



LAZAR
VRKATIĆ

IZABRANA DELA

KNJIGA
2

Za izdavača USEE: Ivana Vrkatić
Za izdavača Mediterran Publishing: Nikola Janković
Urednik: dr Dušan Marinković
Lektura i korektura: Predrag Rajić
Dizajn korica: Mediterran Publishing
Tehničko uređenje: Mediterran Publishing

Copyright © za srpsko izdanje
Marica Kuzmanović, Ivana Vrkatić, Sonja Vrkatić, Nataša Vrkatić

Izabrana dela priredila Ivana Vrkatić

CIP – Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад

340.12:111.1

ВРКАТИЋ, Лазар
Ontologiski stav filozofije prava / Lazar Vrkatić.
– Novi Sad : Mediterran Publishing, 2009
(Novi Sad: Štamparija Stojkov). – 220 str. ; 24 cm.
– (Izabrana dela / Lazar Vrkatić; knj. 2)

Tiraž: 300 – Napomene: str. 215-220

ISBN: 978-86-86689-24-5

a) Филозофија права – Онтологија

COBISS.SR-ID 237119751

Štampa: Štamparija Stojkov, Novi Sad

Priprema: Aleksandar Karajović

Mediterran Publishing d.o.o.
Nikole Pašića 24,
21000 Novi Sad
tel: +381.21.472.38.20 fax: +381.21.661.37.65
www.mediterran.co.yu
e-mail: mediterran@neobee.net

Za sve informacije o ovom i drugim izdanjima
Mediterran Publishinga,
kontakt: prodaja@mediterran.co.yu

Lazar Vrkatić

ONTOLOGIJSKI STAV FILOZOFIJE PRAVA



USEE

Novi Sad
2009.

SADRŽAJ

Predgovor	7
Uvod	17
A. ONTOLOGIZOVANJE PRIRODNOG PRAVA	
U LIKU PRIRODNOG PRAVA	33
A.A. Spinoza – Deus sive ius naturale	33
B. ONTOLOGIZOVANJE PRIRODNOG PRAVA	
UKIDANJEM POZITIVNOG PRAVA	49
B.A. Russo – Država u pozitivumu praznog identiteta	
apsolutne mogućnosti jastva	49
B.B. Fihte – Ironično pravo u državi čežnje	72
C. ONTOLOGIZOVANJE PRIRODNOG PRAVA	
U LIKU POZITIVNOG PRAVA	89
C.A. Monteskeje – Od duha zakona do zakona	
duha	89
D. ONTOLOGIZOVANJE PRIRODNOG PRAVA	
U ONTOLOŠKOM PRAVU	115
D.A. Platon – Pravnost u ideji ontološkog	
dobra	115

D.B. Aristotel – Ontološka pravnost u identitetu iustitia distributiva i iustitia commutativa	143
D.C. Hegel – Ideja prava, pojam prava i njegovo ostvarenje	172
REZULTAT	
Ontološki predložak za svaku buduću filozofiju prava	209
Napomene	215

PREDGOVOR

Ova rasprava¹ pripada filozofiji prava, koja je praktički deo filozofije, i polazi od stava da je filozofija prava kao praktička disciplina moguća. Mogućnost filozofije prava se zasniva na prethodnoj postavci o filozofičnosti prava, odnosno o tome da je pravo po prirodi stvari filozofično. Kada kažemo da je pravo filozofično, podrazumevamo sve nivoe prava, pa i samo pozitivno pravo. Dakle, pozitivno pravo je istinito, a time i filozofično, što ne znači da je isto što i filozofija; pozitivno pravo se razlikuje od filozofskog prava, ali mu nije suprotno.

Postoji jedno staro mnenje da se pozitivno pravo bavi neposrednom sadašnjošću i da je ono zato pozitivno-empirijsko, a da se filozofija bavi onim večnim i da je ona zato neempirijska, te je jedno udaljeno od drugog. To je dokografsko određenje koje podrazumeva mnogo toga, odnosno podrazumeva sve, dok mu je filozofsko određenje sasvim suprotno: veliki deo pozitivnog prava, ako ne i u celom svom opsegu, pripada filozofskoj refleksiji. To što se pozitivno-pravne nauke obrazuju kao nezavisne nauke, ne znači da su nefilozofične. Pozitivno-pravne nauke pripadaju jednom narodu i jednom vremenu, i na taj način su ograničene, ali zbog toga nisu suprostavljene filozofiji, pošto filozofija reflektuje tu određenost kao bitno svoju; pozitivno-pravne nauke imaju ambiciju da budu delotvorne u „stvarnom svetu“ i da svakoj svesti budu jasne,

što nije suprotno od filozofije. Filozofija polazi baš od stava da je ona sama delotvorna moć stvarnosti, jer je stvarnost filozofična, te da je izvorno filozofski problem baš domen nefilozofske svesti. Ako bismo utvrđili da su pozitivno pravo i filozofija suprotstavljeni, onda bismo filozofiju odredili kao isključivo vanvremensko znanje koje nema nikakvu dodirnu tačku sa stvarnošću naroda, to znači da bismo filozofiju svrstali u onu svest koja se ne odnosi spram stvarnosti, i time bismo je proglašili nestvarnosnom svešću. Sveli bismo filozofiju na neku večnu čežnju zatvorenog duha, koji ne može iz sebe, suprotstavili bismo mišljenje i stvarnost kao dva ontološki udaljena regionala.

Određenje navodne nefilozofske suštine pozitivnog prava je, isto tako, pojednostavljeno, kao da pozitivno pravo nema dodira sa pojmovima, načelima, odnosima i svim onim što pripada mišljenju. Nije pozitivno pravo neduhovni izraz neumne stvarnosti, nego je ono jedno organizovano znanje pojmoveva, principa i zakona, što je suština duhom uređene stvarnosti. Iza doksoografskog određenja pozitivnog prava стоји jedan neduhovan empiristički nazor o iskustvu: iskustvo se vezuje isključivo za opažaj, i to za tzv. neposredni opažaj. Pojam neposrednog opažaja je protivurečan, jer i najrudimentarnija čulna svest ima u sebi dinamiku opšteg, pa se na opšti način odnosi spram pojedinačnog. Opažaj je primeren duhu, on je intelektualan, te nikad nije jedan, nego gubi svoju pojedinačnost čim se uspostavlja i iskazuje kao nešto nužno, a ne slučajno. Tako pozitivna nauka, pravna ili bilo koja druga, uzima iz opažaja ono što je opšte, a ne ono slučajno: time pozitivna nauka sebe zasniva kao filozofičnu svest.

Pozitivno pravo je samo u jednom slučaju suprotno filozofiji, i to onda kada se neumno drži zdravorazumskog mnenja i naivno-metafizičkih apstrakcija. Tada pozitivno-pravni nauk ne samo što nije filozofičan nego se njegovo utemeljenje na iskustvu ili empiriji pokazuje kao najveće ponizanje za empiriju.

Odvajanje pozitivno-pravnog nauka od filozofije rezultira gubljenjem pravnosti prava i osvajanjem prava pravnosti pra-

va od nekog drugog entiteta. Načelno su moguća dva takva ustrojstva: prvo je kada se građansko pravo samo odredi kao pravnost, pa onda dobijemo proširenje građansko-pravnih kategorija na celinu prava, te je odjednom i država ugovor, kao i brak i mnogo toga drugog, i na kraju, nužno, politička država postaje jemac građanskog društva. Druga, naizgled suprotna postavka, je određenje pravnosti kao morala. U osnovi je istovrsna prvoj, jer je moral isto tako čedo pojedinačnosti kao i građansko-pravne kategorije. Ova postavka se poznaje po moralizmu i stavovima o suprotstavljenosti čoveka i zajednice, individuma i prava i sl. Ona ima privid večnosti, jer se od raspada helenske običajnosti do danas neprekidno javlja, a u suštini je moderna građanska svest.

Filozofski razlog navedenih postavki je u suštinskoj nelagodnosti građanskog prava i morala u običajnosti građanskog sveta i njihovoj neutaživoj ambiciji za apsolutom. Granica moralne svesti i građanskog prava je u tome što nemaju granice, te u onoj situaciji, kada je topos pravnosti prava ispražnjen, oni posebni regioni bića, i to kao istorijske svesti, uzurpiraju biće. Njihova uzurpacija je dosledna, jer tako rešavaju svoju antitetiku, a njihova antitetika je mišljenje beskonačnog prava na vlastitost u nevlastitom regionu. Ontološki osnov građanskog prava i morala je van njih.

Ako vratimo pozitivno-pravni nauk filozofiji, onda ćemo i suštinski ograničiti svaku moguću uzurpaciju pravnosti i doći do onog pojma prava koji nije zasnovan na suprotnosti, nego na jedinstvu vlastitih momenata, a to je i predmet našeg istraživanja, što se prezentuje i u naslovu.

Načelno, postoje četiri određenja prava: pozitivno pravo, naučno-refleksivno pozitivno pravo, prirodno pravo i filozofsko pravo.

Pozitivno pravo je onaj nivo prava gde se pod pravom podrazumeva najprostiji zbir pravnih odnosa, normi i svesti koje se nalaze u okviru jedne nacije ili epohe. Znači, čak i ono slučajno, konačno i prisutno, što je naprosto tu, se podrazumeva pod pozitivnim pravom. Dokaz o biću neke pravne norme je to

što ona jeste, a ne to da li je umna, istinita, ili nešto slično. Radi se o sferi prisutnosti (Dasein) i rudimentarnom nerazlikovanju bića i ne-biće u mnenju, da je sve ne-biće – sve što jeste je istinito. Svako određenje prava ima spoznajnu moć na kojoj se obrazuje, a što se tiče pozitivnog prava, to je $\deltaο\xi\alpha$, odnosno ona osobina svesti da se biće vidi u pojedinačnosti i da se uvek divi lepom predmetu, a ne lepoti, pojedinačnoj pravnoj normi, a ne pravnosti; to je svest utonula u pojedinačno i slučajno, te preko toga ne može. Zbog svega toga je ona neistinita svest.

Drugo određenje prava je naučno-refleksivno pozitivno pravo, što je izlazak iz neduhovne pozicije pozitivnog prava ka određenju koje podrazumeva opštost i zakonitost. Imamo osnovno razlikovanje bića i ne-bića u naučnoj spoznaji, gde se pravo shvata kao predmet prava, udvaja se u sebi, ali na takav način da je samo jedan momenat udvajanja istinit – naučno-pravni, a predmetno-pravni je ne-biće. Prema predmetno-pravnom momentu se odnosi kao prema trpeljivom, besvojstvenom, instrumentalnom i neistinitom, a naučno-pravna svest unosi u njega red, poredak, zakon i pojmove. Spoznajna moć, koja obrazuje ovu svest, je ona mešavina $\deltaο\xi\alpha$ -e i $\deltaια\text{vo}\iota\alpha$ -e koju danas nazivamo naučna refleksija, ili prosto refleksija; ona počiva na razlici suštine i pojave, ali je još uvek utonjena u svest konačnosti. Kao lik svesti ima istinitost u tome što je izašla iz nerazlikovanog i slučajnog identiteta bića i ne-bića i što je biće odredila kao delatnu i spoznavalačku svest.

Treće određenje prava je prirodno pravo, i ono sebe ima isključivo u razlikovanju spram pozitivnog prava, a čim neka svest ima sebe samo u razlikovanju, onda je ona razumska. Razlika ius naturale – ius voluntarium je istina prirodno-pravne svesti od Antifona, Kritije i Kalikla do savremenosti, jer ona preko toga prosto ne može. Valjano je u toj svesti to što je biće odredila kao u sebi istinito i beskonačno, a granica te svesti je u tome što je ne-biće odredila kao neistinito i slučajno. U osnovi je to razumska svest koja počiva na beskrajnoj udaljenosti bića i ne-bića, te se oblikuje kao metafizika. Spoznajna moć koja obrazuje takvu svest je $\deltaια\text{vo}\iota\alpha$, ili filozofska refleksija.

Četvrto određenje prava je filozofsko pravo i ono sebe ima u razviću vlastitih momenata. Filozofsko pravo je definitivan identitet bića i ne-bića u razviću, mirnom kod Starih, a vremenitom kod modernih. Nijedan momenat nije neistinit, ali nije ni sva istina, jer je istina ideja, a ne zasebni momenti ideje. U razviću se okonačuje beskonačno i nadmašuju se sve sledeće koначne razlike: po-sebi i za-sebe, mogućnost i stvarnost, svrha i realizovanje svrhe, suština i poj ava, objektivnost i subjektivnost, *θεωρία* i *πραξις*, revolucija i privacija, iustitia distributiva i iustitia commutativa, Rob i Gospodar, virtuelnost i aktuelnost, forma i materija, pa i ius naturale – ius voluntarium. Istina je u onom što je priroda stvari, odnosno ideja. Metoda spoznaje je spekulativna, a ona spoznajna moć koja je obrazuje je *vouc*.

Naša tema sadržava sva četiri određenja prava, i to tako da je pozitivno pravo mišljeno samo kao prisutnost (Dasein), naučno-refleksivno pozitivno pravo kao naučno razdvajanje i suprotstavljanje prava u sebi, prirodno pravo kao filozofsko razdvajanje i suprotstavljanje prava u sebi, i filozofsko pravo kao ideja prava.

Predmet našeg promišljanja su načini na koje se prevazilazi filozofsko razdvajanje i suprotstavljanje prava u sebi, i odredili smo četiri moguća načina:

- a) ontologizovanje prirodnog prava u liku prirodnog prava
- b) ontologizovanje prirodnog prava ukidanjem pozitivnog prava
- c) ontologizovanje prirodnog prava u liku pozitivnog prava
- d) ontologizovanje prirodnog prava u filozofsko pravo

a) Ontologizovati prirodno pravo u liku prirodnog prava, znači prevazići opreku ius naturale – ius voluntarium u okviru prirodnog prava. To je moguće kada se razviće jedinstva bića i ne-bića zadržava u prvom momentu, odnosno kad prirodno pravo ne izlazi iz suvoće pojma, ne postaje stvarno, nego stvarnost prepostavlja sebi i time se završava na samom početku, u samo jednom momentu. Takvo prirodno pravo je nužno apsolutno, jer je apsolutno slobodno i nema granicu, odnosno njegova je granica u immanentnoj supstancialnoj suštini.

Ono je svrhovito i bićevito u sebi. Prirodno pravo je određeno kao nedelatna suština bića, a time kao jedan samozadovoljni bog. Pozitivno pravo je neosporno nadmašeno, ali tako da se u suštini nije ni postavilo, a nije ni moglo da se postavi, jer nema svrhu u sebi. Svrha pozitivnog prava je u prirodnom pravu. Tako je biće pozitivnog prava ono slučajno i konačno, odnosno ne-biće. Prirodno pravo i pozitivno pravo nisu razumski suprotstavljeni, oni su jedno – *ius naturale*.

b) Ontologizovanje prirodnog prava ukidanjem pozitivnog prava podrazumeva sledeće: prvo, svest o nedovoljnosti prirodno-pravne pozicije, što se pozitivno obrazuje u ontološkom stavu da je država samo jastvo, i drugo, jednu negativnu moć koja sve razara u redukovaju na svoju meru, na sebe – na jastvo. *Ius naturale* je svedeno na svoju pravu meru, na jastvo, i ono je određeno kao jedna potpuna čežnja, jer mora izaći iz sebe, mora se potvrditi, i to zna. Jastvo je svesno svoje praznine i neistinitosti, te čežnju može pokrenuti samo ka državi, a ako nema pokrenutosti spram države, jastvo gubi svoje biće, odnosno nije više jastvo. Time smo izašli iz *ius naturale*, ali nismo došli do *ius voluntarium*, jer postavka jastva u čežnji zahteva da se razori ono što je stvarno, da se realnost redukuje. Redukcija pozitivne države ide u pravcu absolutizacije principa revolucije kao modernog građanskog principa. Apsolutizacija jednog principa znači da se država obrazuje samo kao absolutna mogućnost jastva, a ne kao stvarnost jastva, kao *δύναμις* bez *εὐεργείας*-e. Država ostaje prazan i neistinit identitet koji svoju *εὐεργεία*-u ima kao apstraktnu slobodu praznine, ili kao ironičnu mogućnost države, gde se mogućnost države odnosi sama sa sobom, ostajući tako samo mogućnost. Revolucija je istorijski oblik rđave beskonačnosti *δύναμις*, a istorijska egzistencija nije dokaz istine. Revolucija je, u suštini, rešenje ontološke opreke bića i ne-bića u okviru bića, i to je istinito, ali se to rešava prebacivanjem opreke u ne-biće, a to je neistinito. Opreka bića i ne-bića je shvaćena kao neistinita i iz nje je obrazovano rešenje da se iz praznog identiteta, koje smo obeležili kao a), način ontologizovanja prirodnog prava izade, što je

omogućeno određenjem bića kao delatnog jastva, i to je istina. Ali jastvo je sâmo negativno i svoju istinu je potrošilo u neistinitosti ne-bića. Mesto apsolutne opreke bića i ne-bića je postavljenja opreka bića i ne-bića u okviru ne-bića, što je nadmašanje načina a), u kom je mesto apsolutne opreke bića i ne-bića postavljeno rešenje u okviru bića, odnosno samo na početku.

c) Ontologizovanje prirodnog prava u liku pozitivnog prava, podrazumeva nadmašanje opreke bića i ne-bića na jedan istinitiji način, gde se rešenje obrazuje u stavu da je biće isto tako stvarnosno kao i umsko. Došlo se do svesti da je biće ne-biće i da je ne-biće biće, i postavljeno je pitanje istinitosti samog pojma opreke. Jedno je u drugom, ništa više nije odeljeno, došli smo do razvijenog jedinstva, ali imamo i jedno ograničenje: to jedinstvo nije svesno sebe, ne zna da je slobodno. Naime, ono je slobodno, ali nema svest o tome. Potpuna istina bića i ne-bića može jedino biti razviće, i ovde se došlo do razvića, ali to razviće još nije određeno kao svesno. Način a) je završio razviće na samom početku, u prvom momentu – u biću; način b) je razviće obrazovao kao negativnu moć, koja se na kraju okreće protiv razvića; način c) je odredio razviće kao pozitivnu moć, ali ne i kao znanje o tome. To je potpuni apsolut koji ne zna za sebe, što je kontradiktorno i što nužno dovedi do načina d). U načinu c) je prirodno pravo ontologizованo u liku pozitivnog prava, i to je istina, ali čak ni to nije potpuna istina, jer nedostaje treći momenat u ontološkom pravu.

d) Ontologizovanje prirodnog prava u filozofsko pravo ne znači ništa drugo nego živi identitet bića i ne-bića, koji se obrazuje u stvarnosti, ali na takav način da je stvarnost samo jedan momenat tog obrazovanja. Filozofsko pravo nije u opreci spram pozitivnog prava, nego je opreka u njemu, odnosno, i samo pozitivno pravo je bićevito, jer je momenat filozofskog prava. Osnovna ideja koja omogućava postavku filozofskog prava je u stavu da je *οὐσία* u svesti *οὐσία* same svesti. Svest u onome drugome otkriva sebe i time ukida drugotnost, te se vraća sebi. Filozofsko pravo je istina tog procesa proizvođenja onoga što je već bilo, odnosno svesti same. Bilo koji od tri mo-

menta: svest, drugotnost svesti, svest koja sebe zna, je istinit, ali nije potpuna istina, jer je istina celina. Filozofsko pravo se misli na dva nivoa: ontologiskom i ontološkom. Na ontologiskom nivou se može izraziti na tri načina: kao *αναμνησις*, kao jedinstvo *δυναμις* i *ενεργεια* i kao jedinstvo Roba i Gospodara. Sva tri načina podrazumevaju da svest izlazi iz sebe, i da, kao negativna moć, ukida drugotnost drugoga, u kome nalazi sebe, seća se sebe, i tako proizvodi sebe pounutrenjem. Jedinstvo Roba i Gospodara, za razliku od *αναμνησις* i jedinstva *δυναμις* i *ενεργεια*, podrazumeva i vremenitost tog kretanja. Ontološko pravo se, na ontološkom nivou, može takođe izraziti na tri ničina: kao ideja najvećeg dobra, kao jedinstvo iustitia distributiva i iustitia commutativa i kao jedinstvo principa privacije i principa revolucije. Jedinstvo principa privacije i principa revolucije podrazumeva istoriju (Geschichte).

Postavka filozofskog prava zahteva i bitnu završenost svesti, jer ništa ne ostaje otvorenim – svest je u svemu našla sebe. Filozofsko pravo, dakle, podrazumeva načelnu dovršenost ponutrenja drugotnosti svesti u svest samu.

Ideja filozofskog prava je izvorna pozicija filozofije prava i ostale načine ontologizovanja prirodnog prava (pod a, b i c) shvata kao svoja određenja.

Propitivanje četiri navedena načina ontologizovanja prirodnog prava se kreće u okviru filozofije kao istorije filozofije, što ne znači da prihvata oblik istorije filozofije kao svoj metod. Prvi razlog neprihvatanja je u tome što je pojam istorija filozofije u osnovi protivurečan, jer je istorija jedan spoljašnji način prikazivanja onog večnog i beskonačnog, odnosno same stvari filozofije. Samo je jedna istorija filozofije uspela tu neodgovarajuću istorijsku formu prikazati kao samu prirodu stvari filozofije. Drugi razlog zbog koga odbijamo istoriju filozofije kao formu prikazivanja je to što nam je predmet propitivanja jedan filozofski problem, a ne celina filozofije. Istina je da je naš filozofski problem takvoga ranga da podrazumeva celinu filozofije, ali u svom spoljašnjem prikazivanju ne mora biti izložen kao celina filozofije.

Tako se nećemo držati ni hronološkog sleda u istoriji filozofije zbog prvog razloga, a ni logičkog sleda istorije filozofije zbog drugog razloga. Relevantan je samo onaj sled koji proizlazi iz prirode stvari našeg problema, a ako se poklapa sa logičnim sledom istorije filozofije, to je nešto van naše namere i obzora.

Ovakva pozicija podrazumeva svest o opasnosti da se pride drugoj nepodesnoj formi izlaganja filozofije: filozofija kao znanje van vremena. Takvo određenje filozofije podrazumeva čistotu i osnovu gde ona samo sebe zna, i ne izlazi iz sebe, te u osnovi nije ni vremenita. To jeste filozofija, ali je samo početak filozofije, a ne sva istina. Da bismo se odvojili od tog nepodesnog prilaza, u prikazu prirodnog prava i pozitivisanja prava smo dali problem u živosti svakog od ključnih filozofa, čime smo unešli vreme u izlaganje i sam filozofski problem načinili pokretnim. Takav način izlaganja omogućuje da se prikažu razlike na problemu. Nijednom od ključnih filozofa, koji su iznosili naš problem, nismo prilazili kao završenom, jer nam je daleko više statlo do stvari filozofije, nego do filozofa, te smo im stavljali na teret i slavu i one stavove koje nisu sami napisali, ali koje su mogli napisati. Naš metod prikazuje pojedinu filozofiju u obliku u kome se mogla razviti, a ne u obliku u kom se razvila. Na taj način se nužno i dopisuje, ali ako bismo izlagali pojedinu filozofiju bez dopisivanja, onda bimo radili posao prevodioca, jer bismo nešto iz jednog pojedinačnog oblika preveli u drugi pojedinačni oblik. Dopisivati, a ne prevoditi, znači povlađivati prirodi stvari filozofije, a ne filozofima i istoriji filozofije.

Ako je filozofija misao svog vremena, naš metod sva vremena stavlja u istu ravan i polazi od toga da je filozofija misao svih vremena. To znači da se stvar filozofije, u obliku filozofskog problema ili rasprave, ne prekida ničim drugim, nego samo novom raspravom. Jedino valjano uporište u takvom određenju filozofije je priroda stvari filozofskog problema, te se može reći da svaki filozof stvara svoje prethodnike. On ih ne zatiče, nisu oni pre njega, niti su ga proizveli, nego filozof kroz razvoj svog problema proizvodi prethodnike kao momente vlastitog napora.

UVOD

Pre izlaganja načina ontologizovanja prirodnog prava, odnosno momenta razvića filozofskog prava, mora se dati ontološki osnov onih načina pomišljanja koji su, u osnovi, prirodno-pravni. Njihova brojnost u istoriji filozofije je velika, a istorijski se prostiru od Platonovog doba do savremenosti. Pozicija im je u vidu sub specie aeternitatis, i naš svet je, suštinski, zasnovan baš na tim promišljanjima.

Hegel, u Enciklopediji filozofskih nauka, odnos bića i nebića u istoriji filozofije naziva Stavovi misli prema objektivitetu, i tvrdi da ih ima tri: a) metafizički, b) empirizam i Kant, c) neposredno znanje i Jakobi. Podela je u velikoj meri spoljšnja, te nam ne može biti uzor.

Po našem sudu ima u osnovi tri stava misli prema objektivitetu:

- a) stav nepokretnog apsoluta – Parmenid, Spinoza i Šeling
- b) stav metafizike
- c) stav punog apsoluta – Platon, Aristotel i Hegel.

Što se tiče a) i c), njih čemo promisliti u okviru izlaganja momenata ili načina ontologizovanja prirodnog prava, a naročito će biti izlagana pozicija c).

Za poziciju a) se može reći da Šeling i Spinoza, prvi u severnačkom, a drugi u istočnačkom apsolutu, zastupaju isti he-

lenski nepokretni absolut Parmenida, što je filozofija mrtvog kvazara, gde se sva masa sveta negira do najjednostavnijeg određenja, do absoluta, u kome je sve crno. To je osnovno polazište filozofije, bolje rečeno uslov filozofije, i svaki filozof mora biti spinozist, elejac ili šelingovac, hteo to ili ne. Taj absolut je istinit, ali nije potpuna istina. Od te istine se mora poći, ali se ne može u njoj završiti, jer bi se istina zatvorila u jedan svoj momenat.

Pozicija c) je stanovište potpunog absoluta i to je ontološki starija pozicija od pozicije nepokretnog absoluta, iako se hronološki uvek prva javlja: Parmenid je pre Platona, Šeling je pre Hegela.

Stav misli prema objektivitetu, pod b), koji smo nazvali metafizičkim, moramo značajnije izložiti, i to kao poziciju prirodnog prava. U okviru metafizičkog stanovišta se, po prirodi stvari, obrazuju četiri moguće postavke: a) teologija, b) empirizam, c) racionalizam, d) kritičko znanje.

a) Teološko učenje je ipak filozofija, ma koliko u njoj bilo spoljašnjeg, ali je metafizička pozicija u filozofiji. Preko jednog milenijuma je trajala sholastika, od Avgustina do renesanse, i njeno biće nije slučajno i konačno, nego je ona dragovoljni lik duha, gde je duh našao sebi primereni momenat. Ne možemo u sholastici videti samo spoljašnjost, nasilje crkve i sl., jer teologija ima beskrajno pravo na postojanje; hrišćanstvo je uostalom prvi lik duha u kome je reč o svakom, te je suštinski to lik principa subjektivne slobode. Građanski svet i njegov princip subjektivnosti, dakle, ne mogu preko hrišćanstva, što ne znači da mogu sa svakim hrišćanstvom. Metafizička epoha je nužno hrišćanska, dakle, savremenost je isto tako hrišćanska. Beskrajno pravo hrišćanstva na biće je u tome što je baš ono čista duhovnost, odnosno princip u nedirnutoj čistoći. Da bi se takav princip izneo, mora se duh očistiti od svake prirodnosti, što je uradio u tri hrišćanska podstaja: u Heladi, u Rimu i kod Jevreja. Paralelna egzistencija judeizma i hrišćanstva je samo dokaz o sekundarnosti hronološkog reda. Sva tri epohalna podstaja su imala elemenat neduhovnosti, koji je svoju istinu dobio u hrišćanstvu.

Što se Helena tiče, njihova neduhovnost je duhovne prirode, odnosno oduhovljena je. Načelno ima tri vida slobode: supstancialna sloboda koja sebe ne zna, supstancialna sloboda koja sebe zna i subjektivna sloboda. Supstancialna sloboda koja sebe ne zna je mirni istočnjački absolut, u kome su duhovno i prirodno okovani kroz međusobni nesvestan odnos. Ono što je duhovno, religija, pravo, umetnost itd., čoveku dolazi kao prirodno, i on sam u tome učestvuje u vidu prirodnosti. Čovek svoga dela nije svestan. Heleni su takođe zasnovali svoju civilizaciju na određenom pomirenju prirodnog i duhovnog, ali tako što ne prilaze svojim delima kao tuđim i hladnim, kao prirodnim tvorevinama, nego su svesni svoga duha u njima. S druge strane, nisu u stanju da svoje delo načine isključivo svojim, da u drugome ukinu drugotnost i sve svedu na sebe, što znači da im je prirodnost neophodna. Grčko delo je duhovno, ali se još nije odrešilo, te mora imati prirodnu formu.

Polis je ono što je Helenu supstancialno, jer bez njega nije Helen, i tu se vidi fino pomirenje duhovnog i prirodnog. Polis je obrazovan kao prirodna individua koja zna svoju duhovnost, ali ne može da izađe iz svoje zasebičnosti. Kada je Atina sa svojim finansijskim savezom i flotom nadmašila polis, onda je sve već bilo gotovo. Bez prirodnosti grčka običajnost postaje neodgovorna demokratija, bogohuljenje i carstvo. Prirodnost u religioznosti je još nazočnija, duh ne trpi apstraktnog boga nego diže do božanskog realiteta prirodnost koja je već bila u polisu, te je tako božanska zajednica drugo biće polisa. Zato životom Helena vlada sADBINA i običaji otaca; prirodnost tog sveta je lepa, jer je duh sve prirodno privukao sebi i obrazovao, kao u nekom Fidijinom kipu, ali tako da je nemoguće Zevsov lik bez mermera u kom je isklesan. Sokratov zahtev pounutrenja i buđenja subjektivne slobode je, u suštini, napuštanje prirodnosti njihovog običajnog sveta – odjednom sve valja zasnovati, i to samo na duhu. Aleksandar je osvojio svet, tražeći ono što je već imao u sebi; Grci nisu sami mogli doći do Isusa. Njihov prilazak ka čistoj duhovnosti je bio negativan – isuviše dugo su sebe znali.

