovane države. Kao reakcija na ovu racionalističku koncepciju ljudskog subjektiviteta pojavile su se iracionalističke filozofije života, kakva je Ničeova, ali i Frojdova psihoanalitička teorija koja uvodi koncepciju decentriranog subjekta ili ono što je Lakan nazvao Frojdivim „kopernikanskim obrtom”. Bliska toj koncepciji, ali od nje različita je koncepcija subjekta u okviru Hajdegerove fenomenološke ontologije koja takođe zastupa manje antropocentrično shvatanje subjekta. Ovo shvatanje zasnovano je na redukciji subjekta na faktičko-istorijsko postojanje, insi-

stira na njegovoj egzistentnosti i istoričnosti, a sa tim i na njegovoj konačnosti, vremenitosti i podložnosti istorijskoj sudbini.

Ovaj pojam objedinjavao je prilično divergentne tradicije evropske filozofije u trajanju od puna tri vijeka. Suviše dugo da bi se sve završilo sa Hajdegerom. Od Hajdegera se on samo morao misliti drugačije.

Riječ „subjekat” djeluje samorazumljivo, ali ona izvorno nema reflektivnu strukturu sadržanu u savremenoj upotrebi ove riječi koja označava subjektivnost, sopstvo ili jastvo. Istorija ovog pojma otkriva dug put od prvobitnog značenja „supstance” ka savremenom samorazumljivom značenju personalizovanog „subjekta”. Riječ je izvedena iz latinske riječi *subiectum*, doslovno, „ono što je položeno (postavljeno) u osnov”. Sâma latinska riječ *subiectum* je prevod grčke riječi *hypokeimenon* koja je u grčkoj antici i srednjem vijeku označavala podliježeću supstancu ili „supstrat” kvaliteta kao što su predikati, akcidenti i atributi. Tako je grčki *hypokeimenon* kao podliježeća supstanca zapravo „subjekat” predikata koji se, baš zato što je subjekat, ničemu ne može predicirati. On je shvaćen kao nešto postojano što istrajava kroz promjenu stanja koja su njegovi atributi i akcidenti. Grčki pojam „subjekta” je imao funkciju analognu funkciji materije koja je subjekt ili supstrat promjena koje joj nameću formu. Ovaj aristotelovski pojam „subjekta” podrazumijevao je kako princip utemeljenja bivstvujućih tako i princip njihove saznatljivosti. Tokom srednjovjekovnog perioda pa sve do XVIII vijeka riječ „subjekt” je pored antičkog značenja označavala i svako samostalno postojeće bivstvujuće koje djeluje ili djeluje na „objekt” na kojem se izvršava njegova moć ili umijeće. Bila je to uvertira za promjenu tradicionalnog značenja pojmova *hypokeimenon* i *subiectum*. Moderna filozofska upotreba riječi „subjekat” kao svjesni ili misleći subjekat, kao „sopstvo” (*self*) ili *ego*, subjekat kao subjekat predstavljačkog mišljenja, po prvi put se u engleskom jeziku pojavljuje najkasnije 1796. godine. Za razliku od stare metafizičke tradicije u kojoj je *hypokeimenon* bio podliježeća supstanca ili subjekat predikata, moderna filozofija donosi novinu u vidu epistemološkog pojma subjekta kao subjekta saznanja, kao arhimedovske tačke apsolutno izvjesnog i pouzdanog saznanja. Ova ideja subjekta sadrži skrivene pretpostavke starije ontološke tradicije, jer pokazuje tendenciju supstancijalizacije subjekta, uvijek postavljajući neki apsolutni ili „krajnji osnov” (*ultimum subiectum*) svih stvari. Ideja subjekta u filozofskoj tradiciji uvijek podrazumijeva izvjesnu supstancijalizaciju, bilo da se radi o aristotelovskom *hypokeimenon*-u („susptratu”) ili kartezijanskom subjektu kao „mislećoj stvari” (*res cogitans*). Pojam subjekta u filozofskoj moderni je supstancijalizovan kao subjekat „predikata” čiju funkciju preuzimaju predstave, ideje i stanja koja su mu u bitnom smislu pripadna. Pojam subjekta je privilegovana tema moderne filozofije, jer u odnosu na ideju sazajnog subjekta sve drugo stiče svoj način postojanja kao objekta ili predmeta za sazajno-teorijski subjekat koji fungira kao izvor posljednje izvjesnosti.

Ovaj okret ka ideji jednog epistemološkog ili kogitativnog subjekta Kant je označio kao „kopernikanski obrt”. Ono što modernu koncepciju subjekta razlikuje od antičke i srednjovjekovne ontološke tradicije je distinkcija između transcendentalne i empirijske subjektivnosti koja se provlači od Kantada Huserla. To je ono što u njihovoj tradiciji transcendentalne filozofije slovi kao „paradoks subjektivnosti”,

naime postojanje dva različita načina odnosa između subjekta i svijeta: subjekat u transcendentnom smislu je „subjekat za svijet”, dok je empirijski subjekat ujedno i „objekat u svijetu”. Kao subjekat za svijet čovjek je u području moralne slobode i saznanja apsolutnih vrijednosti, dok je empirijski subjekat u području nužnosti i determinizma. Ova distinkcija i udvajanje ideje subjekta, koju uvodi transcendentni idealizam, ima etičke implikacije. Okret ka transcendentnoj subjektivnosti omogućava pristup sopstvu koje se razlikuje od pojavnog svijeta u kome moral ne može naći bezuslovne principe djelovanja.¹⁶ U transcendentnom subjektu se otkrivaju metafizički temelji morala oslobođenog od „empirijskih primjesa”, a to znači da iz ove refleksivne ideje subjekta ishodi mogućnost univerzalizacije etičkog. Moderna filozofija u cjelini je bila opčinjena zahtjevom za univerzalnom i opštevažećom valjanošću moralnih kriterijuma i normi kojim bi se prevazišao partikularizam i individualizam. Taj zahtjev nema ništa zajedničko sa popularnim pokušajem da se opo-

¹⁶ Kantova etika ukorijenjena je u tom području. Za razliku od Hjuma, koji je etičke sudove zasnivao na osjećanjima, Kant je etičke sudove zasnivao isključivo na umu. Etički principi se mogu otkriti *a priori*, nezavisno od iskustva svijeta. Um je kriterijum koji određuje etički status svakog čina koji je po sebi i za sebe ispravan ili pogrešan nezavisno od njegovih empirijskih konsekvenci. Nekom činu koji je u skladu sa umom i njegovim kategoričkim imperativom nalaže se njegovo izvršenje. Taj nalog uma nije determinisan ničim iz empirijskog područja čiji su imperativi uslovni i hipotetički. Kategorički imperativ je zapovijest uma čije izvršenje uvijek ima moralno opravdanje i nesumnjiv moralni status. Čovjek treba da djela moralno bez obzira na to da li će mu to donijeti neko empirijsko dobro i bez obzira na to kakvi su njegovi ciljevi i opredjeljenja. Kant vjeruje da je otkrio *a priori* strukturu koja konstituiše moralno iskustvo. Kant nije zainteresovan za moralne postupke i akte iz svakodnevnog svijeta, već za ono što ih konstituiše kao takve. Temelj moralne obaveze ne treba tražiti u empirijskom subjektu, već u transcendentnom gdje moral ili moralna svijest ima svoje metafizičko utemeljenje. Moralna svijest je svijest o tome šta treba da činim, a to je bezuslovno dobro, te je moralna svijest svijest o dobru. Ovaj refleksivno usmjereni moralni subjekt postupa na način Huserlove promjene naivnog nereflektovanog stava u fenomenološki stav koji stavlja u zagrade i dovodi u sumnju empirijski svijet. Naivni prirodni i nereflektovani stav cijeni moralni čin sa stanovišta njegovih empirijskih posljedica. Ovom redukcijom Kant dolazi do apriorne strukture moralne svijesti koja ima nužno i univerzalno važenje. U kontekstu naivnog prirodnog stava empirijski subjekt promišlja čin sa stanovišta njegovih konsekvenci. Tu gdje ništa eksteriorno ne determiniše moralnu svijest moralni subjekt je autonoman, s tim što mu moralni zakon zapovijeda htjenje njegove moralne svijesti koja se tom zakonu pokorava. Taj zakon je po Kantovom mišljenju princip čovječnosti koji postoji u svakom čovjeku i omogućava intersubjektivnu moralnu zajednicu. No, ovaj Kantov idealistički svijet morala je uniforman budući da ne uvažava realnost plurala. Ako u carstvu moralnih svrha ne postoji razlika između subjekata, onda je to carstvo uniformnosti i istosti u kom se gubi razlika između sopstva i drugog. Ova egalitaristička pobuda kod Kanta uslovljena je realnim političkim okolnostima u kojima je živio. On je živio u monarhističkoj državi zbog čega je njegov zahtjev za jednakošću bio prenaplašen. Cijena prevazilaženja empirijskih različitosti je inkorporisanje drugosti drugih subjekata u područje umnosti i transcendentalne subjektivnosti u kome ne postoji plural. Kantova normativna etika je slijepa za susret s drugim u relaciji licem u lice. Etički subjekt nije potčinjen normi, već drugom. Umjesto opšteg zakona, moralni subjekt je uvijek prije pred drugim.

zicija univerzalnog i partikularnog premosti traganjem za zajedničkim imeniteljem koji obuhvata univerzalni elemenat normativnosti sakriven u svakom čovjeku po-naosob ili u svim kulturama, religijama ili ideologijama, kao neko „prirodno” jezgro. Kantova filozofija transcendentalnog subjekta ne traga za moralnim norma-ma i principima na osnovu postojanja ove empirijske ili statističke univerzalnosti. Univerzalnost je sastavni dio racionalnog mišljenja, jer se iz slobodnog praktičnog uma koji nije determinisan hipotetičkim empirijskim imperativima mogu dedukovati moralni zakoni koji su primjenjivi na specifične okolnosti povinovanjem kate-goričkom imperativu praktičnog uma.

Filozofska ideja subjektivnosti koja određuje tok moderne filozofske tradicije počinje sa Dekartom od kojeg metafizički osnov – subjekat ne počiva u nečemu što je izvan ljudskog uma, već u samom čovjeku, tj. u njegovoj kognitivnoj ili epistemo-loškoj subjektivnosti. Epistemološki subjekat je jedno „(ne)mjesto” u kome se završava hiperbolično kretanje sumnje i gdje filozofija započinje onim: *ego sum, ego exi-sto*. Mogućnost ovako shvaćenog subjekta je sama mogućnost filozofije. Subjektat – kao sopstvo, *ego*, svijest ili misleće biće – postaje posljednji temelj ili, hegelovski re-čeno, *terra firma* moderne filozofije. Od Dekarta, zapadnoevropska filozofija se razvija kao egologija ili kao subjektologija. Idući istorijski od njega ka nama, postepe-no su se pomjerali akcenti sa transcendentalne subjektivnosti, koja je bila relevan-tna za nastojanje oko metafizičkog utemeljivanja objektivno valjanog znanja nasu-prot modusu znanja empirijskih nauka, na empirijsku subjektivnost i analizu čovje-kovog psihofizičkog bića koje se konstituiše intersubjektivno, između ostalog, i kroz empatiju. Taj dualitet u filozofiji subjekta najbolje se detektuje kod samog Edmunda Huserla koji je u svojoj transcendentnoj fenomenologiji bio dosljedan kartezijaniz-mu, ali ga dopunjava svojim empirijskim analizama čovjekove subjektivnosti. Upra-vo će preko vraćanja na čovjekovu empirijsku subjektivnost biti usmjerena sva na-stojanja da se prevaziđe kartezijanska ideja subjekta i izvrši rehabilitacija subjektiv-nosti čovjekovog subjekta koja je relevantna kako za savremene filozofije morala ta-ko i za savremene socijalne i političke filozofije.

Novovjekovna filozofija subjektivnosti razvijala se pod geslom „mislim, dakle je-sam”, što slovi kao temeljna izvjesnost – izvor svake izvjesnosti i smisla. Kartezijan-ski *ego cogito* zasniva se na apsolutnom primatu teorijske svijesti mislećeg subjek-ta koji je kriterijum istine, koji konceptualizuje i opredmećuje stvarnost i saznaje je tako što je uvlači u imanenciju mišljenja. Transcendentalni subjekat ne pripada re-alnom istorijskom vremenu, on je vansvjetovno, vanvremeno, neistorijsko Ja. Tako koncipiranu subjektivnost definiše samoodnošenje i samosvijest – znanje o samom sebi izvan čijeg horizonta ne postoji nikakva realnost koja se pokazuje u svom vla-stitom smislu, već svoju smislenost duguje iz relacije sa ovim logičkim subjektom. U novovjekovnoj filozofiji subjekt znanja o samom sebi se (samo)postavio kao centar svijeta u imanenciji i samoodnosu koji osujećuje kako izvršenje istinskog prelaza od subjekta ka objektu tako i intersubjektivnost, utoliko što je drugi čovjek u novovje-kovnoj filozofiji subjektivnosti tek *alter ego*, „drugo ja”, do kojeg se dopire preko sa-mosvijesti. Jednom riječju, filozofija subjekta od Dekarta do Huserla svodi ljudsko iskustvo na iskustvo objekata, ljudsko mišljenje na objektivizujuće mišljenje, a jed-

no od njegovih potomstava je da ljudski um postaje instrumentalni um. Predstavnicima Frankfurtske škole, M. Horkhajmer i T. Adorno, i na njihovom tragu Levinas, uzimaju 12. knjigu Homerove *Odiseje* kao lajtmotiv zapadnog mišljenja: Odisejev povratak na Itaku je metafora egološke avanture saznanja koja se završava vraćanjem na sebe; kretanje sazajnog sopstva ka drugom uvijek završava povratkom (*nostos*, „nostalgija”) ka sebi. Svaka drugost se tako svodi na istost subjekta saznanja, na njegovu intencionalnu svijest i na njegove imanentne teorijske konceptualizacije koje svaku izvanjskost svode na unutrašnjost, svaku drugost na istost. Praktično-etičke i socijalne konsekvence egologije su individualizam, samodovoljnost, fragmentacija, totalitarizam i monomanija koji postaju osnovne karakteristike modernog industrijskog društva.

4. 2. 2. PREVAZILAŽENJE KARTEZIJANSKOG MODELA SUBJEKTIVNOSTI U SAVREMENOJ FILOZOFIJI

a) Hajdegerov fundamentalno-ontološki projekat

U kartezijanskoj filozofiji subjekta kao „čiste svijesti” ta je svijest suviše „čista” za realno shvatanje čovjekove životne drame. U čovjekovom faktičkom bivstvovanju sazajna svijest nije primarni modalitet njegovog odnosa prema svijetu. Ovaj nai-zgled trivijalni stav savremena filozofija duguje fundamentalno-ontološkom projektu Martina Hajdegera, projektu koji slovi i kao manifest egzistencijalističke filozofije. Njemu pripada prvo veliko nastojanje da se prevaziđe kartezijanski model subjekta, kako se on razvijao od Dekarta do Huserla. Prema Hajdegerovom shvatanju, svako određenje subjekta u pojmovima *res cogitans*-a (Dekart), *ego*-a (Fichte), Duh (Hegel) i transcendentalnog ega (Huserl), ostaje u granicama tradicionalne metafizike u kojoj je subjekt supstancijalizovan kao univerzalni temelj ili princip razumijevanja bivstvjujućih. U kartezijanskoj postavci *cogito ergo sum*, u kojoj je subjekat izjednačen sa sviješću ili samosviješću i gdje je apsolutni primat dat sazajnom subjektu, Hajdeger će tematizovati način bivstvovanja ovog *sum*. Zbiljsko, faktičko-istorijsko bivstvovanje subjekta je uslov mogućnosti njegove samosvijesti i kao takvoj prethodi. Epistemološko shvatanje subjekta je zasnovano na ontološkoj strukturi čovjeka kao „tubivstvovanja” koje sebe razumije u svom bivstvovanju kao bivstvovanje-u-svijetu. Razumijevanje čovjeka kao tubivstvovanja izvornije je od razumijevanja čovjeka kao sazajnog subjekta čija teorijska svijest opredmećuje svijet i postavlja se naspram njega. Budući da je čovjek bivstvovanje unutar svijeta, on je i bivstvovanje sa drugima, čime dolazi u prvi plan primat čovjekovog praktičnog tubivstvovanja u odnosu na teorijski život epistemološkog subjekta kartezijanske tradicije. Hajdeger tako uspostavlja ontološki i predteorijski model subjekta koji nije redukovan na transcendentalno Ja, već na od tog sazajno-teorijskog Ja izvorniji faktičko-istorijski život u svijetu i sa drugima. Za razliku od supstancijalizacije ili reifikacije subjekta u tradicionalnoj metafizici, Hajdeger definiše bit čovjekovog tubivstvovanja kao konačnu egzistenciju. U ovom velikom misaonom obrtu čovjek se misli ne više u supstancijalističkim, već u glagolskim kategorijama koje zahvataju fakticitet čovjekove „bačenosti” (*Geworfenheit*) u svijet, pri čemu njegovo „bivstvovanje-

u-svijetu” (*In-der-Welt-sein*) odlikuje „konačnost” (*Endlichkeit*), ali i „zaborav bivstvovanja” (*Seinsvergesenheit*) i „zapalost” (*Verfallenheit*) u „ne-autentičnost” (*Uneigentlichkeit*) zbog njegove upletenosti u bivstvujeće i zbog njegovog „bivstvovanja-sa-drugima” (*Miteinander-sein*) koji mu oduzimaju „autentičnost” bivstvovanja. Sve su to pojmovne konstrukcije koje odražavaju aktivnu, dinamičku svrhovito orijentisanu koncepciju subjektivnosti ili ljudske stvarnosti na koju se odnosi hajdegerovsko određenje čovjeka kao „tubivstvovanja” (*Da-sein*) koje mora sebe da projektuje u budućnosti, da bude „ispred sebe” (*Sich-Vorwegsein*) da bi se iščupalo iz zapalosti u neautentičnost.¹⁷ Hajdegerova definicija ljudske stvarnosti, ili *Dasein*-a, glasila bi: „tubivstvovanje sam uvijek ja sam, bivstvovanje je uvijek moje”. Ta „uvijek-mojost” (*Jemeiningkeit*) bivstvovanja koja je predmet moje „brige” (*Sorge*) čini ljudsko bivstvovanje „interesnim”, što Hajdegera približava anglosaksonskom utilitarizmu i pragmatizmu. Egzistencijalni imperativi koji su koncentrisani na čovjekovo vlastito bivstvovanje drže Hajdegerovu filozofiju na pragu etike koji ta filozofija nije prekoračila. Ako je čovjek u svakodnevnom postojanju već sa drugima, onda njegovo tubivstvovanje sa drugima i za druge prethodi bivstvovanju kod sebe i za sebe. Upravo taj svakidašnji modus bivstvovanja čovjeka Hajdeger određuje kao zapalost u neautentičnost. U hajdegerovskoj egzistencijalno-ontološkoj analitici bivstvovanje-sa-drugima je izvor čovjekove neautentičnosti u kojoj je njegov odnos prema vlastitom bivstvovanju posredovan bezličnom sferom javnosti. Ljudi najprije i najčešće ne žive svoj život, već govore, misle i djelaju kao što „Se” govori, misli i djela. Ovo „Se” (*Das Man*) čovjeku oduzima autentičnost.¹⁸ Samo anticipacija smrti budi čovjeka za njega samog, za ono da on treba da bude on sam, a ne neko drugi. Kao egzistencijalni projekat sebe samog pojam *existentia* tradicionalne metafizike Hajdeger primjenjuje samo na čovjeka, jer je bit tubivstvovanja njegova egzistencija.

pozivajući se na „autentičnost” i privilegujući „uvijek-mojost” bivstvovanja, hajdegerovska koncepcija subjektivnosti, koliko god se deklarirala kao antikartezijanska, ostaje u kartezijanskoj paradigmi subjektivnosti koja je kod Hajdegera, u nastojanju da se oslobodi primata onog „Ja mislim”, radikalizovana do jednog egzistencijalno-ontološkog solipsizma onog „Ja jesam”. Iako nije vođeno saznanjno-teorijskim interesom, hajdegerovsko shvatanje čovjeka kao tubivstvovanja zatvoreno je u imanentno ontološko samoodnošenje koje onemogućava njegovu egzistenciju kao etičko transcendoвање, prekoračivanje samog sebe u odnosu prema drugom. Bivstvovanje kao uvijek-mojost bivstvovanja, izvornost onog „da jesam i da mi valja biti”, zloslutno najavljuje „inter-esno” (*inter-esse*) shvatanje života kao borbe za „istrajavanje u bivstvovanju”, kao vid darvinizma u ontološkoj interpretaciji. Osnivač biologizma u sociologiji, Herbert Spenser, darvinizam će transponovati u socijalnu teoriju, dajući mu socijalnu interpretaciju, dok će kod Hajdegera on imati ontološku strukturu. To znači da vlastito bivstvovanje ima primat u odnosu na bivstvovanje dru-

¹⁷ Vidi: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed 1985, paragrafi: 9–13, 25–27, 41, 53, 83.

¹⁸ *Isto*, paragraf 27.

gog čovjeka. Svi hajdegerovski egzistencijali u njihovom „pred čim” i „za šta”: brige, strepnje, smrtnosti, zova savjesti, krivice i odgovornosti, imaju egološko-ontološku kartezijansku strukturu začinjenu „numinoznošću” bivstvovanja. Da „ja jesam” i da mi „valja biti”, nalog je i zov bivstvovanja koje čovjeku spočitava zapalost u neautentičnost. Ovaj zov, nalog ili „glas savjesti”, kod Hajdegera nema etičko značenje, jer njegov zahtjev ne potiče ni od drugog čovjeka niti od Boga. Taj zahtjev povezuje čovjeka sa događajem drugosti i eksteriornosti bivstvovanja koje je nesvodivo na sopstvo. Čovjek je kao tubivstvovanje samo manifestacija anonimnog i bezličnog bivstvovanja koje ima posljednju riječ i koje gospodari ljudskom situacijom onemogućavajući etičku neposrednost međuljudskog. Tu gdje se susreću dva „tubivstvovanja” kojima „valja biti”, nema mjesta za obojicu, jer susret uvijek prijeti da se pretvori makar i u podsvjesnu borbu za istrajavanje u bivstvovanju, u borbu za preživljavanje. Postavši 1933. godine firerov rektor u Frajburgu, Hajdeger je singularistički shvaćeno tubivstvovanje kolektivizovao u *Dasein* njemačkog naroda. Na kraju je i sâma Hajdegerova filozofija pokazala zašto je iskustvo Drugog svjetskog rata postalo vododjelnica savremene filozofije.

b) „Smrt subjekta” ili njegova rehabilitacija?

Napuštanje kartezijanskog sazajno-teorijskog antropocentrizma za volju jednog ontocentrizma bivstvovanja koje je uvijek moje, iako ja nijesam njegov gospodar jer se od njega ne mogu odvojiti, išlo je u suprotnom pravcu od pravca razvoja filozofske moderne čija je vodeća ideja bila vezana za čovjekovo samopotvrđivanje kroz samopostavljanje u središte svijeta. Krajnji pol antimodernističke ili antikartezijanske koncepcije subjekta je proganjanje same ideje subjekta iz filozofije koje dovodi do poststrukturalističke konstatacije „smrti subjekta”. Tome je mogla da prethodi Frojdova „kopernikanska revolucija” decentriranog subjekta u kojoj je čovjekov svjesni i racionalni život uslovljen iracionalnim i nesvjesnim.¹⁹ Kartezijanska ideja subjekta sadrži potencijal za ovakav razvoj budući da epistemološki subjekt nema identitet, kartezijansko Ja je ničije, univerzalno, neistorično i nadvremeno Ja. Osim toga, iskustvo Prvog i Drugog svjetskog rata dovelo je do kraja „veliku priču” o čovjeku kao racionalnom i samosvjesnom biću. Na teorijskom nivou teza o smrti subjekta je vezana za poststrukturalističku intelektualnu klimu u kojoj dominira stanovište o poricanju postojane samoidentične supstance, postojanih rezultata refleksije i korelata postojanih predmeta refleksije. Iščezavanje samoidentičnog subjekta koji ima sposobnost refleksije o sopstvenim moralnim aktima dovodi u pitanje racionalne osnove njegovog autonomnog moralnog i političkog djelovanja, suspenduje moralnu odgovornost i vodi u „iluziju političkog” (M. Veber) ili u „apolitizam” (A.

¹⁹ Sam Frojd će reći da je on nanio čovjeku jednu od tri velike uvrede: prvu mu je nanio Kopernik obarajući vladajući geocentrični sistem, drugu mu je nanio Darvin tezom o porijeklu čovjeka iz nižih životnih formi, dok treća pripada samom Frojdu za koga je čovjek marioneta nesvjesnog.

Badju).²⁰ Smrt subjekta ovdje možemo shvatiti i kao smrt subjekta metafizičke tradicije na osnovu čega se postavlja pitanje o mogućnosti nemetafizičkog određenja subjekta ili o subjektu izvan metafizičke tradicije. U savremenom svijetu subjekat više ne može biti teoretizovan kao samoidentična supstanca koja je supstrat promjena, niti se on može posmatrati kao refleksioni korelat objekata ili kao univerzalno teorijsko središte svijeta koji je uvučen u njegove totalizujuće konceptualne kategorije.

I pored svega rečenog, ideja subjekta se ne može iskorijeniti upravo zato što bi cijena toga bila odsustvo etičke i pravne odgovornosti. Tim prije što plemenita apstinencija od svakodnevnih stvari zarad kontemplacije nakon Drugog svjetskog rata pripada prošlosti. Politika i društvo dolaze u žižu filozofskog interesovanja. Postavljanje pitanja o subjektu izvan metafizičkog subjektivizma moderne filozofije, čija struktura sadrži subjekat, objekat i predstavljački odnos između to dvoje, goruće je pitanje u glavnim tokovima savremene filozofije. Nakon kartezijanskog primata epistemološkog subjekta („Ja mislim”), hajdegerovski fundamentalno-ontološki projekat u kome primat ima „Ja jesam” ipak ostaje u granicama egološke koncepcije kartezijanizma i pored pokušaja da se od njega distancira. Polazeći od ovoga, pitanje koje postavlja Žan-Lik Nansi zvuči dramatično: „Ko dolazi poslije subjekta?”²¹ Individualizovano sopstvo savremenog liberalizma kao hipostaza hajdegerovskog tubivstvovanja u kojem je bivstvovanje uvijek samo moje i čije istrajavanje u bivstvovanju opravdava sva sredstva? Ili je to subjekat intersubjektivnosti koja nije zasnovana na interesnosti već na otvorenosti za drugog i solidarnosti? Jedno je izvjesno: Nansijevo pitanje je ujedno i nova afirmacija problema subjektivnosti naslućena samom formulacijom: „Ko...”. Teza da niti ima povratka prije Hajdegera, niti napredovanja

²⁰ Preovlađuje mišljenje da Mišel Fuko spada u onu plejadu postmodernih mislilaca koji ne samo da konstatuju smrt subjekta već i zastupaju antisubjektivističku hipotezu. Prema Fukoovom shvatanju, subjekt je tek proizvod i učinak bezlične funkcije znanja ili moći, što ga čini kauzalno neefikasnim, istorijski konstruisanim epifenomenom samog znanja i moći. To podriva i ismijava svaki govor o subjektu kao etički i politički relevantnom činiocu kadrom za preuzimanje moralne odgovornosti u pružanju otpora opresiji i spoljašnjoj determinisanosti. Fukoovi zastupnici pred naučnim sudom za „saučesništvo” u smrti subjekta smatraju da Fuko u svojim arheološkim i genealoškim radovima samo konstatuje jedno stanje stvari ujedno razrađujući istorijske, društvene i kulturne uslove mogućnosti subjektivnosti. Istina je da mreža disciplinarne moći seže u najintimniji prostor čovjekove subjektivnosti pa čak i proizvodi ono što nazivamo subjektom. Ali, i pored toga, moć proizvodi otpor i u kasnijim radovima Fuko nastoji da dopre do izvora tog otpora rekurirajući na antički ideal „brige o duši”. Postoji jedan prostor subjektivnosti koji nije konstituisan putem moći, mada ga Fuko nikada nije jasno oivičio. Vidi o tome: Michel Foucault, „The Subject and Power”, *Critical Inquiry* 8 (1982), 777–795.

²¹ Simon Critchly, *Ethics-Politics-Subjectivity. Essay on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*, London: New York: Verso, 1999, 58–59: „Moralo bi se pretpostaviti da taj ‘Ko’ koji dolazi poslije subjekta nekako stoji izvan metafizičke tradicije (...) Ko je taj ‘Ko’ da bi on mogao stajati izvan metafizike?” Pored Hajdegerovog „tubivstvovanja” Kričli navodi kao mogućeg kandidata i Ničeovog *Übermensch*-a, biće koje uvodi život slobodan od metafizičke determinacije subjektivnosti.

bez Hajdegera, s kojim je došlo do promjene paradigme u shvatanju subjektivnosti, sasvim je tačna. Uz to treba dodati da se sa Hajdegerom ne završava epoha subjektivnosti, samo se zaoštava pitanje o subjektu u vidu društvene angažovanosti filozofije koja će sve više govoriti o svojoj javnoj odgovornosti, o čovjekovom zbiljskom sopstvu i njegovoj moralnoj odgovornosti. Zahtjev za restitucijom pred-moderne ili pred-prosvjetiteljske etičke teorije postavlja se u sklopu novog postkartezijanskog nastojanja rehabilitacije subjektivnosti subjekta. Posthajdegerovska tradicija će biti usmjerena na rehabilitaciju subjektivnosti čovjekovog subjekta od koje zavisi praktično-etički i politički kredibilitet same filozofije, na čemu će, između ostalih, naročito insistirati Ričard Rorti, Žak Derida, Alen Badju i Sajmon Kričli. Polazna pretpostavka rehabilitacije subjektivnosti od kartezijanizma, a potom i od poststrukturalističke „smrti subjekta”, je Hajdegerov glavni doprinos u filozofiji subjektivnosti u vidu redukcije čovjeka na faktičko-istorijsku, empirijsku subjektivnost situiranu u svijetu života i društvenom kontekstu. Glavni motivacioni činilac u savremenoj filozofiji, etici, društvenoj i političkoj teoriji predstavlja paradoks koji je replika kartezijanskog „paradoksa subjektivnosti”: sa jedne strane, kada filozofske teorije „hipertrofiranog” subjekta naglašavaju autonomiju, autentičnost, aktivizam i slobodu, onda one rizikuju da izgube iz vida veliki uticaj koji društvene, političke, kulturne i diskurzivne strukture moći imaju na samo oblikovanje čovjekove subjektivnosti; sa druge strane, ako filozofske teorije subjekta stavljaju naglasak na ove objektivne strukture, onda one u tom slučaju generišu determinističku sliku koja podriva samu mogućnost individualne subjektivnosti, dejstvenosti i slobode koji su sam uslov mogućnosti čovjekovog etičkog i političkog djelovanja. Alternativna teorija subjekta morala bi da potraži „srednji put” između Skile – kartezijanske ideje transcendentalnog subjekta i Haribde – „decentriranog” subjekta, odnosno hajdegerovskog ontologizovanog samoodnosnog subjekta koji je posljednji nasljednik kartezijanizma. Polazna pretpostavka tog puta je da se ljudsko sopstvo ne može shvatati više kao supstanca, već kao relacija, kao Ja koje se obraća Ti, shvaćenom kao nesvodiva drugost pred kojom ovo Ja stoji u beskonačnoj odgovornosti.