Rim, ta velika, plemenita, ali na neki način bestijalna država, je imao u sebi prirodnost sasvim drugačiju od helenske. U skladu sa njihovim principom, Rimljani su bili prirodni kao podanici države. Duh je u pravu zadobio jedan od svojih naj-monumentalnijih likova, sloboda je našla sebi primeren oblik. Ali sloboda je sebi našla i primerenu granicu, jer Rimljani nisu bili ljudi subjektivne slobode da bi pravu dali meru čiste duhovnosti. Nužna prirodnost se sadržavala u tome što je subjekt prava bila prirodna zajednica, odnosno porodica kao duhovo-prirodna zajednica. Pater familias je samo pojavnost porodice. Rimska običajnost nije bila lepa kao helenska, jer im je vrlina ličila na porok, ali princip im je bio isti – supstancijalna sloboda koja sebe zna. Rimljanin zna svoju slobodu, ali je oseća pre svega kao pravnu, te ume i od nje same živeti, prodajući svoj glas. Bilo je bogatih robova, učenih još više, a i valjanih ljudi među varvarima, ali im je Rimljanin nadmoćan, jer je on slobodan rimski građanin i pravna ličnost, te je njegov ponos nemerljiv. Biti pravna ličnost znači zaista biti, sve ostalo je slučajnost i nesloboda. Rimljaninov ponos je duhovan, ali je njegova pravnost još uvek u prirodnosti, jer je po rodu, jer je privilegija; on jeste zato što je porodica. Država mu je organizovana primereno tome, kao porodica dignuta do pravnog subjekta. Podanik je gospodar svoje porodice, a država kao porodica porodicā je gospodar gospodāra. Sokratov princip ima svoju analogiju u imperatorskom principu Gaja Julija Cezara. Imperatorski princip je odbacivanje prirodnosti u pravu i državi, jer država više nije porodica porodicā, nego izrasta u jednoga koji više nije prirodan. Cezar je pounutrenje i duhovnost. Rimsko odrešenje od prirodnosti je bilo burnije, i to zato jer je rimski princip bio spoljašniji od helenskog. I Heleni i Rimljani su propadali na isti način, uz neobuzdanu samovolju i tele-sno i čulno uživanje; sve propada isto, jer propada u isto. Raspusnost neke običajnosti je siguran znak njenog propadanja.

Jevrejstvo je uvek shvatano samo u vezi sa Isusom, kao da samo u sebi nema svrhu, uzimano je kao neka neutralna osnova hrišćanstva, i ništa više. Jevrejstvo, i bez Isusa, jeste sup-

stancialni lik duha, te je i Isus bez jevrejstva nemoguć. Ono supstancialno u jevrejskoj religiji je odnos spram prirode, naime, prvi su baš Jevreji pojmili sebe kao nešto drugo od prirode, a šta to drugo može biti nego duh? Prizivajući mitsko iskuštevo velikog potopa prirodu su poimali kao ono neprijateljsko i nasilno, spram čega čovek treba da bude takođe nasilan, te da prirodi vrati za sve udarce i nedaće. U prirodi čovek nije kod kuće, nego je prisiljen da se bori i radi. Rad je mesto rođenja duha kao odvajanje od prirode. To je ono supstancialno u judeizmu. Ali i pored sve veličine takvog ustrojstva duha, Jevreji su ipak obrazovali svoju granicu u vidu duhovne prirodnosti. Naime, duhovnost nisu uspostavili u sebi primerenoj formi, nego u formi prirodnosti; religija je sve, sva običajnost, jer religijske norme određuju sve, od svakodnevice do ustrojstva države. To je jedno organsko i prirodno određenje duha, pošto se iz religioznosti ne izlazi da bi joj se vratilo, nego se religija živi kao nepokretni apsolut. To je istočnjački elemenat kod Jevreja. Sloboda je religijska sloboda, i Jevrejin sebe zna samo kao religiozno biće. Ako se i za jedan entitet može kazati da je homo religiosus, onda je to Jevrejin, a ono što mu je nadmoćno je identitet homo religiosusa i homo areligiosusa. Tako se Jevrejima Isus pokazuje kao istinski njihov, ali i kao tuđ. Njihov je, jer prihvata njihovo poimanje odvajanja od prirodnosti, i čak ga nadmašuje, a tuđ je, jer traži od religije da se povuče iz običajnosti i da se pounutri. U osnovi, pre Isusa religioznosti, u punom smislu reci, i nema. Jevreji jesu religiozni, ali u isto vreme i nisu, zato što im je bog rasprostrti i što vera u njega znači vera u neposredno biće.

Da bi se razumela takva religioznost treba napraviti paralelu sa helenskom običajnošću: ako Grci nisu imali savesti, onda ni Jevreji nisu imali istinske religioznosti, što ne znači da su bili bezbožni. Jevrejski bog je napolju, u stvarima, u odeći, praznicima, običajima, u pravu i politici itd., ali osnovno pitanje je da li je on unutra, da li je on duša čovekova? To pitanje im je bilo strano i zato je njihova religija u jednoj neposrednoj formi, i nije istinita.

Tu istinu donosi Isus, jer religioznost očišćava od svega spoljašnjeg i slučajnog, te je zasniva kao čistu duhovnost. Zato su ga Jevreji, sa razlogom, osudili, jer je njihov sin doneo njima nešto što je iznad njih i što je opasno, što im uništava običajnost. Radi se o sledećem: ako bi Jevreji prihvatali Isusov nauk, ne bi više bili Jevreji, nego samo ljudi, što znači da ne bi više bili izabrani narod. Njihova običajnost bi se raspala, jer bi izgubila svoj podstoj. Pouzdano se može utvrditi da bi Jevreji kao Jevreji odavno nestali da su prišli hrišćanstvu. Ono što ih je održalo je njihova religija koja sprečava potrebu za državom, pravom građanskom slobodom i sl. Jevrejima država ne treba, jer religioznost obavlja sve što bi država radila, a država znači napuštanje religije. Tako je osnivanje države, u suštini, istorijski kraj toga naroda, odnosno njegove organske duhovnosti.

Dakle, imamo tri oblika duha koji nije mogao potpuno izići iz prirodnosti, ali i tri lika očišćenja duha u vidu prilaska čistoj duhovnosti. Ta tri lika očišćenja su tri smrti: smrt filozofa, smrt političara i smrt proroka.

Filozofova smrt je tiha, puna neke čudne lepote, zasnovana na onome čemu je suđeno, na individualnoj volji, i kroz nju smo dobili rađanje osnove moralnosti, savesti i bića modernog čoveka. Od Sokrata istorija postade ljudska i prestade biti helenska, on je prvi koji je zaboravio grčki, jer je stvorio osnovu za jedno opšte određenje koje podrazumeva svakog. Pravo na vlastito uverenje je svačije pravo, te se pri kraju hellenske kulture pojaviše i oni koji su mislili da su i robovi ljudi, što je bio potpuni kraj. Svako je neponovljiv i jedan, a njegovo pravo je pravo na sve – moral je uspostavljen. Filozof umire samo sa jednim žalom: pošto je najveća sreća raspravljati danima o vrlini, smrt znači napuštanje te rasprave. Ali ne samo da je filozof napustio tu raspravu, nego ju je i dokinuo, jer vrlina više nije ono supstancialno, već subjektivno, tako da je Sokratova smrt istinski kraj svake rasprave o vrlini. Jedna rasprava je dokinuta drugom, moral postaje predmet filozofske refleksije.

Smrt političara je, kako već pripada, sa daleko više publike, sa krvlju i noževima, ali ipak mirna, puna čuđenja i strahopostovanja. Cezara nisu zbulnili noževi i smrt, nego Marko Julije Brut: zar je moguće da ga ubije najbolji od svih Rimljana? Nije Cezara začudilo u Brutu to što mu je bio blizak, nego Brutova vrlina. Ubio ga je najbolji od svih, i tako, u trenutku smrti, Cezar dolazi do istine da je njegov život bio posvećen rušenju onog najboljeg što je Rim imao, i da je ova osveta pravedna. Rimljani sa razlogom ubiše Gaja Julija, jer im je razorio običajnost, političke ustanove i instituciju prava, jer se digao iznad rodova, kurija, i iznad Rimske države i istorije, jer je postao jedan. Izuzetni Cezar, na nesreću vrline Rimljana, postade pravilo, posle njega svako može biti jedan, te se pravo mora zasnovati na tom čudnom uverenju, što znači da svako postaje subjektom prava. Da se dođe do takve pravne prakse, do takvog istorijskog ustava, treba još mnogo, ali je sa Cezarom takav ustav omogućen.

Smrt proroka je izuzetnija od filozofove i političareve smrti, ceo narod je bio prisutan, zdanje sveta se treslo, smrt je bila duga i mučna, jer je prorokovo očišćenje teže nego filozofovo i političarevo. U toj smrti nema lepote i časti, kao kod Sokrata, a ni čuđenja ni poštovanja (niko nije poštovao Gaja Julija kao njegove ubice), nego je to jedna apstraktna smrt puna boli. Sokrat umire bez boli, Cezar ne oseća ubode mačeva, iako već imamo krv, dok se kod Isusa baš o bolu i radi. Ne može se prirodnost, i to kao lik duha, a ne kao puka prirodnost, napustiti lako i dragovoljno, nego samo sa znojem, krvlju i mučenjem. Bol je neizbežna i suštinska u Isusovoj smrti. Ali ni sama bol ne srne biti trivijalna ili bezrazložno brutalna, Persijanci su svom Maniju oderali kožu, i time sprečili da njegova religija postane svetska, jer su ga ponizili u smrti. Jevreji i njihovi egzekutori Rimljani ne ponižavaju Isusa, nego mu daju ono što sam traži – pravednu bol. Smrt je istina proroka, živ prorok nije prorok, a bol je bog u proroku. Bog izlazi iz sebe, i u tom određenju je Isus, ali da bi se vratio sebi mora se očistiti. Sa prorokovom smrću dolazimo do čiste duhovnosti, do ontološkog osnova moralnosti i pravednosti, tako da je Isus

istina i Sokrata i Cezara. Ono „svako“ sada postaje pravo svakog da bude u bogu, što je najviše moguće određenje. Princip subjektivnosti je došao do apsoluta, i sada je apsolut subjektivnost. Sa hrišćanstvom smo zaista došli do apsolutno svakog, i suštinski ne možemo dalje – preko Isusa se ne može. Građanski svet je nužno hrišćanski.

Tri velike smrti su jedno veliko rađanje apsoluta subjektivnosti, i hrišćanstvo je baš to, ali taj apsolut je apsolut u razmrvljenosti, jer se sada svet izdelio, iskomplikovao, i nema iskrenog jedinstva. I zato hrišćanski odnos spram realiteta nužno mora biti metafizički, odnosno metafizika je u svom najčistijem obliku hrišćanstvo. Princip subjektivnosti nužno proizvodi metafiziku, i kao sam vrh metafizike koncepciju prirodnog prava. Hrišćanstvo to neće zvati prirodno pravo, nego božije pravo, ali u suštini se radi o istom – apsolutna suprotnost je istina hrišćanstva.

Suprotnost se u hišćanstvu obrazuje na četiri nivoa. Prvi je suprotnost u stanju sveta. To je istorijska suprotnost, i ona se razvija od hrišćanske opštine kao početka, pa sve do svetske crkve kao kraja; razvija se od zajednice koja čuva duhovnost, ali pošto je duhovnost kosmopolitska, i sama zajednica mora postati kosmopolitska (a time i crkva). Hrišćani, naročito je-retici i protestanti, često umeju glorifikovati malu religijsku opštinu kao istinu hrišćanstva, ali religijska opština ipak ima u sebi crkvu, jer je princip duhovnosti te zajednice neshvatljivo univerzalan, što znači da mu je i sama zajednica mala. Tako, immanentno iz principa, nastaje nešto što je u jednom liku suprotno principu, naime, crkva je suprotna principu, jer nužno postaje svetovna organizacija, čak isključivo svetovna. Svetovna delatnost crkve, sa svim površnostima i grehovima, dosledno proizlazi iz principa, a protivna je principu. Tako se duhovni princip realizuje u svetu kao čista i immanentna suprotnost, što religiju uvek obrazuje kao protivurečan lik duha, koji baš na toj čistoj suprotnosti ima sebe.

Drugi nivo suprotnosti se dosledno izvodi iz prvog, odnosno crkva, kao svetovna, svoju istinu dobija u suprotnosti

spram svetovnog. Uvek je neprijatelj mera i svako zaslužuje svog protivnika, tako se kao protivnik crkve javlja car, što znači da se religija obrazuje kao Papa, kao čista svetovnost. Ta suprotnost je potpuno istorijska, a ono što je supstancialno u njoj je podeljen i razdrt svet, udvojena svetovnost. Tu suprotnost najčešće priznajemo kada govorimo o hrišćanstvu, ali valja znati da je ona izvedena iz prve suprotnosti, i da je baš na osnovu tog istinita.

Treća suprotnost hrišćanstva je u sadržaju religije, odnosno u biću subjekta religioznosti, samog vernika. Vernik je razdrt sa jedne strane na ideju boga, koja ga obavezuje da sve što je religiji pripadno prihvata kao autentično svoje, i sa druge strane na napuštenost svoje individualne sudsbine od boga. Razdrt na beskonačnost ideje i slučajnu konačnost egzistencije, vernik mora da bira i time napušta konačnu egzistenciju, a čim se bira između dvojega, nismo u istini, već u suprotnosti. Biće vernika je neistinito, a biće boga istinito. Ta ideja je metafizička, to je immanentan maniheizam hrišćanstva i njegova metafizička granica. Kada se tome doda rešenje suprotnosti, gde se istinitom biću boga prilazi na neshvatljivo spoljašnji način (putem kupovine oprosta, postom, kažnjavanjem tela, škopljenjem i sl.), dobijamo samo utvrđivanje suprotnosti, a ne njeno rešenje. Baš ta spoljašnjost, relikvije, samomučenje, obožavanje stvari, jedna neduhovna materijalnost, je dokaz večne suprotnosti hrišćanstva: na spoljašnji način se prilazi bogu.

Četvrta suprotnost je zasnovana na toj beskrajnoj udaljenosti konačnog i beskonačnog u religiji, gde se immanentni maniheizam pretvara u osnovni ontološki stav, stav suprotnosti ljudske i božanske države, i to sa svim izvedenicama toga. Suprotnost ljudske i božanske države je nevaljana, jer je to suprotnost neistinitog i istinitog, ne-biće i bića, a rešenje tog suprotstavljanja je čisto metafizičko. Nema u njemu ničeg spekulativnog: ne-biće naprsto nije, što nije nikakvo rešenje, nego samo postuliranje date suprotnosti. Tako božanska država ima isti rang kao *ius naturale* u drugim metafizičkim nazorima,

odnosno nepojmljivo je udaljena od ius voluntariuma. Baš iz te ontološke udaljenosti se nužno razvija duhovnička supremacija pod maskom duhovnog, i sledstveno tome, na kraju – inkvizicija. Greh je nezaobilazan, jer hrišćanstvo polazi od toga da je čovek po prirodi grešan, što je nastavak velikog zahteva za oslobođenjem od prirodnosti. Pošto je po prirodi grešan, greh se opravičava, i to je uloga duhovnika, što pretpostavlja znanje o grehu, i volju da se greh nadide. Inkvizicija je, dakle, dosledno zasnovana, ona je samo pomoć za očišćenje, jer je svako grešan. Nijedan lik duha nije razvio takvu udaljenost bića i ne-biće kao hrišćanstvo, a pre svega katoličanstvo, i zato je ono nesretna svest. Metafizičnost te svesti ne da je neosporna, nego je uzorna.

b) Empirizam je osnovni pogled na svet moderne epohe. U njemu postoje dve valjane misli: prvo, sve što je istinito mora biti u stvarnosti. Taj stav je apsolutno oprečan svesti trebanja, a time i moralnoj svesti, i empirizam na taj način sprečava vladavinu subjektivnog razuma. Drugo, princip slobode da individuum samog sebe zna kao realizovanog u svemu onom čemu prilazi. Čovek stvarnosti prilazi kao istinitoj i svojim radom istinu aktuelizuje, što je moderni princip subjektivne slobode. Ali i prva i druga postavka gube svoj značaj kad im se pridoda naivna metafizika. Naime, empirizam upotrebljava čiste metafizičke kategorije: sile, snage, opštег i pojedinačnog itd., i sebi dozvoljava da baš na osnovu takvih kategorija zaključuje, sudi, oformljuje zakone itd. Empirizam je metafizika koja sebe ne zna, pa je zato vrlo često uverenje kod metafizičara da oni ne misle metafizički. Odnos bića i ne-biće je čisto metafizički, ne-biće je apsolutno udaljeno od bića i suprotstavljeno mu je, a jedinstvo toga dvojega je samo u sudu, odnosno istina je samo onda kada stav odgovara stvarnosti. Nema površnije misli u istoriji filozofije, ali ni raširenije. To je stav promatračkog razuma, koji je sebe apsolutizovao i kao naučna praksa se zasnovao u vidu epohe. Taj tzv. „objektivni prilaz“ stvarnosti je najneduhovnija metafizika, koja pod vidom nauke može dobiti epohalnu moć, ali nikad ne može biti istinita.

Reperkusija naivne metafizike je učenje u kojem najrđavije prolaze oni segmenti bića do kojih je nama najviše stalo: pravo, država, običajnost itd. Sva pravna i običajnosna određenja, svi zakoni, pa i religija, se postavljaju kao nešto bezmerno slučajno i neistinito. Zato je i koncepcija prirodnog prava tako draga empirizmu. Empirizam je svest koja nije svesna vlastitog suprotstavljanja bića i ne-bića, i ponavlja se u uverenju da je ta opreka za nju lažna. Zato je ona najvulgarnija od svih metafizičkih svesti, a rasprostranjenost i moć nisu nikakvi dokazi o njenoj eventualnoj duhovnosti. Imanantan kraj empirizma je skepticizam, stav da je istina navika, znači nešto konačno i slučajno. Skepticizam je nužnost i naše epohe, jer je empirizam postao sva svest, apsolutizovao se i time ispraznio, a pošto nije svestan svoje granice, empirizam je rđavo bezgraničan i zato nužno završava u skepticizmu.

c) Hrišćanska metafizička pozicija se istorijski prelila ne samo u empirizam nego i u racionalizam. Te dve svesti su na ontologiskom nivou istovrsne hrišćanskoj metafizici. Racionalizam polazi od jedne valjane postavke da se svaka pretpostavka mora zanemariti i da se mora poći od onoga što je jedino izvesno – od mišljenja samog. To je postavka koja obavezuje svaku filozofiju, a koju mnoge filozofije najradije zaboravljaju, jer ih i suviše obavezuje. Mora se poći od onog što je jedino izvesno, što nam daje pravo da budemo, da živimo i mislimo. To pravo je u nama samima kao mišljenje, odnosno kao apstraktно jedinstvo jastva i mišljenja. Ali pri obrazovanju te velike ideje Dekart joj je dao osnovno ograničenje u metafizičkom karakteru, jer je pod mišljenjem podrazumevao apstraktni razum, koji se pod vidom jedinstva jastva i mišljenja samo apsolutizuje. Tako je jastvo određeno kao svest, a ne kao samosvest, te je još uvek teorijski i kalkulativni razum; kod Kartezijusa nema spekulacije. U stavu cogito, ergo sum imamo, u osnovi, jednu tautologiju, jer je biće određeno kao čisto i apstraktno mišljenje, kao apstraktni razum, što znači da se ideja o potrebi neposrednog početka u filozofiji kompromitovala u prvom momentu. To što je navedena kompromitacija, u suštini, naj-

veća moguća filozofska razina razumskog mišljenja, ništa ne menja, pošto je razumsko mišljenje u osnovi metafizičko.

Kao i svako metafizičko mišljenje i racionalizam počiva na apsolutnim suprotnostima imanentnih suprotnosti. Suprotnosti se obrazuju na tri nivoa: prvo, suprotnost mišljenja i boga; drugo, suprotnost neposrednog i posrednog znanja; treće, suprotnost res cogitans i res extensa.

Prvo: Dekart je čuven po svom dokazu o postojanju boga; samo po sebi dokaz je uzoran, pod uslovom da se zanemari pitanje: da li je filozofiji uopšte i potreban dokaz boga? To što ja mislim boga je dokaz njegovog postojanja, dakle, biće boga je po mom mišljenju. Subjekt u tom stavu je Ja, a ne bog. Ono što je nevaljano je u karakteru zahteva koji ovde postavljamo, naime, ne zanima nas šta je bog, nego da li jeste. Izvesnost boga tako postaje ispraznjena i potpuno apstraktna, u osnovi negativna – bog ne izlazi iz sebe, i ne postaje, nego se svodi samo na evidenciju. U tom momentu racionalizam pada ispod razine hrišćanstva, jer hrišćanstvo ipak stavlja boga u božanski položaj onoga opštег koje izlazi iz sebe. Bog na taj način ostaje beskrajno udaljen od jastva, iako je u osnovi isto što i jastvo – čisto razumsko mišljenje. Baš zato što je čisto razumsko mišljenje i najviša razumska apstrakcija, bog mora ostati udaljen od jastva, jer je suprotnost osnova razuma.

Drugo: pokazali smo da racionalizam u sebi sadržava jednu neposrednu suprotnost u vidu toga što misao nema istinu u sebi, nego u biću, a biće, takođe, nema istinu u sebi, nego u misli, što samo po sebi nije nevaljano, ali problemi nastaju onda kada se i misao i biće odrede kao prazne razumske apstrakcije. Tada se prepoznavanje razuma u biću, i obrnuto, dešava kao lažna potreba, kao nešto statično, a u isto vreme sub specie aeternitatis. To je unutrašnja suprotnost racionalizma, koja ne može ostati zarobljena, te nužno obrazuje i spoljašnju suprotnost u raskolu neposrednog i posrednog znanja. Posredno znanje se zasniva na jednoj nekompetenciji spram svega što je opšte i božansko, jer je bog samo bog uopšte, te je svako posredno znanje o njemu bogohuljenje. Takvo napušteno posred-

no znanje se bavi onom konačnom i čvrstom razlikom kao istinom svega. Pojedinačno i konačno jeste samo zato što je u razlici spram drugog pojedinačnog i konačnog, i ta razlika je razumska istina svake pojedinačnosti i konačnosti. Sledstveno tome, se svo posredno mišljenje obrazuje u večnoj delatnosti posebnog, te se, hteli ili ne, proglašava nekompetentnim da spoznaje istinu. Matematska metoda je jasan nastavak, jer ona spolja prilazi posebnome, i ne ide iz prirode stvari, te je kao taka nerazdvojna od racionalizma.

Treće: suprotnost između res cogitans i res extensa je problem Dekartove filozofije koji je mnogo promišljan, te ima donekle i nezasluženu slavu. Osnova tog problema je u tome što se mišljenje i protežnost odnose kao čisti zasebni totaliteti, zakruženi i istiniti u sebi. Razlika između njih se postavila kao apsolutna i čvrsta. Bog njima prilazi spolja, da bi ih aktivirao i njihovu razliku načinio realnom. Tu se u najotvorenijem smislu pokazuje potpuna nesposobnost da se promisli identitet bića i ne-bića, jer se radi o apsolutnoj razlici. Racionalizam toga nije svestan, uostalom kao ni empirizam, te o tome ni ne govori, što pokazuje da i on u sebi ima crtu naivnosti.

d) Kritička filozofija je svesna problema koji nije uspeo da pojmi racionalizam, ali, kao i svi, i ona zasniva sferu svoje vlastite naivnosti, odnosno metafizičnosti. Nema zgodnijeg mesta za prikazivanje autentične metafizičnosti kritičke filozofije od njene analize osnova metafizičnosti racionalizma, koja je data u četvrtom odseku, trećeg glavnog dela, druge knjige, Kritike čistog uma, pod naslovom O nemogućnosti ontološkog dokaza za egzistenciju boga. Kant kaže: „Pojam o nekom najvišem biću jeste jedna ideja koja je u izvesnom smislu vrlo korisna, ali upravo zato što je samo ideja, ona apsolutno nije sposobna da jedino posredstvom nje proširimo naše znanje, čak i u pogledu mogućnosti. Prema tome, sav trud i rad na tako slavnom ontološkom dokazu za egzistenciju nekog najvišeg bića na osnovu pojmoveva propali su uzalud, i zaista iz prostih ideja neki čovek ne bi isto tako mogao postati bogatiji u saznanju, kao što neki trgovac ne bi mogao postati bogatiji u novcu ako

bi radi poboljšanja svoga stanja prikačio svojoj gotovini u praksi nekoliko nula.² Predmet Kantove kritike je prelaz iz pojma u biće, koji imamo u Dekartovom dokazu o postojanju boga, i taj prelaz je zaista jedna nevaljana postavka na kojoj se zasniva metafizičnost racionalizma. Kantu smeta mogućnost da je biće u pojmu, što znači da je ispravno ono tvrđenje koje polazi od toga da biće pridolazi pojmu, a što je osnova metafizičnosti Kantove filozofije. Biće nije u pojmu, ono je spoljašnje, suprotno i udaljeno. Pošto biće prilazi pojmu ne može mu se pridodati ništa što nije već u njemu, jer je pojam istina, a biće nije. Ostaje se apsolutno samo kod subjektivne dimenzije, i iz nje se ne može napolje. Subjektivnost je sve, ona je granica, van nje nije ništa, što pokazuje da je razlika vanredno čvrsta i metafizična. Veliko je pitanje da li se pojam može vezati samo za ono što je subjektivno, nije li time to bespojmovno mišljenje? Tvrđnja da ono što je subjektivna misao nema drugotnosti, nego je sva u subjektivnosti, je metafizika subjektiviteta. Biće se nikako ne može izvesti iz pojma, a najmanje umski, što je kompromitacija uma, jer se um svodi na pojam o beskonačnom, ali na jedan prazan način bez bilo kakvog određenja. Time je razdeo ba Verstand – Vernunft spoljašnja, jer ne izlazi iz prirode stvari, odnosno ostajemo kod apstraktnog razuma kao najviše tačke.

Najveći problem kod metafizike subjektivnosti je nemogućnost da se biću da bićevitost, odnosno da se pojmu da pojmovnost. Kantova pozicija je potpuno suprotna od Parmenidove, što ne znači da je valjana; Elejci su tvrdili da ne-biće nije i ne može se spoznati, a Kant tvrdi da biće nije i ne može se spoznati. Nije ispravna uobičajena izreka da kod Kanta ne znamo šta je biće, ili stvar po sebi, jer mi to znamo, a radi se samo o tome da se o biću ne može govoriti pošto je van spoznaje. Sva razlika je razlika u okviru apstraktnog razumskog mišljenja, što nužno dovodi do jedne neosnovane misli da se može spoznati samo pojava, a ne istina, pošto je istina subjektivna. Kant je govorio da ga je Hjum probudio iz dogmatskog dremeža, jer mu je dojavio da se opšte i nužno ne nalazi u opažajima, kako

je inače Lok tvrdio. Kanta nije interesovalo Hjumovo trivijalno rešenje da opšte i nužno pronade u navici, nego je išao dalje do stava da se opšte nalazi u subjektu, ali samo u subjektu spoznaje. Na taj način je površnost Hjumovog rešenja odbačena, ali sama suština nije, jer još nismo došli do stvarnosti. Ostali smo u metafizičkom procepu, jer je ono konačno i razumsko dobilo samo drugačiju okolinu, smestilo se u subjektivno, i ništa više, dok je opšte i istinski umsko zaboravljen. Zbog toga je subjekt u Kantovoj filozofiji isključivo svest, a ne samo samosvest.

Na osnovu toga je lako doći do jedne nezasnovane ideje da se pre saznavanja mora proučiti moć saznavanja. To je dosledna ideja, ako je subjekt svest, jer ništa nije značajnije od određenja njegovih moći, ali ako je subjekt samosvest, onda je to nevaljana postavka, jer se svest mora odaslati od bića i natrag. U Kantovoj postavci, gde je subjekat svest, se zadržava i instrumentalnost svesti, koju smo imali već kod racionalista, jer se svest propituje ne iz same svoje prirode, nego kao ono spoljašnje. Svest ostaje pri samoljubivom i prekratkom pitanju, a odbija da se pita o istinitosti, o onom što je van nje, jer je ono spoljašnje određeno kao neduhovno čisto spoljašnje, i kao, kako Hegel kaže: „Ovaj svećnjak i ova pepeljara“. Stvar po sebi je ispraznjena do opšteg, a subjekat do stvarnosti.

Ni u domenu praktičkog uma se suštinski ne prevazilazi metafizička granica, i pored toga što je data velika ideja supremacije praktičkog nad teorijskim. U moralnosti se neobuzdani subjektivitet nalazi pri svome, moralni čovek je van svega stvarstvenog (sachlich), stvarnosnog (dinglich), ali i stvarnog (wirklich). Sloboda je samo sebi predmet, um je sebe priznao kao ono što je stvarno, i to tek u praktičkom umu, ali je to uradio na jedan apstraktno-razumski način, tako da je priznao jednu prazninu. Iako je praktički um konkretan i zakonodavan, ta konkretnost završava u praznini određenja praznog identiteta slobodne volje sa samom sobom. Na kraju dolazimo do jednog tipično germanskog određenja dužnosti: dužnost je dužnost jer je dužnost.

Tako i ova, inače poslednja suprotnost, pokazuje svoju ute-meljenost i zasnovanost na suprotnosti slobode i nužnosti. Može se na kraju kazati da se ni u domenu praktičkog uma ne dolazi ni do kakvog nadmašanja suprotnosti, nego se ostaje tvrdo kod njih, što je odlika razumskog i metafizičkog filozofiranja. Zbog svega toga u domenu filozofije prava Kant ostaje neosporni zagovornik prirodno-pravne koncepcije, i, na jedan naivan način, jedne nefilozofske filozofije istorije. Na njegovoj filozofiji prava, države, istorije itd., se može i suviše lako prikazati sva ograničenost i kratkoća metafizičkih pitanja, te o tim Kantovim postavkama i nema razloga govoriti, a i zbog toga što je naš predmet ontologizovanje prirodnog prava, a ne trijumfalizam koncepcije prirodnog prava.

A.

ONTOLOGIZOVANJE PRIRODNOG PRAVA U LIKU PRIRODNOG PRAVA

A.A. SPINOZA – DEUS SIVE IUS NATURALE

Kaže se da je Spinoza jedan veliki istočnjački mislilac u zapadnoj tradiciji. Ako je takva tvrdnja tačna, a u velikoj meri jeste, za očekivati je da se i u filozofiji prava Spinoza kreće pod plaštom nedelatnog apsolutnog identiteta, ali, začudo, u tom domenu veliki istočnjački princip se ne iskazuje kao polazište, što ne znači da je odbačen, nego se prvotnim nazočuje sam duh Zapada kroz Makijavelijev princip. Raskol etike i politike, pravičnosti i pravde, to Makijavelijevo čedo, je postulat Spinozine filozofije prava. U Političkom traktatu se kaže: „Država je vrlo nestabilna ako zavisi od čestitosti pojedinca. Sloboda ili duševna snaga je vrlina pojedinca, a vrlina države je bezbednost“³. Pravičnost pojedinca pripada finom određenju privacije u subjektivitetu modernog čoveka, dok je posve drugi princip, takođe moderan, princip političke države u njenom oposebljivanju. Zahtev za čestitošću je, u suštini, pokušaj da se bezgranično pravo moderne subjektivnosti obrazuje iz moralne sfere u političku, što je, po Spinozi, nevaljano. Na čestitosti pojedinca je počivao helenski polis, zato što pripadnik polisa nije bio moralna ličnost nego valjan ili rđav član zajednice. Helenska čestitost je u isto vreme i pravdoljubivost i pravičnost, ona je sjaj nerazdrobljenog polisa i nerazdrobljenog čoveka. Zevs nije bio politički bog. Biće modernog čoveka se mrvi u odvajanju privacije od principa suštine politike. Spi-

noza kreće baš od takvog uverenja, od dalekog eha Sokratoskog demona, od građanskog, modernog raskola moralnosti i politike, što nužno filozofiju prava čini jedinim delatnim delom njegovog filozofskog sistema.