c) Elementi metafizičkog subjektiviteta u liberalizmu

Filozofski zastupnici liberalizma i komunitarizma, složni u pogledu svog fokusa na ljudsku subjektivnost, razilaze se u pogledu shvatanja subjektivnosti, na fonu odnosa između individua i njihovih ciljeva. Liberalistički nastrojani filozofi podržavaju neteleološko shvatanje sopstva time što stavljaju akcenat na sposobnost pojedinca da postavi i slijedi različite ciljeve. Tu se osporava postojanje nekih antecedentnih, preskribovanih ciljeva kojima bi čovjek morao težiti da bi ostvario svoju suštinu. Ono što je bitno za čovjekovu ličnost nijesu ciljevi koje on bira, već sposobnost i mogućnost da se oni biraju, sama mogućnost izbora. Za komunitarističke kritičare liberalizma ova „neograničena” sloboda izbora postaje cilj po sebi, dok su sami izbori irelevantni. U odsustvu metafizički ili istorijski datog *telos*-a, u odsustvu ljudske suštine i unaprijed (za)datog moralnog okvira, dakle, onoga iz čega bi se mogao izvesti pojam krajnjeg ljudskog dobra, liberalno shvatanje individualnog sopstva je

otvorilo vrata za invaziju emotivizma, relativizma i nihilizma koji su zaposjeli područje morala. Ne poričući čovjekovu temeljnu težnju ka dobru, liberalističko sopstvo je prepušteno kontingentnim mnjenjima, željama i interesima u postizanju dobra. Reperkusija liberalne ideje sopstva je individualizam i odbacivanje tradicije, jer mnogi ciljevi zajednice su antecedentni u odnosu na ovo sopstvo, zbog čega ne mogu biti njegovi individualni ciljevi (iako neki to mogu biti, budući da je sopstvo dio zajednice). Većina ciljeva koje uspostavlja zajednica nijesu „autentični” ciljevi liberalno shvaćenog ljudskog sopstva. Za komunitarističko shvatanje ovo nije ništa drugo nego asocijalna koncepcija ličnosti ili jednog beskarakternog i u osnovi besciljnog sopstva koje pravi koncesije ciljevima zajednice samo ako oni odgovaraju njegovim autentičnim interesima na osnovu jedne arbitrarno shvaćene slobode, što je prigovor koji liberalnoj interpretaciji sopstva upućuju A. Mekintajer i Čarls Tejlor. Prvi će postaviti savremenog čovjeka pred alternativu: Niče ili Aristotel, drugim riječima, liberalna interpretacija sopstva ili komunitaristička interpretacija sopstva, konvencionalni normativni moral ili supstancijalna etika vrline? Neteleološka koncepcija liberalne ideje subjekta podudara se sa Hajdgerovom egzistencijalno-ontološkom analitikom singularne ljudske stvarnosti kao „tubivstvovanja” koje ima ontološki primat nad zajednicom, tj. nad područjem intersubjektivnosti u kom dominira javna interpretacija ciljeva s kojima individualno sopstvo ne može poistovjetiti svoje autentične interese²². Unaprijed dati ciljevi i opšteprihvaćena dobra i sistem vrijednosti unutar datog društvenog konteksta izvor su ugrožavanja interesa autentičnog sopstva kome ni njegova autentičnost ne lebdi na horiozontu kao neki zadati cilj koji on treba da aktualizuje, već je sadržana u prepoznavanju njegove faktičke situacije u kojoj traži najvlastitije mogućnosti autentičnog tubivstvovanja. U tom smislu protivnici liberalne interpretacije sopstva, Mekintajer i Tejlor, sasvim su u pravu kada ovu povezuju sa kartezijanskom egologijom, s tim što se ovdje ne radi o asocijalnom shvatanju sopstva već o jednoj političkoj filozofiji koja omogućava sopstvu da kritički reflektuje o vrijednostima koje usmjeravaju njegovu socijalizaciju. Utoliko se Hajdgerova egzistencijalna analitika razlikuje od liberalnog tumačenja sopstva kao političke filozofije, ali u oba slučaja možemo da govorimo o „političkoj ontologiji”. Hajdgerov *Dasein* i liberalno shvatanje sopstva su odgovor na tenzioni odnos koji postoji između zahtjeva autonomnog sopstva za autentičnošću i nezavisnošću od heteronomnih, dakle, spolja nametnutih ciljeva zajednice, sa jedne, i neumitnog kulturnog konteksta ove zajednice u kojoj je sopstvo situirano ali koje mu pruža tradicionalne obrasce vrijednosti za donošenje odluka, sa druge strane. Ali ako je Hajdgerova egzistencijalno-ontološka analitika „tubivstvovanja” bliska liberalnom shvatanju sopstva, ne pripada li i ovo drugo metafizici subjekta, iako je liberalizam politič-

²² O tome: Jonathan Salem-Wiseman, „Heiddeger’s *Dasein* and the Liberal Conception of the Self”, *Political Theory* 31, 4 (2003), 533–557. Ovom temom zaokupljen je i Ričard Polt koji skreće pažnju na Hajdgerove kritičke opaske na račun liberalizma koji je kod njega ocijenjen, zajedno sa fašizmom i komunizmom, kao proizvod moderne subjektivističke metafizike. Richard Polt, „Metaphysical Liberalism in Heidegger’s *Beitrag zur Philosophie*”, *Political Theory*, 25, 5 (1997), 655–679.

ka filozofija? Odgovor je potvrđan utoliko što primat vlastitog sopstva u odnosu na drugog spada u ontološku egologiju ili ukoliko liberalizam shvatimo, poput Hajdegera, kao dio tradicije metafizičkog subjektiviteta čija istorija jeste istorija oslobađanja u smislu osvajanja čovjekove slobode za безусловno samozakonodavstvo. U žiži liberalizma je opet Ja kartezijanske tradicije, sa akcentom na njegovoj slobodi i njegovim univerzalnim ljudskim pravima. Liberalističko shvatanje sopstva je u kontinuitetu sa metafizičkim subjektivizmom i stoga što je i ovdje sopstvo oblik samoprilstva koje ne dozvoljava istoričnost i pojavu novog smisla. Pretendujući na cjeloviti metafizički pogled na svijet, liberalizam dogmatski tvrdi da svako treba da bude vođen svojim vlastitim arbitrarnim mnjenjem. Ova hajdegerovska kritika liberalizma opravdana je utoliko što osporava potpunu epistemičku i moralnu autonomiju individualnih ljudskih subjekata, otvarajući istovremeno mogućnost jednog postmetafizičkog liberalizma.

Umjesto da liberalnoj interpretaciji sopstva direktno suprotstavimo, recimo, Mekintajerovu etiku vrline ili Tejlorovo shvatanje sopstva i suvereniteta dobra, primijenićemo drugu strategiju konfrontirajući Levinasovu egzistencijalnu fenomenologiju sa hajdegerovskom fundamentalnom ontologijom iz čega se onda mogu povući konsekvence validne i za liberalno shvatanje sopstva.

d) Primat etičke subjektivnosti: Emanuel Levinas između komunitarizma i liberalizma

Hajdegerov i Levinasov odnos prema kartezijanizmu načelno se podudaraju, ali se njihovo kritičko viđenje zapadne filozofske tradicije suštinski razlikuje: dok Hajdeger ovu shvata kao „zaborav bivstvovanja”, Levinas joj prebacuje „zaborav Drugog”. Po dominantom te tvrdnje odbrana subjektivnosti postaje glavna preokupacija Levinasove egzistencijalističke fenomenologije. Dok kod Hajdegera ontologija još uvijek ima status prve filozofije, kod Levinasa status prve filozofije ima etika. Levinas kritikuje Hajdegerovu fundamentalnu ontologiju budući da ona potčinjava odnos prema nekome ko je konkretan bivstvujući čovjek (etički odnos) odnosu prema bezličnom bivstvovanju.²³ Ukoliko je u njoj ontološka osnova čovjekovog postojanja bivstvovanje, a ne ličnost (kao u hrišćanstvu), fundamentalna ontologija zapravo potčinjava čovjeka bivstvovanju, etiku potčinjava ontologiji, mir potčinjava ratu, a pravdu arbitrarnoj slobodi.²⁴ Etička relacija prema drugom čovjeku čija je drugost apsolutna, nesvodiva i u odnosu na mene primarna i dijahrona, jeste metafizička relacija. Hajdegerovski subjekat bivstvovanja na način uvijek-mojosti bivstvovanja, ne manje nego kartezijanski subjekat samosvijesti znanja o samom sebi, nije kadar za neposredan susret s Drugim. Etičko iskustvo odnosa licem u lice s Dru-

²³ Емануел Левинас, *Да ли је онтологија фундаментална?*, у: Емануел Левинас, *Међу нама*, превела: Ана Моралић, Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижевница Зорана Стојановића 1998, 10–23.

²⁴ Vidi: Емануел Левинас, *Тошалишеј и бесконачносћ*, превео: Спасоје Ђузулан, Београд: Јасен, Службени лист СЦГ 2006, 7–15.

gim čovjekom nije fenomenološko iskustvo koje ukida njegovu drugost, integrišući je u horizont saznajne svijesti „Ja mislim” ili u horizont razumijevanja bivstvovanja hajdegerovskog ontološkog *priusa* „Ja jesam”.²⁵ Drugi je enigma koja samom svojom drugošću i eksteriornošću lica pruža nenasilan otpor svakom totalizovanju (sjećamo se da je otpor kod Fukoa ostao neoivičeno područje subjekta koje je nedodirljivo za diskurs moći). Epifanija lica Drugog čovjeka je upad, objava i zapovijest koja dolazi iz dimenzije visine, jer Drugi mi ontološki prethodi, on je značenje koje znači sobom, izvan konteksta svijesti, bivstvovanja, ali i društva uopšte. Lice Drugog raskida samoidentičnost mog vlastitog sopstva, njegovo samoodnošenje, i razoružava moj egoizam. U Levinasovoj „etičkoj diferenciji” izvršena je ontološka inverzija koja dovodi u pitanje fundamentalnost Hajdegerove fundamentalne (fenomenološke) ontologije: bivstvujuće (egzistirajuće) je prije bivstvovanja (egzistiranja), čime je omogućeno njihovo odvajanje koje je uslov mogućnosti etičkog iskustva drugosti Drugog sa sudbonosnim posljedicama za sopstvo koje, polazeći od etičkog pristupa Drugom, postaje slobodno od bivstvovanja. Odvajanje od egoističkog odnosa prema mom vlastitom bivstvovanju je uslov društvenosti. Ovako shvaćena društvenost teoriju društvenog ugovora diskredituje kao puku teoriju. Levinas opisuje dolazak subjekta iz bezlične neutralnosti onog „jeste bivstvovanja”. Umjesto istrčavanja u bivstvovanje, zarad čovjekove autentičnosti, Levinas govori o bjekstvu od bivstvovanja koje nije moguće u samoafekciji i samoodnošenju. Moja autentična subjektivnost i moj identitet se ne grade na temelju svagda-mojosti i za-sebe-bivstvovanju, već polazeći od Drugog i u bivstvovanju-za-Drugog. Pred licem Drugog čovjeka samoživo egzistiranje za-sebe preokreće se u egzistiranje za Drugog, dok se moja subjektivnost preokreće u subjektivnost za Drugog i potčinjenost Drugom. Drugi kao bližnji (slučajni prolaznik, siročić, udovica..., Levinasove omiljene biblijske figure), ali i kao enigma i stranac, prethodi mojoj subjektivnosti i kao takvu je omogućava u etičkoj relaciji. Levinas izvršava inverziju gotovo svih temeljnih postavki hajdegerovske filozofije u kojoj istaknuto mjesto imaju čuveni hajdegerovski egzistencijali: savjest, odgovornost, krivica, itd., uvijek su pred Drugim i za Drugog i nijesu nastali na moju inicijativu. Odnos prema Drugom je asimetričan, nerecipročan. Brinem za drugog bez obzira na to da li on brine za mene, bojim se za njega, odgovoran sam za njega... Lice Drugog čovjeka upravo tako budi i konkretizuje moju subjektivnost, daruje mi slobodu pozivajući me na odgovornost. Subjektivnost subjekta u tom preuzimanju odgovornosti za drugog čovjeka zapravo je drugi naziv za čovječnost („čovjstvo!”²⁶). Ono od čega me Drugi u etičkom iskustvu oslobađa jeste preopterećenost vlastitim bivstvovanjem ili opsjednutost samim sobom, i to tako što Drugi dovodi u pitanje moj ego, apsolutni primat mog bivstvovanja u odnosu na bivstvovanje Drugog. Samo u etičkoj relaciji daje se apsolutno prvenstvo Drugom u odnosu na mene samog i moje vlastito bivstvovanje. Hajdegerovski subjekt kao tubivstvovanje ne može da

²⁵ *Исцїо*, 64.

²⁶ Tako: Drago Perović, *Levinas versus Hajdeger: ontološka i etička diferencija i pitanje ljudske zajednice*, Beograd: Jasen 2006.

se odvoji od svog bivstvovanja zbog čega kod Hajdegera postoji samo odgovornost prema sebi i svom vlastitom bivstvovanju: a „morati-bití”, kaže Levinas, „najkraća je definicija zla”. U samoj strukturi jezika Levinas otkriva razliku između kartezijanske i etičke relacije. U jeziku zapadne filozofije koja daje primat teorijskom subjektu u opticaju je akuzativ, padež optužbe, dok iz jezika hajdegerovskih egzistencijala izostaje vokativ. Drugi mi se obraća pozivom (vokativom), ali i akuzativom, optužujući me za moju neodgovornost i prebacujući mi krivicu zbog te neodgovornosti. Levinasovski shvaćeno sopstvo na ovaj vokativ i akuzativ odgovara sa „Evo me!” u svojoj spremnosti na odvajanje hljeba od vlastitih usta, sve do zamjene Drugog u patnji i smrti. Umiranje za Drugog nije motivisano eshatološkom utjehom koja bi predstavljala neku vrstu kompenzacije za smrt u koju se odlazi da bi se zamijenio Drugi; kod Levinasa ne postoji egoizam spasenja. To je krajnja konsekvencija pogođenosti konkretnog sopstva drugošću Drugog, pogođenost kojom sopstvo postaje „izabranik” Drugog, čak i njegov „talac”. Izvor moje subjektivnosti je upravo događaj kada je moja sloboda etički dovedena u pitanje od strane drugog čovjeka.²⁷ Etički subjekat nije svjesni subjekat, niti subjekat vlastitog bivstvovanja, već *osjetljivost* za Drugog, pasivnost u blizini bližnjeg. Moj etički odnos prema Drugom nije zasnovan na svijesti koja asimiluje drugost Drugog, uvlačeći ga u sferu identiteta vlastite samosvijesti, već je taj odnos zasnovan na osjetljivosti „za Drugog”. Kartezijanska filozofija subjekta kao reprezentujuće ili intencionalne svijesti, filozofija koja stavlja akcenat na primat teorijskog ophođenja prema svijetu je korigovana tako što je rehabilitacija subjektivnosti čovjekovog subjekta sprovedena putem jedne „materijalne fenomenologije subjektivnog života”. Tako je subjekat predstavljačke svijesti zamijenjen osjećajnim subjektom, predrefleksivnim osjetljivim subjektom.²⁸ Osnov etike i etičke odgovornosti nalazi se u toj predrefleksivnoj osjetljivosti na patnje Drugog. Tačnije, identitet subjekta je intersubjektivno struktuisan u etičkoj relaciji u kojoj razlika između *relata* – sopstva i Drugog – ostaje apsolutna, nesvodiva, asimetrična i ireverzibilna. Etika nije dužnost ili obaveza prema Drugom posredovana formalnim maksimama morala, već odnos prema Drugom koji me poziva na odgovornost od koje ne mogu pobjeći i koji mi postavlja zahtjev kojem ne mogu sasvim odgovoriti. U toj beskonačnoj odgovornosti prema drugom čovjeku mene kao sopstvo niko ne može zamijeniti, dok ja mogu zamijeniti Drugog i umrijeti umjesto njega. Levinasova etika je humanizam, ali humanizam drugog čovjeka; pravda je uvijek pravda za Drugog, a ljudska prava su uvijek prava drugog čovjeka. Dvije posljednje rečenice jasno govore o Levinasovom odnosu prema liberalizmu.

e) *Etika dekonstrukcije*

Na osnovu ovog sažetog prikaza jedne od najuticajnijih savremenih filozofija, nije teško razumjeti zašto je Levinasova etika označena kao hiperbolična etika, eti-

²⁷ Упореди: Емануел Левинас, *Тошалишеј и бесконачносћ*, 66 и даље.

²⁸ Емануел Левинас, *Друкчије од бивсћива или с ону сћрану бивсћивовања*, предео: Спасоје Ђузулан, Никшић: Јасен 1999, 43–48; 97 и даље.

ka ekscesivne odgovornosti prema Drugom. Kako na ovaj način shvaćena čovjekova odgovornost u etičkoj relaciji prema drugom čovjeku nije svakodnevna relacija, Levinas je izjednačava sa božanskim otkrivenjem. No, upravo se zbog toga Levinasova etika ocjenjuje kao nepraktikabilna i u zbilji neostvariva. Tu ocjenu iznosi Derida koji je upravo i afirmisao Levinasovu filozofiju na evropskoj filozofskoj sceni šezdesetih godina prošlog vijeka, upravo u periodu vladavine poststrukturalističke kritike subjekta koja kulminira tezom o „smrti subjekta”. Derida odbacuje govor o metafizičkoj suštini ili prirodi, jer čovjek je neraskidivo vezan za kontekst i nije u mogućnosti da se uzdigne do božanskog stanovišta izvan jezika i istorije. U tom smislu on je na poziciji koju dijeli sa Hajdegerovom i, djelimično, sa Levinasovom kritikom transcendentno-fenomenološke redukcije subjekta na saznajno-teorijski *cogito*, na misleće ja. Ono što mi nazivamo „sopstvom” proizvod je mnogostrukih sila koje mu prethode i s kojima je on povezan. Konkretno, kod Deride to znači da je čovjek *in medias res* na način što je uvijek u jednom institucionalnom kontekstu, a ne samo pred licem drugog čovjeka. Deridina dekonstrukcija sadrži etičke zahtjeve i vođena je levinasovskim impulsima.²⁹ Pojam pravde vodeći je pojam etičkog aspekta njegovog dekonstruktivističkog projekta. Vladavina zakona ili prava proizvod je istorijskih okolnosti i kontingentno je konstruisana te je kao takva podložna dekonstrukciji.³⁰ Dekonstrukcija zakona ili prava ne znači njihovo potiranje, već omogućava njihovu kritičku procjenu koja sprečava da oni postanu rigidni i nefleksibilni. Nije sve što je učinjeno u ime zakona zakonito. Iz tog razloga Derida insistira na oštrom razgraničenju između prava i *pravde* koja je glavni motiv za dekonstrukciju zakona. Pojedinaac koji zahtijeva pravdu zapravo apeluje na dekonstrukciju prava. Pravda i demokratija su ideali koji nas stalno podsjećaju da pravo, zakoni i liberalna demokratija u postojećoj istorijskoj formi nijesu neopozivi, već da kao ideali (Derida će reći: *une démocratie à venir*) nalažu razovaploćenje pravde, pravde koja je futurska kategorija i kategorija transcendencije.³¹ Zakoni nam daju instrukciju kako da odgovorimo na izvjesne situacije, ali su oni nedovoljni kada smo suočeni sa singularnim zahtjevom za pravdu ili sa situacijama koje zakonodavac nije predvidio.³² Mi ne raspoložemo pozitivnim znanjem o tome šta je dobro i moralno ispravno, koje normativna etika naprosto pretpostavlja. Nedostupnost takvog pozitivnog i apsolut-

²⁹ O drugačijem stanovištu vidi: Mark Dooley, „Private Irony vs. Social Hope: Derrida, Rorty and the Political”, *Cultural Values* 3, 3 (1999) 263–290. Duli smatra da se Derida ne može razumjeti bolje iz levinasovske perspektive kako vjeruje Simon Critchly, *Op. cit.*, 83–105.

³⁰ Ovdje nećemo ulaziti u pojedinosti Deridine knjige: *Sila zakona. Mistični temelj autoriteta*, preveo sa francuskog: Milorad Belančić, Novi Sad: Svetovi.

³¹ Šire o tome u: Жак Дерида, *Марксове сабластии*, предео: Спасоје Ђузулан, Београд: Службени лист СЦГ, Јасен 2004, 63 и даље.

³² Ovdje vrijedi podsjetiti na princip Valtazara Bogišića. Kada pozitivno pravo ne može da odgovori na neku atipičnu pojedinačnu situaciju, onda se treba pozvati na običajno pravo. Ako ni ono nema rješenje, onda treba poći od čovjekove blagonaravnosti, pod kojom treba razumjeti čovjekovu sposobnost percepcije singularnosti koja se ne može podvesti pod opštost prava i običaja.

nog znanja o dobru isključuje apsolutnu normativnost, tim prije što se čovjek i ljudsko društvo stalno suočavaju sa nečim novim i nepredvidljivim. Dihotomna struktura unutar preskriptivne normativne etike (dobro i zlo, ispravno i pogrešno, istinito i lažno, itd) ostavlja malo prostora za razlike koje se pojavljuju u etičkim dilemama i konfliktima nastalim iz svakodnevnog odnosa subjekta sa Drugim. Ove opozicije nikada nijesu čiste i razgovjetne zbog čega one predstavljaju potiskivanje razlika. Otuda onô „treba” normativne etike uvijek je nepostojano i nestabilno. Etičke mogućnosti i reakcije ne ponavljaju normativno i preskriptivno, osim ako se to ne događa na nov i neobičan način. Etičke odluke i reakcije se ne smiju konstituisati preskriptivnim pravilima i zakonima koji traže slijepu i bezupitnu pokornost. Etički subjekt mora biti otvoren za singularnost, različitost i drugost koje prikriva supsumpcija pod transcendentalna etička pravila i norme. Čovjek je neizbježno u stalnom posredovanju između univerzalnih normi i pravila i singularnih situacija koje zahtijevaju mogućnostu singularnih etičkih reakcija, odgovora i odgovornosti. Zakon je privremen u onoj mjeri u kojoj je on uvijek na provjeri singularnim zahtjevima za pravdom koji prevazilaze njegov domen. Kao i kod Levinasa, pravda je uvijek heteronomni odnos prema drugim ljudima, ali se kod Deride, za razliku od Levinasa, ona nikada ne može potpuno odvojiti od sfere zakona i prava.³³ Kod Levinasa beskonačna pravda drugog je asimetrija etičke relacije prema drugom, pa je poredak prava kao simetrični poredak pred kojim su svi jednaki lišen pravde. Za Deridu čovjek je već usred institucionalnog života i uvijek pred zakonom i pravdom, pa tek iz tog konteksta on zahtijeva pravdu kao „nedekonstruktivni uslov mogućnosti dekonstrukcije”³⁴, prava koje se ne može poistovjetiti sa pravdom. Zakon zahtijeva pravdu da bi održao svoj integritet, dok pravda zahtijeva zakon da bi bila praktično primijenjena; dekonstrukcija je uvijek između ova dva pola. Levinasov pojam pravde nema nikakvu spregu sa zakonom već je uvijek u vezi sa drugima čiji je zahtjev za pravdom asimetričan i hiperboličan jer, kao što je gore rečeno, to je zahtjev od kojeg ne mogu ni pobjeći niti mu mogu do kraja izaći u susret. Upravo iz tog razloga Derida smatra da Levinasova apsolutna asimetrija i beskonačna pravda za Drugog nije ostvariva u društvenoj zbilji. Predmet dekonstrukcije će upravo biti „komuna”, zajednica, čije izvorno značenje opstruiše mnogo supstancijalnije shvatanje odgovornosti, pravde, gostoprimstva i demokratije, što su teme kojima se Derida bavio u svojim posljednjim javnim nastupima i tekstovima. Umjesto levinasovskog „bezuslovnog gostoprimstva” koje ogoljuje moju subjektivnost, Derida govori o praktikalnom gostoprimstvu jedne zajednice, jednog društva, prema drugima. Zajednica, izvorno *communitas*, riječ je koju Derida, kako i sam kaže, nije volio. Izvorno, ta latinska riječ označava vojnu formaciju, utvrđenje, odbrambeni „zid” (*munire*) oko grada koji se podiže radi zaštite od Drugog. Zajednica u smislu *communitas* je sve protiv čega se bori dekonstrukcija, dekonstrukcija koja je poziv Drugom, potvrđiva-

³³ Nešto slično imamo i u odnosu između morala i etike. O tome: Pol Riker, *Sopstvo kao drugi*, preveo: Spasoje Ćuzulan, Beograd: Nikšić: Jasen, 2004, 177 i dalje.

³⁴ Tako: Simon Critchley, „Deconstruction and Pragmatism: Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal”, u navedenom djelu: 83–105.

nje Drugog. Utoliko dekonstrukcija nije destrukcija već prepoznavanje i priznavanje druge zajednice, pri čemu zajednica ovdje nije shvaćena kao milje u kome svi treba da imamo nešto zajedničko, već naprotiv, netotalizujuća zajednica nesvodive singularnosti. Zajednici fuzioniranoj na osnovu identiteta Derida suprotstavlja zajednicu nesamjerljivih singularnosti. Kao i u slučaju razlike između prava i pravde, tako i u slučaju zajednice singularnosti, Derida govori o jednoj mesijanskoj kategoriji, kategoriji zajednice koja uvijek dolazi kao korektiv aktuelne istorijske zajednice.

Rortijeva ocjena o Deridi kao „privatnom ironisti” čija filozofija nema „javni značaj” ne može se prihvatiti. Rorti je sasvim u pravu kada kaže da filozofija koja nema javni značaj, koja je irelevantna za našu moralnu i političku odgovornost, postaje „privatna ironija”, jer ne odgovara na nevolje svakodnevice, nije u stanju da proizvede „ljudsku solidarnost” u javnoj ili političkoj sferi. Ali Rortijev pojam solidarnosti koji privileguje liberalno-demokratski ideal („liberalna utopija”) proširivanja našeg značenja „mi” na ljude koje smo prethodno označavali kao „oni”³⁵ u saglasnosti je sa Deridinim pojmom otvorene zajednice.

f) „Moralna ontologija” i komunitarističko shvatanje sopstva: Čarls Tejlor

Kako stvar stoji sa komunitarističkom idejom sopstva i njegovom etikom? Već smo vidjeli da liberalna interpretacija sopstva odražava egzistencijalnu strukturu Hajdegerove egzistencijalne analitike, ali smo se kroz Hajdegerovu kritiku liberalizma uvjerili da u njemu postoje recidivi metafizičkog subjektivizma moderne filozofije. Takođe stoji i to da prigovori koje hajdegerovskoj fundamentalnoj ontologiji upućuje Levinas mogu da važe i kao prigovori savremenom liberalizmu. Alternativu liberalnoj interpretaciji sopstva i njegovim etičkim konsekvencama predstavlja filozofija subjekta i etika Čarlsa Tejlora čije se ime vezuje za filozofe iz komunitarističke tradicije. Tejlor nastoji da obnovi neantropocentričnu perspektivu na dobro i njegov suverenitet nad moralnim agansom, vjerujući da je antičko shvatanje o objektivnosti dobra još uvijek na djelu u svakodnevnom moralnom držanju savremenog čovjeka. Tejlorova eksternalizacija izvora morala u potpunoj je suprotnosti sa neteleološkim shvatanjem čovjekovih ciljeva u savremenim liberalno-demokratskim teorijama. U tim teorijama čuje se odjek teorija društvenog ugovora Hobsa i Loka po čijem je mišljenju društvo konstituisano od strane pojedinaca radi ostvarenja ciljeva koji su prvenstveno bili individualni. Glavni legat ovog političkog stanovišta je pojam prava koji ima središnju ulogu u opravdanju političkih struktura i akcija. Insistiranje na individualnim interesima toliko je snažno da podstiče na zanemarivanje obaveza koje održavaju društvo kome pojedinac pripada i kome duguje svoj identitet. To stanovište proizvodi „atomizam”, prosvjetiteljsku doktrinu o autonomiji i samodovoljnosti pojedinca, a njegova vodeća saznajno-teorijska ideja je empiristička epistemologija *tabula rasa*, ideja znanja zasnovana na iskustvu pojedinačnog subjekta svijesti. U liberalno-demokratskoj individualističkoj viziji, atomistička teorija društva i

³⁵ Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press 1989, 192.

empiristička teorija saznanja su neraskidivo povezani. Glavna implikacija ove društvene i epistemološke teorije je konvencionalističko shvatanje znanja, istine, prava i moralnih normi. Distancirajući se od liberalno-empirističke tradicije, Tejlor podsjeća na aristotelovsko određenje čovjeka kao *zoon politikon*, kao političko i društveno biće, što podrazumijeva primat čovjekovih obaveza prema društvu u kome slobodni i autonomni moralni činioci ostvaruju svoj identitet potčinjavajući se opštem dobru. U svom glavnom djelu³⁶ Tejlor kritikuje modernu filozofiju morala koja se bavi onim što je ispravno, umjesto onim što je dobro i prirodom dobrog života. U intelektualnom miljeu u kome su mnogi izgubili vjeru u božansku stvorenost svijeta, u božansko porijeklo moralnog zakona, čovjek je prepušten subjektivističkom i antropocentričnom shvatanju etičkih ideala iz čega ishodi nerealističko shvatanje etike koje ne dozvoljava nikakve izvore i kriterijume našeg moraliteta izvan nas samih. Postavljajući ovu fundamentalnu etičku problematiku u istorijsku perspektivu, Tejlor pokazuje da je zapadni svijet postepeno gubio izvjesnost o tome šta je dobro i kakvo dobro čovjek zapravo želi. Na osnovu toga Tejlor ukazuje na postojanje neatropocentrične perspektive na dobro koje čovjek više otkriva nego što ga izumijeva. To suvereno dobro utemeljuje čovjekov identitet kao moralnog činioca. Umjesto kantovskog pitanja šta treba da radim (*Was Soll ich tun*), Tejlor insistira na pitanju „šta je dobro za čovjeka”, pri tom napominje da se ova dobrota ne može iscrpiti ili objasniti u pojmovima bogatijeg i zadovoljnijeg života. Razumijevanje dobra kao izvora morala duboko je zastrto savremenim filozofskim teoretisanjem o moralu koje nam prikriva i zastire čak i ono što je očigledno, unoseći nam moralnu konfuziju. U antičkom svijetu ovo dobro je bilo sasvim poznato i gotovo samorazumljivo. To suvereno neantropocentrično dobro bi se moglo naslutiti u čovjekovom svakodnevnom moralnom iskustvu koje je izobličeno *mainstream* filozofskim teorijama, kulturama, navikama i praksama. Postoje moralne reakcije, bez obzira na kulturne i individualne razlike, koje se ne mogu iskorijeniti i koje pokazuju jednu čovjekovu gotovo prirodnu inklinaciju prema dobru. Takve moralne reakcije govore nešto temeljno o čovjekovoj prirodi i njegovom statusu, naime, artikulišu i ukazuju na to šta znači biti čovjek. Na ovim univerzalnim i „prirodnim” moralnim reakcijama zasnovana je sama ideja moralne ontologije koja se nalazi ispod „velikog epistemološkog oblaka”, kako kako kaže Tejlor. Opet, na ovoj moralnoj ontologiji zasnovana je moralna objektivnost. Napredovanje u moralnom uvidu često zahtijeva da potisnemo neke naše reakcije, ali obuzdavanje ili pojačavanje naših reakcija prema ljudima mi vršimo upravo da bi drugi bili jasnije identifikovani u njihovoj drugosti. Naše iste moralne reakcije na patnje drugih pokazuju da čovjekova „moralna ontologija”³⁷ djeluje tiho, ne zahtijevajući izlaganje i propitivanje. Ali postoji i otpor prema njihovom propitivanju koji otvara jaz između onoga što ljudi zvanično i svjesno vjeruju i potrebe da se ove moralne reakcije ispituju upravo zbog „moralne objektivnosti”. Ova

³⁶ Čarls Tejlor, *Izvori sopstva. Stvaranje modernog identiteta*, prevela: Sofija Mojsić, Novi Sad: Akademska knjiga 2008.

³⁷ *Isto*, 25 i dalje.

moralna objektivnost, napokon, nije zasnovana na platonizmu, već na hrišćanstvu prema kome Tejlor gaji duboku odanost te će svoju ideju moralne ontologije često podupirati navodima iz djela Dostojevskog, naročito onom glasovitom tezom: „Ako nema Boga, onda je sve dozvoljeno” (*Braća Karamazovi*).

g) *Gadamerova hermeneutička aktuelizacija aristotelovske etike*

Tejlorova aktuelizacija problema objektivnog i teleološkog usmjerenja u etici jedno je u nizu nastojanja da se u savremenom svijetu za koji je postala neodrživa ideja o postojanju transcendentnog mjerila etičkog i političkog mišljenja pronađe *via media* između grčko-hrišćanske teleološke etike i kantovskog deontološkog morala, kao i između kolektivističkog shvatanja sopstva i individualističkog shvatanja sopstva za koje bi se moglo reći da ima svoje doktrinarno uporište u hajdegerovskoj analitici čovjekovog faktičko-istorijskog „tubivstvovanja” u čijem je programskom horizontu nastojanje da se čovjek oslobodi od diktature kolektivističkog i anonimnog „Se” (ili onog „Mi”) javne sfere. U tom smislu još je Gadamer predložio reaktuelizaciju aristotelovske ideje *phronesis*-a (φρόνησις), „praktične mudrosti” ili „razboritosti”, za čim je išla skorašnja tendencija ka reaktualizaciji takođe središnje aristotelovske teme u *Nikomahovoj etici*, naime, „etike vrline” (M. K. Nusbaum, A. Mekintajer). Aristotelova ideja *phronesis*-a, koju su Latini pogrešno preveli kao *prudentia* („razboritost”), koresponduje sa onim što danas još uvijek nije notorna činjenica: da ni jedno apstraktno pravilo niti zapovijest, koliko god bili sadržajni, ne mogu čovjeka osloboditi odgovornosti koje ishode iz njegovog djelovanja. To djelovanje neraskidivo je vezano za sferu pojedinačnog, neponovljivog i nepredvidljivog, pa zato ono nalaže *phronesis* kao sposobnost rasuđivanja u odsustvu objektivnih kriterijuma koji čovjeku mogu dati nalog kako da nepogrešivo djeluje u atipičnim okolnostima. *Phronesis* ima potencijal za rješenje oba problema s kojima se hvata u koštac savremena filozofija: rehabilitacija subjektivnosti čovjekovog subjekta i rehabilitacija etike teleološki usmjerene na „dobar život”. Da se ta rehabilitacija subjektivnosti čovjekovog subjekta mora sprovesti izvan horizonata kartezijanizma, ali i hajdegerovske fundamentalne ontologije, potvrđuje Gadamerova filozofska hermeneutika koja autentičnu ljudsku subjektivnost vidi upravo usred ljudskog pluraliteta. Ljudski subjekat se u činu samorefleksije ne može izdići iznad hermeneutičkog konteksta ili tradicije da bi dospio do bespredrasudnog znanja, niti to može biti neki *desideratum* praktične filozofije, odnosno filozofije morala. Postaviti to kao praktično-filozofski *desideratum* prosto znači pogrešno shvatiti pojam ljudskog subjekta i ne razumjeti ljudsku situaciju. Tu je mjerodavna druga duševna moć. *Rhronesis* je receptivna za singularnost, za neposrednu ljudsku moralnu situaciju; ona je svjetlost koja osvjetljava čovjeku put u „tami” kao metonimiji čovjekovih svakodnevnih moralnih konflikata i životnih konfuzija. Ovdje izbija u prvi plan dijaloški princip, odnosno dijaloška etika u suprotnosti prema hajdegerovskoj ontologiji koja je vodila u novi vid kartezijanskog subjektivizma. Gadamerovo insistiranje na „faktičkoj” subjektivnosti i na čovjekovoj „istoričnosti” odaje hajdegerovski uticaj, ali naglašavanje dijaloškog i etičkog pokazuje njegovo odstupanje od Hajdegerove fundamentalne ontologi-