Kada je moderno građansko biće razdrobljeno na moralnost i politiku mora se postaviti pitanje utemeljenja političkog ustroja. Svoju istinu politika sada sama mora iskovati kroz, a kako bi drugačije, pojam razuma. Tako je ono što je Grotius zvao *ius voluntarium* dobilo svoju immanentnu istinu u onome *ius naturale*. Svako ko polazi od bićevite odvojenosti moralnosti i politike, mora prići prirodnom pravu i tu se zasnovati. Prirodno pravo je usud novovekovnog mišljenja.

Spinozino promišljanje je u potpunosti pratilo navedenu immanentnu paradigmu novovekovne filozofije, prirodno pravo je uporište svakog njegovog pokušaja da promisli istinu politike. Definicija koju je dao to potvrđuje: „Pod prirodnim pravom se podrazumevaju sami prirodni zakoni ili pravila prema kojima se sve dešava, drugim rečima silu same prirode, iz ovog sledi da pravo celokupne prirode, a samim tim i prirodno pravo svakog pojedinca, dopire do klesa i njegova moć; sledstveno tome sve što svaki čovek čini prema prirodnim zakonima on to čini prema najvišem prirodnom pravu, i ima onoliko prava nad prirodom koliko ima sile“⁴.

Iz definicije možemo zaključiti sledeće:

a) pod prirodnim pravom se podrazumevaju sami prirodni zakoni ili pravila prema kojima se sve dešava, što će reći da je prirodno pravo određeno kao sama suština bića.

b) prirodno pravo „celokupne prirode“ (boga) i pojedinca dopire do klesa i njegova moć; što znači da prirodno pravo svačake individualnosti ima samo immanentnu granicu, a ne nikakvo određeno vanjsko ograničenje. Individuum je limitiran svojom supstancijalnom suštinskom i ničim više.

Pošto je prirodno pravo suština bića, onda je ono u osnovi sinonim za boga odnosno modus boga; ako pojedinačno jeste

samo po supstancialnoj suštini, a supstancija je samo jedna, onda je ono po bogu. Spinoza kaže da je „bog absolutno slobodni uzrok koji ničim drugim nije determinisan, jer bog egzistira jedino na nužnosti svoje prirode.“⁵ Na osnovu toga se da odrediti prirodno pravo kao ono što je absolutno slobodno i samo svojom supstancialnom suštinom limitirano, što je i urađeno u gornjoj definiciji. Ovako odredivši prirodno pravo, Spinoza je skoro na početku novovekovlja načinio prvi pokušaj da se premosti raskol između ius voluntarium i ius naturale, i to kroz ontološki stav koji možemo formulisati kao deus sive ius naturale.

Spinozin pojам boga je različito tumačen: od stava da je Spinoza ateista (Jakobi), do stava da kod njega ima i previše boga (Hegel). Neosporno je jedino da jedna nedeljiva absolutna supstancija (bog) ima središnje mesto u Spinozinoj filozofiji, i da se ta supstancija javlja kao prirodno pravo. Pošto je suština boga u absolutnom jedinstvu sa njegovim bićem, i pošto je mišljenje kao jedan atribut boga u absolutnom jedinstvu sa bićem, to što se nama bog prikazuje kroz prirodno pravo, je dokaz da prirodno pravo ispunjava sebe u božijem biću. Bog nema svrhu van sebe, nego samo u svojoj suštini, što ne znači da je samovoljan, nego baš nužan, te je prirodno pravo samo-svrhovito i bićevit po svojoj suštini.

Takvo određenje mora usloviti absolutno pozitivan pristup pravu, jer je bog savršen i nedeljiv. Zato se Spinoza, kako sam kaže, „ne ruga ljudskim delima, ne sažaljeva ih niti mrzi, nego samo shvata“⁶. Kod njega nemamo ni traga od nekakvog pokušaja da se podučava kakvi bi zakoni i kakva bi država trebala biti, nego se daje valjano obrazloženje njihovog postojanja. Kada se upuštao u priču kakvu aristokratiju i monarhiju valja načiniti, nije zidao iz uma novo ustrojstvo političke države, nego je samo davao praktične savete pozivajući se na neosporno postojanje aristokratije i monarhije. Naivnost koju je pri tome pokazivao je u saglasju sa ozbiljnošću njegovih osnovnih postavki. Njegov metodski credo je isti kao i u Makiavelija, Monteskjea i Hegela: to je pozitivan pristup stvari

prava. Naravno, nije to u potpunosti isto, jer kod Monteskjea i Hegela imamo u isto vreme i negativan pristup stvari prava, što je posledica njihove spekulativnosti. Ipak svest koja se sa odgovornošću stara o stvari države i prava ima u Spinozi uglednog predstavnika.

Pozitivan pristup stvari prava, u osnovi, predstavlja pre svega pozitivan pristup suštini čoveka. Prirodno pravo, kao ne samo najznačajniji segment bića nego kao sama suština bića, se objektivira kao stvar rase, kao sveukupnost rase. Spinozin čovek je znan čovek, oslobođen sveta trebanja, baš onoliko koliko je potrebno da ipak ostane čovek: on živi i svojim bićem ne ponižava filozofiju jer „ljudi ipak nisu obavezni da žive prema zakonima zdravog razuma, kao što ni mačka nije dužna da živi prema zakonima lavlje prirode“.⁷ To što je čovek čovek ne znači da je prošao čistilište i da sebe postavlja kao ono što nikad nije zadobijeno, a time ni sačuvano. On živi po prirodnom pravu, njegovo biće je i biće boga i biće sveta, jer su bog i svet sinonimi, te odista jeste, što ne znači da je *dostatan*, da ništa ne treba. „Prirodno pravo pod kojim se svi ljudi rađaju i pod kojim većina njih živi brani ljudima samo ono što ne žele ili što izmiče njihovoj moći; ono im ne zabranjuje ni svađe, ni mržnju, ni lukavstva, ni srdžbu, niti ma šta što je u njima izazvano prohtevom.“⁸ Prirodno pravo nije neka skrivena suština čoveka koja se njemu sama nameće kao ono što on treba da bude, kao ono još-ne-biće-vito, nego kao ono što je dato i nije u koliziji sa onim što je zadato. A ono što je zadato ljudskoj rasi je društveno stanje. No, da bi se došlo do govora o društvenom stanju mora se stvoriti biće-vito ishodište socijalnosti rase.

Saglasno svojoj slavi racionaliste, Spinoza će osnov društvenosti čoveka naći u slobodi i razumu, odnosno razumu samom (još jedan sinonim – sloboda i razum; Spinozina filozofija, zbog nedostatka delatne potencije, je sva u sinonimima, odnosno ona je jedna sinonimna filozofija). Razum, i to još uvek zdrav ljudski razum, je, pored prohteva, druga delatna potencija čoveka. On daje moć čoveku i određuje njegovu granicu;

po razumu je čovek sloboden. Pošto je „sloboda vrlina ili savršenstvo“ i pošto se „sve ono što dokazuje čovekovu nemoć ne može odnositi na njegovu slobodu“,⁹ preostaje još razum kao ono što je osnova ljudske moći i slobode. On je utočište prirodnog prava i jedini delatni element u njemu. „Čovek je utoliko sloboden ukoliko se rukovodi razumom“ – reči će Spinoza, i dodati da „sloboda ne oduzima potrebu deljenja, nego je nameće“;¹⁰ što će reći da je razum apsolutna delatna moć (potencija) čoveka. Prohtev, kao druga delatna moć, nije apsolutan, božiji je, ali bogu nije drag, on se pojavljuje, istina u saglasju sa prirodnim pravom, ali ne kao istina. Istina u Spinozinoj filozofiji je apsolutna supstancija, odnosno prirodno pravo ili sam razum. Ako se može govoriti o subjektivnoj strani u toj filozofiji u kojoj nema slobode, onda se ona rađa, i odmah umire, u pojmu razuma.

Delatna strana u pojmu razuma je najjasnije izvedena kroz razdeobu prirodnog i društvenog stanja. Razum, kao osnovna humana potencija, omogućava izlaz iz prirodnog stanja i vodi ka pravnom stanju.

Spinozino shvatanje prirodnog stanja je klasično: prirodnost ljudske duše, reč je o duhu, nije i sirovost; prirodno stanje određuje samo sledeće: a) čovek je sam sebi sudija, b) nedostatak greha.

a) Sintagma: „U prirodnom stanju je čovek sam sebi sudija“, kazuje o vanpravnoj situaciji ljudske jedinke. Čovek neposredovano, nereflektovano ispoljava svoje prirodno pravo onolikо koliko hoće i može. Mera je njegova, što ne znači da je u njemu, sve ono vanjsko nije reflektovano kao suprotnost. Kada sudi, sudi po sebi, zbog sebe i na sebi; on je jedini predmet suda, sudi se po njegovoј meri, a razlog svega je on sam. Prirodno stanje nije samo nedostatak trećeg, a treći čini pravo, nego nedostatak drugog. Tu je govor samo o jednome, koji istina nije jedinstven, ali još uvek sebe ne može da reflektuje kao drugog. Drugi znači priznanje i borbu za priznanje, a u prirodnom stanju toga nema. Nema borbe, na delu je nedelatan mir duše, gde razum ne vri. Situacija gde je svako sam se-

bi sudija prestaje u pravnom stanju, ali se utemeljuje u predpravnom segmentu. Spinoza misli da treći čini društveno stanje, što je u velikoj meri tačno, ali pojava trećeg (pravna situacija) je zasnovana na određenju drugog. Spremnost za drugog, za udvostručenje duše, je ontološko ishodište pojave trećeg – države. Drugi, to nije pakao, to je borba za priznanje, zrelost duše, spremnost na smrt i strah od nje. Drugi je svest o konačnosti, a time rođenje rase, naravno ontološki, a ne istorijski. Spinoza, što ne čudi, nije imao svest o značaju drugog, nego polazi od trećeg; to je zato što nije mogao razviti subjektivnu stranu duha u ontološkoj ravni. Nedelatna, apsolutna supstancija ne dozvoljava da se beskonačnost okonači, a da se ne uništi. Beskonačnost duše, bog, kod njega, uvek ostaje pri sebi, nema kontrakciju, i, kao čovek u prirodnom stanju, sudi po sebi, na sebi i zbog sebe.

b) Spinozin govor o negrešnosti prirodnog stanja („u prirodnom stanju nema greha“) nije govor o zlu, kao što se može pričiniti. Na pitanje o zlu Spinoza je odgovarao u Etici i to neuspšeno. Na pitanje „odakle zlo u svetu?“, apsolutna supstancija ne dozvoljava odgovor, nego samo izgovor. Sa pozicije osvetovljenog boga zlo je nepojmljivo, zato što je zločin delatna subjektivna potencija konačnog humaniteta o kojoj Spinozin bog ne zna. Zbog toga, i samo zbog toga, u Etici ništa mudro nije rečeno o zlu. Što se tiče govora o grehu, on je zasnovan u sasvim drugoj ravni, jer je zlo ontološka kategorija, a greh etička. Kada se kaže da u prirodnom stanju nema greha, govori se, u biti, o vanmoralnoj situaciji. Prirodna duša nije nemoralna, ona ne reflektuje sebe kao Ja, te je amoralna; prirodno stanje je sa onu stranu dobra i zla. Spinozi se na ovakov određenju ne može ništa dodati niti oduzeti (zaista klasičan uvid) ali problemi nastaju kada se počne određivati greh u društvenom stanju. Greh Spinoza definiše pomoću dvojega: zakona i zdravog ljudskog razuma. Što se tiče stava da je greh protivan zdravom ljudskom razumu, jasno je da je opet na delu stara Spinozina nepokretnost kada se radi o subjektivnoj strani duha. Moralnu svest nije mogao da pozitivno zasnuje

zato što nije ontološki zasnovao delatnu dimenziju duha. Određenje greha kao nezakonitog akta je samo nastavak iste priče, i zato su u pravu oni koji tvrde da je Spinoza napisao Etičku, ali da nije imao etiku. Ne samo da nema etiku, nego nema ni senke subjektivnog duha; na delu je absolutna supstancija kao cela istina, a istine ipak nema bez delatnog subjektiviteta.

Tako vidimo da su oba određenja prirodnog stanja pod istim znakom pitanja, što znači da se njihova problematičnost mora protegnuti i na društveno stanje; i pravna i moralna svest se zaista teško, nekako veštački, zasnivaju kod Spinoze. Vanpravnost i vanmoralnost prirodnog stanja su negativna određenja, što kazuje da je društveno stanje bitno stanje ljudske duše, a prirodno stanje je pretpostavka koja nema značajniju ulogu u sistemu; naime, o njemu se govori jer je potrebno oslikati građansko stanje kroz suprotnost prirodnosti, no, i kad se to radi, ne pokazuje se nimalo simpatije za čvršće utemeljenje. Spinoza prirodno stanje ne shvata ni značajno ontološkom, ni istorijskom, ni pravnom pretpostavkom. (a) Prirodno stanje svoj ontološki rang izvlači isključivo iz prirodnog prava kao osvetovljenog boga. Ono je samo modus prirodnog prava i ništa više. (b) Prirodno stanje kao istorijsko, odnosno kao vanistorijsko stanje, nije predmet filozofije zato što nema inicijalnu ulogu. To stanje, verovatno, ima pravo na svoje postojanje, ali nema svoje pravo, te time nije ni ontološki, ni istorijski relevantno. (c) Pravno stanje svoje ontološko utemeljenje ima u prirodnom pravu, a ne u prirodnom stanju. Prirodno stanje ne samo da nije potrebno pravu da bi sebe obrazovalo nego je čak i suvišno, pošto je određeno kao vanpravno i nije nosilac kategorije razuma.

Jedna vidljiva funkcija prirodnog stanja u Spinozinom filozofskom sistemu je sledeća: prirodno stanje je izmeštena priča o građanskom društvu.

Ovaj zaključak nameće jedan istorijski paradoks: kako je moguće da čovek koji je bio inspirator, čak i savetnik, prve ozbiljne građanske vladavine u prvoj ozbiljnoj trgovачkoj naciji, ne napiše ni jedan red o ekonomskom, građanskem dru-

štvu? Odgovor nije jednostavan, najmanje dva razloga postoje. Prvi je u tome što postoji ontološka sterilnost Spinozinog deus sive ius naturale, zbog koje se ne može individuirati većno individuiranje građanskog društva. Drugi razlog, a očito u vezi sa prvim, je dat kroz objašnjenje građanskog društva u druga dva odgovarajuća segmenta: prirodnog prava i međunarodne politike. Spinoza je, u stvari, toliko mnogo govorio o građanskom društvu, da se to ni ne vidi. Taj govor ni malo nije metaforičan, nego adekvatan predmetu. Postoje, zaista, tri stanja gde je čovek sam svoj sudija: prirodno stanje (gde je čovek čovek), građansko društvo (gde je čovek građanin) i međunarodna politika (gde je čovek država). Pošto nije smeо, niti mogao, da govorи o građanskom društvу zbog ontološke postavke sistema, Spinoza je suštinu građanskog, ekonomskog društva izneo kroz govor o prirodnom stanju i međunarodnoj politici. Već smo govorili o prirodnom stanju, te ćemo sad izneti prividnu međunarodnu – političku priču.

Spinoza kaže: „...pošto pravo najviših vlasti nije ništa drugo nego samo prirodno pravo, iz ovoga sledi da dve države stoje jedna prema drugoj kao dva pojedinca“.¹¹ Citat ima dve postavke:

a) Država je po prirodnom pravu, odnosno država ima isti ontološki rang kao čovek u prirodnosti i građanin u građanskom stanju, što je u Spinoze, u biti, i jedini mogući ontološki rang.

b) Država spram druge države stoji kao spram sebe; odnoseći se prema drugoj državi, država samo potvrđuje sebe i ono opšte u sebi.

Postavka a) i postavka b) potpuno jasno iznose situaciju građanina u građanskom društvu; da bi opis bio kompletan, nedostaje samo govor o vlasništvu i ugovoru. Što se vlasništva tiče, ono se kompenzuje sa sve prisutnim prirodnim pravom, a do ugovora se dolazi čudnovatim putem: razlaganjem ratnog građanskog stanja. Kaže se: „Dve države su po prirodi neprijatelji... zbog toga ako jedna država želi da objavi rat drugoj državi... ona to može preduzeti sa pravom, jer da jedna država

va zarati sa drugom dovoljna je samo njena volja. Ali ona ne može da odluči ništa u pogledu mira..., iz ovoga sledi da pravo rata pripada svakoj državi, a da pravo mira ne pripada jednoj državi, nego najmanje dvema, koje se u tom slučaju nazivaju ugovorne sile. Ovaj ugovor traje koliko i razlog za njegovo zaključenje, to jest dok postoji strah od štete ili nada u izvesnu korist¹². Iz ovog citata sledi: građanin je sam sebi sudiјa, te je u latentnoj ratnoj situaciji, ali i on u građanskom društvu svoju suštinu potvrđuje na dvojak način: kao absolutna individua (vlasništvo, rat) i kao oposredovana individua u drugoj individui (ugovor, mir). Ugovor je potvrda njegove suštine, koju čine strah od štete i nada u izvesnu korist. Potvrđujući svoj ekonomski egoizam u drugome, građanin kroz ugovor izlazi iz sebe, iz svoje posebnosti, ali ne daleko, samo do drugog kao svoga odsjaja. To je najviši nivo delatne strane modernog čoveka, koji je sebi Spinoza dozvolio, i još ga, pride, sakrio i maskirao. Ta, više natuknica u građanskom društvu nego govor o njemu, jasno kazuje da je Spinozi bila prezentna suština građanskog društva kao eksplozija subjektivne delatne potencije, ali da joj nije mogao dati na volju, nego ju je proterao u zabrane nemuštог govora, zato što je morao ostaviti neuvređenog svog deus sive ius naturale. Da je jasno progovorio o građanskom društvu, ne samo da bi uvredio svog boga, nego bi i proneo i vest o njegovoj smrti i o vlastitoj filozofskoj nemoći.

No, ako nije smeо govoriti o građanskom društvu, svakako je smeо, a i rado je to činio, govoriti o drugom temeljnem principu građanskog sveta – o principu političke države. Na tom polju se Spinoza kreće lako, njegov filozofski credo dolazi na svoje, sva njegova misao prava, a i sveukupnost tog, inače šturog, filozofskog sistema se koncentriše, i piše se sa onom inspiracijom koja je bila dozvoljena samo još jednom – u govoru o jednome. Princip političke države se, tipično spinoistički bezobzirno i neposredovano, izvlači iz pojma razuma. Iako „prirodno pravo svakog pojedinca ne određuje zdrav razum, nego stepen njegove moći i snaga njegovih prohteva“,

može se reći da se razum shvata kao sama suština prirodnog prava. Prohtev je jedno stanje duše koje može biti dominantno, ali se duša spašava i sebe čuva kroz razum. Ljudska rasa, nužno i nuždno, teži državi zato što je u pojam čoveka bog ukovao sebe kao razum. Kao što smo ranije pokazali, i prohtev je (ta druga antropološka moć) božije delo, ali ne i božiji odslik. Racionalnost rase je osigurana, suština bića je određena kao razum, te se pojedinačno okuplja oko te jedine tvrde ontološke postavke. Izlazak iz prirodnog stanja u državno stanje, odnosno društveno, je određen kao završetak debate između dve antropološke moći: moći prohteva i moći razuma. Ishod te ontološke debate je odavno znan: razum rasu privedi bogu, državi i pravu; rasa svoju suštinu zadobija u deus sive natura. Prirodno pravo triumfuje kao racionalna suština sveta.

Socijalno biće rase je, dakle, zadato, a istorija pravnosti nije avantura roda, nego ispunjenje zaveta datog kroz objavu absolutne supstancije. Problem egzistencije države je u nesavršenosti humaniteta; kaže se: „Kad bi svi ljudi mogli upravljati razumom i kad bi uvideli koliko je to korisno i potrebno državi, ne bi se našao niko ko bi se poslužio prevarom, nego bi svi bili prožeti iskrenom željom da ostvare taj uzvišeni cilj, to jest sačuvaju državu.“¹³ Država se daje kao objektivizacija razuma i pri tom se čovek redukuje na božanski očišćen politički racionalitet. Sfere moralnosti nema; ona nije politička, te time ne nosi u sebi osnovnu antropološku moć – racionalnost. Moderni čovek je mišljen jedino kao citoyen, on nije bourgeois, a ako i jeste o tome se ne govori. Spinozi je prezentna ta razlika, reći će: „...članove države nazivamo građanima ukoliko uživaju sve koristi državne zajednice, a podanicima one koji su dužni da se pokoravaju državnim propisima i zakonima“;¹⁴ no, građanin koji koristi sve prednosti pravnosti nije određen kao subjekat, on nije za sebe nego je samo modus podaničkog bića. Čovek kao bourgeois je opisan, što smo ranije pokazali, kao prirodno biće i subjekt međunarodne politike; a ovde za njega ima samo pomen. Ako „nijedan građanin nije gospodar

svoga prava, nego je to država“¹⁵ i ako „građanin ima pravo samo na ono što mu je zajamčeno od strane države“, jasno je da je građanin predstavljen kao konačnost pojma podanika. Niko ne spori da se sfera privacije građanskog društva uspostavlja u nelagodnom, ali jedino mogućem, zagrljaju političke države, no, građansko društvo ima u sebi i nešto immanentno, svoju (ekonomsku) suštinu, koja se, istina nepojmljeno, ipak uspostavlja. Princip subjektivnosti građanskog društva je za Spinozu tamno pročelje, o kojem se ima neka svest ali se ne može pojmiti. Ono se tretira kao devijatno, jer nije po sebi, nego po vanjskom principu, principu političke države.

Princip političke države ne samo da nije u suprotnosti sa prirodnim pravom nego je samo to pravo, a u suprotnosti je sa prirodnim stanjem kao situacijom „gde je svako svoj sudsija“. U društvenom stanju se uspostavlja sasvim drugačija situacija: „...svako prenosi svu vlast koju ima na društvo, koje će samim tim jedino imati najviše prirodno pravo nad svim stvarima, to jest suverenost“.¹⁶ Naizgled, po navedenom citatu, imamo pokušaj da se prirodno stanje iskoristi kao pretpostavka pravnosti, no, to nije tako; prirodno pravo je pretpostavka i prirodnog stanja i pravnog stanja, te prirodno stanje, kao što je kazano, nema predpravnu funkciju. To što svako „prenosi svu vlast sa sebe“ na državu ne znači da je pretpostavka države u prirodnom pojedincu koji čini društveni ugovor; Spinozina država ima svoju immanentnu pretpostavku, i ne treba joj opravdanje za egzistenciju. Ona je gorda na svoje postojanje, utemeljena u samoj sebi, nema osećaja krivice i napuštenosti, te joj alibi nije potreban; osvetovljeni bog je njena suština.

Država je „opšta zajednica koja ima suvereno pravo nad svim onim što potпадa pod njenu moć“.¹⁷ Ovakva definicija ne kazuje mnogo. To da je država „opšta zajednica“ (ne baš valjano formulisano), ne znači ništa drugo nego da je govor o jednome, da je zajednica u jednoti, da ima „suvereno pravo nad svim onim što potпадa pod njenu moć“, odnosno govorи se o neospornoj vezi države sa prirodnim pravom. Ako prirodno pravo „svakog pojedinca dopire dokle i njegova moć“,

onda je lako uočljivo da je definicija države samo izvedena iz definicije prirodnog prava. Država kao jedno („opšta zajednica“) ima sebe u celosti dotle dokle se prostire. Država nije modus prirodnog prava, ona je samo to pravo.

Pošto smo suštinu države odredili, postavlja se pitanje njenе granice: biće čoveka je granica države, jer se humanitet prema opštosti prava i politike odnosi pozitivno samo iz dva razloga: straha od kazne i privilegije građanskog statusa. Prvi razlog je potpuno pripadan političkoj državi, strah nije protivan razumu, nego je stvaralački tonus sile racionalnosti, dok drugi očigledno cilja na ekonomsko građansko društvo koje je određeno kao istorijska privilegija. Zbog navedena dva momenta, pravnog i građanskog, stoji lucidna Spinozina izjava: „Dela na koja se нико ne može privoleti obećanjima ili pretnjama ne potpadaju pod pravo države“.¹⁸ Tu je granica pravnog stanja, pa i samog građanskog sveta. Ta granica se da posmatrati i sa potpuno suprotnog stanovišta: sa tačke antropološke potencije podanika. Očigledno da postoji građanska podanička mogućnost u humanitetu, ali kod određenog segmenta rase se da izgubiti, odnosno nerealizovati. Tada država gubi svoj podstoj, što ne znači da gubi sebe. Spinoza kaže: „Oni koji se ne plaše, niti se ičem nadaju, zavise samo od sebe, te su nepriatelji države“.¹⁹ Oni su, u suštini, u prirodnom stanju, pošto nemaju pravnu i građansku svest, te državu shvataju kao nešto vanjsko, hladno i strano, a ne kao svoju, kao slobodu. „Oni“, to znači puki zbir, u sebi nemaju opštosti, kod njih važi (ne)pravo da je svako sebi sudija, ta surovost prirodnosti u okruženju pravnosti, te zato za njih nema mesta, valja ih proganjati i smatrati (kako će to Hegel kasnije nazvati der Pöbel) svetinom i ološem. Za prirodnost u građanskom svetu nema mesta, ona može svoj princip (svako svoj sudija) da očuva u građanskom društvu, ali samo ako je već podvedena pod pravnu moć političke države, a drugačije ne. Tu Spinoza biva izričan: „Pod privatnim građanskim pravom možemo podrazumevati samo slobodu svakog čoveka da čuva svoj život, slobodu određenu naredbama vladara i zajemčenu jedino njegovom vlašću“.²⁰

Nema građanina koji nije podanik, podaništvo je suština građanskog bića te „čoveka ne čini podanikom razlog zbog koga treba da se pokorava, nego sama pokornost“.²¹

No, podaništvo nije ropska pokornost. Postoje tri istorijska modusa pokornosti: ropska, pokornost ka roditelju, i podanička pokornost. Ropska pokornost je zasnovana na koristi koju ima gospodar, on je subjekat i jasno definisana volja. Drugi vid pokornosti je takođe jednosmeran: sin „pokoravajući se ocu radi samo za svoju korist“.²² To što toga nije svestan, u suštini stvari, ne menja ništa. Što se podanika tiče, može se reći da on „čini, po naređenju vladara, ono što je korisno za zajednicu, pa prema tome i za njega samog“.²³ Podaništvo je sloboda gde čovek izlazi svojom voljom iz sebe i biva državom, i to zato da bi sačuvao svoju slobodu. Time što se pokorava podanik je istorijski privilegovan i nalazi se u najčistijoj ljudskoj situaciji, a to je zato što je to jedina racionalna situacija. Država i razum su identični.

Takvoj postavci se ne može prigovoriti, jer je jasna i valjano utemeljena, ali problemi nastaju kad se počne razvijati, ako se uopšte i razvija. Naime, kao i uvek, Spinoza ne može da razvije delatnu potenciju građanskog sveta; pošto je „zaboravio“ da govori o građanskom društvu na pravom mestu, izbegao je takođe svaki govor o subjektivnoj potenciji građanske države, jer ju je odredio kao apsolutnu supstanciju: „Vladar nije ograničen nikakvim zakonom i svi su dužni u svemu da mu se pokoravaju“.²⁴ O potrebi podaništva nema spora, ali vanpravna pozicija vladara je neobična. Prvo da definišemo samog vladara: za Spinozu vladar ne znači monarh, samodržac ili najviši nosilac vlasti, ili bilo šta što se pod terminom vladar konvencionalno podrazumeva. Vladar je celokupna vlast, on nije samo nosilac ili reprezent vlasti, nego je vlast sama. Po njemu je država država, odnosno on je i suveren i suverenitet. Razlike između nosioca vlasti, suverenosti države i sveukupnosti vlasti nema, sve je to vladar. On, i samo on, je supstancijalan – apsolutna supstancija kao pravno stanje. Deus sive ius naturale se konačno određuje kao moderna građanska država.

Njegova božanska pozicija ne dolazi u pitanje ni kad greši, a greši samo u dva slučaja: „Država greši kad čini ili kad dopušta da se čini ono što može da bude uzrok njene sopstvene propasti i kad kažemo da ona greši, u istom smislu u kome, kako kažu filozofi i lekari, i sama priroda greši. Na isti način možemo reći da i najviša državna vlast greši kad radi protivno pravilima razuma“.²⁵ Prva situacija kad država-vladar radi u korist svoje propasti je lažna, jer je to protivno prirodnom pravu, a država je ozbiljenje prirodnog prava, te je iz definicije navedena situacija neracionalna i nemoguća. Druga situacija ne samo da je nemoguća i protivna prirodnom pravu nego je direktno oponiranje bogu; država kao ono supstancijalno opšte i beskonačno ne može u svom pojmu imati slučajnost i konačnost, a, podsetimo, slučajnost i konačnost su odlike protivne razumu. Racionalnost države može biti jedino mera poređenja, što je samo po sebi nefilosofski posao, a nikako nešto što se u jednoj državi ostvaruje, a u drugoj ne. Racionalnost je pojmom određena i tu prestaje svaka nedoumica.

Država je, dakle, u biti negrešna, što ne znači da je bezgrešna, i ona je ostvareni deus sive ius naturale. Država, vlast i vladar, kao tri termina istog pojma, se time određuju kao sekularizovani, osvetovljeni bog, i nikako nije na delu deifikacija države, kako se može pričiniti, nego sekularizacija boga. Spinoza ne vrši deifikaciju date države, nego suprotno tome, definitivno osvetovljuje boga.

Zbog toga filozofija prava mora Spinozu, htela to ili ne, priznati kao svoje najunutarnjije polazište, jer odakle početi ako ne od boga. Spinozina pozicija je naprsto osnovno filozofsko-pravno stanovište od koga se mora poći, ali ostati na tom stanovištu je najokrutniji filozofski napor, jer je to dobrovoljno zatvaranje filozofije u jedan stav. Problem prirodnog prava i njegovog ontologizovanja je u Spinoze mišljen rudimentarno ontološki kao ontologizovanje prirodnog prava u liku prirodnog prava; prirodno pravo nije izašlo van, ostalo je u sebi, i nametnulo se svemu što jeste kao „obavezna mogućnost“. Pozitivno pravo je nadmašeno a da se nije ni postavilo, što će

reći, nije se ni razvijalo, jer nije imalo immanentnu svrhu – nije imalo po čemu da se razvije. Njegova svrha je van njega – u prirodnom pravu. Biće pozitivnog prava je nešto konačno i slučajno, ono je u biti ne-biće, jer biće je sâmo prirodno pravo. Biće jeste, a ne-biće nije, te i pozitivno pravo nije, odnosno nije istinito. Klasična novovekovna, metafizička distinkcija, prirodno pravo – pozitivno pravo, je u Spinoze prevladana u okviru prirodnog prava. *Ius naturale* i *ius voluntarium* nisu razumski suprotstavljeni, oni su jedno – samo *ius naturale*. Bog nije proces, nego jedan stav.