je. Naše nastojanje da razumijemo sami sebe i promišljamo o tome kako treba da djelamo odvija se samo na svagda promjenljivom tlu tekuće istorije koju ne možemo transcendentovati. Temeljna ideja koja prožima glavno Gadamerovo djelo *Istina i metoda* je da čovjek nikada nema uvide koji su sasvim jasni i razgovjetni, već samo parcijalni, perspektivni i provizorni. Za razliku od Dekartovog uvjerenja o postojanju apsolutno izvjesnog polazišta za naše znanje, u Gadamerovoj filozofskoj hermeneutici ne postoji nikakva arhimedovska tačka oslonca iznad svijeta ili izvan ljudskih uslova znanja, još manje u refleksiji transcendentalnog subjekta koji je „zaboravio” na svoju konačnost. Te uslove Gadamer locira u tradicijama i predrasudama koje određuju razumijevanje smisla fenomena s kojima se čovjek susreće. Čovjek uvijek već ima određeno baštinjeno predznanje, pa nešto razumjeti znači dovesti to u vezu sa logički i hronološki unaprijed postojećim interpretativnim i pojmovnim sklopom čiji se razvoj može saznavati i mijenjati, ali se ne može iz njega istupiti. Transcendentnom refleksijom se ne može prevladati preddatost tradicije da bi se došlo do nekog empirijskim i istorijskim kontingencijama neuslovljenog subjekta. To je zabluda kartezijanizma, ali i savremenog svijeta koji se odrekao tradicijskog principa (kako primjećuje H. Arendt, iz savremenog svijeta je uveliko iščezla tradicija).³⁸ Neizbježna situiranost u datom kulturnom kontekstu nije samo izvor uslovljenosti i ograničenja već je sâm uslov mogućnosti razumijevanja svijeta upravo svijest o toj preddatoj tradiciji. Kao istorično biće čovjek je „bačen” u svijet, on se već nalazi u hermeneutičkom kontekstu, posred stvari, usred lanca događaja ili usred jedne priče koju nije započeo i čiji početak i kraj ostaju izvan horizonata njegovog znanja. U takvoj situaciji odvija se čovjekovo etičko i političko djelovanje. Moralni osnovi ne nalaze se ni u nekoj nepromjenljivoj ljudskoj prirodi niti u ljudskom umu, kako se vjerovalo u tradiciji kartezijanizma. Upravo to nalaže jednu etiku koja će uskladiti promjenljivu i uslovljenu ljudsku prirodu sa isto tako uslovljenim i limitiranim ljudskim umom. Iz tog razloga Gadamer se okreće aristotelovskoj etici naglašavajući njenu hermeneutičku aktuelnost.³⁹ Poznato je razgraničenje koje Aristotel pravi između teorijskog uma (*θεωρία*) koji shvata ono što je nepromijenljivo opšte (ono što je takvo kakvo jeste i što ne može biti drugačije) i praktičnog uma, *phronesis*-a, koji je orijentisan na promjenljivi svijet ljudskih stvari, odnosno na ljudsku praksu. Po mišljenju Gadamera, na fonu ove aristotelovske razlike, etičko znanje pojedinačnog etičkog činioca je znanje o tome kako da se ispravno postupa u specifičnoj praktično-životnoj situaciji. Etičko znanje nije objektivno znanje specijaliste ili teoretičara koji za druge i jednom za svagda može otkriti ključ djelovanja u konkretnim situacijama. Etičko znanje nije ni tehničko znanje o postupku izrade nekog predmeta koje se može naučiti. Etičko znanje je tehničkom znanju donekle slično po tome što je ono praktično znanje o tome kako činiti dobro, ali se ono ne može naučiti. Etičko znanje je po mi-

³⁸ Gadamer vjeruje da to nije moguće jer čovjek stoji u izvjesnoj tradiciji i onda kada je poriče. Vidi: H. G. Gadamer, *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, trans. Nicholas Walker, Cambridge: Cambridge University Press 1986, 48–9.

³⁹ Hans Georg Gadamer, *Istina i metoda. Osnovi filozofske hermeneutike*, Sarajevo: IP „Veselin Masleša” 1978, 345–358.

šljenju Gadamera vrsta znanja samo utoliko što je ono samosaznanje i samorazumijevanje. Koliko god malo raspolagali ovim etičkim znanjem, kao istorična bića mi ga stalno primjenjujemo jer to od nas neprekidno i s najvećom urgentnošću zahtijeva naša situiranost u temporalnoj dimenziji istorije gdje se cilj etičkog djelovanja podudara sa samim djelovanjem i nikako nije izvan njega kao u tehničkom znanju. Drugim riječima, ako je cilj ovog djelovanja moj karakter, moj etos, onda sredstva koja vode ka tom cilju nijesu u odnosu na njega irelevantna već upravo za njega determinativna. U etičkom znanju ne važi makijavelističko: *fnis sanctificat media* (ili „cilj opravdava [sva] sredstva”). To znači, i uprkos istorijskim okolnostima koje nam uvijek upućuju pitanje šta treba da radimo, kako da postupamo, a da pri tom na to pitanje ne možemo odgovoriti upućivanjem na postojana i nepromjenljiva pravila i norme. Na ovo pitanje prije odgovaramo promišljanjem o tome „ko sam” i „šta želim da budem”. U etičkom znanju to „ko sam” i „šta želim da budem” ne odnosi se na čovjekove individualne preference, što bi vodilo u subjektivizam i relativizam. Individualno i kolektivno shvatanje toga šta je dobro ovdje se prepliće i neodvojivo je od zajedničke tradicije i zajedničkih kulturnih vrijednosti.⁴⁰ Ljudsko razumijevanje praktičnog smisla konkretne pojedinačne situacije koja se opire konceptualizaciji i tehničkom ovladavanju izvire iz čovjekovog samosaznanja i uslovljeno je tradicijom, ali ne na način neke krute primjene nečeg opšteg na konkretnu i posebnu situaciju, utoliko što se tradicija u toj „primjeni” svaki put mora drugačije razumjeti. Tu dolazi do riječi hermeneutička aktuelnost Aristotela, jer je opšte znanje o dobru neprijemljivo na konkretnu situaciju koja čovjeku postavlja sasvim konkretan zahtjev čije je ispunjenje uslovljeno „nosećim elementima moralnog znanja”, a to su „težnja” (*orexis*) ka dobru i postojan stav ili „dispozicija” (*hexis*) u koju se ta težnja postepeno formira. Iako je optuživan za konzervativizam i za to da je je u njegovoj filozofskoj hermeneutici subjekat shvaćen kao instrument istorije i tradicije koja se kroz subjekt reprodukuje, Gadamer smatra da se čovjekov način etičkog vladanja ne može unaprijed determinisati opštim pravilima koje propisuje tradicija. Praktični um suočen je sa svagda novim moralnim situacijama koje može riješiti samo pod pretpostavkom izgrađenosti moralnog stava u čemu tradicija ima uistinu lavovski udio. Iako je ljudski subjekat određen tradicijom jer se uvijek nalazi u nekom tradicijskom, obi-

⁴⁰ Sa stanovišta Jirgena Habermasa, Gadamerovo shvatanje etičkog znanja sadrži nedostatak budući da se to znanje ne može osloboditi od pojedinačne tradicije, njenih formi života i njenih „etnocentričnih” vrijednosti. Po mišljenju Habermasa, etičko stanovište determinisano etnocentrizmom tradicije gubi iz vida univerzalna prava pojedinaca da streme svojim vlastitim shvatanjima dobra. Habermas nije jedini koji prigovara Gadameru da je apsolutizovao tradiciju. Vidi: Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law*, trans. Willian Rehg, Cambridge: MIT Press, 1996, naročito: 160–167. Takođe: Jack Mendelson, „The Habermas-Gadamer Debate”, *New German Critique* 18 (1979), 44–73. U prilog Gadameru ide tvrdnja Džordžije Vornke da „u istorizovanom hermeneutičkom krugu primjenjujemo norme i vrijednosti iz naših tradicija koje su nam predate na način koji mijenja ono ko smo i šta smo mi...”. Georgia Warnke, „Hermeneutics, Ethics and Politics”, u: Robert J. Dostal, ed., *Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, 79–101, ovdje: 91.

čajnom ili kulturnom kontekstu, on može da djeluje etički autonomno i uvijek različito u odnosu na taj kontekst.⁴¹ Ljudski subjekat se u Gadamerovoj filozofskoj hermeneutici nalazi u dijalektičkom odnosu sa pretpostojećim hermeneutičkim kontekstom tradicije koja donosi uslov i obrazac razumijevanja, ali se sam čin razumijevanja događa „u sredini” između horizonta onoga tradicijski poznatog i horizonta onog nepoznatog koje donosi konkretna i pojedinačna situacija, a bez čega se ne bi moglo imati iskustvo bilo čega novog. Egzemplaran događaj razumijevanja je vezan za čovjekovu praktično-etičku situaciju u kojoj je tehničko znanje sa svojom procedurom supsumpcije konkretnog pod opšte naprosto neprimjenljivo, zbog čega Gadamer aktuelizuje aristotelovsku „fronezu” koja je receptivna za singularnost i kadra za razumijevanje njenog etičkog zahtjeva. Hermeneutički krug tumačećeg razumijevanja i razumijevajućeg tumačenja nije metodološki princip, kao što je to kod Šlajermahera i Diltaja, već ontološki princip, jer razumijevanje je praktični čin, a sam čovjek razumijevajući subjekat. On jeste onakav kako sebe razumijeva u neksusu tradicije i konkretne situacije. U nastojanju da prevaziđe subjektivizam kartezijskog tipa, stavljajući akcenat na zatečeni hermeneutički kontekst tradicije, Gadamer rehabilituje subjektivnost ne tako što etablira jednog nezavisnog opšteg „nad-subjekta” istorije i tradicije nasuprot radikalno istoričnom i uslovljenom individualnom ljudskom subjektu, već upravo tako što afirmiše čovjekovu individualnu subjektivnost. U suprotnom, čovjek bi u svojoj radikalno istoričnoj subjektivnosti bio lišen odgovornosti za koju bi alibi mogao da potraži u preskripcijama njemu prethodeće i za njega determinišuće tradicije koja ga ograničava na jedan kontekst i na jednu stereotipnu formu života. Gadamerova filozofska hermeneutika ne samo da je nastala na glavnoj tendenciji savremene filozofije u njenom otklonu od kartezijskog privilegovanja opšteg logičkog subjekta nauštrb čovjekovog zbiljskog i konkretnog istorijskog subjektiviteta (privilegovanje kontemplacije-θεωρία nad akcijom-πράξις), nego je ona doprinijela usmjeravanju interesovanja filozofa iz tzv. kontinentalne tradicije na praktičnu i političku filozofiju bez čega filozofija ne može ispuniti svoju ulogu i opravdati svoje postojanje u savremenom svijetu. Govoreći o preokretu prioriteta u odnosu između teorijske i praktične filozofije, između kontemplacije i akcije, napokon između logičkog subjekta i zbiljsko-istorijskog subjekta, Gadameru nije strano nastojanje da se zacijeli ovaj rascjep između teorije i prakse ne bi li se one izmirile. Izvjesnost u nauci, nauci koja uvijek sadrži jednu kartezijsku crtu u samom tražanju za izvjesnošću, ne može da znači ispunjenje životne izvjesnosti. Svijet života u koji je situiran čovjek i koji je ujedno zajednički svijet sapostojanja sa drugima, obiluje neizvjesnostima i nepredvidljivostima od kojih se čovjek ne može spasiti objektivizujućim uvidima sazajno-teorijske svijesti, niti objektivističkom teorijom društva, već samo uviđavnošću „froneze”, dakle, posredstvom te glavne etičke i duševne moći. Ali o teorijskom mišljenju je moguće kod Gadamera govoriti i kao o nečemu

⁴¹ O čovjekovom dijalektičkom odnosu prema tradiciji u Gadamerovoj hermeneutičkoj filozofiji vidi: Flemming Lebech, „The Concept of the Subject in the Philosophical Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer”, *International Journal of Philosophical Studies* 14 (2002), 221–236.

što je komplementarno praktičnom mišljenju i od njega neodvojivo, samo pod uslovom reminiscencije izvornog grčkog smisla „teorije” kao jednog relacionog čina unutar socijalne dimenzije grčkog grada-države. Teorija ovdje ne znači distancirano nepristrasno posmatranje stvari i njihovo podvrgavanje čistom pojmovnom mišljenju anonimnog logičkog subjekta transcendentalne samosvijesti koji nepristrasno konstatuje neko stanje stvari, već stvarno sudjelovanje u događanju.⁴² Samoprepoznavanje čovjeka na sceni u tragičkom performansu koji oličava grčki polis je izvorni smisao θεωρία-e u kojoj posmatrač sebe i druge vidi ne kako se pokazuju ili izgledaju, već kakvi zbiljski jesu.⁴³ U ovom „čistom” posmatranju ljudske zajednice i „objektivnom” viđenju samog sebe u toj zajednici daje izvornom pojmu teorije praktično-etičko važenje. Tako viđena zajednica nije zasnovana na principu ekonomske razmjene, već na principu bliskosti, afiniteta i prijateljstva kojem se teži zbog njega samog. Kada čovjek „teorijski” vidi sebe i drugog onakvim kakav jeste a ne kakav se pojavljuje u različitim neautentičnim društvenim ulogama, onda on vidi sebe i drugog u vrsnoći i dobroti, a na tom principu „ontološkog realizma” je zasnovana istinska zajednica.⁴⁴ Istinska zajednica je otkrivena na osnovu ovog teorijskog uvida šta ljudi „jesu” u aristotelovskom smislu nrecipročnog odnosa prema drugom, koji Aristotel naziva prijateljstvom i na koji Gadamer aludira u nastojanju da izmiri teoriju i praksu, kontemplaciju i akciju.⁴⁵ Kontemplacija omogućava čovjeku kao teorijskom biću da se distancira od presija neposrednog života i da tako postane slobodan za dobro koje se otkriva u futuriskom aspektu mogućnosti i za konkretnu akciju koja ovo dobro sprovodi u djelo iz konkretne situacije i u svjetlu preddatog hermeneutičkog konteksta tradicije. U zajednici s drugim, nikako van nje, čovjek postaje ono što on „jeste”, ali tome nekako prethodi teorijska usamljenost, koja nije kartezijanska samosvijest, već istinsko samorazumijevanje i odvajanje od zajednice koje žudi za ponovnim otkrivanjem zajednice. Gadamerova filozofska hermeneutika, da bi prevazišla kartezijanski subjektivizam, ne predlaže nekog „besubjektivnog subjekta”, potčinjenog tradiciji koju slijepo izvršava i reprodukuje, već „intersubjektivnog subjekta”, situiranog u fakticitetu praktičnog života gdje mišljenje određeno tradicijom i individualna želja za dobrom tek skupa postaju pokretači valjane akcije. Primjena etičkog znanja koja je vezana uvijek za pojedinačne i konkretne situacije ne samo da zahtijeva novo razumijevanje tradicije već mijenja i nas same, pri čemu kvalitet te promjene zavisi od otvorenosti i osjetljivosti na razlike. Dijaloški odnos u našoj vlastitoj etičkoj zajednici ima primjenljivost i na odnos prema drugim etičkim zajednicama i kulturama.

⁴² Hans-Georg Gadamer, *O filozofskom u naukama i naučnosti filozofije*, u: *Um u doba nauke*, prevod s njemačkog: Suzana Spasić, Beograd: PLATON 2000, 7–21, naročito 19–20.

⁴³ Gadamer je u najvećoj mjeri doprinio da se u razmatranju etičkih problema premjesti sa teorija morala na književnost. U tome ga slijede M. Nussbaum i R. Rorty.

⁴⁴ Ovo objašnjava čuvenu Drojzenovu maksimu: „Moraš biti takav, jer takvog te volim: tajna svakog vaspitanja”. Gadamer je citira u *Istina i metoda...*, 264.