B.

ONTOLOGIZOVANJE PRIRODNOG PRAVA UKIDANJEM POZITIVNOG PRAVA

B.A. RUSO – DRŽAVA U POZITIVUMU PRAZNOG IDENTITETA APSOLUTNE MOGUĆNOSTI JASTVA

Dvadeset i tri godine mlađi od Monteskjea je bio Russo, a od Monteskjea nije mnogo učio. Imao je nauk koji je stvoren u jednom samoljubivom vremenu, Društveni ugovor može nastati samo u vremenu koje je potpuno ravnodušno spram filozofije. Njegov curriculum gloriae završava u Revoluciji, i spremno je preuzeo na sebe (iako počivši) i svetlost i užas bica revolucije. Polazište mu je bila sama revolucija: „Pitati će me da li sam vladar ili zakonodavac kada pišem o politici. Odgovoriti će mi da nisam, i da baš zbog toga i pišem o politici. Da sam vladar ili zakonodavac, ne bih gubio vrijeme govoreći šta treba raditi: to bih učinio ili bih čutao“. ²⁶ Posle Monteskjeovog pozitivnog prilaza prirodi stvari, Russo u svome zahtevu izgleda neumeren i prosvjetiteljski i piše kao da Monteskjea nije ni bilo. Moderni subjektivitet sa načelom: sve što jeste to je po meni, je neposredovano progovorio kroz odluku da se država i epoha čine od samog početka, iz same ideje – iz jedne ideje se stvara svet. Nikad mišljenju nije data takva čast, a ni obaveza, te posle Rusoa ništa više nije isto. No, nemamo posla sa usamljenim sanjarom, koji pronalazi u lepoti vlastite duše novu zemlju, novi poredak, nego razgovaramo sa onim koji polazi, kako kaže, „od ljudi kakvi jesu“, da bi došao do politeje kakva još nije. Russoov projekat nije Nova Atlantida, Uto-

pija i sl., nego sama građanska epoha, istina redukovana na jedan od svoja dva principa – na princip revolucije.

Čuvena sentencija: čovek se rađa slobodan a svuda je u okovima je usklik epohe, a i osnovni motiv Rusoovog nauka. Stav krije nesporazum, pod terminom sloboda Ruso je uvek mislio jednakost, te bi tačnije glasilo: čovek se rađa jednak a svuda je u nejednakosti. O razlogu identifikovanja slobode i jednakosti ćemo kasnije, a pravo pitanje je: šta je uzrok nejednakosti među ljudima? Pitanje o nejednakosti je uvek, hteli to ili ne, pitanje o jednakosti, o onome jednom, odnosno o čoveku. Nejednaki smo zato što smo jedno i sve nejednako je nejednako zato što ima svoju meru. Pitanje je šta je to u ljudskoj prirodi što omogućava nejednakost među ljudima? To nije lako pojmiti, jer je ljudska priroda iza mnogih maski i skriva se; „čovek je u stanju u kojem se ne može spoznati“. Ono što se ne sme dovesti u pitanje je, dakle, stav da je ljudska priroda jedino izvesno polazište i da valja odrediti stanje u kojem je ona shvatljiva duhu. Russov odgovor je čuven: priroda čoveka je u prirodi, što će reći da je prirodno stanje jedino stanje gde se priroda čoveka ostvaruje u čistoti. Za takvo stanje je napisano „da više ne postoji, da možda nije ni postojalo, i da verovatno više nikada neće ni postojati“, što govori da je pitanje istorijske egzistencije prirodnog stanja nebitno, te je istorija nepotrebna u ovoj raspravi. Da bi je bio dosledan, kao što nije, izvukao bi nužan zaključak da je priroda čoveka nešto neprirodno, ali onda ne bi bio prosvetitelj. Istina, bilo mu je jasno da se prirodi čoveka ne može prići sa naučnim metodama koje se primenjuju u analizi stvari i pojava iz prirode: ogledima, eksperimentima i sl., te da su putopisi, motivi i istorija nepouzданi i nepotrebni svedoci i da pomaže samo filozofska apstrakcija. Treba odvojiti čoveka od svega onoga što nije, od sveta, jer taj svet nije njegov, nego je nametnut, zatečen i iskvaren. Najlakše je takvu apstrakciju ostvariti kroz projektovano hipotetičko stanje.

Kada očistimo čoveka od društvenosti ostaje pet odlika koje čine prirodu čoveka: Prva je formulisana u vrlo interesant-

nom suprotstavljanju Hobzu i Monteskjeu. Podsetimo se kako se Monteskje odredio spram Hobzovog bellum omnium contra omnes: utvrdio je da je to projekcija, jer je čovek u prirodnom stanju bojažljiv i, u osnovi, nesposoban za ozbiljniji čin rata i sukoba. Russo oponira i Hobzu i Monteskjeu. Za prvog tvrdi da je svojstvo društvenog stanja projektovao u prirodno i da je govorio o svemu drugom sem o prirodnom čoveku; drugom se suprotstavlja tvrdnjom da je čovek u prirodnom stanju srčano i samosvojno biće, koje ne da nije plašljivo i bojažljivo nego je superiorno, sto čini prvu odliku njegove prirode. Druga odlika je određena kroz suprotstavljanje prirodnog čoveka prirodi; iako mehanicizam utiče na Rusoa, te tvrdi da je čovek stroj, ipak je jasno ogradio čoveka od ostalih prirodnih bića kroz humanu mogućnost slobode. Kaže: „Ne deli, dakle, toliko razum životinju od čoveka, koliko njegovo svojstvo slobodnog pokretača“.²⁷ Mogućnost slobodnog izbora je druga odlika prirode čoveka, a treća je u određenju osećaja koji su isključivo humani, što su samilost i ljubav prema sebi, odnosno prema blagostanju. Ta dva osećaja prethode razumu. Malo duh vremena i uticaj Kondilaka, malo nedoslednost (šta je slobodni izbor nego svest?), sve je to opredelilo Rusoa ka jednom dosta neuspelom pokušaju oponiranja racionalizmu. I četvrta odlika je u osnovi svest, i to je svest o smrti; spoznavanje smrti i njezinih strahota je jedna od prvih tekovina čovekovih kada se udaljio od životinskog stanja. Svest o konačnosti je svest o sebi, o vlastitoj neponovljivosti i to je istinski ontološki izvor ljudskosti; nedostaje još samo borba na život i smrt, da bismo imali potpun početak, ali ne može se i to tražiti od Rusoa. Peta odlika ima dvovoljnu filozofsku težinu da bi o njoj kazali više: to je pojам usavršivosti. Russo kaže: „Teško nam je što moramo priznati da je ta značajna i gotovo neograničena sposobnost (usavršivost) izvor svih čovekovih nevolja: ona ga je u toku vremena izvukla iz onih prirodnih uslova u kojima bi on proživeo mirne i nevine dane, ona ga je, razvivši u toku stoljeća njegove spoznaje i zablude, poroke i vrline, učinila konačno tiraninom sebe sama i prirode“.²⁸ Sta je uistinu usavršivost?

Kroz taj termin nam Russo priča o nekim elementima postavke o identitetu bića i ne-bića, odnosno o amfibijskoj prirodi čoveka; čovek je ono što treba zadobiti, što je uvek još-ne. Taj moderni spekulativni pojam čoveka će izazvati Nemačka klasična filozofija, a ovde je tek naslućivan. Ova fina spekulativna ideja nije kod Rusoa dalje razrađivana, i to zbog potrebe za drugim nivoom razmatranja, a i njegovo vreme nije bilo sklonno takvoj spekulaciji, to je vreme pre Revolucije. Jedino što je zaista odredio iza pojma usavršivosti, a i to nije malo, je određenje istoričnosti rase.

Iz navedenih pet odrednica prirode čoveka se da videti sledeće: a) odrednica o samilosti i samoljublju nema nikakav filozofski rang i čist je ustupak literaturi, b) odrednice o samostojnosti prirodnog čoveka i potenciji slobodnog pokretača su, u suštini, odrednice o svesti (što je pokušano da se ne kaže), i mogu se svesti na potenciju razuma, c) odrednice o usavršivosti i o svesti o smrti imaju izuzetno veliku filozofsku upotrebljivost, i to su ontološke odrednice; njihova spekulativna mogućnost je zaista neiskorišćena. Russo naprsto nije bio ni svestan granica svojih ideja. Sve odrednice su, sem pod a), u suštini govor o racionalitetu čovekove prirode, i može se utvrditi, uprkos opštem mnenju zasnovanom na suprotnim tezama, da je Russo potpuno racionalistički pojedio prirodu čoveka. Klasična i školska interpretacija o navodnom Russoovom senzualizmu, izraženoj čuvstvenosti i sl., dodiruje samo pojavnost ideje, a veliko je pitanje da li je senzualizam kao filozofsko stanovašte uopšte i moguć?

Pojam usavršivosti je otvorio novo pitanje: šta je sa istoričnošću rase? Odgovor je čuven koliko i njegov autor: supstanca istorije je u regresiji koja se obrazuje za svest kao društveni napredak, a kriterijum istorije je nejednakost. Prirodno stanje je istinska jednakost ljudi, gde je na delu prirodna ili fizička nejednakost, a ne moralna i politička. Ova potonja je sama suština istorije, jer sve što jeste ili je bilo, ili je po njoj. Moralna nejednakost ljudi je zasnovana na pojmu usavršivosti: „Lako je videti da u uzastopnim promenama ljudskog ustrojstva

treba tražiti prvo ishodište razlika što dele ljude“.²⁹ Dakle dolazimo do paradoksalnog zaključka: pošto je usavršivost u osnovi spekulativna suština čoveka, znači da je nejednakost među ljudima zasnovana na samoj suštini čoveka. Takav stav, ako se nepažljivo čita, ne pripada duhu Russoovog nauka, ali je potpuno jasno izведен; drugi je problem to što njegov autor nije bio spreman izvesti sve konsekvene što iz njega proizlaze. Nejednakost je, kao i sve što je humano, više značna, i svoju pojavnost likova nam daje u vidu istorije: „Sledimo li razvoj nejednakosti kroz te razne promene otkrit ćemo da je njezin prvi iskaz bio ustanovljenje zakona i prava vlasništva, drugi uspostavljanje magistrature, a treći i poslednji bilo je pretvaranje zakonite vlasti u samovlašće. Tako je u prvom razdoblju bilo nemoguće postojanje bogatih i siromašnih, u drugom moćnih i slabih, a u trećem gospodara i robova, što je vrhunski stepen nejednakosti i njezin izraz u kojem se konačno stapanju svi drugi, sve dok nove promene posve ne ukinu vladavini ili je približe zakonitoj ustanovi“.³⁰

a) Prvi lik nejednakosti, odnosno usavršivosti, je ustanovljenje zakona i vlasništva. Pošto iz vlasništva „proizlaze prva pravila prava“ analiza nastanka vlasništva nam otkriva sam filozofski početak moralne nejednakosti, odnosno društva. Doći do čvrstog uporišta u analizi pojma vlasništva nije lako, pre svega zbog Russoovih nepreciznih izjava, koje su često i kontradiktorne. Najviše zbumnjuje baš onaj čuveni citat iz Rasprave o nejednakosti: „Prvi koji se, ograjući neko zemljište, usudio reći: ovo je moje, i naišao na dovoljno glupe ljude da u to povjeruju, bio je istinski osnivač civilizovanog društva“.³¹ Russo ne može sakriti vlastitu odbojnost prema toj amor sceleratus habendi, ali, ako se analizira sveukupnost njegovog nauka, upravo vlasništvo se da odrediti kao temelj, ne samo društvenog stanja, nego i projektovanog ustrojstva države. Izjavama putem gornjeg citata ne treba pridavati neki veći značaj, nego uporište interpretacije zasnovati na drugoj strani.

Postoje dve dominantne koncepcije nastanka vlasništva: po prvoj je vlasništvo utemeljeno na zauzimanju zemlje, i ono ni-

je ništa drugo do istorijski nastavak prvobitnog zauzimanja; po drugoj koncepciji vlasništvo neprekidno nastaje, i to, naravno, putem rada, a ne nekim običajnim pravom. Prvu koncepciju je proslavio Grotius (i Pufendorf je nešto slično mislio), a drugu koncepciju je među prvima, ako ne i prvi, izneo Lok. Prva koncepcija osnovu vlasništva vidi u poljoprivredi, druga u industriji, a Ruso ih je, na određen način, usvojio obe: na jednom mestu tvrdi da su društvo i civilizacija omogućeni tek podelom zemlje, odnosno vlasništvom nad zemljom, dok na drugom vrlo jasno kaže da je „nemoguće zamisliti da bi se ideja o vlasništvu rodila iz bilo čega drugog osim rada“.³² Russo nije pokušao načiniti dublu sintezu ove dve koncepcije, te ih je samo istorijski spojio, što je njegovom nauku dovoljno. Videćemo kasnije kako je izvršena sinteza ove dve koncepcije u Hegelovoj Filozofiji prava (od par. 41 do par. 64) i to kao sama supstancija analize privatnog prava. Russo će nagoveštaj slične sinteze dati u svojoj analizi osnova društvenog ugovora. U svakom slučaju, vlasništvo je početak civilizacije i obrazuje prvi lik nejednakosti među ljudima – nejednakost bogatih i siromašnih. Ta nejednakost je temeljna i sve druge nejednakosti iz nje proizlaze. Iako se to nigde decidirano ne utvrđuje jasno je da vlasništvo, odnosno bogatstvo i siromaštvo, nisu istorijski osnovi društva, nego ontološki. Russova analiza je baš zbog toga relevantna i upotrebljiva je i van njegovog nauka.

b) Uspostava magistrature, odnosno nosioca izvršne vlasti ili vladara, u osnovi je uspostava države, jer ako je izvršna vlast „sila koja izvršava“ mora pre nje biti „volja koja određuje“, a to je zakonodavna vlast; i dalje, ako postoji volja koja određuje, to je volja organizovanog duha, odnosno volja suverena, a suveren i narod su sinonimi. Jedno drugo implicira, te se izvršna vlast ističe, pre svega, zbog toga što se kasnija zloupotreba obrazuje u okviru nje. Funkcija vladara znači podelu naroda na one koji vladaju i na one kojima se vlada, što je diferencija na moćne i na slabe. Ta podela se radikalizuje onda kada se nosioci izvršne vlasti obrazuju u gospodare naroda, a ne u njegove službenike, i to je stanje kada su predstavnici izvršne vla-

sti nesmenjivi, kada oni određuju pravo i kada preuzimaju značaj suverena. Tada dolazi do najveće nejednakosti u pravnom sistemu i takva država nije ništa drugo do završetak civilizacije. Očigledno se upućuje na apsolutnu monarhiju kao istorijsku paradigmu rđavosti pravnog ustrojstva.

c) Pretvaranje zakonite vlasti u samovlašće je prekoračenje principa koji još uvek stoji, čak i kod apsolutne monarhije – principa pravnosti. Da pojasnimo: apsolutna monarhija je najrđaviji mogući lik vladavine, ali je još uvek vladavina, dok „samovlašće“ upućuje na despotiju, što je vanpravno ustrojstvo države. Iz ranije navedenog citata proizlazi da samovlašće direktno izrasta iz apsolutne monarhije, što je potpuno tačno ako se u citatu vidi samo istorijski sled, ali ako se pretpostavi ontološki nivo, onda citat, u osnovi, govori o različitim oblicima dominacije koji ne moraju istorijski proizlaziti jedan iz drugoga. Despotija je naprsto stanje koje nije vladavina, gde se ljudi nalaze u položaju roba. Njihov odnos je potpuno apstraktan, jer je redukovani na ropsku, odnosno na gospodarsku svest. Ruso misli da je baš u tome potpuno ispunjenje ontološke potencije nejednakosti, i da su baš tu nadmašeni, ali i sačuvani niži stepeni nejednakosti: „I to je konačan stepen nejednakosti, krajnja tačka što zatvara krug i dodiruje tačku sa koje smo krenuli. Tada svi pojedinci ponovo postaju jednaki, jer više nisu ništa“.³³ Ovaj stav je jedan od najdubljih uzleta duha, i to ne samo u prosvetiteljstvu, ali, kao i sve, ostao je nedorečen i nerazvijen. Njegova vanredna filozofska upotrebljivost je u spekulativnoj osnovi identiteta ontološkog početka i ostvarenje ideje u svetu; kaže se: „To je krajnja tačka što zatvara krug i dodiruje tačku sa koje smo krenuli“, što nije nikakva istorijska analogija nego apsolutno ispunjenje temeljnog ontološkog odnosa – odnosa nejednakosti. Odатле sve počinje i sve završava. Da li je temeljni ontološki odnos baš odnos nejednakosti ili je to nešto drugo, nije ni bitno, jer ono što je plodonosno za filozofiju je identitet tog ontološkog početka i celokupnog bića u istoriji. Drugi jedan mislilac će prihvati ovu ideju i utvrdiće da je temeljni

ontologiski odnos borba za priznanje; mnoge je zbumjivalo zašto je dao izvedenicama navedene borbe nazivnike Gospodar i Rob, koji upućuju na mnogo toga što nije ontološko i ontologisko, nego istorijsko, čak ontičko, a vrlo verovatan odgovor je da su nazivnici dati kao svojevrsna posveta Rusou. To što je Hegel od priče o odnosu Gospodara i Roba napravio jedan od najznačajnijih tekstova u filozofiji je sigurno omogućeno i inicirano negde kod Rusoa, a naravno, ta potencija u samom izvorniku nikad nije razvijena.

Misao identiteta početka i krajnjeg ostvarenja je većinom tumačena kao koncepcija nekakvog regresivnog napretka. Toga sigurno ima (nije se Ruso oslobođio istorijskog utemeljenja vlastitih ideja), ali to nije jedini nivo čitanja. Ako čitamo tako da vidimo samo istorijski red, onda se napredak zaista pojavljuje kao napredovanje degeneracije rase, i kad se tome dodaju mnogi emfatično napisani pasusi o rđavosti civilizacije, tada dobijemo sliku o „Rusou koji podučava ljude da idu na četiri noge, jer će biti srećniji“, kako je tvrdio maliciozni Volter. No, ako nam je do ontološkog reda, i ako zaboravimo sve strasne izjave o pokvarenosti istorije, onda nam se pojavljuje jedna ideja koja nema nikakve veze sa napretkom i istorijom, nego sa spekulacijom: sve što odlazi od početka se time njemu vraća, i samo ga ispunjava; kasnije će se to nazvati rad pojma. Sled prirodno stanje – društveno stanje – novo stanje jednakosti će preuzeti Kant, koji nije iskoristio do kraja potenciju Rusoove ideje, nego je to ostavio Fihteu. Fihte je osnovnu ideju očistio i načinio izvesnim polazištem, i to kroz spekulativni odnos Ja – ne-Ja – Ja. Šeling i Hegel, tako, dobijaju već izgrađenu spekulativnu metodu. Dakle, ima mnogo osnova da se Ruso shvata kao neposredni izvor spekulativne filozofije, ali to je moguće samo onda kada se kod njega vidi ontološki osnov, a ne nekakva koncepcija istorije, napretka i sl.

Takav prilaz valja imati i kod njegovog određenja izvora prava, kod koga je isto tako neproduktivan istorijski prilaz. Pravni poredak je sveti, što će reći da je samosvojan, priseban, ima svoju suštinu, pa i svoju istoriju. On nije zasnovan na dru-

gome, čak ni na prirodi, jer je sve zasnovano na njemu. Njegov jedini izvor je svest o njemu, kako Ruso kaže: konvencija. Pravo time, svakako, ne nastaje po pravu jačeg, što je stara prava koncepcija, jer počiva na rđavoj beskonačnosti, a i na konačnosti sile. Konačnu silu uvek nasleđuje druga sila, što znači da nasleđuje i osnov prava, i tako u nedogled; nema ničeg čvrstog, jasnog i valjanog u toj koncepciji. Pravo, nasuprot, nastaje iz pojma slobode, odnosno iz svesti o pravu kao slobodi. Ruso kaže: „Kako ni jedan čovek nema prirodne vlasti nad svojim bližnjim i kako sila ne stvara nikakvo pravo, kao osnova svake zakonite vlasti među ljudima ostaju dakle konvencije“.³⁴ Izraz konvencija je više nego neprecizan i mora se zameniti izrazom svest o pravu, dok se pod terminom um podrazumeva pojam slobode. Sloboda je osnov svake pravnosti, jer „odreći se svoje slobode znači odreći se svojstva čoveka, prava čovečnosti, čak i svojih dužnosti“.³⁵ Rusoovom govoru o slobodi se može prigovoriti samo jedno: da se pod pojmom slobode misli sloboda jednoga, a ne jedna sloboda, no, o tome ćemo kasnije.

Pravni poredak nastaje, naravno, društvenim ugovorom. Rusovo vreme razlikuje dve vrste društvenog ugovora: prvi je ugovor o udruživanju i sa njim nastaje društvo, drugi je ugovor o podaništvu i sa njim nastaje monarhija. Prvi je sporazum svih, a drugi je sporazum svih i jednoga. Predmet našeg interesovanja je Rusovo određenje prvog sporazuma. Društveni ugovor ima zadatku da reši jasno postavljen problem: „Pronaći takav oblik udruživanja što brani i zaštićuje svim zajedničkim snagama osobu i imanje svakog udruženog i u kojem se svako, ujedinjujući se sa svima, pokorava ipak samo sebi i ostaje isto tako slobodan kao i pre“.³⁶ Prvo pitanje koje nameće ovakva formulacija je sledeće: koji je rang ovakvog stava? Poznata su klasična tumačenja da su odredbe društvenog ugovora prečutno prihvaćene, jer ih svaki čovek nosi u sebi i sl. Znači, društveni ugovor se opet misli kao istorijski akt, za koji je, normalno, potrebna pojedinačna svest. Ako društveni ugovor posmatramo ne kao istorijski akt nego kao predprav-

nu prepostavku, a znamo šta je pre prava, onda izbegavamo, inače neki put vrlo osnovano, individualističko tumačenje. Dakle, društveni ugovor nije zajednička, nego je predpravna svest. I Rusova natuknica nešto o tome govori, iako ne sve: „Svako od nas ujedinjuje svoju ličnost i svu svoju moć pod vrhovnom upravom opšte volje, i primamo u društvo svakog člana kao neodvojivi deo celine“.³⁷ Društvenim ugovorom nastaje nešto opšte – javna subjektivnost – i to ne može izrasti iz, ali može pomoći, pojedinačnog i privatnog subjektiviteta. Drugo pitanje koje se nameće je problem vlasništva i društvenog ugovora. Videli smo ranije kako je vlasništvo (normalno privatno) određivano kao sam izvor ekonomske nejednakosti, a time i svekolike nejednakosti, dok se sada društveni ugovor pojavljuje baš kao jemac vlasništva. Navedenu protivurečnost Russo rešava distinkcijom u pojmu vlasništva na posed i na vlasništvo u užem smislu.

Posed je oblik vlasništva koji je zasnovan na pravu jačeg ili na pravu prvog posednika. Vlasništvo u pravnom sistemu, koji je po društvenom ugovoru, je određeno na potpuno drugoj osnovi – na radu. Ta dva oblika su suprotna, ali, hteo to Russo ili ne, ostaju isti u jednome: oni su vlasništvo, i to ako apstrahujemo od načina njihovog nastanka. Prvi oblik je, istina, predmoderan, dok je drugi građanski, što u stvari ne dovodi u pitanje Russoov stav da je čovek u suštini vlasnik. On se može obrazovati, da li kao pripadnik rđave zajednice, ili kao podanik valjane politeje, jedino kao vlasnik. U prirodnom stanju nemamo vlasništva, nego samo posedovanje stvari, dok je vlasništvo odnos između ljudi, koji je vezan isključivo za društvenost. Dakle, nova jednakost, koju nosi sa sobom društveni ugovor, je jednakost čoveka kao vlasnika; pravna sposobnost vlasništva je obećani put povratka u zavičaj egalitarizma. To što se suveren, odnosno država, spram vlasnika pojavljuje kao opštost koja ima pravo prvog posednika, što će reći da se iz prava suverena izvode sva prava, jer se time ne dovodi u pitanje vlasništvo, nego vlasnik. Društveni dogovor „namesto da uništava prirodnu nejednakost, naprotiv, zamenjuje je moral-

nom i zakonskom³⁸ odnosno uspostavlja novi poredak, kao ostvarenje građanskog carstva privatnog prava. Sav govor o novoj jednakosti je samo zahtev za uspostavljanjem novog osnova modernog privatnog prava. Čovek i dalje nije jednak kao čovek, nego kao pravna osoba. Russo na kraju svog jasnog određenja novog poretka daje jedan amortizer u vidu državnog sprečavanja rasta sadržaja pojedinačnog vlasništva, što je potpuno nebitno, jer i dalje ostaje stav vlasništvo – to sam Ja.

Stav o navodnoj disparaciji mladog i pozognog Rusoa u određenju vlasništva nije zasnovan, to što je u Raspravi o nejednakosti emfatično tvrdio, da je zaposedanje izvor svih zala civilizacije, nije u suprotnosti sa kasnijom sklonosću ka građanskim privatnim pravu, nego samo preciziranje osnovne ideje. Zaposedanje je jedno, a pravni apstrakti vlasnik nešto drugo, kao što je i sila i obmana nešto sasvim drugo od rada.

Osnov građanskog privatnog prava je dat u opštoj volji, znači u onom što nije privatno nego javno, odnosno u samoj suštini javne ličnosti. Opšta volja je ontološki izvor političke države, i ne samo nje, jer je ona suština bića – sve što jeste je po njoj. Kao volja, naravno, ona je sloboda, a šta je drugo sloboda nego svest o slobodi? Russo to nikada ne bi napisao, jer je neprekidno izbegavao sve one termine koji bi upućivali na racionalizam, pokušavao je da izgradi jedan „senzualistički nazor“ (što ne znači ništa), ali je uvek bio prikriveni racionalista. Opšta volja je svest o slobodi i to se i nehotice potvrđuje kada se analizira opšta volja u odeljku o glasanju. Pored opšte volje jeste i volja svih, i njihova distinkcija je najznačajniji Russoov doprinos filozofiji. Volja svih izlazi iz mnoštva, iz onoga što nije jedno, što je odeljeno; kao takva sebe oblikuje od slučaja do slučaja. Njen izvor je partikularan interes, odnosno svest o posebnom interesu. Ona je nešto skupno i u sebi sadržava i odražava zatvorene entitete koji ostaju nepromenjeni. Opšta volja je suština javne ličnosti, a volja svih je zbir posebnih ličnosti; i to ih nemerljivo odvaja. Kroz distinkciju opšte volje i volje svih data je, u osnovi, pojmovna razlika između političke države i građanskog društva, iako se to još, naravno, tako ne

naziva. Kao što ćemo videti, isto je to ranije i Monteskje učinio, i to je najznačajnije što su Francuzi uradili sa filozofijom; od te velike distinkcije pa do razlike uma i razuma ima samo jedan korak. Monteskje i Ruso zatiču i ostavljaju pored sebe vladajući racionalistički pojам uma, u osnovi Dekartov, u kojem je poistovećena sva spoznaja sa ratiom, nema distinkcije u spoznaji, razum i um su jedno: ratio. Osnova takve „integralne“ spoznaje je geometrijska i kvantitativna metoda, što je ratio svelo na naučnu spoznaju. Naučna spoznaja je, naravno, isključivo teorijska, i jasno je da se nismo odvojili od metafizike. Teorijska spoznaja polazi baš od onoga što nije ona, od onog zatečenog, danog, koga propituje: ona prvo podrazumeva svet, pa onda propituje. Stara racionalistička podela o tome govori: res extensa je svet koji se podrazumeva, a res cogitans je teorijski subjekt koji analizira; u osnovi se ništa nije promenilo od toga doba do moderne naučne spoznaje. Ta odvojenost subjekta i objekta spoznaje, zadata tamo negde u Heladi, će se razbiti kasnije kroz identitet subjekta i objekta spoznaje u pojmu uma (Vernunft); a za stari pojам ratio, ostao je rezervisan termin razum (Verstand). Ta velika distinkcija, koja nadmašuje epohu, je naslućena još kod Monteskjea i Rusa u pravno-političkom obzoru, a najjasnija formulacija toga je razlika između volje svih i opšte volje. Sada nam biva jasnija i neprekidna Rusaova nelagodnost spram racionalizma, jer je osećao da je njegova pozicija nešto drugo, ali nije znao šta je to. To što se distinkcija prvi put pojavila na pravno-političkom planu nije neobično, jer razlika uma i razuma je pre svega praktički interes, i razumljivo je da se na nivou praktičko-pravne svesti javi potreba za distinkcijom.

Za Rusa je opšta volja trajna, ne zavisi od konstelacije odnosa, slučajnosti i slično, te i onda kad je u disparaciji sa voljom svih ona jeste: „Proizlazi li iz toga da je opšta volja uništena ili iskvarena? Ne. Ona je uvek postojana, nepromenljiva i neiskvarena. Ali ona je podređena drugim voljama koje su prevagnule nad njom. Svako, odvajajući svoj interes od zajedničkog, dobro vidi da ga ne može posve odvojiti, ali njihov ideo u opštem

zlu čini mu se ništavnim u odnosu prema dobru koje namerava isključivo prisvojiti“.³⁹ Opšta volja se ne može poništiti, ali joj se može suprotstaviti i to na dva načina: a) ona se ne može spoznati, odnosno ona se ne vidi; b) spoznaje se ali joj se namerno oponira. Nijedan način, u suštini, ne omogućava negiranje opšte volje, nego samo negiranje nosioca pokušaja negiranja. Prvi način nameće sledeće pitanje: koji je socijalni segment po svome položaju sposoban da spoznajno komunicira sa opštom voljom, ili je to možda ceo narod? Drugi način provočira svoje pitanje: da li se može učiniti valjanom politička država ako se oslanja na građansko društvo?

a) Odgovor na prvo pitanje iziskuje analizu Russoove konstrukcije pravno-političke zajednice; pojmovi koje je razvio su vrlo zanimljivi: „Javna osoba, stvorena iz saveza svih ostalih se nekada zvala grad, a sada se zove republika ili političko telo, koje njezini članovi zovu država kada je pasivna, suveren kada je aktivna, vlast upoređujući je sa sličnima. Što se tiče udruženih, oni se zajednički zovu narod, pojedinačno kao sudionici vrhovne vlasti građani, a podanici kad su podređeni državnim zakonima“.⁴⁰ Iz citata vidimo: prvo, termin republike se koristi u klasičnom značenju res publike; drugo, supstancija i subjekt res publike je narod; treće, kada narod nastupa kao subjekt res publike je država; četvrto, narod je subjekt u zakonodavnoj vlasti; peto, kada je narod supstancija politeje onda je ona suveren; šesto, suveren, dakle, nije pojedinac, nego opšte društveno telo; sedmo, vlast je komparativno obeležje res publike; osmo, kada narod nastupa kao subjekt, tad se naziva građaninom; deveto, pošto je narod subjekt samo u zakonodavnoj vlasti građaninom imenujemo zakonodavnu potenciju čoveka; deseto, takvo shvatanje građanina je protivno, ali i saglasno, ranijem određenju građanina kao člana građanskog društva; protivno jer ne smešta građanina u ekonomsku sferu, saglasno, jer ga odvaja od podaničke sfere; jedanaesto, narod je podanik citoyen, onda kada je u poziciji supstancije spram res publike; dvanaesto, na delu su dva para građanin – država i podanik – suveren.

Iz rečenog je vidljivo da opštu volju nose građanin i suveren kao delatne moći res publike. No, i građanin i suveren, nisu neki zasebni socijalni segmenti, niti pojedinci ili pojedinac, nego su svi. Građane čine svi oni koji mogu da učestvuju u zakonodavnoj vlasti, a u Rusovoj demokratskoj res publici su svi oni koji imaju pravnu sposobnost vlasništva. Suveren je opšte društveno telo, res publika, i nije nikakav pojedinac ili kolektiv, tako da je potpuno nezasnovan ugovor između suverena i naroda. Ne može narod praviti ugovor sa pojedincem, nego može samo dati pomoć pojedincu da ga zastupa. Tu ideju su vrlo uspešno koristili jakobinci, a ona ima neosporno i ozbiljnu pravnu potenciju, te je i aktuelna. Dakle, građani su, u osnovi, opšte društveno telo i opšta volja se samo tako stvara i prikazuje. Nije opšta volja ni u pojedincu kao suverenu, čega ni nema, ni u građaninu kao pojedincu, čega ima, nego u opštem društvenom telu, koje je pre svega zakonodavna moć primene zakona.

b) Drugo pitanje dobija daleko direktniji odgovor. Ruso nije u sferi građanskog društva video ništa supstancialno, nego samo iskvarenost res publike: „Čim javna služba prestane biti glavno zanimanje građanima i čim im se više svidi služiti svojom kesom nego svojom ličnošću, država je gotovo na rubu propasti. Treba li ići u rat? Oni plate vojsku i ostanu kod kuće. Treba li ići u veče? Oni imenuju veče i ostanu kod kuće. Zbog lenjosti i novca oni konačno dobiju vojниke koji će im podjarmiti domovinu i predstavnike koji će je prodati“.⁴¹ Russovo odbijanje građanskog društva je neuporedivo veće od Monteskjeovog: on ne samo što ne vidi zašto bi država bila garant građanskog društva, kao Monteskje, nego duh građanskog društva smatra najvećom opasnošću za državu. Razlog toga je jasan: pošto je država nastala na društvenom ugovoru ne može imati bitnu razliku bogatstva i siromaštva, nego samo nužnu, a građansko društvo, koje svojom logikom razvija ponor između bogatstva i siromaštva, odnosno uspostavlja temeljnu nejednakost među ljudima, je protivno državi. U ovom segmentu je Russo isključivo i jedino revolucionar, kao i gore, ka-

da je opštu volju smestio u opšte političko telo. On je toliko daleko išao da je tvrdio i sledeće: „Dajte novac i uskoro ćete imati okove. Reč finansija je ropska reč i nepoznata je građanskoj zajednici. Verujem da je kulučenje manje protivno slobodi od poreza“.⁴²

Iako u poslednjim rečima u odgovoru na drugo pitanje Russo redukuje i donekle ponižava slobodu – opštu volju, može se reći da se njegovo određenje ipak kreće ka punijem značenju i to u teoriji kazne; kaže: „Društveni sporazum ne bi postao bezvredna formula, on u sebi prečutno sadrži obavezu, koja sama može dati snagu drugima, da će svakoga ko se odabije pokoravati opštoj volji na to prisiliti čitavo telo, što znači samo to da ćemo ga prisiliti da bude slobodan“.⁴³ Iako rečeno u maniru revolucionarnog zahteva, ovaj citat nadmaša princip revolucije u bitnom, jer se odnosi, pre svega, na privatno pravo, odnosno na povredu privatnog prava. Ako ga čitamo tako da se odnosi samo na javno pravo, onda je to, naravno, jakobinizam, a ako u njemu vidimo privatno-pravnu dimenziju, onda imamo jednu finu teoriju kazne. Pošto se odbija pokoriti opštoj volji, što će reći, ako se učini zločin, onda se dolazi u koliziju sa opštošću, a ne pojedinačnošću, dakle, ne samo sa individualnom kaznom, nego i sa opštom voljom. Zločin ima u sebi ono opšte i beskonačno, i on je najmanje slučajan i pojedinačan. Tvrđnja da je kazna prisila na slobodu, je jedna od najvrsnijih rečenica u Društvenom ugovoru, i svoj nastavak ima kasnije u Hegelovoj teoriji kazne: „Povreda koja snalazi zločinca, jest ne samo po sebi pravedna – kao pravedna ona je ujedno njegova volja koja po sebi jeste, opstanak njegove slobode, njegovo pravo, nego ona je i pravo za zločinca samog, to jest postavljena u njegovoj postojećoj volji, u njegovoj radnji. Jer, u njegovoj radnji kao umnoga, leži da je ona nešto opšte, da je njome postavljen jedan zakon, koji je on u njoj za sebe priznao, pod koji se, dakle, on sme supsumirati kao pred svoje pravo.“⁴⁴ Ovaj značajni i toliko puta nerazumevani koncept kazne je u osnovi isti kao i Rusov: i jedan i drugi odbijaju da progovore o nekakvoj preventivi, sprečavanju,

zastašivanju itd., ne interesuje ih pojedinačna strana zločina i psihološke pobude, ne interesuje ih ništa slučajno nego samo sloboda, odnosno volja. Ono veliko je u pronalaženju supstancialnog u pojedinačnoj negaciji pojedinačnog. Hegelova rečenica, koja je potpuno istovrsna Rusovom stavu, da kroz kaznu prisiljavamo individuu da bude slobodna, je sledeća: „Što se smatra da kazna sadržava u tome njegovo vlastito pravo, time se zločinac poštiva kao ono umno“.⁴⁵

Hegel i Ruso se razilaze na terenu gde treba opštu volju staviti u odgovarajući odnos spram naroda. Ruso je u potpunosti poistovetio opštu volju i volju naroda, što govorи o malopre ukazanoj nespremnosti da se društveno tkivo malо temeljnije analizira. Pojam naroda kod Rusoa nije zbirni, nego posve suprotно, narod se određuje kao ono supstancialno, ali i kao ono subjektivno. Jedinstvo ta dva momenta je u pojmu suverenosti. Suverenost je topos identiteta svih analitičko-pravnih pojmoveva, i kao takva, normalno, ne može biti shvatana na način podele na sastavne delove. U literaturi se Rusov prilaz ocenjuje kao potpuno oponiranje Monteskjeu, i to sa puno razloga. Čuvena ocena da su „politički pisci oponenom dostoјnom vašara raskomadali društveno telо, ali ne zna se kako ponovo sastavlju delove“,⁴⁶ očigledno govori o Monteskjeu. No, kao i svaka ocena i ova govori pre svega o ocenjivaču, jer Monteskjeova navodna „vašarska veština“ ni malо nije oponarska, čak u njoj ima ono supstancialno, i paradoksalno je to što nije u načelu suprotstavljenа Rusovim osnovnim nazorima. Problem pogrešnog čitanja Monteskjea je u prevlasti razumskog određenja. To što vlast ima u sebi razliku, a ta razlika je realna i nije izmišljena, ne znači da je vlast pocepana, vlast je jedna baš zato što je različita. Razumsko stanovište u svakoj razlici vidi nešto apsolutno i suprotstavljenо, a delove uvek posmatra samostalnim; tako je i ovde podeла vlasti određena kao nešto neumno, kao zaseban život posebnih vlasti. Normalno, u takvom poimanju realan život vlasti se onda shvata kao ograničavanje i kao nekakva ravnoteža straha i uticaja. Takvih konceptacija je puna istorija pravnih teorija, ali Monteskjea ne be-

leži, jer se kod njega radi o životom jedinstvu vlasti i jer on ima rudimentarno-spekulativni prilaz problemu. Može se reći da je Rusova kvalifikacija promašena, jer je upućena pogrešnom naslovu, što ne znači da u njoj nema valjanog mišljenja. Zaista se moraju odbiti sve razumske concepcije podele vlasti kao nešto skandalozno u istoriji pravnih teorija, i nema ništa valjano nego poći od jedinstva vlasti koje podrazumeva razliku. Pojam suverenost, dakle, ne znači da se ne sme koristiti pojmovima zakonodavne, izvršne i druge vlasti, nego samo to da se ne smeju shvatiti kao nešto odeljeno.

Supstancialni model suverenosti, a time i naroda, se ogleda u društvenom sporazumu, dok je momenat subjektivnosti isključivo vezan za zakonodavnu vlast. Ruso kaže: „Društvenim smo sporazumom političkom telu dali postojanje i život. Sada se radi da mu sposobnošću donošenja zakona dademo pokretljivost i volju. Jer prvotni čin po kojem se telo stvara i ujedinjuje ne određuje još ništa, što treba učiniti kako bi se ono održalo“.⁴⁷ Društveni ugovor i zakonodavna vlast su, dakle, dve apsolutne potencije naroda, ali različito usmerene – njihovo jedinstvo je suverenost.

Zakonodavna moć, ono subjektivno, nosi realnu umnost kroz pojam zakona. Rusou je potpuno strano shvatanje zakona kao onog što spaja, povezuje, upućuje, supsumira i sl., i to većinom pojedinačno i opšte: „...svaka delatnost što se odnosi na neki pojedinačni cilj ne pripada zakonodavnoj vlasti“.⁴⁸ Dakle, istinu zakona možemo naći samo u njemu, a ne van njega: „Kad se sav narod odredi celim narodom, on se obazire samo na sebe sama. Pa ako se dakle stvara neki odnos, onda je to od celine cilja s jednog stajališta prema celini cilja s drugog stajališta, bez ikakvog deljenja celine. Dakle, materija na osnovu koje se određuje je opšta kao volja koja određuje. To je taj čin koji nazivam zakonom“.⁴⁹ I zaista je tako, u zakonu se opšte odnosi sa opštim, rano je još reći duh sa duhom, ali zakon ne nosi u sebi suprotstavljenost i odvojenost nego realnu umnu razliku, koja je time opšta. Zakon je tako emanacija opšte volje, i u svome pojmu je pravilan, uman i jedan. Očigledno

da je paradigma za određenje pojma zakona javno pravo, i da se zakonodavna moć shvata kao, pre svega, ustavotvorna moć. Drugi zakoni su nižeg ranga i izvedeni su iz prvih. Dakle, prvo, zakoni su „temeljni zakoni“ ili „politički zakoni“ koji određuju odnos celine sa celinom, odnos suverena i države, odnosno naroda u sebi samom. Iz njih se izvode sekundarni ili građanski zakoni, kojima se određuju odnosi posebnoga sa posebnim. Krivični zakoni „u suštini i nisu posebna vrsta zakona, nego sankcija svih ostalih“. Četvrta vrsta zakona i nije zakon, nego osnova zakona, to su „običaji, navade, a naročito mnenje“. Oni nisu izvedeni direktno iz javnog prava, nego su osnov javnog prava. Dakle, zakonodavna moć ima svoju temeljnu odliku u donošenju zakona koji uređuju ustrojstvo političke države.

Zakoni koji uređuju odnose u okviru građanskog društva su sekundarni i izvedeni iz prvih. To je valjano rešenje odnosa političke države i građanskog društva, i vrlo je slično Monteskjeu. Krivični zakoni i nisu zakoni, a običaji su temelji zakona, što će reći da je zakon akt uspostave političke države, a sve ostalo je nebitno.

Uspostava političke države je čin neprekidne reprodukcije i produkcije, država se uvek stvara, nikad nije dovršena, strana i spoljašnja. Svaki zakonodavni akt je time značajan i odgovara slavi i veličini zakonodavne vlasti. No, postoji istorijska paradigma za zakonodavni akt koja se uvek nameće, čak u tolikoj meri da obeležava svo Rusovo delo: obrazac zakonodavnog akta su Likurg, Solon, Drakon itd. Herojski zakonodavci toliko impresioniraju samo iz jednog razloga, zato što sve stvaraju iz svoje svesti, iz ideje. Njihov zadatak je van ljudskih uobičajenih moći: „Da bi se otkrila najbolja pravila društva što odgovaraju nacijama, potrebna je vrhunska razboritost koja je nadživela sve ljudske strasti i nikome ih ne odobrava, koja ne-ma nikakve veze sa našom prirodnom, ali je poznaje do srži, čija je dobrobit nezavisna o našoj, a koja se ipak valjano želi pozabaviti našom, konačno takva koja, budući da u toku vremena vodi brigu o budućoj slavi, može raditi u jednom stoleću

da bi uživala u drugome⁵⁰. Herojski zakonodavac se pojavljuje kao inkarnacija istorijskog uma, što će reći opšte volje. Opšta volja, a time i njihova delatnost, je različita od nacije do nacije, od epohe do epohe, ali je uvek opšta i umska. Uvek se iz samo jednog uvida, jedne svesti i jedne ideje, stvara svekolika politička država, a time i sve ostalo. Iz čistog čina stvaranja nastaje pozitivno pravo. Nosioci takvog čina prevazilaze moć čoveka i postaju, na određeni način, polubogovi: „Zakonodavac je u svakom pogledu u državi izuzetan čovek. Ako takav treba biti po svom geniju, on to nije ništa manje po svojoj ulozi. A on ne znači ni magistraturu ni suverenost. Ta uloga što ustanovljava republiku ne ulazi u njeno ustanavljanje, ona je zasebna i uzvišena funkcija koja nema ničeg zajedničkog sa ljudskom vlašću“⁵¹. Herojski zakonodavac nije politička ličnost, on nikad ne učestvuje u izvršnoj vlasti politeje koju je ustrojio, niti u daljoj zakonodavnoj aktivnosti. Solon je čistiji primer za herojskog zakonodavca od Likurga, jer je posle svog herojskog čina napustio Atinu, dok je Likurg svoj čin pomutio sa učešćem u izvršnoj vlasti, naime, bio je kralj. Idejalni zakonodavac bi imao još jednu odliku koju ova dva nisu imali – bio bi stranac; Solon je bio Atinjanin i potomak atinskog kralja Kodra, dok je Likurg, iako mitska ličnost, smatrana autentičnim Spartancem iz kraljevske kuće Proklida. Stranac ima tu prednost što mu je položaj nezavisniji od svega privatnog i ličnog, i problemu čistije i lakše prilazi. I sam Ruso je na kratko osetio dah takve počasti kad su ga Korzikanci i Poljaci pozvali da bude njihov Solon, no, to nije uspelo, što zbog samog Rusoa, što zbog naručioca, a u osnovi zbog nemogućnosti takvog poduhvata. Ali, čistota stranca svakako omogućava hipotetičkom zakonodavcu da neposrednije ozbiljuje valjana načela, nego neko ko ima i malo strasti u duši. Postoji još jedna, dosta neobična, dimenzija u Rusoovom divljenju herojskom zakonodavcu: zakonodavac je, naime, i paradigma revolucije: „Unatoč svim naporima najmudrijih zakonodavaca, političko stanje će ostati uvek nesavršeno, jer je ono gotovo delo slučaja i jer se, zato što je bilo loše začeto, s vremenom nisu

mogle, otkrivanjem nedostataka i predlaganjem poboljšanja, više nikad ispraviti mane ustanovljavanja. Bez prestanka se popravljalo, umesto da se počelo raščišćavati i odbacivati sva stara građa, kao što je to učinio Likurg u Sparti, da bi se zatim podiglo dobro zdanje⁵². Stari svet valja zbrisati i početi sve iznova, iz jedne tačke. Zakonodavac je onaj koji uništava sve da bi uspostavio sve. Revolucija je redukovana na jednu svest – ono opšte opet nalazi utočište u onom što mu nije primereno, u pojedinačnom, a i genije je pojedinačnost. Otac revolucije je naslućivao svoje delo, ali ga je prepoznavao tamo gde ono nije. Herojski zakonodavac je ipak samo metafora revolucije. Od Solona, Likurga i Tezeja se može izvući maksimalno ono što je Hegel uradio: po njemu herojske osnivače države karakteriše „čista nezakonita vlast, no koja je nužna i pravična uko-liko održava i konstituiše državu“.⁵³ Takva vlast je prelazni oblik, ali nužan, i narodi koji ga ne mogu istrpeti nestaju. Herojski zakonodavac je pretpostavka zakonodavne vlasti, a ne emanacije revolucije, jer je revolucija ono opšte koje sebe ipak ne može naći u jednom geniju. No, kada bi bili neskloni Rusou, što nismo, mogli bismo mu tu preostalu veličinu herojskog zakonodavca minorizovati sa sledećim pitanjem: kako može zakonodavna vlast imati obrazac u nečemu tako nezakonitom kao što je volja osnivača države?

To bi nas dovelo u domen pitanja o vanpravnom izvoru prava, što nije autentična Rusova tema. Ma kako da je nastala zakonodavna vlast, ona svoje biće zadobija kroz narod, i tu je granica pravne moći naroda. Van zakonodane vlasti se oblikuje sfera u kojoj se posebnost javlja kao nosilac, što je domen izvršne vlasti. Njihova razlika nije prosta razlika u okviru teorije podele vlasti, što je inače i Rusou strano, nego je to ontološka diferencija. Russo kaže: „Svako slobodno delovanje ima dva uzroka koji ga proizvode: jedan moralni, odnosno volja što određuje čin, drugi fizički, odnosno silu što ga izvršava. Potonju zovemo izvršnom, drugu zakonodavnom vlašću“.⁵⁴ Izvršna vlast ima sasvim drugi rang nego zakonodavna, u njoj nema ni trunke suverenosti, jer je sva suverenost kod naroda. Izvršna

vlast je pojedinačni akt, izvedenica zakonodavne vlasti i ništa drugo. Kod Rusoa izvršna vlast ima nazivnik vlada, a nosilac izvršne vlasti vladar ili magistrat; pod vladarom se ne misli jedna osoba, kako je inače konvencionalno značenje reči. Dakle, iako ne jedna osoba, vladar je politička zasebnost koja se deli u tri nivoa volje: prva je volja pojedinaca, nosilaca izvršne vlasti, vladar je prvo „on sam, pa magistrat, pa tek onda građanin“ (u smislu podanik), i tu volju valja suzbijati; druga volja je volja vladara, dakle javnog tela, što je posebna volja; i tek treća je opšta volja, pod kojom vladar biva vladarom. Te tri volje valja staviti u međusobni srazmer, tako da budu dejstvujuće i da opšta volja bude osnovna. Privatna volja se mora potpuno suzbiti, jer nema ništa opasnije po državu od nje, dok se pak posebna volja može nadgraditi. Russova sumnja u mogućnost skladnosti izvršne vlasti i opšte volje je velika, kao i sumnja u sve gde se suveren, odnosno narod, predstavlja. Za njega je čak i svaki politički sistem koji počiva na predstavničkoj vlasti nede-mokratski i nesavršen. To pokazuje da je njegov pojам demokratije neobičan spoj helenskog polisa i modernog građanskog duha: demokratija je moguća samo u a) vrlo maloj državi, u kojoj imamo „vrlo proste običaje“, odnosno b) seljačku kulturu, dalje, c) u kojoj se svi poznaju, i d) u kojoj je na delu socijalna jednakost. U takvoj državi e) nema luksuza i f) vlada politička vrlina. Dakle, sve odlike demokratske države su, u stvari, odlike polisa, s tim što je ono novo dato u određenju sadržaja takve države, odnosno prava, koje je postavljeno kao moderno građansko pravo. Ta veza je u velikoj meri samo spoj i pokazuje niz slabosti, koje, istina, nisu bitne, a i demokratija je oblik vladavine koji vrlo retko pristaje narodima, jer ona odviše traži od naroda. Russo usvaja Monteskjeovu raspravu o duhu naroda, čak i onaj segment o prednosti severnih naroda, ali je ne upotrebljava sa Monteskjeovim rasističkim nazorima.

Bila država demokratija, aristokratija ili monarhija, ona propada na isti način i iz istih uzroka, kojih, u osnovi, ima samo dva: prvi, kada vladar (izvršna vlast) preuzme na sebe suverenu, zakonodavnu vlast; drugi, kada se vladar korumpira i

postane pojedinačna volja. U osnovi država nestaje onda kada nestaje zakonodavna vlast, jer, uostalom, „država ne postoji zbog toga što ima zakona, već zato što ima zakonodavnu vlast“.⁵⁵

Nestanak zakonodavne vlasti znači nestanak čovekove mogućnosti da bude zakonodavna vlast, odnosno da donosi zakone koji su primereni i umu i njemu samom. Time što čovek donosi zakone, on potvrđuje i ozbiljuje svoju najznačajniju mogućnost – da bude Ja, jer se samo u državi nutrita jastva potvrđuje, što je pojam slobode. Od Monteskjea i Rusoa se ne može govoriti o državi kao onom istorijskom i spoljašnjem, nego samo o onom beskonačnom i slobodnom. Russo je stvar radikalizovao toliko da je posle njega moguće samo pitanje po čemu je opšta mogućnost države, a ne po čemu je država? Ta opšta mogućnost države nije ništa drugo do sloboda, jer čovek ima sebe tek u državi; ono najunutrašnije u čoveku postaje istinito tek kroz državu.

Ono što je ontološki prvotno je svest o vlastitom jastvu, a ta svest je država. U takvom određenju je mnogo dobrog, shvatanje da je ontološki prius samo jastvo je neosporno najviši rang filozofije, a tvrdnja da se jastvo potvrđuje kao država je jedina čvrsta postavka filozofije prava. Time je Russo otkovao metafizički nanos odvojenosti čoveka i njegovog sveta, a znamo da je taj metafizički postulat u filozofiji prava bio obrazovan kao suprotnost *ius voluntarium* – *ius naturale*. *Ius naturale* je svedeno na pravu meru, na jastvo i, sasvim valjano, je određeno u jednoj čežnji da izade iz sebe, da se potvrdi. *Ius naturale* je nedostatno, i to zna, svesno je svoje praznine, te mora postati državom da bi opstalo. Jastvo mora postati država, ili nije jastvo. Ta nužda je pojam slobode, i to je istina Rusoovog nauka. *Ius naturale* kao jastvo mora da se pozitivise u državu, jer jedino tako biva u istini. Svo Russoovo delo je prikaz tog pozitivisanja jastva u državu, no, postavlja se pitanje: u kakvu državu?

Odgovor na takvo pitanje je dolazak do granice Russoovih postavki, jer je njegova država granica. Ta država je neospo-

no moderna, ali je redukovana na jedan svoj momenat, na princip revolucije, na prosti identitet u sebi. U njoj nema subjektivnog i delatnog momenta, nego je ona prazni identitet, polovična istina, a time i neistina. Država je samo absolutna mogućnost jastva, a ne stvarnost jastva. Pozitivna država se proglašava neistinitom sa jedne apstraktne pozicije, koja je suštinski ispod ontološkog ranga pozitivne države, čime se pozitivna država svodi samo na jedan svoj momenat, što je, u osnovi, njeno samonegiranje. Došli smo do stava da se absolutna mogućnost jastva, što je država, daje kao prazni absolut države; dakle, Rusova država je prazni absolut apsolutne mogućnosti jastva. Taj prazni absolut se može istorijski obrazovati, a to je Robespjer i Revolucija. Revolucija, tako, u sebi ima nešto beskrajno veliko, ona je absolutna mogućnost jastva, ali i nešto neistinito, ona je apstraktna sloboda praznine.

Ruso je metafizičku opreku prirodno pravo – pozitivno pravo nadmašio tako što je postavio istinitost jastva u izlasku iz svog obzora, a to je ontologizovanje. No, ontologizovanje jastva se ispunjava u apstraktnoj stvarnosti, u Revoluciji. Tako je prirodno pravo ontologizovano negiranjem pozitivnog prava. Kod Rusoa je istina, ali ne i cela istina; opreka bića i ne-bića je pokazana prekratkom, i mesto nje je postavljen identitet bića i ne-bića, gde je ne-biće redukovano. Mesto apsolutne opreke bića i ne-bića postavljena je opreka bića i ne-bića u okviru ne-bića. Mesto praznog identiteta bića, elejskog i Spinozinog, imamo prazni identitet bića u ne-bi-ću, a samo biće je određeno kao delatno jastvo, dakle istinito. Revolucija je rešenje ontološke opreke bića i ne-bića u okviru bića, i to je istinito u Revoluciji, ali se to dešava prebacivanjem opreke u ne-biće, i to je neistinito u Revoluciji. Rusova pozicija je baš takva: beskrajna je to istina u kojoj se čuva stara neistina. No, doći do tog momenta beskrajne istine je izuzetno teško, čak i odbijanje metafizike kroz njeno proterivanje, a ne kroz njeno nadmašanje. Kasnije će doći Kant i tu će Rusovu pravno-političku postavku prevesti na „teorijski“ nivo, sa još dalekosežnjim posledicama. Rusov pokušaj ontologizovanja prirod-

nog prava negiranjem pozitivnog prava, odnosno odbijanjem opreke biće – ne-biće, je tačka na kojoj se prelomila novovekovna filozofija, i na neki način se odvojila od metafizike. Istorijска paradoksalnost je u tome što je Rusova pozicija, pa i Kant-Fihteva, nadmašena pre Rusa, i to od Monteskjea. No, nije to ništa neobično: razviće svesti ipak nije u osnovi istorijsko. Monteskje je nadmašio i opreku biće – ne-biće u okviru bića, ali o tome kasnije.

B.B. FIHTE – IRONIČNO PRAVO U DRŽAVI ČEŽNJE

Istoriјa pravnog i političkog duha je ispletена od mnogih svesti koje slave državnu volju, ili je ne slave, ali je samo jedna koja je zagubila bilo kakvu distancu između sebe i državne volje. Fihteva, a naravno o njemu je reč, pravna i politička filozofija je po toj svojoj odlici plemenita i ekskluzivna u novovekovnom duhu. Ali, mnogi nisu videli veličinu autora Govora nemačkoj naciji, pa su njegovu državu, sa strahom, nerazumevanjem ili prezicom, nazvali totalitarističkom. Totalitarizam, dakako, nije pojam filozofskog sazvuka, te ne može kao filozofski kvalifikativ biti valjan. Utvrđiti da u filozofiji prava postoje mislioci skloni totalitarizmu i oni koji to nisu, ne znači ništa više nego utvrđiti da su neki bili visokoga, a neki ni-skoga porekla; znači, nešto potpuno spoljašnje. Fihtev totalitarizam, dakle, ne može biti predmet našeg promišljanja; ono što je pravi predmet filozofsko-pravnog propitivanja je pitanje ontologizovanje prirodnog prava u zatvorenoj trgovачkoj državi.

Taj veliki pokušaj ontologizovanja prirodnog prava je, po mnogo čemu, originalan, iako značaj filozofije nije u originalnosti, nego u doslednosti. Uvek se postavljalo pitanje: kako je moguće da romantički filozof rascvetale građanske subjektivnosti dozvoli rađanje svesti o pojmu hladne, i pomalo istočnjačke, države?

To „iskreno“ pitanje podrazumeva neiskrenost filozofije prava, jer pretpostavlja sve ono čime se filozofija prava inače bavi, a govori o onome što je sa one strane filozofsko-pravne svesti. Pitanje navodnog dispariteta Fihtevog političkog angažmana i njegove filozofsko-pravne projekcije nije za nas atraktivno, jer imamo obavezu da propitamo temeljnije i temeljno pitanje o mogućoj disparaciji između Fihtevih, uslovno rečeno, „teorijskih“ i filozofsko-pravnih stavova: da li je Fihte dosledan, da li je Fihte fihteanac?

J.G. Fihtea prati slava da je baš on prisilio filozofiju da se zasnuje na Jednome, iz koga se sve nužno izvodi, iz koga se ceo svet tvori; „...svet je jedan cvet koji večito niče iz jedne semenke“,⁵⁶ kako bi rekao Hegel. Slava nije bezrazložna, čak je i skromna. Fihte je zaista, što se toga tiče, prvi filozof, od njega filozofija ima čast da bude sama i sigurna, jer ima osnovni stav, jer je uspostavila apsolutnu izvesnost; najzad se filozofija uzdigla do takvog samopouzdanja da za sebe može reći da je ona sama predigra za smrt i rođenje boga. Filozofija je, tako, postala arogantna, i odjednom ne razume ni matematiku, ni fiziku, ne treba joj više britanska prodavnica filozofskih pomagala, gde se prodaju vase, lupe i lule, ona gleda podsmešljivo na Njutnov epohalni usklik: metafiziko, čuvaj se fizike, i pita se o zaista jedinom o čemu se valja pitati: o svom početku. U Fih-teu ima nešto herojsko, on je poput Solona koji je dao Atinjanima najbolje zakone koje mogu da podnesu; Fihte je dao filozofiji zakon da sve mora podneti, jer je ona sve. Koliko je Solon, toliko je i Drakon, njegova stega nije ugodna, već je bezobzirna. Ono što Dekart nije uspeo, a sve je već kazao, jer mu je pojam bio okovan, ono što je Spinoza tražio od filozofije, a nije dobijao, te je obavezao sve potonje, to je u učenju o nauci provedeno. Pojam se samostalno razvija, svet se ponovo rađa iz jedne tačke, iz jedne izvesnosti – iz Ja.