⁴⁵ O tome šire: Walter A. Brogan, „Gadamer’s Praise of Theory: Aristotle’s Friend and the Reciprocity Between Theory and Practice”, *Research in Phenomenology*, 32 (1998), 141–155.

h) Niče ili Aristotel?: Alaster Mekintajer

Gadamerovo naglašavanje važnosti hermeneutičkog konteksta tradicije nije ostalo bez pozitivne recepcije u nekim savremenim filozofijama morala koje su u sporu sa teoretičarima liberalističke provenijencije. Riječ je o Alasteru Mekintajeru. Etika vrline⁴⁶ je ideja koju je u okviru akademske filozofije morala oživio Alaster Mekintajer početkom osamdesetih godina prošlog vijeka, nudeći alternativu do tada vladajućim teorijama morala. Za razliku od „mejnstrim” etičkih teoretičara Mekintajer pokazuje interesovanje za istoriju etike, naročito za aristotelovsku etiku na čiju je hermeneutičku aktuelnost, kao što smo vidjeli, ukazao još Gadamer. Posljednje poglavlje knjige *Traganje za vrlinom* Mekintajer završava disjunkcijom: „Niče ili Aristotel”.⁴⁷ Ova disjunkcija je zapravo ekskluzivna: ili prvo, dakle, ničeovski „moral” u smislu potpunog odbacivanja morala i prepuštanje prirodnim strastima i porivima za volju čovjekovog asocijalnog samopotvrđivanja, ili drugo, aristotelovski moral i povratak ideji etičke vrline u društvenom kontekstu koji određuju: čovjekove djelatnosti, narativno jedinstvo čovjekovog života i tradicije u kojima je ukorijenjen čovjekov život. Kompromisne etičke teorije dovele su do neuspjeha, a jedan od razloga je i taj što su one toliko diverzifikovane i međusobno nesaglasne da stvaraju nesavladivu konfuziju u shvatanju morala ne nudeći bilo kakav zajednički imenitelj.⁴⁸ Pomenutu disjunkciju objašnjava produžetak naslova posljednjeg poglavlja Mekintajerove knjige: „Trocki i Sv. Benedikt”, jer prvi, trockistički model nudi aktivan i subverzivan angažman u svijetu, dok drugi, benediktinski model, zahtijeva povlačenje iz svijeta; dakle, preostaje samo disjunkcija Niče ili Aristotel, jer savremeno

⁴⁶ Pridjev ἠθικός skovao je Aristotel da bi označio ono područje koje danas nazivamo „moral”, tako da bi τὰ ἠθικά bile rasprave o moralu ili o stvarima koje se tiču čovjekovog karaktera. Ova riječ potiče od riječi ἦθος čije je uobičajeno značenje bilo „karakter”. Čovjekov ἦθος nije samo determinisan permanentnim činiocima kao što su moralni kvaliteti već i onim što se podrazumijeva pod πάθη ili duševna stanja, afekti i raspoloženja. Danas znamo da nije sve što se tiče morala nužno vezano za karakter; važi i obratno, karakter sadrži elemente koji nijesu vezani za moral. Tako ἦθος obuhvata i neintelektualni dio našeg unutrašnjeg bića. Etičke vrline (ἠθικαὶ ἀρεταὶ) nijesu u nama po prirodi već su produkt pouke i učenja (διδασχῆ). Na osnovu Platonovog i Aristotelovog zahtjeva da se mladi ugledaju na moralnu veličinu čovjeka prikazanog u pozorišnim performansima (oni nijesu bili zastupnici *l'art pour l'art*-izma) prema tekstovima autora koji su bili ἠθικοί, možemo imati uvid kako se ustalila moderna riječ „etika” i „etičko”. U sferu ἠθική spada ono što zadovoljava naše moralno osjećanje koje nam govori da ispravno treba da trijumfuje nad pogrešnim. O značenju ovih pojmova vidi: W. J. Verdenius, „The Meaning of ΗΘΟΣ and ΗΘΙΚΟΣ in Aristotles *Poetics*”, *Mnemosyne*, 12, 4, [1945], 241–257). U vezi sa Mekintajerom vidjeti takođe: John Milliken, „Aristotle’s Aesthetic Ethics”, *The Southern Journal of Philosophy*, 44 (2006), 319–339.

⁴⁷ Алaстер Мекинтајер, *Трагање за врлином. Студије из савремене теорије морала*, превела: Софија Мојсић, Београд: ПААТΩ 2006, 326–335.

⁴⁸ O Mekintajerovom odnosu prema razuđenim teorijama morala (naročito metaetici, primijenjenoj etici i normativnoj etici) vidi: David Solomon, „MacIntyre and Contemporary Moral Philosophy”, u: Mark C. Murphy, ed., *Contemporary Philosophy in Focus: Alasdair MacIntyre*, Cambridge: Cambridge University Press 2003, 114–151.

liberalno društvo ne bi dopustilo ove krajnosti: ni otvoreni izazov subverzije niti hrišćanski benediktinski eskapizam. Slično Gadameru (i na njegovom tragu), Mekintajer naglašava važnost tradicije za pravno i moralno mišljenje čija je uloga ignorisana u modernim filozofijama morala. Moralni sudovi se ne mogu naprosto dedukovati iz opštih vrijednosnih pojmova kao što su „treba”, „dobro” ili „ispravno”, što je slučaj u normativnoj etici⁴⁹. To što čovjek treba da čini određuje konkretna situacija i tradicija konkretnog društva kome on pripada. Moralno suđenje i postupanje situirano je u konkretnom društvenom kontekstu bez kojeg bi ono bilo lišeno specifičnog sadržaja i odgovornosti. Puko uopšteno „treba” bez socijalnog konteksta koje mu daje supstancijalni sadržaj je po Mekintajerovom mišljenju devastiralo zapadnjačko mišljenje. Tom mišljenju on zamjera i na otvaranju jaza između „činjenica” i „vrijednosti”, između onog „jeste” i onog „treba”, čime je savremeno mišljenje postalo nesposobno da objektivno zasnuje svoje normativne sudove i da moralno djelanje posmatra sa stanovišta njegovog *telos*-a. Sa tog stanovišta vrijednosni sudovi bi se pokazali zapravo kao faktički po Mekintajeru. Rascjep između činjenica i vrijednosti transponuje se i na društvo i to, zajedno sa iščezavanjem društvenog konteksta u moralnom djelanju, objašnjava kako je došlo do fragmentacije modernog subjekta u

⁴⁹ Načelno govoreći, normativna etika nastoji da odgovori na pitanja šta je ono što čovjek „treba” da čini i zašto, pretpostavljajući neko univerzalno intuitivno shvatanje o tome šta su dobro i zlo, ispravno i pogrešno, istinito i lažno itd. Polazeći od ove etičke intuicije, normativna etička teorija identifikuje i uslove pod kojima su postupci moralno ispravni a motivi moralno dobri i cijenjeni. Normativna etika preko onog preskriptivnog „treba” daje čovjeku orijentaciju u postojećem društvenom kontekstu ili faktičkoj stvarnosti iz čijeg se „jeste” ovo „treba” ne može i ne smije izvoditi, budući da to vodi u etički relativizam i utilitarizam. Smisao istinske normativnosti je da nam nameće zahtjeve bez obzira na naše želje i interese, uz istovremeno indiciranje tih zahtjeva kao objektivno istinitih, jer ako ništa nije moralno ispravno ili dobro, normativnost gubi svoj smisao. Stoga moralni zahtjevi, dužnosti i obaveze pretpostavljaju razloge moralnog postupanja ma o kojoj sferi života da je riječ. Ti razlozi nijesu samo kategorijalne prirode, iako i sami pripadaju području normativnosti. Ne ulazeći ovdje i sada u teorijske finese problemâ koji prate teoriju morala i teoriju vrijednosti, a koji se tiču prirode i načina postojanja ovih razloga, treba reći da objektivna istinitost moralnih razloga i normi nije uvijek proporcionalna njihovoj društvenoj djelotvornosti. Nešto fiktivno, nešto što je lišeno objektivne istinitosti, može takođe biti društveno djelotvorno, ali sa diskutabilnim aksiološkim i moralnim implikacijama. Upravo iz tog razloga, za normativnu etiku koja ispituje sistem vrijednosti, držeći se istinitosti moralnih zahtjeva nasuprot fikcionalizaciji morala i, uopšte, aksiologije, od odlučujuće je važnosti razlika između realno-empirijskog i idealnog, faktičkog i normativnog, između onog „jeste” i onog „treba” koje je privilegovano u odnosu na „jeste”, njemu nadređeno i iz njega neizvodivo. Normativna etika je negativna utoliko što negira mjerodavnost ovog neposrednog i faktičkog „jeste”; utoliko ona otvara područje mogućeg kao područje idealnog i univerzalnog koji se ozbiljuju u etičkoj praksi. S druge strane, iako normativna etika polaže na razlozima moralnog ponašanja, sudbina morala ne zavisi od postojanja kategorijalnih razloga, kao što njegova sudbina nije prepuštena ni subjektivizmu i moralnom egoizmu. Najveći nedostatak normativne etike je jaz između činjenica i vrijednosti koji uopštava i formalizuje etiku, lišavajući je supstancijalnog sadržaja.

disparatne uloge koje onemogućuje uspostavljanje jedinstvene zajednice. Objedinjavanje tih uloga pod pojmove kakvi su efikasnost, profit i pragmatizam, samo simulira zajednicu zasnovanu na univerzalnim vrijednostima. Moderne teorije morala, idući naruku retoričkom liberalizmu, ohrabruju individualizovani subjekt da svoje privatne interese konfrontira kako sa dobrom drugih tako i sa dobrom cijelog društva. Pod maskom onoga što se često glorifikuje kao „univerzalne” i „bezuslovne vrijednosti” (sloboda, pravda, racionalnost...) prikrivaju se samo grupni interesi, pri čemu neki savremenici pobornici liberalizma svako suprotno mišljenje denigriraju kao parohijalno, romantičarsko, anahrono, iracionalno i neliberalno. Mekintajer stavlja do znanja da se proklamovane vrijednosti ne mogu poistovijetiti sa njihovim savremenim društvenim manifestacijama, čemu su liberalni autori često skloni. Tim prije što je po njegovom mišljenju moderno društvo zapalo u otuđenje i anomiju koji su za čovjeka egzistencijalno neprihvatljivi, ali se kao alternativa ne nudi nijedan drugi model osim modela totalitarnih društava koja su još uvijek mogla da pronađu samoopravdanje u nastojanju da uspostave vladavinu nečeg opšteg i zajedničkog. Zapravo, alternativu Mekintajer traži u rekonstrukciji aristotelovske etike vrline i njenoj teleološkoj orijentaciji na društveno priznate vrijednosti, kao i u avgustinovskom idealu upodobljavanja čovjeka božanskim zakonima, na osnovu čega je moguće prevazići alijenaciju i anomiju savremenog društva i fragmentaciju modernog sopstva u disparitetne uloge. Ne čudi, stoga, što se kod Mekintajera prepliću filozofija morala i društvena nauka. To preplitanje ima programsku funkciju kod Mekintajera budući da je njegova aktuelizacija aristotelovske etike motivisana nastojanjem da se otkrije jezgro zajedničko diverzifikovanim teorijama morala u savremenom akademskom miljeu, ali i u njihovoj primjeni u društvenoj praksi. Ne samo da društveni kontekst, koji je po Mekintajerovom mišljenju neodvojiv od teorije morala, konstituiše tri nivoa društvene organizacije: djelovanje, narativno jedinstvo i tradicija, već on definiše okvir za Mekintajerovu razradu aristotelovskog učenja o vrlini. Djelovanje je nužan ali ne i dovoljan uslov za definiciju vrline, što se može vidjeti na primjeru spora između teoretičara vrline aristotelovske provenijencije i utilitariste. Utilitarista govori o vrlom čovjeku kao onome ko nastoji da djeluje na način kojim ostvaruje najveće dobro za najveći broj ljudi. Ono što postupke čini ispravnim nema ništa sa pojmom vrline budući da se on može definisati nezavisno od ljudskog činioca, aktera djelovanja. Dotle za teoretičare aristotelovske etike vrline definisati ispravan postupak znači reći da je to ono što bi vrlo ličnost učinila u datim okolnostima. Etika vrline zahtijeva usredsređenje ne samo na postupke moralnog aktera već i na njegov karakter, *ethos*. Za objašnjenje moralne akcije nije važna samo tendencija. Objašnjenje toga šta znači moralno djelovati zahtijeva posjedovanje neke vrste karaktera ili *ethos*-a koji sam po sebi objašnjava tendenciju prema dobru. Čovjek koji postupa sa stanovišta etike vrline ne postupa samo na valjan način već on postupa s pravim razlozima i uz pratnju odgovarajućih osjećanja.⁵⁰ Normativna, utilitarna, deontološka i konsekvencijalistička etika zanemaruju ove važne elemente etike

⁵⁰ Vidi: *Nikomahova etika*, 1105 a 32–1105 b.

vrline. Ovo naročito važi za utilitarnu etiku koja se ne zanima za unutrašnja stanja čovjeka, već samo da agens produkuje najbolje rezultate djelanja. Naprotiv, za etiku vrline ono što se događa unutar čovjeka je presudna determinanta ispravnog postupka ili radnje. Za utilitaristu, ukoliko je zainteresovan za ovo unutrašnje stanje, ono je važno samo sa instrumentalističkog aspekta, jer doprinosi etički poželjnim rezultatima radnje ili njenoj efikasnosti. Za etiku vrline interna stanja činioca su dobra po sebi, nezavisno od njihovih rezultata. Aristotelovska etika vrline je, za razliku od utilitarističke, zainteresovana za motive etičkog agensa ili za ono što pokreće ličnost da postupa tako kako postupa. Mekintajer u aristotelovskom duhu, nasuprot savremenim metaetičkim teorijama, naglašava važnost djelovanja za pravilno razumijevanje vrline, upravo zbog vrijednosti koje su imanentne samom djelovanju. To je naročito važno zbog činjenice da se danas više insistira na kompetitivnim vrijednostima ljudske prakse čiji su rezultati „spoljašnji” i vrijednosno indiferentni (novac, prestiž, itd.). Vrlina je neophodna za djelatnosti upravo zato što to definiše naš odnos prema drugima u tim djelatnostima i što ih štiti od deaksiologizacije u okviru institucija. No, djelovanje, slijedeći Mekintajerovu strategiju, nije dovoljno za cjelovito definisanje vrline. Već smo vidjeli da je klasična grčko-hrišćanska teorija morala orijentisana na agensa djelovanja, za razliku od modernih teorija u kojima je težište u samom djelovanju rukovođenom dužnošću, obavezom i samom akcijom etički indiferentnog agensa akcije. Dobar ljudski život ne iscrpljuje se u proizvoljno odabranim djelovanjima i djelatnostima, ma koliko tim djelatnostima bila imanentna etička vrijednost. Dobar ljudski život podrazumijeva cjelovitost i jedinstvo za koje je neophodna druga struktura koju Mekintajer naziva narativnim jedinstvom traganja.⁵¹ Ovo traganje nije određeno potpuno definisanim predmetom, a taj „predmet” u ovom slučaju predstavlja dobar ljudski život, život proveden u traganju za dobrom i vrlinom. Kao što to nije samo djelovanje, tako ni narativno jedinstvo života koji traga za dobrim životom nije dovoljan, već samo nužan uslov razumijevanja vrline. Oboje imaju istorijski *background* koji je organizovan u tradiciju koja ujedno predstavlja treći dovršavajući činilac Mekintajerove etičke strukture, čime se on približava Gadamerovoj poziciji.

4. 3. ETIKA U VREMENU

4. 3. 1. ETIKA VRLINE KAO ETIKA U VREMENU

Jedno od četiri čuvena pitanja iz Kantovih predavanja o logici obično se uzima kao odredbeno za suštinu etičkog. Naime, pored metafizičkog pitanja: „Šta mogu da znam?”, pitanja religije: „Čemu smijem da se nadam?” i antropološkog pitanja: „Šta je čovjek?”, Kant navodi i temeljno pitanje morala: „Šta treba da radim?” (*Was soll ich tun* ili τὸ δρᾶσω)⁵². Na ovo pitanje, shodno filozofijama morala u zapadnoj fi-

⁵¹ Аластер Мекинтајер, *Наведено дјело*, 289.

⁵² I. Kant, *Logik*, Königsberg, 26. Pitanje „šta da radim” pojavljuje se kod sve trojice glavovitih grčkih tragediografa. Nalazimo ga u drugom dijelu Eshilove trilogije *Orestija*, pod naslovom: „Pokajnice”, 899. Kod Sofokla u *Trojankama*, 160, *Ajantu*, 809, 920, 1024; *Filok-*

lozofskoj tradiciji, odgovara se moralnim imperativom ili moralnom preporukom. Takav moralni imperativ je neodvojiv od čovjekove slobode da se on prihvati ili odbaci, budući da je čovjek odgovoran samo za ono što je stvar njegove slobode izbora. Otuda moralni imperativ podrazumijeva da je izvršenje imperativa u ljudskoj moći, da se iz onog „treba” može izvesti „mogu” ili da „treba” podrazumijeva da „mogu” uraditi to što „treba” da uradim. Moralni imperativ zahtijeva da slijedimo jedan tok radnje u uslovima postojanja moralnog konflikta kako bi se on ili prevenirao ili riješio. Različite etičke teorije, vođene motivom praktične primjenljivosti, nastoje da ponude univerzalni odgovor na pitanje: „Šta treba da radimo?”⁵³ Glavni cilj etičke teorije je da pruži teoriju ispravne akcije, da pruži teorijski opravdanu proceduru donošenja ispravne odluke i instrukcije kako da se postupa. Čovjek je situiran u naročiti socijalni i kulturni kontekst iz koga usvaja odgovarajuća uvjerenja, principe i ideale, zajedno sa shvatanjem vrlina koje se praktikuju u datom društvu. Mnoga od tih shvatanja prije ili kasnije će se pokazati kao konvencionalna ili čak pogrešna kao predrasude. Tu na scenu stupaju moralne teorije koje sistematizuju pravila i principe svakodnevnog moralnog promišljanja. Moralna teorija izoluje jedan jednostavan princip našeg svakodnevnog etičkog diskursa, a potom nam kazuje kako da formulišemo ovaj princip da bi nam pružila smjernice šta treba da radimo. Ovaj nako jednostavan teorijski model ispravne akcije je na nivou praktične primjenljivosti složen. Teorije ispravne akcije izgrađene su prema modelu tehničkog uputstva. Ovaj model je egalitaran budući da je svima dostupan. Glavni nedostatak teorije ispravne akcije je da se on ne dotiče moralnog karaktera onoga ko njim uspješno ovlada. Čovjek može da slijedi sistem pravila i instrukcija moralno ispravne akcije, ali da sam ne mora da bude moralan. Razdvajanje čovjekovog moralno ispravnog postupka od čovjekovog moralnog karaktera je apsurdno, i to je glavni argument etike vrline protiv konsekvencijalizma koji je jedan od primjera teorije ispravne akcije u filozofijama morala XX vijeka. Budući da su moralne teorije praktične i da je njihov cilj da nam daju smjernice za djelovanje, to ostavlja osjećaj nelagodnosti, budući da teorija odlučuje umjesto nas, bez obzira na to da li mi želimo ili ne akciju koju nam ona preporučuje s dobrim razlozima i racionalnim opravdanjima. Lična moralna odgovornost ovdje se gubi kao što se gubi osnovni smisao moralnog djelanja, a to je da li hoću to što treba. Ovu nelagodnost ne otklanja ni prigovor da ideja moralne teorije nije da mi kaže šta treba da radim, već da internalizujem jedan način razmišljanja koji mi omogućava da posjedujem ispravan kriterijum donošenja vlastitih odluka.

Zbog ovih nedoumica koje ostavlja teorija ispravne akcije, došlo je do promjene fokusa interesovanja ili do promjene težišta sa etike ispravne akcije na etiku vrline

tetu, 908, 969, 1063, 1350 i *Edipu na Kolonu*, 1254; ima ga i kod Evripida u *Alkesti*, *Heraklu*, itd. Postavljanje ovog strašnog pitanja vezano je za postojanje dubokog moralnog konflikta čije rješenje obično predstavlja okidač za razvoj ljudske drame.

⁵³ Postoji jedno predteorijsko razumijevanje i ukorijenjeno shvatanje toga šta je ispravno i dobro, a šta neispravno i rđavo. Na pitanje šta treba da radimo, ne odgovaramo posežući za teorijom, već pozivanjem na pravila, konvencije i ideale iz našeg kulturnog i društvenog konteksta.

koja ima u vidu čovjekov način života, ličnu dobrotu i dobrotu karaktera. Vrlina je stvar karaktera, a ne samo ispravne akcije. Umjesto etičke teorije izgrađene po modelu tehničkog uputstva, u etici vrline, neki čovjek prihvaćen od svih kao vrlo i karakterna osoba postaje idealan model i primjer moralne akcije. Ono što predstavlja inherentne slabosti etike vrline jeste odsustvo objašnjenja umjesto koga se ispostavlja jedan cirkularni argument: u datim okolnostima treba raditi ono što bi uradila vrlo osoba, jer ono što bi ona uradila, bila bi moralno ispravna akcija. Jedan od glavnih prigovora etici vrline je da je ona neprimjenljiva u savremenom svijetu. Ona je nepodesna kao model etičkog mišljenja budući da ne može da prevaziđe parohijalni horizont svog važenja, jer mi svoje razumijevanje vrline dugujemo porodičnom, društvenom i opštem kulturnom miljeu u kome smo od rođenja situirani i od kojeg smo naslijedili sistem vrijednosti kao što nasljeđujemo maternji jezik. Zato etika vrline ne može da da etičke preporuke vezane za kantovsko pitanje: „Šta treba da radim?“, koje treba da riješi konflikte. Od etičkih teorija se zahtijeva da da odgovore na ovo pitanje na način koji će podjednako važiti za svakoga, pa i za svako društvo. No, i ove etičke teorije su vezane za određeni tradicijski kontekst, što znači da su im imanentna ograničenja, jer apeluju na pravila, konvencije i ideale uzete iz svog kulturnog i društvenog konteksta. Ni etika vrline niti etika ispravne akcije ne mogu zamijeniti razvojni proces vlastitog razumijevanja vrline i moralne akcije. Još kod Aristotela je učenje u moralnosti iskazano po analogiji sa intelektualnom strukturom tehničkog umijeća. Ovo se umijeće postepeno usavršava na osnovu ličnog i stvaralačkog razumijevanja svog područja djelovanja. To nije samo reprodukovanje tuđih moralnih radnji, kao u kruto shvaćenoj etici vrline, niti primjena preporuka i instrukcija kao u teoriji ispravne akcije, izgrađenoj prema modelu tehničkog uputstva. Svakodnevno moralno rasuđivanje ne može se smjestiti u sistem pravila jednakih za sve. Praktična mudrost ima intelektualnu strukturu zanatskog umijeća i umjesto da je isključivo usmjerena na stvaranje na teoriji zasnovane procedure odlučivanja, ona će se prije usmjeriti na lično razumijevanje moralno relevantnih aspekata konkretne životne situacije. Etika vrline ne posmatra moralni život statički, ona nije, kao konsekvencijalizam, orijentisana samo na rezultate primjene pukih moralnih formula već omogućava čovjekovo moralno usavršavanje.

4. 3. 2. KAKO OBJEDINITI SOCIJALNI KONTEKST I UNIVERZALNU PERSPEKTIVU?

Ono što otežava odgovor na pitanje iz naslova je situacija konflikta između porodičnih vrijednosti i političkih vrijednosti⁵⁴ ili između vrijednosti koje se njeguju u različitim kulturnim kontekstima kada dolazi do interkulturalnog konflikta.⁵⁵ Kako

⁵⁴ Sofoklova Antigonja je primjer takvog konflikta vrijednosti ili konflikta dužnosti: s jedne strane, dužnosti porodične lojalnosti i, s druge strane, dužnosti prema zakonima države.

⁵⁵ Kao u slučaju savremenog konflikta između zapadnjačkih sekularnih vrijednosti i tradicionalnih vrijednosti njegovanih u vjerskim zajednicama i kulturama. Kompulzivna

je moguće riješiti ove konflikte u savremenom svijetu?⁵⁶ Ideja čovjekovog dvostrukog građanstva je izvorno stoička (Seneka, Epiktet i Marko Aurelije): mi smo situirani u konkretnom polisu, ali i u mnogo širem kontekstu kosmopolisa kojem pripadaju svi ljudi kao razumna bića. Marko Aurelije je za sebe govorio da je prema gradu (πόλις) i otadžbini (πατρίς), kao Antonin, Rimljanin, a kao čovjek, građanin svijeta.⁵⁷ Iz dvostrukog građanstva ishode dvije moralne dužnosti ili dva moralna zahtjeva, jedan komunitarni, a drugi kosmopolitski, koji se u savremenom svijetu najčešće shvataju kao inkompatibilni i nepomirljivi. U kontekstu čovjekovog užeg građanstva kao pripadništva određenom životnom, kulturnom i društvenom miljeu, razvijena je jedna ideja vrline primjerena tom kontekstu. U kosmopolitskom kontekstu pak čovjek se kao racionalno biće, kao pripadnik čovječanstva, nalazi pred univerzalnim moralnim zahtjevom. Između ova dva *commonwealth*-a vlada napetost i potencijalni konflikt. Univerzalni zahtjevi često zahtijevaju apstrahovanje ili inhibiranje uloge koju čovjek ima u aktuelnom društvu čiji je član, gdje on treba da djeluje i u skladu sa svojim vlastitim interesima. Svako nastojanje da se razmišlja iz šire ali nepraktične perspektive čovjeka kao građanina univerzuma i osluškuje moralni apel čovječnosti, vodi u potencijalni konflikt sa dužnostima i zahtjevima polisa koji neposredno nastanjujemo, a koji se iz ove šire perspektive pokazuje kao uski parohijalni vidokrug. Može li se univerzalni zahtjev čovječanstva ovaploćivati u konkretnoj zajednici bez iskućivanja njenih zahtjeva? U raznim oblicima teorija konsekvencijalizma to je nemoguće. U konsekvencijalizmu okretanje ka teoriji nalaže da se iz njenih principa *in abstracto* otkriva ono što bi trebalo uraditi *in concreto* – recimo, proizvesti najbolje posljedice – i zadržati samo ono što je opravdano ili zahtijevano prema toj teoriji. Time se upravo zanemaruje poseban kontekst djelovanja i odlučivanja. Traganje za dobrim i ispravnim ne podrazumijeva bježanje od konkretne zajednice kojoj neposredno pripadamo. Univerzalni etički zahtjev koji mi se postavlja kao čovjeku ostvaruje se upravo u konkretnoj zajednici sa bližnjima i u odnosu prema njima. Univerzalni moralni ciljevi ne mogu biti ostvareni izvan konkretne zajednice ili u suprotnosti prema njenim moralnim zahtjevima i vrijednostima. Moralitet se ne ostvaruje ni izvršavanjem dužnosti unutar datog društvenog miljea. Univerzalističko stanovište u današnjem svijetu može i treba da fungira kao regulativna ideja kojoj se teži iz konteksta posebnog društvenog i kulturnog miljea. Dakle, niti je etika komunitarijanaca niti etika kosmopolita dovoljna da zahvati fenomen morala, već moralitet zahtijeva oba aspekta. Svi mi se nalazimo pred dvostrukim ape-

vesternizacija dovela je do interkulturalnog konflikta, na primjer, karikature Muhameda, zabrana nošenja vela u Francuskoj, ili zabrana gradnje minareta u Švajcarskoj.

⁵⁶ Svakako ne nastojanjem da se izgradi jedan univerzalni sociopolitički kontekst koji će isključiti mogućnost konflikta, budući da bi takvo nastojanje vodilo u asimilaciju, nivelesanje različitosti i totalitarizam. Kompulzivna vesternizacija podjednako je štetna i vodi u prođublivanje jaza koliko i „parohijalni” pogled na svijet. Prva perspektiva zapada u hibris totalizacije, dok druga zapada u hibris partikularizacije.

⁵⁷ Марко Аурелије, *Самом себи*, предео: Албин Вилхар, Београд: ПЛАТΩ 1998, VI, 44, 2, 8–10.

lom morala, najprije oslušujemo moralni apel zajednice kojoj pripadamo kao njeni građani, a potom oslušujemo i apel kosmopolitskog morala za koji nas veže naša pripadnost čovječanstvu kao „nevidljivoj zajednici” koja je konstitutivna za našu moralnost kao ideal koji premašuje parohijalni horizont naročitih društvenih uloga čijim zahtjevima svakodnevno nastojimo da odgovorimo. Ono što je ovdje od presudne važnosti jeste da se kosmopolitska univerzalistička perspektiva ne može vezati ni za jedan postojeći sociopolitički koncept. To nas sada uvodi u problem odnosa etike i politike.

4. 3. 3. ETIKA U VREMENU I POLITIČKOM KONTEKSTU

Većinu savremenih akademskih moralnih teorija karakteriše primat obaveze, što je jedini oblik moralnog zahtjeva savremenog shvatanja moraliteta kao sistema mišljenja koji formuliše moralnu *obligaciju*. Pojmovi kao što su dužnost, procedura izbora između vrijednosti i odlučivanje, pripadaju političkoj sferi. Kantov moralni zakon, koji je osnova za proceduru odlučivanja u etici, doveo je do fenomena politizacije morala, ali i čovjekove slobode shvaćene kao arbitrarne slobode izbora između alternativa. Ako savremene teorije morala treba da formulišu princip moralno ispravne radnje na bazi odlučivanja između dvije ili više opcija u situaciji konfliktnih moralnih zahtjeva, to onda vodi u politizaciju morala, ili etike u širem smislu, budući da nijedna odluka ili izbor nije sasvim „dobar”, „ispravan” ili „pravedan”. Moral se tako na kraju rukovodi političkim principom manjeg zla, jer su sve moralne odluke političke otuda što nijedna odluka nije sasvim pravedna. Tu gdje nijedna odluka nije sasvim pravedna dolaze do riječi pojmovi odgovornosti i pravde koji nas vraćaju izvornom smislu etike ili etičkog iskustva, napokon, i izvornom odnosu između etike i politike. Kao što je poznato, klasični liberalizam, insistirajući na razdvajanju privatnog i javnog, svodi etiku na privatni moral, a slobodu na slobodu volje ili slobodu izbora. To je ishodište opasnog razdvajanja etike i politike. Konjunkcija između etike i politike, konjunkcija u kojoj etika postaje korektiv politike, moguća je samo izvan države u klasičnom liberalizmu i izvan (neo)liberalističkog shvatanja čovjekovog subjektiviteta. Taj novi pravac promišljanja etike i mogućnost konjunkcije etike i politike otvorili su Emanuel Levinas⁵⁸, svojim pojmom „ekstrateritorijalnosti”, i Žak Derida, svojim shvatanjem demokratije kao futurske kategorije (u opoziciji prema Rortiju), u čemu ih slijedi i Sajmon Kričli. Oba filozofa ukazuju preko podjele na javno i privatno, preko klasičnog hobsovskog shvatanja prirodnog stanja koje uzima kao svoje polazište izolovanog pojedinca za kojeg su drugi prijatnija. Ovaj novi impuls u evropskoj filozofiji omogućio je da se u novom svijetlu sagledaju pojmovi kao što su moralna dužnost, odgovornost i „ljudska prava”, koja su postala svojevrsna ikona našeg vremena. Izvorno iskustvo ovih etičkih fenomena je izmješteno izvan subjekta i izvan države, pa otuda i ne nalaze svoje krajnje opravdanje isključivo unutar doktrine o prirodnim pravima čovjeka niti unutar političke sfere. U prostoru ekstrateritorijalnosti, gdje ne postoji opozicija između individualizma i komu-

⁵⁸ Емануел Левинас, „Људска права и добра воља”, у: *Међу нама*, 265–270.

nitarizma (od modernosti pa do danas ključna opozicija političke filozofije), sloboda se ne sastoji u arbitrarnoj slobodi izbora koju zastupa individualizam, već u tome što zakon moralne obaveze i dužnosti nije sadržan u subjektu, već u drugom čovjeku. Sloboda se ovdje pojavljuje kao moralna sloboda i čovjek je istinski emancipovan onda kada je solidaran sa drugim čovjekom u njegovoj neslobodi i patnji.⁵⁹ Društvo ovdje postaje kontekst u koji se ulazi ne da bi se izbjeglo stanje rata, već da bi se ispunila pretpostojeća dužnost ili obaveza od koje čovjeka ne može osloboditi nikakva saglasnost na koju ukazuju teorije društvenog ugovora iz XVII vijeka. Prava čovjeka zasnovana na slobodi volje suočavaju teoriju društvenog ugovora sa problemom sukobljenih sloboda koje društvo ograničava. Umjesto tradicionalnog shvatanja prava čovjeka koje naglašava borbu između svojih prava i prava drugih i shvatanja da je društvo izraz kompromisne pogodbe, Levinas govori o pravima drugog čovjeka koja za mene predstavljaju obavezu. Ovaj izvorni „događaj društvenosti prethodi svim asocijacijama u ime apstraktnog i opšteg čovječanstva. Prava čovjeka, apsolutno i izvorno, imaju smisla samo u drugom, kao pravâ drugog čovjeka”.⁶⁰ Zahtjev za pravima drugog (Levinas) i zahtjev za pravdom (Derida), izvor je moje emancipacije, mog napuštanja egoizma i arbitrarnosti slobodne volje. U tome je izvorni neksus etike i politike, neksus datog socijalnog konteksta i univerzalističke perspektive, pa i neksus privatnog i javnog. Ekstrateritorijalnost upućuje na dislokaciju prava izvan subjekta i pravde „izvan” svakog postojećeg sociopolitičkog poretka. To „izvan” je sâm neksus etike i politike.