Ako to znamo, pitanje o navodnoj disparaciji Fihtevih „teorijskih“ i filozofsko-pravnih iskaza se čini promašenim. Fihte bi morao napustiti sebe da bi izdao svoje „teorijske“ iskaze, a baš je on napisao da to „kakva se filozofija odabira, zavisi od

toga kakav je ko čovek, jer filozofski sistem nije mrtav komad pokućstva, koji se može odložiti ili prihvati, kako nam je po volji, već i oduhovljen dušom čovekovom, koji ga ima⁵⁷. Ako disparacije „teorijskog“ i pravno-političkog nivoa nema, postavlja se pitanje da nije, možda, na delu ono baš suprotno – paradoksalna konsekventnost. Kod Kanta takve konsekventnosti nema, da Kant nije Kant njegova politička filozofija ne bi bila ni pomenuta; kod Aristotela je ima, kod Platona je ima, kod Spinoze je apsolutno ima, kod Hegela – zna se; a kod Fih-tea? – ima je i kod njega. Ako je pisao o svemu, što je razumljivo, ali i o svačemu, što nije razumljivo, Fihte je ipak pisao samo jednu knjigu, knjigu posvećenu jedinom apsolutnom početku – jastvu. Pravna i politička problematika tu zgodno dođu kao najfinije pletenje osnovne filozofove namere. No, ne valja biti neoprezan: iako je sve izvedeno iz pojma Jednoga, to ne znači da je napisano samo od Jednoga, da je potpuno izvedeno iz diskursa istorije filozofije. I Fihte baštini u pravnoj problematici dva tradicionalna i znamenita novovekovna stava: koncept društvenog ugovora i određenje istorije rase kao napredovanje ka znanju.

a) U Zatvorenoj trgovačkoj državi je napisano: „U tom stanju (prirodnom) niko nije slobodan, jer su svi neograničeno slobodni, niko ne može da učini ništa svrhovito, niti da jedan trenutak računa na trajnost toga. Toj protivurečnosti slobodnih snaga može se doskočiti samo na taj način što će pojedinci međusobno sklapati ugovore. Što će jedan reći drugome: meni pričinjava štetu kad to činiš, što će se kad mu drugi odgovori: meni naprotiv šteti kad ti to činiš, prvi izjasniti: propustišu ono što je za tebe štetno, pod uslovom da ti propustiš ono što je za mene štetno; što će drugi dati istu izjavu sa svoje strane, i što će od sada obojica držati reč. Tek sada svaki ima nešto svoje, što pripada samo njemu, a nipošto drugome: pravo, isključivo pravo⁵⁸. Iz ovog drugog citata možemo izvesti pet samostalnih iskaza: prvo, „u prirodnom stanju niko nije slobodan, jer su svi neograničeno slobodni“; iz ovog stava je vidljivo shvatanje slobode kao supstancialne, a ne kao samovolje. Fihte pojma slo-

bode određuje poput njegovih prethodnika: Loka, Monteskja, Rusoa, Kanta...; sloboda je spekulativna, njoj nije mesto u suprotnosti spram nužnosti, nego u drugotnosti spram sebe same. Govor o slobodi nije govor o pravu jednoga, nego o pojmu prava jednoga. I zato u prirodnom stanju svi jesu, a niko nije u slobodi, jer se tamo radi o pravu jednoga, a pravo jednoga nije pravo. Prirodno stanje je mišljeno kao kod Hobza, Loka..., ono je sa onu stranu bitnih mogućnosti humaniteta. To je markantnije iskazano u drugom stavu: „...u prirodnom stanju niko ne može da učini nešto svrhovito“. Očigledno je da se odbija racionalnost prirodnog stanja, jer šta je svrhovitost nego najviša moguća racionalnost. Nema umnosti u neizdiferenciranoj umnosti – ona je neumna, nema svrhu u sebi, te ne može postaviti ni svrhu van sebe. Treći stav glasi: „...toj protivurečnosti slobodnih snaga se može doskočiti...“; ako prihvatimo da ne raspravljamo o komotno formulisanom prvom delu stava, nego samo o tvrdnji da se može „doskočiti“, jasno je da Fihrt razumeva um u istoriji. Prekom iz prirodnog ka društvenom stanju je samo postavljanje uma i otvaranje istorije, što je klasično rešenje prirodnopravnog raskola. Ali, imamo posla sa spekulativnim filozofom, te se tu ne radi o istorijskoj objavi uma, kao što bi npr. Lok mislio, nego o ontološkom utemeljenju pravnosti. Na navedenoj klasičnoj prirodnopravnoj prepostavci se otvara nov problem, i to kao pitanje ontološkog početka pravnosti, za šta se koristi opet klasično rešenje (što je četvrti stav), ugovor svih sa svima. Društveni ugovor se tako pojavljuje kao vanistorijski akt, koji time gubi svoju imanentnost, jer svrhu dobija van sebe – u zasnivanju pravnosti. Peti stav baš to kazuje: „...tek sad svaki ima nešto svoje, što pripada njemu, a nipošto drugome: pravo, isključivo pravo“. Fihrt se koristi klasičnom aparaturom prirodnopravne problematike ne bi li uspostavio potreban početak u zasnivanju pravnosti. Pravo je konačno uspostavljeno, odnosno najzad je dokinuto nepravno kao filozofsko-pravna prepostavka.

b) Uspostava pravnosti na ontološkom nivou dozvoljava da se razvije i paralelno promišlja i na istorijskom nivou. Prav-

nost ontološki omogućava istoriju, i to istoriju kao napredovanje uma. Predistorijsko postojanje je prirodno stanje, istorijsko postojanje je društveno stanje, a nadistorijsko rastojanje je umno stanje. Iz navedenog se da utvrditi da na Fihtea pada senka „velikog Žan-Žaka“, kao i Imanuela Kanta. Takav koncept vremena se većinom vezuje, i to sa pravom, za Rusoa, a verovatno je da je Fihteu došao preko Kantovih političkih i pravnih spisa, jer je Kant u potpunosti preuzeo Rusova rešenja. No, bilo kako bilo, koncept istorije kao umno napredovanje ka umu je dat u najboljem maniru novovekovnog duha, preko tematizacije svojine: prirodno stanje – svi jednaki, niko u svojini; društveno stanje – svi nejednaki, svi u svojini; umno stanje – svi jednaki, svi u svojini. Što se tiče jednakosti, ona u gornjim stavovima nema značajniju funkciju, svojina je ono što određuje pojam istorije kao umno napredovanje ka umu.

Fihteov pojam svojine je najekskluzivniji u novovekovnom mišljenju po mnogo čemu, a pre svega po pojmu *Handlung* (delovanje, radnja). Svojina je pravo na delovanje, a ne pravo na stvari; drugačije iskazano to ovako zvući: „Ja se neću mučiti razmišljajući o tome kako mogu imati idealan posed ovog drveta, ako ga niko od onih koji mu se približe ne dira i ako jedino ja imam pravo da, u vreme koje mi se dopada, berem njegove plodove. Tada ću ja i niko drugi, bez sumnje, brati te plodove i u njima uživati, a to je ipak ono jedino do čega mi je stalo“.⁵⁹ Svojina, dakle, nije ono zatečeno, svojina nije čak ni ono što se stiče, nego je ona samo sticanje, slobodan humani čin, slobodna radnja. Pravo na sticanje, pravo na radnju je, za Fihtea, pravo. Imati, znači i nemati, a svojina je događanje između imanja i nemanja – to je velika filozofska ideja. No, nije to samo pravna ideja, nego je zasnovana tamo, gde se kod Fihtea sve i zasniva, u tzv. „teoretskoj filozofiji“. I u pravnoj u „teoretskoj“ filozofiji je noseći pojam *Tathandlung*, koji zastista kazuje da imati znači i nemati, odnosno znači raditi. Proaktivna bit humanosti je određena kao svojina, odnosno kao pravnost, jer ugovor svih sa svima ima za predmet podelu sfere slobodnih radnji – uspostavu svojine. Gore smo pokazali

kako društveni ugovor, za Fihtea, ima ontološki rang, a ne istorijski, što se, dakle, mora preneti na svojinu, koja time postaje predpravna, odnosno ona omogućava pravo, a ne pravo nju.

Društveni ugovor se uspostavlja vrlo površno, „prostim aritmetičkim radnjama“⁶⁰ što govori o Fihteovoj sklonosti da piše o svemu, ali ipak nije to neki značajan pad u analizi društvenog ugovora i svojine. Ono što je suštinsko je vezivanje umnog napredovanja ka umu u istoriji sa promenom zatečene svojinske strukture. Kaže se: „Cilj stvarne države koja se umećem približava umu mora biti taj da svakome pomogne da postepeno dođe do onoga što je njegovo u upravo naznačenom smislu reči“⁶¹ To znači da umno napredovanje u istoriji nije ništa drugo do uspostava adekvatnog svojinskog poretka; ali da bi se izložio takav svojinski poredak valja objasniti sledeću neobičnu Fihteovu rečenicu: „Stvarna država koja se umećem približava ka umu“. Put objašnjenja je načelan: kod Fihtea postoji valjana svest o suštini spekulacije: ako se do nečega želi doći valja krenuti baš od njega. Ako želimo doći do Ja, podimo od Ja; ako želimo doći do zatvorene trgovačke države, podimo baš od nje. Površnom uvidu se ovakav nazor čini neutemeljenim jer postulira rezultat, što je inače tačno, ali ovaj prigovor ima bitnu valjanost jedino ako se ne poznaje bit spekulacije. Pojam Tathandlung, kao spekulativni premašaj pojma Tatsache, označava pounutrenje delatnosti, abdiciranje onostranog kao predmeta mišljenja. Mišljenje se sada bavi samo sobom i to tako da proizvodi lažnu suprotnost: konačno biće, koje je biće jer nije po sebi, nego je po drugome, i mišljenje, po kojem je konačno biće. To je uspostavljanje konačnosti iz osnovnijeg diskursa; kako Hegel kaže: ono mesto gde je čovek beskonačan nalazi se upravo u mišljenju. Ako podemo od bića, nužno konačnog, ne možemo doći do mišljenja, to je dogmatska svest, ako podemo od Ja nužno moramo doći do Ja, jer Ja ima samo sebe za predmet. Spekulativnost je baš u tome da odbijemo ogovarački pristup mišljenja biću, što inače imamo još i kod Kanta, jer je i čutnja vid ogovaranja, i uspostavimo dijalektički prilaz, što ne može biti ništa drugo do produkcija,

do Handlungen. Ja čini i tvori ne-Ja (konačnost) i nužno ga ukida i pounutruje. Tako, ono što je na kraju je, u biti, na početku, odnosno to je ista tačka. Hegelova Minervina sova leti u sutan, ali, sa druge strane, taj let je i u zoru; na početku je punoća koja je i na kraju. Tu nema govora o nekom eventualnom postuliranju, nego samo o stvari postulacije, jer svaki put kad postavimo pitanje o suštini spekulacije, valja züruck zu Fichte.

To što načelno važi za Fihtevu filozofiju, važi i za njegovu pravnu filozofiju: zaista valja poći od zatvorene trgovačke države da bi se do nje došlo. Na toj osnovi je i uspostavljena trijada: zatvorena trgovačka država –stvarna, otvorena trgovačka država – stvarna država „koja se umećem približava umu“, odnosno zatvorenoj trgovačkoj državi. Zatvorena trgovačka država je adekvatna onom Ja, ona je ona produktivna moć koja čini stvarnu državu, proizvodi je, da bi je na kraju ukinula, nadmašila i sebe ostvarila. Tu se ne radi o nekakvom istorijskom sledu, nego o zaista spekulativnom zahtevu; ne možemo, valjda, pretpostaviti da bi projektovana, utopijska država hronološki prethodila stvarnoj državi, dakle, ovde nije govor o istoriji nego o spekulaciji: projektovana država ontološki prethodi stvarnoj državi. Zrno te velike spekulativne moći nalazimo još kod Rusoa u znamenitom uskliku čovek se rađa slobodan, a svuda je u okovima; osnova tog stava je u finom razdvajajući bića i slobode, koje nije suprotstavljanje slobode i bića, nego samo tvrdnja da se od slobode mora poći da bi se do nje došlo. I onda Russo može da utvrdi da umno stanje negira i nadmaša stvarno stanje, jer je od njega i pošao. Russo ne bi bio Russo, da je tu zdravu spekulativnu mogućnost razvio do kraja, no ona je kod Kanta, još neisklijala, sačuvana, dok je baš Fihte od nje načinio suštinu filozofije. Rusou mnogi duguju daleko više nego što je vidljivo.

Prvi nivo, nivo zatvorene trgovačke države, je modus uma; za njega važi načelo: država je država, Ja = Ja, Fihte će reći da je to jedini diskurs filozofije, jer je delatan, jer prema njemu jeste ono što jeste. Drugi nivo, stvarna otvorena trgovačka dr-

žava, je nivo teoretskog uma u praktičkome, država je ono što nije država, Ja = Ne-Ja, to je nazvano istorijom vremena. Reč je o okonačenom biću države, skučenom stanju stvarne države, neizdrživom postojanju koje mora biti prevladano od beskonačne delatnosti istinske države, od zatvorene trgovačke države. A to se dešava na trećem nivou, nivou praktičkog uma u praktičkome, gde država ukida ono što nije država, Ja = Ja i Ne-Ja. Država je volja koja deluje, to je nivo politike. Politika nije veština, tehne, iako je jasno odvojena od etike („o moralnosti, pravičnosti i sl. ovde ne treba govoriti jer se nalazimo na području pravne nauke“), Fihte je, naravno, izrazito moderni mislilac, te je odredio politiku kao slobodno racinalno delovanje koje uspostavlja sebe i koje ne trpi drugu opreku sem sebe, jer je i nema. Politika je delovanje, čin promocije umne države u stvarnoj državi, a ta stvarna država nije neuma, jer ona utemeljuje umnost umne države. Politika bi „opisivala postojanu liniju kojom bi se data država preobražavala u umnu državu, i završavala bi se u čistom državnom pravu“.⁶² To je moguće samo zato što je stvarna država po umnoj državi, kako bi Russo rekao: okovi su što ih čovek svuda nosi po slobodi koju ima po rođenju ili kako bi Hegel utvrdio: razum je po umu, a ne obratno. Politika je kod Fihtea postavljena kao spekulativna, a time bitno i praktička. Imamo spekulativnu bifurzaciju uma na teorijski i praktički, politici pripada prvenstvo da kao izvorniji i jači princip promoviše supremaciju praktičkog uma, odnosno da uspostavi umnu državu.

Promovisana umna država je, kako smo već rekli, valjana raspodela idealnog zbira slobodnih radnji, odnosno idealna pravda u raspodeli svojine. Zaista postoji određena mogućnost slobodnih radnji (*Handlungen*) u jednoj državi, umnost te države je u tome da granicu navedenih radnji pravedno raspodeli, a kriterijum raspodele je merilo prijatnosti života. Merilo prijatnosti života je odvojeno od ličnog ukusa i naklonosti, i ima u sebi moć opštevažećeg ekvivalenta. Nećemo insistirati na prikazivanju Fihtevog, vrlo površnog, matematičkog računanja ekvivalentnosti prijatnosti života, ono što je bitno

je da svi žive podjednako prijatno, i na to imaju pravo, jer „su svi sluge celine“, što je određeni svojinski egalitarizam. Politika ima svrhu u tome da dovodi do stanja gde će ta svojinska jednakost biti ozbiljna. Što se tiče umne države, nedoumice nema: „Cilj stvarne države koja se umećem približava umu mora biti taj da svakome pomogne da postepeno dođe do onoga što je njegovo u upravo naznačenom smislu reči..., određenje je države da svakome da ono što je njegovo“. Da bi se takav cilj ispunio, nužno je sačuvati idealan zbir svojine (slobodne delatnosti) od devalviranja, odnosno od dodira sa drugom svojinskom strukturom koja bi se proširila u umnoj državi. Naprosto, „podanicima umne države mora biti zabranjen i onemogućen dodir sa strancem“; umna država je, isto tako, potpuno zatvorena trgovачka država kao što je „zatvoreno carstvo zakona i individua“.⁶³

Takvo određenje umne države može zaista asocirati na određene istorijske tvorevine, ali za naše propitivanje je razmišljanje u tom pravcu neproduktivno. Da li je država totalitarna ako ima obračunsku politiku cena, ako za novac određuje šta hoće, ako u biti nema subjektivno pravo, ako tržišni odnos zamenuje državnom voljom uspostavljen ugovor itd.; to nas ne zanima. Površnosti opisa dobrouređenosti umne države su van filozofskog diskursa, ono što je za nas produktivno je sledeće pitanje: koliko je valjan Fihteov napor da ontologizuje prirodno pravo kroz umnu državu? Da li je to uspeo, da li je nadmašio Spinozu, Monteskjea ili Rusoa, ili ne?

Odgovor na tako formulisano pitanje se može lako razviti u novi niz pitanja, a da bismo izbegli takvu opasnost počećemo od onoga čvrstog: pojma ontologizovanja prirodnog prava. Da li kod Fihtea ima ius naturale? Svakako da ima, ali nije dato kao suprotnost ius voluntarium, nego je pre svega spekulativna negacija. Ius voluntarium je naprosto ne-ius naturale, koje se neprekidno uspostavlja po ius naturale, i gubi se u njemu. Ius voluntarium je stvarna država, a ius naturale je umna država. Moćni spekulativni zamah je izbrisao klasičnu, u suštini razumsku razliku, i afirmisao ono rusovsko: prirod-

no pravo se ontologizuje ukidanjem pozitivnog prava. Razumskoj svesti je to nepojmljivo, čak paradoksalno, obična igra reči. No, zaista je tako: umna država se neprekidno uspostavlja u prekoračenju stvarne države, što je moguće, jer je napravljena ontološka inverzija; umna država je pre stvarne države, ona nju neprekidno proizvodi. Umna država u stvarnoj državi proizvodi samu sebe, vidi samo sebe: to je navedena paradoksalnost – ono što nije je pre onoga što jeste. Stvarna država je producirana samo radi afirmacije umne, i kao što je već kazano, neki hronološki ili istorijski sled je ovde bespredmetan, jer se radi o spekulaciji. Nema nikakve nužnosti u uspostavi umne države, na delu je samo nužnost slobode, nema istorijskog sleda, nema pozitivizma, razumskog uvida, nego samo spekulacija. Umna država je i početak i kraj, *ius naturale* je i zora i suton i zato ono i nije više *ius naturale*. Umna država je apsolutna izvesnost, od nje se mora poći da bi se do nje stiglo; izvesnost umne države same i njen odnos prema sebi samoj, to je biće stvarne države.

Na navednu formulaciju se može dati sledeći prigovor: ako je to tako, kako je moguće da se umna država odredi kao zatvorena trgovačka država, odnosno pojedinačna država? I zaista ima nešto neobično u Fihtevom određenju umne države kao pojedinačne države, no odgovor na prigovor je uslovno lako dati: ne radi se tu o pojedinačnoj državi, nego o pojmu pojedinačne države; o pojedinačnoj državi govori npr. Monteske (o Britaniji), a Fihte govori samo o pojmu jedne države. Ta jedna država nije slučajna, nije istorijski entitet, nije ni moguć entitet budućnosti, ona je pojam. To što je ta država određena pojmom kao jedna, ima svoju immanentnu svrhu u određenju svojine, i nije protivrečno osnovnom Fihtevom motivu – umu države.

Dakle, racionalnost zatvorene trgovačke države je neosporna, odnosno racionalnost prirodnog prava je istaknuta. Takva tvrdnja o prirodnom pravu je klasičan stav novovekovnih prirodno-pravnih koncepcija i od Grociusa do Kanta svako bi je prihvatio; ali mesto gde Fihte nadmaša sve svoje preteče je od-

ređenje pozitivnog prava kao racionalnog, odnosno stvarne države kao racionalne. Stvarna država je istorijski entitet, što joj nije ontološka prednost, nego slučajnost koja svoju bićevitost duguje onome umskom delatnom. Pozitivno pravo nije nešto dato, ono se neprekidno uspostavlja i zaboravlja, ono jeste da bi bilo uspostavljeno; pozitivno pravo je slobodom određeno, i to zato što je prirodno pravo zasnovano na nužnosti slobode. Tvrđnja da je pozitivno pravo pozitivno, odnosno da pozitivno pravo jeste, ne znači ništa drugo nego da ono jeste po prirodnom pravu, i zato je Fihte učinio nešto vanredno: odredio je da se prirodno pravo ontologizuje ukidanjem pozitivnog prava. To se može pojmiti jedino ako nam je, kako je već kazano, potpuno jasna stvar spekulativnog mišljenja; bez tog velikog Fihtevog napora ne bi bilo ni kasnijeg Hegelovog definitivnog pozitivisanja prirodnog prava u filozofskom pravu. Verovatno nema mislioca koji je tako, ne lako, nego olako pisao o svemu, a koji je izneo tako čist princip. Bez doslednosti tog principa spekulacije ne bi ni „Minervina sova nadletala u sutan ostareli lik završenog sveta“.

Valjan pristup istoriji filozofije, svojevrsna folozofija istorije filozofije, upućuje da se kod filozofa traži ono istinito, da se razgovara sa njim tamo gde je najjači, da se poštuje njegova snaga – odnosno da se ima pozitivan pristup. Kod Fihtea je to lako, jer i onda kada govorimo o granici njegove filozofije prava i politike, mi govorimo o onome gde je on istinit, o principu njegove filozofije. I tamo gde je površan i nefilozofski raspoložen, čak i tamo je principijelan.

Granica Fihteve filozofije prava je, dakle, upravo tamo gde je on bezgraničan, u principu Ja-države. Ja-država je neizdrživo čista, isključivo supstancialna, nekako spinozistička; u njoj je duh apsoluta, i to vrlo nepokretnog, nema okonačenja. Jasnije izraženo, Ja-država je isključivo umna država, odnosno politička država, ne poznaje sferu razumske države, to jest građanskog društva. U Fihtea postoji samo jedna natuknica o građanskom društvu i to negativna: „Samo kad se ne bi činilo da se često prečutno prepostavlja da svojina postoji nezavisno

od države, da ova ima da pazi na stanje poseda u kojem zatiče svoje građane, a da ništa ne treba da pita o pravnom osnovu sticanja⁶⁴. Iz ovoga se vidi da je građansko društvo apsolutno poistovećeno sa jednim oblikom svesti, koga je Fihte zvao dogmatizam; građansko društvo podrazumeva: a) svojinu kao pravo na stvar, b) svojinu koja ne saobraća sa državom nego je autonomna, c) državu koja je svedena samo na garanta privatne svojine, d) državu koja je ontološki ispod svojine građana – državu koja ima svrhu van sebe.

a) Svojina kao pravo na stvar je određenje ispod Fihtevog principa; to je nespekulativno, razumno, potpuno suprotno pojmu Handlungen. Takvo određenje je pravna izvedenica dogmatske svesti, koja polazi od bića i koja je zakovana u prošlosti; dogmatska svest je sve ono što Fihte nije.

b) Takva svojina se pojavljuje kao nešto autonomno i zateteno, odvojeno od uma, ona navodno ima svoj immanentni opstanak. Opet dogmatizam, biće svojine se postavlja kao ne-proizvedeno, kao ontološki nadređeno čoveku koji deluje, jer on navodno deluje po svojini, a nije svojina po njegovom delovanju. To je ontološka inverzija koju Fihte teško može prihvatići.

c) Država ne može biti ničiji garant, pa ni privatne svojine, jer je ona um, što znači produkcija, delovanje – Tathandlung. Kako se može sam ontološki iskon staviti u instrumentalnu poziciju, da um nečem ili nekom služi? Um je sve, jer je biće po umu, te ne može nikako um biti modus bića. Ako se ipak tako odredi onda je to čista dogmatska svest.

d) Država kao Ja-država je ontološki prvotna i ne može biti određivana ontološki drugotnom, a privatna svojina kao prvotno. Država ima svrhu u sebi, te nikako ne može pronalaziti sebe u nečem što je od nje proizvedeno; država nema šta pi-tati o pravnom osnovu svojine, jer je ona sama taj osnov.

Iz navedenog vidimo da je Fihte u potpunosti poistovetio dogmatizam sa građanskim društvom, a idealizam sa političkom državom. Tako poistovećivanje nije bez osnova, jer je dosledno i zasnovano je na razlici između razuma i uma. Ver-

stand je svest koja polazi od zatečenog, ona je nedelatna, ne-reflektovana snaga stvarnosti, jer pretpostavlja da ono van me-ne immanentno jeste i da se Ja prema tome mogu samo odnositi, odnosno teorijski ga posmatrati (Kant je razum odredio kao teorijsku moć, što je sama priroda stvari; razumska svest polazi od bića mimo nas, od samostalnog bića). Ono što je pro-ducirano, biće – svojina, inverzijom u razumskoj svesti posta-je ono što je produktivno, svojina je ontološki primarnija od države. Vernunft je svest koja polazi od sebe kao jedino apso-lutno izvesnog, ona je delatnost, to je samosvesna moć onoga Ja, po njoj jeste biće, jer biću prilazi praktički, producira ga i nadilazi pounutrenjem. Polazi samo od sebe da bi se sebi vra-tila – um u umu preko uma pronalazi samo um.

Tako oštra pojmovna razlika je neosporna, ali pokazuje na području prava niz slabosti: država se određuje isključivo kao politička, odnosno umska, što dovodi do redukcije svekolike običajnosti samo na državu. Ništa nije sem političke države, ona je zato što jeste, a sve što jeste je ona sama, odnosno sve je po njoj i u njoj. Ta država je „iz jednog komada“, u njoj nema ništa sem nje, što će reći da je postavljena kao momenat same sebe a ne istine. To što je neosporno izvesna ne znači da je isti-nita, jer momenat istine nije istina sama. I zbog toga se ne da pojmiti građansko društvo, privatno pravo itd.; nema kod Fih-tea neke nesklonosti ka građanskom društvu, problem je sa-svim drugačije vrste: on je morao odbiti građansko društvo i subjektivno pravo, zato što je bio filozofski dosledan; iz nje-govog principa se nije moglo drugačije. Naprsto, to je ograni-čenje principa, a ne filozofa. Taj princip je dakako revolu-cionaran, to je Robespjer u filozofiji; Hegel je svoju Filozofiju prava (paragraf 5) započeo baš od tog principa, nije tu Hege-lova volja, epoha je sama sebe započela tim principom: „Volja sadržava u sebi elemenat čiste neodređenosti ili čiste refleksi-je Ja u kojoj je rezrešeno svako ograničenje, svaki sadržaj koji neosporno opстојi spomoću prirode, potreba, požuda i nago-na, ili koji je, bilo čime, dan i određen; bezgranična beskonač-nost apsolutne apstrakcije, ili opštosti, čisto mišljenje sebe sa-

me“.⁶⁵ Jasnije se ne može odrediti Fihteov princip, nego kao princip revolucije, što je absolutna sloboda jastva, gijotina i „nepotkupljivi“ Robespjer; niko nije u toj meri mislilac Francuske građanske revolucije kao Nemac Fihte. To što je pisao emfantične Govore nemačkoj naciji, što je čitao revolucionarne Francuze, što im je bio naklonjen, što mu je biografija bila ovakva ili onakva, sve to nije valjan govor o vezi Fihtea i revolucije; njihova veza je u jednom principu, stvarnost se promovisala na principu koji je filozof samo reflektovao. Ne valja mu oponirati, filozofija zaista nije komad pokućstva, ali filozofija bira filozofa, iako čovek bira sebe za filozofiju. Dakle, ograničenje Fihteove filozofije prava je bilo epohalno, to je ograničenje principa revolucije kao temeljnog građanskog principa. Sudbinski oštra pojmovna razdeoba uma i razuma je samo spoznati odjek, odnosno samo bitan filozofski podsticaj; put prevladanja redukcije običajnosti na Ja-državu vodi baš tuda: mora se na nov način postaviti distinkcija uma i razuma. Stav da je um u osnovi razuma, je vrhunski spekulativni stav koji rešava sve Fihteove probleme, ali to je izlazak iz Fihteovog principa (na paragraf 5 se nadovezuje paragraf 6 i paragraf 7 Hegelove Filozofije prava). I u samom razviću principa Ja-države ima bitnih poteškoća: prva je, pre svega, odstupanje od namere da se govori o pojmu pojedinačne države. Kada se raspravlja o pojmu „zatvorene trgovачke države“ na, kako Fihte kaže, filozofskom nivou, imamo zaista govor o pojmu jedne države, i to neosporno valjano i koizistentno. No, kada se govori o „zatvorenoj trgovачkoj državi“ na nivou „politike“, odnosno kada se analizira realizacija projektovane i stvarne države, nastaju problemi. Naime, više nemamo govor o pojmu jedne države, nego se zaista promišlja pojedinačna država. Taj neverovatni pad nije začet u domenu „politike“, nego znatno ranije u domenu onog segmenta koji je poznat kao „istorija vremena“; ono što je tvrda nedoumica sistema je nivo ne-Jadržave, odnosno stvarne države. Pojam zatvorene trgovачke države je u suštini jednak sam sa sobom, no i nejednak, odnosno udvojen na sebe i stvarnu državu. Ta država u udvojeno-

sti je jedanput delatna, ontološki prvotna, drugi put stvarna, bićevida, ontološki sekundarna; poteškoće su u odnosu te dve države: i pored zdravog spekulativnog napora ostaje njihova beskrajna razlika, „zatvorena trgovačka država“ ne nalazi sebe u stvarnoj, a stvarna ne vidi svoju suštinu u prvoj. Prva, projektovana, mora razrušiti stvarnu državu da bi sebe uspostavila, tu nemamo imantan, valjan razvoj, nego nasilno rešenje i razaranje. „Zatvorena trgovačka država“ sebi ne postaje objektivna, stvarna država ostaje suprotnost, što nije namera uma. Odvojenost i protivstavljenost te dve države se ne rešava razaranjem stvarne, jer ako je protivnik uništen nije i pojam protivnika, njihov, u osnovi, razumski odnos ostaje i dalje.

Druga velika teškoća je određenje ontološkog toposa navednog „dovođenja do identiteta“ zatvorene trgovačke i stvarne države. Kako je rečeno, nema ni govora o spekulativnom identitetu te dve države, nego samo o razumskom, što ne oslobođa Fihtea da identitet postavi, ali pitanje je gde? Stvarna država je večni limit za zatvorenu trgovačku državu, i negiranje tog limita je moguće jedino kao neprekidno ponavljanje čina razaranja, a ne spekulativnog nadilaženja. To je ono što je Hegel zvao „rđava beskonačnost“. Potenciranje beskonačnog ponavljanja razaranja limita nije ukidanje dualizma, stvarna država ostaje, njeno biće se razumski tvrdo opire, i zahtev umskom negacijom ostaje neispunjen, ostaje ontološka čežnja, a ne i ontološka moć. Država o kojoj je Fihte tako umešno mislio na kraju je zasnovana kao čežnja, kao zadatak projekcije i ništa više. Tu prepreku je nemoguće izbeći; veliki spekulativni zahtev da se prirodno pravo ontologizuje ukidanjem pozitivnog prava je time ostao samo zahtev, jer je ukidanje pomenuto u beskonačnost, i ostala je samo čežnja. Tako je „zatvorena trgovačka država“ država čežnje i to je sve.

Treća teškoća je u samom određenju prava u „zatvorenoj trgovačkoj državi“: polazi se od jedne velike filozofske ideje, od postavke da se partikularno mora ograničiti opštom voljom, ali u realizaciji ideje se opet dešava neidentitetna situacija: mesto da se partikularna sloboda potvrди u opštoj, što je

umski identitetni postulat, opšta sloboda se postavlja kao razumska opštost, kao spoljašnjost, nalog, te time i samovolja. Opet pad u razumsku suprotnost, limit i njegovo beskonačno razaranje. Država nije postavljena kao realizacija umske biti, nego kao beskonačno ponavljanje prava; pravo u takvoj državi je nužno određeno kao ironična svest, jer se kroz pravo Jadržava, a ona je naravno svest, odnosi sama sa sobom, igra se sama sa sobom, što je suština ironije. To, kako Fihte kaže, čisto državno pravo je u identitetu samo sa sobom, odnosno u praznom identitetu. Postoji samo ono kao absolut, sva ostala običajnosna i neobičajnosna svest je samo goli proizvod tog identiteta, odnosno sve drugo sem čistog državnog prava je opozvano, jer je instrumentalizованo, postavljeno za nešto drugo i nije više. Tako se u toj državi čežnje čisto državno pravo neprekidno ironično samopostavlja; sa svojim ironičnim samopostavljanjem postavlja sve, a izvan toga – ništa. Ironija je postavljena kao osnovni ontološki odnos i zbog toga smo ovo poglavje i naslovili Ironično pravo u državi čežnje.