4. 4. ZAKLJUČAK

U ovom radu smo nastojali da prikazemo glavni tok razvoja savremenih filozofija i filozofskih teorija morala na pozadini kartezijanske tradicije i njene teorije subjektivnosti u filozofskoj moderni, dakle, u periodu nastanka moderne suverene, od crkve odvojene i sekularizovane države, dakle, i u periodu u kojem se odigrala naučnotehnološka revolucija. Kartezijanska teorija subjektivnosti nastala je u uslovima razgradnje tradicionalne slike svijeta kao teleološkog, hijerarhijski organizovanog i objektivno postojećeg božanskog poretka stvari. Razgradnja antičke ideje kosmosa i hrišćanske ideje mundusa, i njihova zamjena kopernikanskim univerzumom, počela je sa XVII vijekom. Usred iščezavanja poretka i gubitka svijeta, vrijednosti su ostale bez objektivnog utemeljenja, prepuštene su ljudskoj kontingenciji. U traganju za apsolutnom izvjesnošću novi vijek počinje kartezijanskim stavom: „mislim, dakle, jesam”, u kojem misleće ja, sopstvo saznanjno-teorijske samosvijesti, jedino odo-

⁵⁹ Prema svom izvornom etimološkom značenju, pojmovi etika i etos podrazumijevaju odnos prema drugom i drugima koje priznajem u njihovoj drugosti, ali čija drugost ne zavisi od mog priznanja, već od toga priznanja zavisi samo moj moralni kredibilitet i moje „biti čovjek”. Čovječnost čovjeka (*homo humanus*) sadržana je u etičkom.

⁶⁰ Emmanuel Lévinas, *Alterité et Transcendence*, Cognace: Fata Morgana, 1995, 151–155; citirano prema: Emmanuel Lévinas, *Alterity and Transcendence*, New York: Columbia University Press 1999, 145–149.

lijeva hiperboličnoj sumnji. Tradicionalni ideal kontemplativnog života biva zamijenjen djelatnim životom *homo fabera*-a. Novovjekovna prirodna nauka i sama u kartezijanskom duhu traga za izvjesnostima, postavljajući eksperiment kao jedino mjerilo istine. U socijalnim i političkim teorijama čovjek nije „po prirodi” društveno biće već neprikosnovena jedinka, liberalni pojedinac, koji kao pojedinac ulazi u pravni i politički poredak. Društvo, institucije društva, pravne norme i moral predstavljaju artefakte i konvencionalne tvorevine, ljudske kreacije. Kako u filozofiji tako i u nauci, pravnoj i političkoj teoriji i, napokon, teoriji morala, zapadnoevropsko mišljenje se manifestuje kao kartezijanski subjektivizam i antropocentrizam.

Iskustva velikih ratova i totalitarni politički projekti ozbiljno su uzdrmali subjektocentričnu i racionalističku kulturu. Kartezijanska teorija subjekta je morala da pretrpi ozbiljne revizije upravo zbog njenih sociopolitičkih i etičkih konsekvenci. Traganje za novim modelom subjektivnosti u nastojanju da rehabilituje subjektivnost čovjekovog subjekta, to je ono što determiniše razvoj savremene filozofije koja teži, s promjenljivim uspjehom, da se oslobodi od saznavno-teorijske koncepcije kartezijanskog nasljeđa, redukujući čovjekovu subjektivnost na zbiljsko, faktičko-istorijsko postojanje, na postojanje u kontekstu društva i tradicije. U tom nastojanju pojedine savremene filozofije pokazuju veći osjećaj za sopstvenu moralnu i političku odgovornost i javni značaj. U tim filozofijama težište interesovanja je prebačeno na čovjekovu etičku subjektivnost, a samim tim je u njima stavljen naglasak na teoriju morala. Objektivizujućem mišljenju u teoriji društva, politike i morala suprotstavljeni su različiti modaliteti mišljenja receptivnog za konkretno i singularno: aristotelovska „froneza” kod Gadamera, kantovska moć suđenja kod Hane Arent, komunikativni um kod Habermasa... U odsustvu objektivno postojećeg transcendentnog načela, neke od ovih filozofija objektivni sadržaj u sistemu vrijednosti i moralu nalaze u hermeneutičkom kontekstu tradicije preko koje nastoje da prevaziđu novovjekovni jaz između „činjenica” i „vrijednosti” koji je ove druge lišio objektivnog utemeljenja i opravdanja. Spor između aristotelovsko-hrišćanske etike teleološki orijentisane na dobar život sa deontološkim moralitetom orijentisanim na dužnosti i obaveze ovdje smo pratili i kroz savremeni spor između liberala i komunitarijanaca, pri čemu smo ukazali na „dosluhu” između ovih savremenih političkih teorija sa nekim savremenim filozofskim pravcima (Hajdeger) i na njihovu alternativu (Levnas, Derrida, Kričli). Osnovna namjera ovog rada mogla bi se sažeti u stavu da svaka filozofska teorija subjekta ima svoje etičke i političke implikacije zbog čega savremene filozofije traže rješenja izvan metafizičkog subjektivizma moderne filozofije i njenog kartezijanskog modela subjektivnosti.

Umjesto apologetskog odnosa prema izvito-perenom shvatanju liberalne demokratije i umjesto glorifikacije liberalnog individualizma, u crnogorskom društvu mora biti afirmisana konkretizacija evropskih vrijednosti kroz konkretizaciju tradicionalnih vrijednosti ovdašnjeg narodnog etosa: solidarnosti, empatije, humanosti, društvenosti, porodičnosti, prijateljstva, stida i pobožnosti. Sa druge strane, tzv. „državni razlog”, koji je do sada bio glavna slabost savremenog crnogorskog društva, budući da je stvorio čitave generacije konformistički nastrojenih, nesamostalnih pojedinaca sa dvojnim moralom, ne smije da natkriljuje moralnu dosljednost i odgovor-

nost i da opstruiše moralnu obavezu dobronamjerne društvene kritike bez koje nema istinski emancipovanog i liberalnog pojedinca, niti demokratskog društva. Opasnost za sistem vrijednosti u Crnoj Gori krije se u priličnom nepoznavanju suštinskih tokova u savremenim evropskim društvima koji nijesu sasvim konzistentni. Zbog tog nepoznavanja, za šta najveću odgovornost snose obrazovne institucije i mediji, zastupljeno je tendenciozno tumačenje evropskog sistema vrijednosti i liberalno-demokratskog društva. Liberalizam se shvata kao individualistička anarhija, a egoizam i samoživost kao njegova osnovna vrijednosna tekovina. U takvom ambijentu potencira se korporativna kultura depolitizovanih potrošača koja se proširuje na sve sfere društva, uključujući i obrazovanje. Etički odnos prema drugima time se situira u „anahrono” područje tradicije, dok se istovremeno promovira sebični, grabežljivi i kompetitivni pojedinci posvećeni vlastitoj materijalnoj i političkoj dobiti. Sebi posvećen potrošač ugađa svom egu i dobrovoljno se ekskomunicira iz javne sfere, lišavajući se slobode da sa moralnog stanovišta promišlja političko djelovanje i odlučuje o političkoj profilaciji javne scene. Tradicionalne etičke kategorije, kao što su solidarnost, odgovornost i empatija, žigošu se kao pokazatelji lične slabosti, odsustvo karaktera, kao nesposobnost i neprilagodljivost savremenom društvu i njegovim zahtjevima. U ovoj naturalističkoj interpretaciji čovjeka i društva, kako pokazuju i nedavno sprovedene ankete, usred deklarativno građanske pravne države, pojavljuje se rudimentarno mišljenje o zakonu jačeg. Tamo gdje se pojavljuju opozicija i borba između sposobnog i nesposobnog, vrijednog i bezvrijednog, gdje se kompetitivnost institucionalno podstiče da bi se utvrdilo ko spada u prvu, a ko u drugu kategoriju, tu je društvo naturalizovano te je njegovo etičko i humanističko jezgro dovedeno u pitanje. To je zabrinjavajući znak da je kultura izgubila bitku sa prirodom, da je pravo izgubilo moć i da je moć postala pravo. U naturalističkom tumačenju društva ne čuje se ili ne odgovara na etički apel za solidarnošću i za zaštitom opšteg dobra, što je u našim uslovima posljedica prilično kompulzivne instalacije politički „kanonizovano” a u osnovi izvitoperenog shvatanja liberalno-demokratskog društva.

Umjesto navedenih naturalizovanih binarnih formula, kroz obrazovne institucije i medije, neophodno je afirmisati tradicionalne binarne formule koje imaju etički sadržaj. Razvijenim obrazovnim sistemom moguće je relativno brzo i efikasno izgraditi društvo u kome je kritičko mišljenje osnovni nosilac promjena koje vode ka ličnoj i kolektivnoj emancipaciji.

Može se očekivati da će i u crnogorskom društvu postojati polarizacija između dva modela čovjekove subjektivnosti: modela liberalnog individualizma, koji će biti politički promovisan kao „mejnstrim” akademska teorija, čemu u prilog ide savremena evropska reforma obrazovanja koja insistira na „robnom” karakteru znanja i na kompetitivnosti i tradicionalnog modela etičkog subjekta svrhovito usmjerenog na dobro kao objektivno postojeću vrijednost koja je više stvar koketivne predstave nego realnog istorijskog postojanja. Zbog toga ovaj model tradicionalističkog i konzervativnog etičkog subjekta neće imati publicitet kao prvi, ali će biti sve više potvrđivan životnim iskustvom u okolnostima krize i u političkim okolnostima koje će pokazati da je podsticanje kompetitivnosti i efikasnosti sastavni dio mehanizma političke kontrole. U takvim uslovima sasvim je realno očekivati sporadični indivi-

dualni ili kolektivni otpor pozitivnom sistemu moralnih naloga, dužnosti i obaveza koje će se nametati kroz institucije sistema. Opozicija se između ova dva modela subjektivnosti može u dobroj mjeri pacifikovati njihovim uvođenjem u kontekst akademskog dijaloga, javnih predavanja i kroz organizovanje tzv. „etičkih odbora” koji bi trebalo da postoje u svim djelatnostima od javnog značaja.

Budući da ni u bližoj perspektivi nije vraćanje vjeronauke u škole, nadležno ministarstvo bi moralo da u planove i programe osnovnih i srednjih škola i gimnazija uvrsti etiku sa teorijom vrijednosti kao poseban predmet u kojem bi se izučavale teorije morala sa akcentom na tradicionalnim i savremenim etikama vrline koje stavljaju težište na karakter agensa djelovanja, a ne samo na njegovu akciju, na kalkulaciju konsekvenci koje se ne tiču čovjekovog unutrašnjeg etičkog integriteta.

LITERATURA

- [1] Arendt, Hannah: *Vita acitva*, prevele: Višnja Flego i Mirjana Pajić-Jurinić, Zagreb: August Cesarec Zagreb 1991.
- [2] Aristotel: *Nikomahova etika*, prevela: dr Radmila Šalabalić, Beograd: Bigz 1980.
- [3] Аурелије, Марко: *Самом себи*, предео: Албин Вилхар, Београд: ПЛАТΩ 1998.
- [4] Borkenau, Franz: *Prelazak s feudalne na građansku sliku sveta. Studije o povesti filozofije manufakturnog periroda*, prevela: Olga Kostrešević, Beograd: Izdavački centar Komunist 1983.
- [5] Brogan, Walter A.: *Gadamer's Praise of Theory: Aristotle's Friend and the Reciprocity Between Theory and Practice*, *Research in Phenomenology*, 32 (1998), 141–155.
- [6] Critchley, Simon: *Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Oxford: Blackwell Publishers 1992.
- [7] Critchley, Simon: *Metaphysica in Dark: A Response to Richard Rorty and Ernesto Laclau*, *Political Theory*, 26, 6 (1998), 803–817.
- [8] Critchly, Simon: *Ethics-Politics-Subjectivity. Essay on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*, London: New York: Verso, 1999.
- [9] Day, Richard: *Ethics, Affinity and the Coming Communities*, *Philosophy & Social Criticism*, 27, 1 (2001), 21–38.
- [10] Дерида, Жак: *Марксове сабластии*, предео: Спасоје Ђузулан, Београд: Службени лист СЦГ, Јасен 2004.
- [11] Dooley, Mark: *Private Irony vs. Social Hope: Derrida, Rorty and the Political*, *Cultural Values* 3, 3 (1999) 263–290.
- [12] Dostal, Robert J. (ed.): *Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge: Cambridge University Press 1998.
- [13] Foucault, Michel: *The Subject and Power*, *Critical Inquiry*, 8 (1982), 777–795.
- [14] Gadamer, Hans-Georg, *Istina i metoda. Osnovi filozofske hermeneutike*, Sarajevo: IP „Veselin Masleša” 1978.
- [15] Gadamer, Hans-Georg: *O filozofskom u naukama i naučnosti filozofije*, u: *Um u doba nauke*, prevod: Suzana Spasić, Beograd: PLATΩ 2000, 7–21.
- [16] Gadamer, Hans-George: *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, trans. Nicholas Walker, Cambridge: Cambridge University Press 1986.
- [17] Hehir, Brajan: *Religija, realizam i pravedna intervencija*, u: *Sloboda i moć. Dijalog o religiji i spoljnoj politici u nepravednom svetu*, prevod: Slobodan Divjak, Zaječar: Dom omladine; Beograd: Službeni glasnik 2008, 21–42.
- [18] Heidegger, Martin: *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed 1985.

- [19] Heit, Helmut: *Western Identity, Barbarians and the Inheritance of Greek Universalism*, *The European Legacy*, 10 (2005), 725–739.
- [20] Jay, Martin: *Force Fields*, London: Routledge 1993.
- [21] Kamps, Viktorija: *Javne vrline*, preveo: Nenad Perišić, Beograd: IP „Filip Višnjić” 2007.
- [22] Kant, Imanuel: *Kritika praktičkog uma*, Beograd: BIGZ 1979.
- [23] Кант, Имануел: *Метафизика морала*, превела: Душица Гутеша, Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића 1993.
- [24] Lebech, Flemming: *The Concept of the Subject in the Philosophical Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer*, *International Journal of Philosophical Studies* 14 (2002), 221–236.
- [25] Lévinas, Emmanuel: *Alterité et Transcendence*, Cognac: Fata Morgana, 1995.
- [26] Левинас, Емануел: *Да ли је онтологија фундаментална?*, у: Емануел Левинас, *Међу нама*, превела: Ана Моралић, Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића 1998, 10–23.
- [27] Левинас, Емануел: *Тошалииџей и бесконачносџ*, превео: Спасоје Ђузулан, Београд: Јасен, Службени лист СЦГ 2006, 7–15.
- [28] Левинас, Емануел: *Друкчије од бивсџива или с ону сџрану бивсџивовања*, превео: Спасоје Ђузулан, Никшић: Јасен 1999.
- [29] Мекинџајер, Аластер: *Трајање за врлином. Сџудије из савремене теорије морала*, превела: Софија Мојсић, Београд: ПЛАТΩ 2006.
- [30] Mendelson, Jack: *The Habermas-Gadamer Debate*, *New German Critique*, 18 (1979), 44–73.
- [31] Milliken, John: *Aristotle’s Aesthetic Ethics*, *The Southern Journal of Philosophy*, 44 (2006), 319–339.
- [32] Murphy, Mark C. (ed.): *Contemporary Philosophy in Focus: Alasdair MacIntyre*, Cambridge: Cambridge University Press 2003.
- [33] Nussbaum, M. C.: *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 1986.
- [34] Perović, Drago: *Levinas versus Hajdeger: ontološka i etička diferencija i pitanje ljudske zajednice*, Beograd: Jasen 2006.
- [35] Polt, Richard: *Metaphysical Liberalism in Heidegger’s Beitrage zur Philosophie*, *Political Theory*, 25, 5 (1997), 655–679.
- [36] Riker, Pol: *Sopstvo kao drugi*, preveo: Spasoje Ćuzulan, Beograd, Nikšić: Jasen, 2004.
- [37] Rorty, Richard: *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press 1989.
- [38] Salem-Wiseman, Jonathan: *Heiddeger’s Dasein and the Liberal Conception of the Self*, *Political Theory* 31, 4 (2003), 533–557.
- [39] *Sloboda i моћ. Дијалог о религији и спољној политици у неpravедном свету*, превод: Slobodan Divjak, Zaječar: Dom omladine; Beograd: Službeni glasnik, 2008.
- [40] Solomon, David: *MacIntyre and Contemporary Moral Philosophy*, у: Mark C. Murphy, ed.: *Contemporary Philosophy in Focus: Alasdair MacIntyre*, Cambridge: Cambridge University Press 2003, 114–151.
- [41] Tejlor, Ćarls: *Izvori sopstva. Stvaranje modernog identiteta*, превела: Sofija Mojsić, Novi Sad: Akademaska knjiga 2008.
- [42] Veber, Maks: *Nauka kao poziv*, у: *Duhovni rad kao poziv*, preveo: Dušan Janić, Sremски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића 1998, 54–100.
- [43] Von Fritz, Kurt: *Aristotle’s Anthropological Ethics and its Relevance to Modern Problems*, *Journal of the History of Ideas*, 42, 2 (1981), 187–207.
- [44] Verdenius, W. J.: *The Meaning of ΗΘΟΣ and ΗΘΙΚΟΣ in Aristotles Poetics*, *Mnemosyne*, 12, 4 (1945), 241–257.