Navedena tri prigovora Fihtevom epohalnom pokušaju da ontologizuje prirodno pravo ukidanjem pozitivnog prava, ne znači odstupanje od njegovih namera, nego baš suprotno, bitno je spekulativni duh namere odvojiti od samog Fihtea. To je moguće samo iskušavanjem spekulativnog zahteva u pravcu preinake onog temeljnog razlikovanja Nemačke klasične filozofije – razlike uma i razuma: ako shvatimo da razum drži um nad krstionicom, odnosno da su prirodno i pozitivno pravo u spekulativnom identitetu, onda spašavamo veliki Fihtev zahtev.

C.

ONTOLOGIZOVANJE PRIRODNOG PRAVA U LIKU POZITIVNOG PRAVA

C.A. MONTESKJE – OD DUHA ZAKONA DO ZAKONA DUHA

Ime Šarl-Luja de Sekonde, barona od Brede i Monteskjea, znanog kao Šarl Monteskje se uvek, sa razlogom, vezuje za prosvetu, ali se retko govorи o njegovoј neprosvetiteljskoј osnovnoј poziciji. Neosporno je da se kvalifikovao као prosvetitelj pisanjem Persijskih pisama, ali то je samo jedna etapa u njegovom intelektualnom zrenju. Prosvetiteljska svest je građanska mладост, она je protiv, а zato što je protiv у njoj nema velikog zamaha, то je kompromisna svest revolucije; tako bi rado pristala на неко poboljšanje u državi, и bila zadovoljna са njim do prve prilike, она je за promenu, ali само subjektivnu promenu, puna je moralisanja. Nema у njoj herojskog zahteva duha, она je zaista podla svest. Toj svesti nije pripadao samo mladi Monteskje, nego су mu istomišljenici i saborci bili skoro svi nadareni ljudi njegove nacije. Prosveta, као relativno masovni intelektualni pokret, je nadmašena onda kada je Monteskje počeo pozitivno misliti о pozitivnom. Zanimljivo je da je prosveta čuvena баš по Monteskjeu, Didrou i Rusou, а nijedan joj, у suštini, ne pripada. Monteskjeov problem se sastoji u revitalizaciji velikog Spinozinog metodskog stava: „Nastojim да se ne rugam ljudskim delima, да ih sažaljevam niti mrzim, nego samo да ih shvatim“. Taj nazor je zasnovan на неколико postavki: a) napuštanje prosvetiteljskog zahteva за su-

bjektivnom promenom: „Ispitao sam najpre ljude i pomislio da, u onoj beskrajnoj raznovrsnosti zakona i običaja, oni nisu vođeni jedino svojim hirovima“.⁶⁶

b) Mera pojma i zakona je postala polazište a ne poruga: „...postavio sam načela i uvideo da im se pojedinačni slučajevi podvrgavaju gotovo sami sebi, jer su istorije sviju nacija samo njihove posledice, a svaki pojedinačni zakon je povezan sa nekim drugim zakonom“.⁶⁷ c) I na kraju, uspostavljen je pozitivan prilaz stvarima: „...svoja načela nisam izvodio iz vlastitih predubeđenja, već iz prirode stvari“.⁶⁸ Konačno je ono što jeste dobilo pravo na svoju prirodu i bilo počašćeno sveštu koja ga razume. Sa ova tri načela je prosveta u biti napuštena i započet je novi lik duha.

Neprosvjetiteljski lik duha je dat sa mnogo finih poteza, ali i sa bojažljivošću za jedan veliki zamah. Monteskjeu se može prigovoriti: non multa, sed multum. Sklonost ka finoći izražaja u kratkim potezima je mnoge opredelilo da čitaju Duh zakona kao riznicu duhovitih i mudrih misli, a nedostatak ozbiljnijeg filozofskog zasnivanja je neke odbio, i nisu to delo čitali kako valja. Za razumeti je, jer kada se čita Duh zakona neprekidno smo u mnenju da je mnogo toga prepostavljeno, a i o mnogome se čuti; postoji utisak da autor namerno nije htio progovoriti o filozofskom zasnivanju svoje analize. Mi ćemo u našem propitivanju krenuti baš od tog utiska kao istinitog, odnosno shvataćemo tekst Duha zakona kao Monteskjeovo popularno delo, te će za nas Duh zakona imati isti rang kao npr. Hegelov spis O engleskom predlogu zakona o izbornoj reformi, ili kao Aristotelova Politika, ili Spinozin Politički traktat. Polazimo od hipotetičke situacije da je posle Hegelove, Aristotelove i Spinozine smrti ostao sačuvan samo po jedan njihov spis i da smo mi danas u situaciji da moramo rekonstruisati osnovna načela Fenomenologije duha, Metafizike i Etike. Takav zadatak nije nemoguć, jer iz bilo kog popularnog dela Hegela, Aristotela i Spinoze se mogu uspostaviti njihova osnovna filozofska načela. Smatramo da je moguće i iz Duha zakona rekonstruisati hipotetički izgubljeni Monteskjeov filo-

zofski spis koji se bavio problemom filozofskog zasnivanja prava i politike. Svesni smo opasnosti nasilja nad istorijom filozofije, koje se može izazvati ovakvom metodskom namerom, no eventualno nasilje se može izbeći, ako se Monteskjeu dozvoli da govori zaista iz prirode stvari, a šta je priroda stvari nego ontološko utemeljenje prava?

Pravo se može utemeljiti samo u onome što je nadpravno, a to je pitanje ontologije, što se kod Monteskjea, na neki način, podrazumeva. Najvidljivije je to u njegovim kratkim natuknicama o pojmovima slobode, uma, prirode, čoveka itd., odnosno o osnovnim filozofskim pojmovima. Npr., pojam slobode je, kao i sve, određivao na pravno-političkoj ravni, ali se vrlo lako može očistiti i izneti u opštijem diskursu, u XI knjizi se kaže: „Vlast naroda je brkana sa njegovom slobodom“⁶⁹ što znači da se sloboda ne da izjednačiti sa jednim oblikom vladavine, u ovom slučaju demokratije, i da je mnenje koje političku slobodu vidi samo u demokratiji pogrešno: „Istina je da u demokratijama izgleda kao da narod čini šta hoće; politička sloboda se međutim ne sastoji u tome da se radi šta se hoće“.⁷⁰ Dakle, poistovećivanje demokratije i slobode počiva na dvostrukoj pogrešci: prvo, nema bezgranične samovolje delovanja u demokratiji, to je privid, a da je i ima, sloboda nije samovolja, nego nešto drugo: „U jednoj državi, to jest u društvu u kojem ima zakona, sloboda se može sastojati samo u tome da se može činiti samo ono što se sme hteti, a da se ne bude prinuđen činiti ono što se ne sme hteti. Sloboda je pravo da se čini sve što zakoni dopuštaju; kad bi građanin mogao činiti ono što zakoni zabranjuju, slobode više ne bi bilo jer bi i ostali imali tu vlast“.⁷¹ Iz navedenog citata se vidi da Monteskje odbija razumsku suprotstavljenost slobode i zakona; odvajanje je nužnost filozofske refleksije, ali odvajanje ne znači osamostaljivanje do zasebnog bića. Ono što je odvojeno, a to je, hteli ili ne, pojava, ne može preći preko svog temelja, i mora sve likove svoje pojavnosti zasnivati na ontološki primarnom osnovu. U suprotstavljenosti zakona i slobode imamo suprotstavljanje koje oba momenta dovodi do konačnosti

i datosti bića. Sloboda je ono konačno, samovoljno i pojedinačno, a zakon je ono što je navodno suprotno tome, što ne znači ništa drugo nego da je i on konačan, slučajan, samovoljan i pojedinačan, te je to ono često zdravorazumsko suprostavljanje koje se zna nametnuti filozofiji, a naročito filozofiji prava, kao nešto liberalno i humano, a u suštini je nefilosofsko. Sloboda ne može stati ni u jedan stav tipa ILI–ILI, a ako stane, onda je reč o empirijskom entitetu, o razumskom biću. Sloboda je nadrastanje suprotnosti, ona nije jedna od dvojega, nego oboje – nesloboda je modus slobode. Ako bi ono drugo bilo samostalno, onda bi sloboda bila smeštena u nešto pojedinačno, a ono drugo bi ostavljala van sebe, van svog delovanja. Takva sloboda je empirijska samovolja pojedinačnog, a spekulacija uči da se suština slobode ne može objektivirati bez unutrašnje pojedinačnosti. Takva sloboda je čisto negativna i Monteskje je sigurno ne može misliti, jer je njegovo uporište u pozitivnom prilazu onome što jeste, a ne u razumskoj negativnosti. Za njega zakon i sloboda zaista jesu jedno, iako su dvoje, i nisu vezani za jedan oblik vladavine, odnosno ni za jedan oblik, jer je njihov identitetni odnos sama suština bića. Pravo jeste pravo zato što je po slobodi, i to nije nikakva liberalistička koncepcija, nego jedan tvrd identitetni nazor o suštini prava, bića i života uopšte. Tu je Monteskje preteča nemačke klasične filozofije, koja će od takvog stava i početi stvar filozofije.

Drugo određenje koje je potpuno na tragu rečenog je Monteskjeov, više prepostavljeni, pojam čoveka. Postoji samo jedno mesto u Duhu zakona gde se jasno govori o tome, te ćemo ga u celosti navesti: „Čovekom kao fizičkim bićem, baš kao i drugim telima, upravljaju nepromenjivi zakoni. Kao razumno biće on neprestano krši zakone koje je bog ustanovio i menja one koje sam donosi. On treba da upravlja sobom, a ipak je ograničeno biće; izložen je neznanju i zabludi, poput svih konačnih bića, slabašna znanja kojim raspolaže stalno iznova gubi: kao čulni stvor postaje podložan hiljadama strasti...“.⁷² Iz navedenog citata se vidi dvostruka dvojnost čoveka: a) dvoj-

nost na prirodno i duhovno biće, i b) dvojnost na konačno duhovno biće i beskonačnu duhovnu delatnost.

Da bi se razumela prva dvojnost čoveka, valja prikazati Monteskjeov nazor o prirodnosti prirode. Taj nazor je tipično novovekovni: prirodni svet je jasno razgraničen od duhovnog. Prirodno živo biće pokreće osećaj zadovoljenja i sa tim osećajem „čuva svoje pojedinačno biće, a istom sklonošću čuva i svoju vrstu“.⁷³ Takvo biće postoji takođe dvojno, kao pojedinačnost i kao vrsta, ali ta dvojnost nije spekulativna, u njoj ne ma ništa delatno, svaka pojedinačnost je cela vrsta. Vrsta ne počiva na duhu, nego na egzistenciji, zver nije svesna svoje konačnosti i zato je konačna, nasuprot čoveku koji je toga svestan, te može i uspostaviti beskonačnu delatnost. Dakle razlika prirode i čoveka počiva na dvojem: svesti i mogućnosti beskonačnog delovanja, što je u suštini jedno, odnosno što je zasnovano na jednom, na svesti o smrti. Čovek kao fizičko biće je vrsta, a kao duhovno Ja, ta dvojnost je večna i iz nje proizlazi osnovni delatni poticaj humaniteta – svest o vlastitoj konačnosti i strah od nje. Odatle sve počinje, jer počinje Ja.

Na to se nadovezuje druga dvojnost humaniteta: dvojnost na konačno duhovno biće i beskonačnu duhovnu delatnost. Konačno duhovno biće je egzistencija čoveka, ali biće čoveka je i njegovo ne-biće, što ne znači da je samo njegovo ne-biće. Biće čoveka je određeno delatnošću, proizvodnjom njega samog, odnosno čovek u vlastitom pojmu nema jemca, nego je prinuđen na slobodu, da se kao mogućnost potvrđuje i proizvodi. Čovek kao nužno slobodni individualitet sebe odvaja od bića da bi producira biće; on je dvojno biće, Sein i Sollen uspostavlju humanitet, što mu omogućava da bude i pravno biće, odnosno da producira istinu zakona, prava i države kao svoju beskonačnu delatnost. Takvo određenje pojma čoveka Monteskjeu omogućava da utvrди jasan početak, da krene od onog izvesnog, od čega se jedino i može krenuti, od beskonačne duhovnosti čoveka – od uma.

Sama izvesnost svesti je svest sama, to je znano od Dekarta, ali često i zaboravljan; Monteskje kao temeljit mislilac

odatle i polazi, pa kaže: „Postoji jedan prvobitan um, a zakoni su odnosi koji se nahode između njega i različitih bića, kao i međusobni odnosi tih različitih bića“.⁷⁴ Identitet bića i mišljenja je staro polazište i nalazi se i kod Monteskjea, te on kaže da postoji jedan prvobitan um. Um i biće su istovrsni, a to što je um prvobitan, nikako ne govori o hronološkoj ili istorijskoj primarnosti, nego o ontološkoj. To što se polazi od bića, nije čist metafizički polaz, jer se već naslućuje snaga ništenja, odnosno delovanja, koja je nedovoljno terminološki profilisana, što je i shvatljivo, jer filozofski posao Nemačke klasične filozofije nije još ni započet. Biće je svesno, odnosno biće jeste zato što je svesno. Bićevite moći su u isto vreme i van bića, nema supremacije onoga što jeste nad humanom okonačenom beskonačnošću duha. U prvim redovima Duha zakona se kaže: „Oni koji su kazali da je slepa sudba proizvela sve pojave koje vidimo u svetu, izrekli su veliku besmislicu, jer ima li ičeg besmislenijeg nego što je slepa sudba koja bi proizvela razumna bića“.⁷⁵ Formulacija je oštra, prosvetiteljska, ali primerena prirodi svari, uostalom određuje se pozicija novovekovnog građanskog principa. Oni koji su u sudbi videli suštinu bića su Stari, to je priča Helade, antičke tragedije, Edipa i Antigone. Let ptica, ovnjujska utroba, Apolonovo svetilište, Pitija itd., određuju političke, pravne i sve druge odluke. Ifigenija se mora žrtvovati, zato što Agamemnon, kao i svi Grci, kao i grčki bogovi, nema sebe. Grčka volja se uspostavlja na osnovu spoljne pobude, Grk o sebi ne ume govoriti. Ali to nije praznoverje, nije tu govor o relikvijama, čudima, lažima i slično; no, da li to Monteskje zna? Nije sigurno; prosvetiteljska intonacija rečenice i, kako ćemo kasnije pokazati, suštinsko nerazumevanje Helade, govore da je preovladalo prosvetiteljstvo, ali tišina koja nastaje odmah posle izrečene rečenice i metodski pozitivan prilaz svemu, pa i helenskoj eposi, jamče nadrastanje prosvetiteljskog patosa. No, bilo kako bilo, Monteskjeu je stalo do razuma, do delatnog novovekovnog principa, demijurg sudsbine je za njega stran. Njegov čovek nije Jason i Ahil, nego moderni građanski subjektivitet koji ono spoljašnje ne priznaje, ne-

go produkuje, lomi i tera na večnu obnovu – moderni subjektivitet koji tvori svoj svet i shvata ga svojim.

Delatnost takvog subjektiviteta nije absolutna i apstraktna, ona je posredovana, nije to Spinozin osvetovljeni bog, nego je ovde razvijena i delatna subjektivna strana duha. Mera posredovanja je zakon: „Zakoni su nužni odnosi koji proizlaze iz prirode stvari (a što je priroda stvari nego um), pa u tom smislu sva bića imaju svoje zakone: božanstvo ima svoje zakone, duhovna bića viša od čoveka imaju svoje zakone, zveri imaju svoje zakone, čovek ima svoje zakone“.⁷⁶ Monteskjea interesuje samo taj ljudski zakon, ljudska mera stvari ili mera ljudštosti. Biće čoveka nije absolutno, kao što je rečeno, ono je i nebiće, čovek je mogućnost, ono što treba zadobiti, on je okončena beskonačna delatnost, odnosno čovek je njegov svet. Tražiti istinu čoveka u njegovom biću nije valjano, istina je u produkciji bića. Monteskje je to znao: „Pre nego što je bilo razumnih bića, ona su bila moguća; imala su dakle moguće odnose, pa otuda i moguće zakone. Pre nego što je bilo ustanovljenih zakona, bilo je mogućih odnosa pravičnosti. Kazati da nema ničeg pravičnog niti nepravičnog, izuzev onoga što nalažu ili zabranjuju pozitivni zakoni, znači reći, da pre nego što se opiše krug svi poluprečnici nisu jednaki“.⁷⁷ Čovek je zaista vlastiti svet, ali taj svet nije nešto zatečeno, tvrdo, nekad stvoreno, nego se stalno produkuje; dakle, stav da je čovek njegov svet govori samo o čoveku. Filozofija onom slučajnom bivanju ne može priznati ništa, ni istinu, ni absolut; svet nije slučajan, koначan opstanak, on je humana i racionalna produkcija. Nekad su svet smatrali nečim monolitnim, da li je to bio kosmos, fysis ili polis, sve troje je van čoveka, zatečeno, čvrsto, humanitet se mora ravnati spram toga. Posle toga je bila epoha koja je mislila svet, i ona traje sve do Fihtea (i Kant je još u njoj), te Monteskjeova, skoro uzgredna tvrdnja, zvuči prerano izrečenom. Monteskje zaista nije o osnovnim filozofskim problemima govorio, ali kad opišemo rekonstrukciju, dobijamo jedan izrazito dubok nazor, koji može stajati negde u okviru spekulativne filozofije kao zaboravljeni prethodnica. Pojam sveta je

jedan od najtvrdih filozofijskih postulata, osvajati ga znači dokrajčivati filozofiju. Monteskje je radio to čuvenim manirom čoveka koji neće previše da se upušta u ono što nije do kraja promišljeno, te kaže: „Daleko je od toga da svet razumnih bića podleže onako skladnom upravljanju kao fizički. Jer, iako i onaj prvi ima zakone koji su po svojoj prirodi nepromenjivi, ne sledi ih postojano kao što fizički svet sledi svoje zakone. Razlog je u tome što su pojedinačna razumna bića ograničena po svojoj prirodi i otuda podložna zabludi; s druge pak strane u njihovoј je prirodi da deluju sama od sebe. Ona, dakle, ne slede postojano svoje prvobitne zakone, štaviše, ne slede ni one koje sama donose“.⁷⁸

Iz gornjeg citata se vidi: a) odvajanje onoga što su Heleni zvali kosmos i fysis od polisa; nikakva kosmologija ili filozofija prirode nije prije Monteskjeu, njega zanima samo pravni i politički svet. Stav da prirodno i kosmologičko počiva na jednom redu, a da pravno-političko počiva „na glavi“, nije naročito valjan, ali je plodonosan. Takvo rešenje je ranije ponudio Viko, koji je, potpuno isto, prirodu kao božije delo ostavio van domašaja humane svesne produkcije, dok je svet postavio kao istorijsku produkciju koja se spoznaje. Monteskjeovo rešenje sadržava isti problem, priroda je spoljašnja, tu ima nekakvog kantovskog čutanja, a i čutanje je vrsta govorenja (Kant prepostavljući čutnj o Ding an sich, u suštini, samo o tome i govori). No, nemojmo tražiti ono što ne možemo naći; dakle, stav o humanom podstoju politike u suprotnosti spram prirode i kosmosa je, sigurno, određeno, razgrtanje potonjeg misaonog puta spekulativne filozofije, ako ne i neka etapa tog puta. b) Stav o konačnosti i slučajnosti čoveka, odnosno o njegovoj sklonosti ka zabludi je, na neki način, istinit, ali je i opšte mesto koje ništa ne kazuje. Suština Monteskjeove tvrdnje je u drugom delu rečenice: „...u čovekovoj prirodi je da dela sam od sebe“. Tu je istina produkcije pravnog sveta, u ontološkoj, odnosno proizvođačkoj potenciji humanosti, a ne u samom svetu. Pravni i politički svet se neprekidno uspostavlja, da bi se rušio; duhovna bića ne poštuju ni tuđe (a i koji su to?), ni svo-

je zakone, beskonačno uspostavljaju konačno. A na osnovu čega? Šta im to omogućuje? Monteskje daje klasičan i jedino mogući odgovor: um, koji još, istina, nije shvatio kao destrukciju svesti od samosvesti (za to će trebati Kant, i iznad svega Fihete), ali nije shvatio ni kao res cogitans, kao kod Dekarta i Spinoze. Res cogitans podrazumeva završen svet, sve je već dato, nema razvoja, istorije, u suštini nema ni produkције. Prostor je izvan mišljenja, on je suprotan, što je razumsko i neistinito određenje. Herojska tvrdnja o neposrednoj izvesnosti mišljenja ne znači još moderni prilaz svetu, nego je svet još apsolutno spoljašnji, te se ne pounutruje, nego se matematički promatra. Ni Spinozina apsolutna supstancija nije ni malo povoljnija za moderni pojam sveta. Monteskjeovo mesto je, kao i Vikoovo, na sredokraći između Dekart–Spinoze i Kant–Fihtea. No, takvo hladno odmeravanje ne govori mnogo ako se ne vidi celina i posledice stava koji je iznesen. Tvrđnja da um omogućava produkцију pravnog i političkog sveta, i to tako da se uspostavlja građanski pojam sveta, otvara onu problematiku do koje je nama najviše stalo – problematiku prirodnog prava i njegovog ontologizovanja.

Prirodnom pravu Monteskje prilazi razložno, pozivajući se čak i na primer tzv. Hanoverskog divljaka, jednom rečju, naizgled vodi klasičnu priču o prirodnom pravu i prirodnom stanju. Polazi konvencionalno, pazi na redosled, božansko biće određuje kao nužnost duhovnih sposobnosti čoveka, odnosno saznajnu moć shvata kao osnovnu prirodnu moć ili osnovni prirodni zakon. Racionalnost je određena kao temelj prirodnog stanja čoveka, što pokazuje da je govor o prirodnim zakonima, u suštini, govor o osnovnim moćima čoveka i njegovoj suštini. Čovek je u prirodnosti pre svega čovek, pa sve ostalo; to što bi „u prirodnom stanju čovek pre raspolagao sposobnošću da saznaće nego saznanjima samima“, nije bitno, nego je bitna sama sposobnost spoznaje, a ne rezultat. Spoznajna moć bi bila sakrivena i skučena, jer joj priroda nije naklonjena, čovek bi time i sam bio sakriven i skučen, ne bi se sigurno pitao o svojoj suštini, nego bi razmišljao samo o egzistenciji svoga

bića. Takav čovek u prirodi, a ne prirodni čovek, ne bi imao moć da se oseća jednak sa drugim, jer nije dostojan sebe, on je prestrašen, bojažljiv i ne bi mogao ući u stanje rata, jer rat podrazumeva dve strane: i sebe i druge. Očigledno Monteskjeu nisu bliski ni Hobz, ni Lok i njhova ideja o moći podjarmljivanja drugih u prirodnom stanju, što ne znači da se odbacuje gospodarenje kao prirodna moć čoveka. Radi se o sledećem: Monteskje ne izjednačuje prirodno pravo i prirodno stanje; što se prirodnog prava, to jest uma, tiče, gospodarenje je apsolutno ute-meljeno ali se ne može razviti u prirodnom stanju: gospodarenje, odnosno rat svih protiv sviju, je složena ideja i kao takva traži razvitak svesti čoveka. Naime, gospodarenje i rat su svest o gospodarenju i ratu, i zato treba znatno profilisati spoznajne moći čoveka. Nema govora o nekakvom „stanju“ čoveka, nego se insistira na njegovoj svesnoj, delatnoj suštini, što je nemerljivo iznad klasične prirodno-pravne pozicije Hobza i Loka. Monteskje uviđa i razlog takve, pre svega Hobzove, interpretacija: radi se o učitavanju građanskog stanja u prirodno stanje.

Drugi prirodni zakon se jednostrano određuje: „Osećanju svoje slabosti čovek bi pridružio osećanje svojih potreba“.⁷⁹ Delatno, svesno biće je praktičkiinicirano i svoju primarnu moć, moć spoznaje, potvrđuje u zadovoljenju potreba – u radu. Posle svesti ili, bolje rečeno, pored svesti, odnosno i kao svest, rad se određuje kao prirodni zakon, i to prirodni zakon čoveka, to jest priroda čoveka. Tu se ne misli na moderni industrijski rad, niti se čini Hobzova inverzija građanskog u prirodno, nego se samo tvrdi da i taj moderni industrijski rad jeste ozbiljenje mogućnosti rada, što ne znači da je jedino ozbijljenje. Monteskjeu se zaista ne može prigovoriti da je načinio klasično ograničenje, odnosno da je pod prirodnim stanjem ili prirodnim pravom opisivao građansko stanje i građansko društvo; njegov prilaz je spekulativniji jer će u opisu građanskog stanja i građanskog društva govoriti o prirodnom pravu, dakle, sasvim suprotno.

Treći i četvrti prirodni zakon su u suštini jedan zakon – zakon društvenosti; u suštini humaniteta su zajednica (što je ne-

reflektovano stanje) i društvo (što je reflektovano stanje). Treći zakon govori o zajednici, a četvrti o društvu. Vanredno je zanimljivo kako se zasniva stav o društvenoj suštini čoveka: „Osim osećanja koja isprva imaju, ljudi još uspevaju da steknu i saznanja; tako ih spaja još jedna veza koje u drugih životinja nema. Oni, dakle, imaju još jedan povod da se sjedine, pa je želja da žive u društvu u četvrti prirodni zakon“.⁸⁰ Citat otkriva da četvrti prirodni zakon nije ništa drugo nego saznanje, odnosno ostvarenje prvog prirodnog zakona. Društvena suština čoveka je izvedenica, jer se govori samo o spoznajnoj suštini; to što je društvenost utemeljena u prirodnosti je baš time omogućeno.

Da se zaključiti da je izlaganje četiri prirodna zakona puno skrivalica: prvo, ne radi se o prirodnom stanju čoveka; drugo, ne radi se o suprotnosti prirodnosti i društvenosti; treće, radi se o suštini čoveka, odnosno o njegovoj prirodi; četvrto, radi se o prirodnom pravu kao suštini čoveka; i peto, u osnovi je sve to razlaganje umske suštine čoveka, odnosno prirodnog prava kao uma. Svesno humano biće u prirodno-pravnom umu ima i svoju suštinu.

Svest, moć spoznaje i umnost su suština čoveka – um je prirodno pravo. Iz ovakvog određenja se dalje zaključuje: a) pozitivno pravo nije suprotstavljenio prirodnom pravu, iako je različito, što znači da se radi o spekulativnom nadilaženju razumske opreke ius voluntarium i ius naturale, ono što je različito je različito jer je isto. Pozitivno pravo se ne da uspostaviti drugačije nego po umu, svi ti duhovi raznih pozitivno-pravnih sistema su, u suštini, jedan duh, duh prirodnog prava. b) Prirodno pravo se ne određuje ni kao ono što treba uspostaviti, što je klasičan stav prirodno-pravne škole, a ni ono što je već uspostavljeno u pozitivnom pravu, što je pozitivistički stav. Prirodno pravo pripada u isto vreme i svetu Sollen i svetu Sein, i to je moguće, kao i gore, po spekulativnom nadmašivanju razumske opreke. Biće i trebanje nisu u suprotnosti, iako su različiti, ono što jeste, jeste zato što se delovanjem uvek uspostavlja. I ono što je zatečeno se, u suštini, činom zaticanja

stvara. c) U mnogim pozitivno-pravnim sistemima imamo toliku različitost od umskog postulata da se postavlja pitanje njihove prirodno-pravne utemeljenosti. Prvo, Monteskje nikad neće uzeti slučajnost i površnost istorije kao osnovu na kojoj će graditi; ono konačno, slučajno – prisutnost, nije ontološki relevantno, nego je ontičko. (Taj stav čemo kasnije podrobniјe razlagati na Hegelovoj izreci: sve što je zbiljsko, to je umno; sve što je umno, to je zbiljsko). Drugo, zadatak filozofije prava je da prikaže um u pozitivnom pravu za svest; dokazati znači pokazati, što znači da se o slučajnosti ne govori, jer u njoj nema beskonačnosti, a da se duh pozitivnog prava uvek misli kao um.

Dakle, Monteskjeov odgovor na pozitivno-pravni problem je u spekulativnom nadilaženju razumske opreke prirodno pravo – pozitivno pravo u pravcu stava da se um, pomoću uma, odnosi sa umom, i to umski prikazuje kao Duh zakona. U suštini stvari tu se ne radi o Duhu zakona nego o zakonu duha. Na izgled skromni Monteskjeov pokušaj u sebi nosi početak odgovora na apsolutno filozofske pitanje, ako takvo postoji – pitanje zakona duha.

Duh se ne da zadržati pri sebi, mora izaći iz suvoće i postati delatna moć istorije. Istorija, kao ontologija vremena, je prostor za samorazviće duha – uma, svi pozitivno-pravni sistemi su likovi i košuljice duha koji sam sebe ozbiljuje. Verovatno najjasnija i najplodotvornija Monteskjeova rečenica ovačko glasi: „Zakon, uopšte uzev, jeste ljudski um, ukoliko upravlja svim narodima na Zemlji, a politički i građanski zakoni svake nacije moraju da budu samo posebni slučajevi primene tog ljudskog uma“.⁸¹ Takav stav omogućuje razviće kategorijalnog aparata, koji govori o suštini pozitivnog prava, što je um, i o prirodnom pravu, što je isto tako um. Valjanije se u filozofiji prava ne može započeti, svaki drugi prilaz je put nekog nereflektovanog nabranja i razvoja razumskih odredaba.

Raznolikost pravnih likova počiva, po Monteskjeu, na dve vrste rata i tri vrste prava. U društvenom stanju, istoriji, „svakog pojedina društvo počinje da oseća svoju snagu, što dovo-

di do stanja rata među nacijama. Pojedinci, u svakom društvu, počinju da osećaju svoju snagu i nastoje da na vlastitu korist okrenu glavne prednosti toga društva, što među njima stvara stanje rata⁸². Ljudska istorija je ratno stanje, ali ne u konvencionalnom smislu, nego se misli na mogućnost sukoba, na samosvest nosioca sukoba, a ne na sukob sam. Samosvest nacija i država, a takođe i socijalnih činilaca, je immanentna moć, pa time i nešto umsko. Ovde se ne govori o razaranju, što je rat, nego o gradnji, o potrebi duha da umsku potenciju stavi u primerenu formu – formu zakona. Prva vrsta rata, potencija samosvesti nacija i država, dobija umsku formu u međunarodnom pravu. Druga vrsta rata, potencija samosvesti socijalnih činilaca, dobija dve umske forme: ako se radi o dinamici „onih što vladaju i onih nad kojima se vlada“ onda se određuje političko pravo, a ako se radi o dinamici građanskih odnosa, onda se određuje građansko privatno pravo. Međunarodno pravo ne impresionira nekom imanentnošću, te se može shvatiti kao izvedenica, dok je najčistija umska forma duha i prava, u suštini, političko pravo. Ono počiva na opštoj volji, što je sinonim za um. Nemamo kod Monteskjea terminološku razdeobu na opštu i zajedničku volju, to donosi tek Ruso, ali imamo klicu toga u razdeobi političkog i građanskog prava, što će kasnije prerasti u svojevrsnu analizu odnosa političke države i građanskog društva u knjizi V. Dakle, političko pravo i građansko pravo su kriterijumi obilja raznih pozitivno-pravnih sistema; ontološki uzrok im je duh – um, a istrijski uzrok im je duh naroda. Izraz duh naroda nije Monteskjeov, pozajmili smo ga od drugih, ali je neobično funkcionalan u Duhu zakona: „Mnoge stvari vladaju ljudima, podneblje, vera, zakoni, načela vladavine i primeri proteklih zbivanja, običaji i navike, što sve utiče na opšti duh što otuda proizlazi⁸³. Duh naroda ne podrazumeva nešto parcijalno, provincijalno i slučajno, nego samo jedan lik duha, odnosno lik slobode. Paradigma odnosa prema umnosti duha jednog naroda je čuvena Solonova izreka: „Atinjanima sam dao najbolje zakone koje mogu da podnesu“; Monteskje je taj stav uzdi-

gao do vlastitog načela, utvrdio je da je mera umnosti duha pojedinog naroda, u suštini, mera zakona koji može da podnese, a ne koje podnosi; radi se o mogućnosti duha naroda, a ne o njegovom biću. I postoje tri različite mere umnosti, kojima se ne meri, ne vaga i ne upoređuje, nego se pokazuje um, da bi se dokazao u svojim likovima.

Republikanska, monarhijska i despotska vladavina su te tri mere likova uma. Republikanska vladavina može biti i aristokratija, koja je donekle različita od demokratije, ali ne i suštinski. Demokratija počiva na nekoliko jednostavnih pravila: a) narod imenuje izvršnu i zakonodavnu vlast, b) većina podnika ima pravnu sposobnost za obavljanje izvršne i zakonodavne vlasti. Narod bira putem žreba ili glasanja, a bira većinom po inerciji: „Kao što je većina građana dovoljno tašta da bi birala, ali ne i da bi bila izabrana, tako ni narod, koji ima dovoljno sposobnosti da stekne uvid u upravljanje drugih, nije u stanju da sam upravlja“.⁸⁴ Monteske nikad nema iluzije o mogućoj umnosti naroda, jer u njemu ima određena dvojnost, pošto je u isto vreme „vidovit i slep“, te nijedna vladavina ne počiva na njegovoj umnosti. Um je ono opšte, a ne zajedničko, kakav je inače narod. Što se monarhije tiče, njenu suštinu čine „prelazne, podređene i zavisne vlasti“, koje imaju moći kanalisanja jedne volje u volju svih i obrnuto. Drugo pravilo monarhije je vlast sveštenstva. I na kraju, despotska vlast ima samo jedno pravilo: u njoj nema vlasti. Monteske je sve to nazvao, istina dosta pretenciozno, prirodnom vladavine, iako se vrlo teško može izneti nekoliko doslednih stavova o ovim oblicima vladavine; za nas to nije ni bitno, jer nas zanima, pre svega, namera da se odredi nešto što je suština vladavine, a ne njen lik.

Druga dobra namera je da se odredi tzv. načelo vladavine: „Između prirode vladavine i njenoga načela razlika je u tome što je njeni priroda ono što je čini takvom kakva jeste, dok je njeni načeli, ono što je stavlja u dejstvo. Prvo je njeni osobena struktura, drugo su ljudske strasti koje je pokreću“.⁸⁵ Treba precizirati ovu formulaciju, radi se o sledećem: pod prirodnom

vladavine se podrazumeva svest o biću vladavine koja se konstituiše kao pojam, pod načelom vladavine se misli svest o biću i ne-biće vladavine, odnosno o proizvodnji vladavine. Prva pozicija je teorijska, a druga praktička. Suština bića vladavine se konstituiše na jednoj spoznajnoj moći, a proizvodnja bića na drugoj, prvo je teorijski, a drugo praktički um. Teorijski um spoznaje ono spoljašnje, jer polazi od datosti bića i prema njemu se odnosi sa analitičkom hladnoćom. On je analitičan i njegova je pozicija, hteli to ili ne, razumska. Kada se pitamo o prirodi vladavine, polazimo od nekoliko pretpostavki: da je vladavina zatečena, da se konstituisala pre naše spoznaje, da vladavina jeste, da ima suštinu koju mi samo otkrivamo itd. Sve su to, zaista, razumski nazori. Sve razumske društvene nauke: istorija, sociologija, politikologija itd., su u osnovi potpuno teorijske, te im je uvek godio Monteskjeov govor o prirodi vladavine, na tom putu su izjave: Monteskje kao preteča sociologije, kao istoričar itd. Ali, Monteskje nije nikakva preteča razumskih nauka, nego je nešto sasvim suprotno – misilac koji je, istina krišom, spekulaciju prihvatio. Ono što je značajno u njegovom delu nije svest o prirodi vladavine, nego svest o načelu vladavine. Pozicija praktičkog uma je, neosporno, umska, za praktički um nema tvrde spoljašnjosti, jer je u njemu spoznaja proizvođenje; teorijski um se, na kraju, pojavljuje kao izvedenica praktičkog, i to je suština načela vladavine. Svest o načelu vladavine je kod Monteskjea potpuno dominantna, svo konstituisanje bića pozitivno-pravnih sistema se dešava po načelu vladavine, a umesna primedba o potrebi da pozitivno pravo poštuje suštinu vladavine, ostaje opšte mesto i ne prevazilazi nivo primedbe. Pitanje načela vladavine je pitanje slobode, i to ontološke slobode; biće je nužnošću slobode humaniteta zadobilo sebe, a ne obratno!

Za tri oblika vladavine se da imenovati načelo vladavine: vrlina, čast i strah. Pod vrlinom se podrazumeva svest citojena, odnosno tzv. „politička vrlina“, jer je klasična vrlina nešto drugo. Politička vrlina je svest o državi, gde se država ne smatra onim vanjskim, tvrdim i hladnim, nego se shvata kao

vlastito delo, kao sloboda. Državu ne zatičem, iako je istorijski zatičem, nego proizvodim i ona je ozbiljenje mojih suštinskih humanih moći. Ne da bez nje ne mogu, nego je baš hoću – država, to sam Ja. To je potpuno suprotno od Helade i Rima, što inače Monteskje ne razume uvek, jer bi za Helena i Rimljana izraz politička vrlina bio najobičnija tautologija (kakva je to vrlina koja nije politička?). Kod Grka su vrlina i politika stopljene u pojmu praxis, a treći deo je „ekonomija“. Dakle, praxis se sastoji od ethosa, oikosa i polisa, odnosno vrline, domaćinske veštine i politike. Helenska vrlina se uči, jer se polazi od onoga što je zatećeno, od vanjskog, pa se to da naučiti, a to spoljašnje je polis, koji je izmešten iz vremena i postavljen građaninu kao večnost. Što se domaćinskog života tiče, i on mora težiti samo jednom: dobrobiti polisa, a ne nekakvo bogaćenje porodice, težak rad i slično. Valjano postupanje sa robovima i uvek uperen pogled na polis – eto dobrog građanina. Svrha političkog delovanja je sretan život građanina – podanika, a ne običan život, Aristotel nam o tome svedoči. Arete, u suštini, ništa drugo ne znači nego stalno usavršavanje individua u smislu razvitka valjanog podanika polisa. Polis je supstancijalan, arete je samo učenje života kao supstancijalnog reda. Lepa grčka običajnost nije sklona Monteskjeovoj političkoj vrlini, za to treba da se rodi svest i pravo, a i da umre Sokrat. Treba još da se uspostave trgovina i zanat kao časni poslovi, jer Heleni to nisu tako vrednovali, a i kako bi, kad u tome nisu mogli videti polis. Treba, naprsto, da se probudi subjektivnost.

Subjektivnost je probuđena u Rimljana, pravo se odvojilo od polisa, ali virtus se nije odvojila od države, tako da i rimска vrlina ne pripada Monteskjeovom određenju političke vrline. Vrlina Rimljana je u apstraktnoj državi, Rimjanin u svojoj subjektivnosti predstavlja svoju državu i njenu moć; sa razlogom se tvrdi da je Jupiter politički bog. Država koja prvo nije ni imala svoje podanike, pa je onda imala sve podanike van svojih zidina, da bi na kraju sav poznat svet stavila u svoje zidine i proglašila ga svojim podanikom – samo jedno u

tom milenijumu nije menjala: vrlinu u kojoj država uspostavlja opštost, a opštost je u jednakosti. Rimska država obuhvata podanike, ali nije njihova organizacija, oni su samo pravne osobe i to im je dovoljno. Herojski uzlet duha u odvajajući prava od vrline, nije i odvajanje vrline od države. Jedan duh je razmrvljen, ali ne tako da njegovi delovi mogu samostalno opstojati.

Onaj momenat, kad se zaista uspostavlja mogućnost političke vrline je u odvajajući vrline od politike. Zato je potrebno građansko proizvođenje života, gde se čovek neprestano uspostavlja kao pravna osoba, kao moralna individua, kao građanin i kao podanik. Ta razdrobljenost života omogućava da se pojmi nešto što kod drugih nije bilo: svest citoyena ili politička vrlina.

Pitanje je da li je to i sam Monteskje znao? Paradigmatičan je i njegov prigovor Atistotelovom klasifikovanju monarhija u XI knjizi Duha zakona, naime, Monteskjeu smeta što je Aristotel pod monarhijom podrazumevao i Spartu i Persijsko carstvo, što je spoljna veza, i zaključuje da je razlog tome što Aristotel nije znao za princip podele vlasti. Na delu je veliki nesporazum: Heleni nisu mogli deliti vlast, iako je Aristotel znao za podelu vlasti. Na mnogo mesta, pa i u osnovnoj nameri, je vidljivo Monteskjeovo nerazumevanje polisa i grčke običajnosti, on ih je shvatao kao moderne entitete, pa kad govori o političkoj vrlini, navodi Atinu kao primer. Nisu Atinjani imali svest citoyena, radi se o nečem sasvim drugom; to što su bili doneli zakon koji je predviđao smrtnu kaznu kada se novac namenjen pozorištu troši u ratne svrhe, makar i za odbranu, nije iskvarenost vrline, što bi bilo u modernoj državi, nego je saglasno cilju političke zajednice. Monteskje to zaista nije uviđao, i to mu je najveće ograničenje, nemoguće ga je zaobići jer je suštinsko; ali veličina Monteskjea je u tome što se i sa takvim nerazumevanjem princip Duha zakona izvlači neoštećen, istina malo kompromitovan, ali neoštećen.

Što se tiče načela monarhije, može se kazati da je ono proslavilo Monteskjea – monarhija, čast i Monteskje su, nekako

isforsirano, u mnenju postali sinonimi. „U monarhijama politika udešava da se velike stvari obavljaju pomoću što je moguće manje vrline“;⁸⁶ vrlina, naprsto, nije potrebna, jer se tvrdoča zakona pojavljuje kao više nego dovoljna kompenzacija. Monarhija je zbog toga neuporedivo čvršći i manje osetljiv sistem, te ju je teško dovesti u pitanje: „U republikama su privatni zločini više javni, to jest povređuju uređenje države više nego li pojedince, a u monarhiji su javni zločini više privatni, to jest udaraju više na pojedinačna bogatstva nego li na uređenje same države“.⁸⁷ To je najveća snaga monarhije, ona svu opasnost po poredak kanališe na pojedinačno i u osnovi se predstavlja sub specie aeternitatis. Otporna je kao, kako to Monteskje neobično poredi, „Moskovit kome valja odrati kožu sa leđa, ne bi li nešto osetio“. Ta monarhija je apsolutna monarhija XVIII veka koja se razvija ka uređenju Britanske kraljevine, te se može reći da je Monteskjeov pojам monarhije dosta logična veza ta dva oblika monarhije, jedne skoro građanske i druge tek građanske. Iako se, kao i kad je bio govor o demokratiji, koriste primjeri iz Antike, iako se pod monarhijom misli samo monarhija XVIII veka i ništa više.

Čast, kao osnovno načelo je, u suštini, „predrasuda u pogledu svake osobe i svakog položaja“, ona je svest koja je oslonac svog delovanja u državi, „ona pokreće sve delove političkog tela, povezuje ih samim svojim delovanjem, pa ispada da se svako kreće prema zajedničkom dobru misleći da hodi za svojim pojedinačnim interesima“.⁸⁸ Drugi suštinski segment načela monarhije je svest o neophodnosti čvrstih i tvrdih zakona, kako pravnih, tako i običajnih i moralnih. To je u osnovi određeno sa čašću.

Za našu analizu je izuzetno upotrebljivo Hegelovo kazivanje o plemenitoj svesti u VI glavi Fenomenologije duha. Tematizacija započinje sa razlaganjem bitnih moći monarhije XVIII veka: državna moć i bogatstvo su te opštosti koje se individui pokazuju kao njegova suština, odnosno ne prikazuju mu se kao delo njegovog delovanja, nego kao tvrda zatečena supstancialna opštost. Razbijen je jedan svet, ali još nije stvo-

ren život bez sveta, bez spoljašnje opštosti, sa modernom političkom slobodom. Sa jedne strane država pod vidom sub specie aeternitatis, a sa druge bogatstvo kao naslućeni građanski princip rada i života, koji nosi sa sobom sebičnost u službi opštег blagostanja. Svest epohe se obrazovala prema tim moći-ma, i tako je svest načela monarhije nazvana plemenitom svešću. Izložimo celo određenje: „Svest o odnosu koja nalazi nešto jednakim (spram državne moći i bogatstva) je plemenita svest. U javnoj moći promatra ona ono s njom jednakom tako, da ona u njoj ima svoju jednostavnu suštinu i njezino odelovljenje i da je u službi zbiljske poslušnosti, kao i unutrašnjeg poštovanja spram nje. Isto tako u bogatstvu, da joj ono pribavlja svest o njezinoj drugoj bitnoj strani, biću za sebe, zato ga ona promatra takođe kao bit u odnosu na sebe, a onoga od koga uživa priznanje kao dobrotvora, pa sebe smatra obaveznom na zahvaljivanje“.⁸⁹ U državi plemenita svest ne vidi ništa drugo nego sebe i svoju svrhu; to znači da polazi od toga da nema immanentnu suštinu, i to je istinsko žrtvovanje svesti u pojedinačnom biću, a i put ostvarenja opštег kroz to pojedinačno. Tako se država kroz taj svojevrsni heroizam službe, od spoljne suštine pretvara u stvarnu moć koja se imanentno ostvaruje. Heroizam službe, je stanje ponosnog vazala, koji pronalazi razlog svog bića u državi. Plemenita svest zadržava ponos i kad se odnosi prema bogatstvu, te se ne oseća kupljenom i niskom što dobija svoj deo od bogatstva, nego samo gordo zahvaljuje. Tu se radi o, u osnovi, instituciji mecenstva, koja nije samo kulturna, jer na davanju i plemenitom zahvaljivanju počiva celu organizaciju društva. Mecenstvo smeta prosvetiteljskim duhovima, a ne plemenitoj svesti; Volter je uspeo da se od onog koji prima novce i naklonost uzdigne do mecene, i da se na taj način naruga. Plemenita svest, zaista, ne vidi razloga za nekakvim forsiranim bogaćenjem zbog, navodno, uvredljivog položaja primaoca naklonosti, a to što je (u finansijama) vešti Volter uradio, govori o njegovom radikalnom prosvetiteljstvu. Plemenita svest je vrlo delatna i uspešna; Britansko brodovlje ne plovi svetskim morima samo zbog trgovine, nego i zbog

prestiža vlasnika, te stvara jednu primerenu pravnu i političku strukturu. Monteskjea će lično baš ta ostrvska pravna i politička struktura neobično impresionirati i preporučiće je samom sebi za pravni uzor.

Valja dati rekapitulaciju čuvene šeste glave u knjizi XI Duh-a zakona, da bi se shvatilo šta je to što impresionira Monteskjea. Prvo, tu je iznesen princip tzv. podele vlasti na zakonodavnu, izvršnu i sudsку, što, kako smo pokazali, nije prvi put u istoriji pravnih teorija. Drugo, napisan je čuveni hvalospev reprezentativnom političkom sistemu: „Velika je prednost predstavnika, što su u stanju da raspravljaju o javnim poslovima. Narod za to nije nikako sposoban, u čemu se sastoji jedna od velikih nezgoda demokratije“. Treće, impresionira ga tzv. klasni kompromis u strukturi predsedničkog tela, Gornji dom kao veće plemića daje plemstvu adekvatan pravni okvir za njegovu pravnu moć. Četvrto, monarch se javlja kao garant izvršne vlasti. Peto, monarch se ne pojavljuje ni kod zakonodavne, ni kod sudske vlasti. Šesto, sudska vlast vrše lica iz naroda, što dovodi do zdravog odnosa građanina prema vlasti, jer se „čovek boji magistrature, a ne magistrata“. Sedmo, Gornji dom, plemićki nasledni dom, ima moć sprečavanja, a ne moć odlučivanja u zakonodavnoj vlasti. Osmo, zakonodavno telo redovno zaseda, ali ne i stalno. Deveto, izvršna vlast na osnovu svoje procene okuplja zakonodavno telo i stavlja ga u dejstvo. Deseto, izvršna vlast ima pravo sprečavanja zakonodavnog tela. Jedanaesto, zakonodavna vlast obuzdava izvršnu vlast, tako što propituje na koji se način provode zakoni koje je donela i tako što traži od izvršne vlasti polaganje računa. Dvanaesto, u slučaju nevaljanosti izvršne vlasti, zakonodavna vlast može da sudi vlasti, a ne nosiocu vlasti. Trinaesto, zakonodavna vlast ni u tom slučaju ne preuzima ni deo prerogativa izvršne vlasti. Četrnaesto, ovako organizovan pravni i politički sistem propada onda „kada zakonodavna vlast biva iskvarenjom od izvršne“.

U navedenih četrnaest tačaka imamo raznovrsnih navoda različite težine, što je i uobičajeno za Monteskjea, te se mnogi

mogu zanemariti. Ono što ostaje, što je suštinsko, je, u osnovi, način funkcionisanja raznih vlasti. Monteskije je to i kazao: „Evo, dakle, osnovnog uređenja vladavine o kojoj govorimo. Budući da se u njoj zakonodavno telo sastoji od dva dela, jedan će sputavati drugoga svojom uzajamnom moći sprečavanja. Oba će biti vezana izvršnom vlašću, ova pak zakonodavnom. Ove tri vlasti morale bi da stvore stanje mirovanja ili nepokretnosti. Ali budući da su nužnim kretanjem stvari primorane da se kreću, biće prisiljene da se kreću skladno“⁹⁰ U citatu imamo divljenje spram odnosa raznolikosti, skoro suprotnosti, dela i celine; Monteskjea impresionira taj spekulativni odnos vlasti: ono odvojeno je jedno, baš zato što je odvojeno. To je umsko uređenje, jer šta je um ako ne spekulacija. Nije impresivna površnost političkog i pravnog uređenja Engleske, nego nešto što nije samo ostrvsko, što je opšte – um sam; a on se ozbiljuje kao spekulativni odnos razdeljenih vlasti.

Najprikladniji topos uma je, ipak, zakonodavna vlast, jer se kroz nju određuje nivo valjanosti raznih vlasti: „Zakoni koje zakonodavac daje celom društvu moraju da odgovaraju načelu svake vladavine. Ovaj odnos zakona prema tom načelu napinje sve pokretače vladavine, a njeno načelo dobija time novu snagu“⁹¹ Umski urediti pravila legislative znači ozbiljiti um sam, i zato se zakonodavna vlast pojavljuje baš kao ontološki višeg ranga nego izvršna vlast, iako Monteskije dobro zna da je građanski princip sebe promovisao preko izvršne vlasti. Moderno ustrojstvo države počiva, pre svega, na predstavničkom sistemu, i time na birokratiji koja se obrazuje kao sama suština izvršne vlasti, ali da bi to uopšte bilo moguće, morala se prvo uspostaviti mogućnost takvog ustrojstva, a tu mogućnost daje zakonodavna vlast.

Kod Monteskjea imamo jedno visoko divljenje prema herojima zakonodavstva, mitskim i istorijskim: Solonu, Likurgu, Drakonu, Romulu, Faleju itd., To divljenje nije toliko visoko kao kod Rusoa, ali je dovoljno da pokaže neophodnu vezu zakonodavstvo – um – pitanje početka prava; heroji zakonodavstva su baš inkarnacija takve veze. Um, odnosno znanje, se kod

njih pojavljuje kao čisti praktičko-pravni interes, a njegovo ozbiljenje je svojevrsno lukavstvo uma: „Da bi se stvorila jedna umerena vladavina, valja složiti sile, srediti ih, staviti u dejstvo: jednu, da tako kažemo, učiniti okretnjom kako bi bila u stanju da odoli drugoj; to je remek delo zakonodavstva koje slučaju retko polazi za rukom, a razboritosti se retko ostavlja da izvede“.⁹²

Pored heroja zakonodavstva, Monteskje sebi dozvoljava da um paradigmatički ozbiljuje i u istorijskoj ličnosti Aleksandra Makedonskog. To nije ni Sokrat, ni Isus, ni Luter, nego baš Aleksandar, te valja dati kraću analizu tog njegovog izbora: način na koji je Aleksandar osvajao je izuzetan, prvo je osigurao Makedoniju od susednih varvarskih naroda, neobično valjano je vodio ratne operacije, nije stavljao na kocku ništa, jer još nije bio dovoljno jak itd. No, ono što Monteskjea impresionira je način na koji je Aleksandar čuvao osvojeno: otklanjao je svim mogućim sredstvima razlike između pobednika i pobjednih, tako da se postavljalo pitanje, kakav li je to osvajač čiji su smrt su oplakali svi pokoreni narodi? Stvorio je niz grčkih trgovačkih gradova u pokorenim zemljama, bio je više nego verski tolerantan spram religija, običaja, hramova i relikvija pokorenih naroda. Pokorenim narodima je ostavljao i građanske zakone, pa i izvršnu vlast. Jednom rečju, hteo je da osvoji sve da bi sve sačuvao, takvo htenje je plemenito i veliko, što je Monteskje i privolelo da Aleksandra slavi isto kao i Solona ili Vilijema Pena. No, postavlja se pitanje: ima li to ikakvo ute-meljenje u osnovnim postavkama dela? Odgovor je kratak: i pored najbolje volje Aleksandar je za um terra incognita, i njegovo slavljenje je nešto nekonzistentno. Biće da je Monteskje slavio umnog heroja, a ne um, što mu inače nije sklonost. Dakle, istorijski Aleksandar ne može imati ni deo slave heroja zakonodavstva, jer je um samo njihov zanat.

Monteskje je, kad je u pitanju istorijsko ostvarenje uma, uneo još jedan nov segment, pokušao je da pitanje identiteta uma i pravnosti uslovi sa prirodnom podneblja u kojem pozitivno pravo nastaje. Put je išao ka glorifikaciji severnih naroda i

pokušaja da se iznese nešto, što je Hegel kasnije nazivao princip severa. Od Monteskjea je to preuzeo Ruso, a kasnije su Nemci, a naročito Hegel, od tog pokušaja napravili patriotsku zadaću u filozofiji. Hegel i ostali su, koliko toliko, uspeli princip severa sistemski i valjano izneti, dok je on kod Monteskjea sirov, materijalistički i čak rasistički. Najveći apstraktni uzlet u tom razmatranju su izreke tipa: „Nemac piće jer je to običaj, a Španac jer mu se hoće“; nizak nivo je uslovljen jednim materijalističkim nazorom, što je u osnovi immanentno prosvetiteljstvu, ali Monteskje nije samo prosvetitelj. Biće da je u pitanju prosvetiteljski relikt u Duhu zakona, a to što je mnoge kasnije čitače Duha zakona baš to impresioniralo, govori o njima, a ne o zakonu Duha zakona, odnosno o zakonu duha.

Ono što je immanentno Monteskjeovom principu je visoki uzlet ka duhovnom ustrojstvu pravnosti, a ne analiza geografske i fizičke slučajnosti. Pravnost se, u modernom smislu, uspostavlja svuda gde se ozbiljuje politička sloboda, a ona se ozbiljuje dvojno: spram uređenja i spram građanina. Prvi nivo je govor o supstancialnoj slobodi u političkoj državi, a drugi nivo je kazivanje o subjektivnoj slobodi u građanskom društву; svakako, Monteskje to nije tako nazivao, ali radi se baš o tome. Ovakva pojmovna razdeoba pokazuje da konvencionalna tumačenja termina građansko društvo, koja ga vezuje isključivo za anglosaksonsku tradiciju Fergusona i Smita, nisu potpuna.⁹³

Tvrđnja da je Hegelu distinkcija građansko društvo – politička država došla preko lektire ova dva Škota, je možda i tačno, ali je sigurno da je Monteskje tu distinkciju znatno ranije promislio od njih, i da je došao do istih stavova do kojih će kasnije doći Hegel. Prvo, postoji neosporni umski identitet ta dva nivoa slobode; drugo, nikako se ne može prihvati liberalistička koncepcija u kojoj je politička država garant građanskog društva i ništa više. Dokumentujmo to: „Današnji politički pisci govore ne samo o manufakturama, trgovoni, finansijsama, bogatstvima, čak i o luksuzu. Nekoć je imovina privatnih lica tvorila državnu blagajnu; sada, pak, državna blagajna

postaje baština privatnih lica. Republika je sada plen, a njena je snaga još samo u vlasti nekolicine građana i raspuštenosti sviju⁹⁴. Za Monteskjea je nekontrolisano građansko društvo, u suštini, neumno pravno ustrojstvo, slučajnost i konačnost; to je slučaj kada je „građanin slobodan, a uređenje neslobodno“, no, postoji i pandan „kada je uređenje slobodno, a građanin neslobodan“; to je takođe neumnost, i nije primereno modernom ustrojstvu države. Princip moderne države je u poziciji gde su i građanin i uređenje slobodni, a takav stav je kod Hegela zaista doživeo punu afirmaciju, kao i mnogi drugi; Hegel je na svojevrstan način samo nostrifikovao mnoge Monteskje-ove nazore, a to je bilo moguće jer mu je to sam Monteskje omogućavao. Monteskjeovo promišljanje prava je toliko visokog ranga da se filozofsko pravo da napisati samo prema citatima iz Duha zakona, no, postavlja se pitanje zašto sam Monteskje nije napisao filozofsko pravo, tu svojevrsnu hegelijanu?

Monteskjeovo mesto je negde između prosvetiteljstva i Nemačke klasične filozofije. Suština njegovog mišljenja je u shvatanju da je suprotnost prirodnog i pozitivnog prava lažna, da je umnost u pozitivnom pravu isto kao i u prirodnom. Metafizička distinkcija je za njega prekratka, on razbija ateizam običajnosti sveta, jer boga, ono opšte, ponovo vraća stvarnosti. Stav da je biće u stvarnosti, a ne samo u umu, nadmaša opreku bića i ne-bića, i tu je Monteskje na nivou Platona, Aristotele i Hegela. No, u jednom segmentu je bitno ispod njih, naime, ideju je ostavio polovičnu: razviće je započeto ali nije dovršeno. Ako je Spinoza razviće završio na početku, u prvom momentu ideje, Monteskje ga je završio u drugom momentu, u umskoj stvarnosti koja sebe ne zna. Iz stvarnosti nemamo povratak uma sebi u formu znanja. Zato što to nemamo, moguća je ta čudnovata Monteskjeova metoda, pomalo naučno-razumska, pomalo spekulativna. Monteskje je uradio isto što i Didro, shvatio je da suprotnost bića i ne-bića nije istina, video je da je jedno drugo, i pokazao je kako je biće ne-biće i kako je ne-biće biće, ali nije znao zašto je to. Uradio je sve, nadmašio metafiziku, prevazišao sve opreke, pisao jednu ideju, ali nije

znao za nju. Prosvjetiteljstvo je sve u suprotnostima, ono samo je jedna velika suprotnost, rešenje tih suprotnosti je Didroova razdrta svest, koja je sve suprotnosti dovela u pitanje. Monteskije je otisao i dalje, doveo je i pojam suprotnosti u pitanje, istina u jednom neklasičnom segmentu – u filozofiji prava. To što nije izneo svu istinu ideje, nego samo dva momenta (kod drugog je ostao), jeste ograničenje, ali nije potpuno; Duh zakona je ipak došao do zakona duha. Prirodno pravo je pozitivisano u liku pozitivnog i to je prikazano kao istina, mi znamo da to nije cela istina, nego je tek treći momenat – ontološko pravo – cela istina, no niko u novom veku, sem Hegela, nije tako daleko otisao. Postoji i jedno spoljašnje opravdanje, Monteskije je bio relativno slabo filozofski upućen, i ono što je mogao lako znati je umeo pogrešno tumačiti, kao npr. Aristotela, ali neki izuzetan talenat je sadržan u svim tim njegovim rečenicama, koje više liče na mudrosti nekog svetskog čoveka nego na filozofiju. Neprikladna forma izlaganja, problematičan metod izlaganja, literatura oskudna, vreme potpuno neskorno; ali uzvišeni predmet i istinit princip su izdigli duh Duha zakona. Posle Monteskjea je Hegel nešto očekivano, dakle, ne samo moguće, nego neizbežno.

D.

ONTOLOGIZOVANJE PRIRODNOG PRAVA U ONTOLOŠKOM PRAVU

D.A. PLATON – PRAVNOST U IDEJI ONTOLOŠKOG DOBRA

Niko se nije kao Platon svesno borio za unapred potpuno izgubljenu stvar – za supstancialnu bit prošle epohe. On i njegov učenik Aristotel su upotrebili najveću duhovnu moć u istoriji ljudskog roda da bi spasili ono što je već nestalo, što je naizgled čudan, ali istinski filozofski napor. Kasnija pokoljenja su različito gledala na njihovu delatnost, i u tome je Aristotel neuporedivo bolje prošao. Platona su retko ozbiljno shvatali, jer u osnovi nisu mogli otkriti veličinu helenskog zahteva u njegovom najvećem delu – Državi. Opšte mesto svake školske istorije filozofije je stav da je Platon idealista, nasuprot Aristotelu empiričaru, i da je on učinio najveću političku utopiju u filozofiji. Da Aristotel nije empiričar pokazaćemo kasnije, a što se tiče navodnog Platonovog idealizma, neosporan je kao i kod bilo kog velikog filozofa, jer je velika filozofija nužno idealistička, te se može u potpunosti potvrditi Hegelov stav da je Platon, u osnovi, ipak pre malo idealista. Njegova Država, istina, važi kao jedan potpuno prazan ideal, koji je interesantan, ali neostvarljiv, a time i neistinit, no, ona je sve drugo sem to; čak ni u istoriji filozofije nema ništa stvarnije od Platono-ve države.

I sam Platon je promislio takav prigovor, Glaukon u Državi, posle duge i razložne analize najbolje države, pita Sokrata,

sa namerom da sve dovede u pitanje, da li je najbolja država moguća i na koji način je moguća? Sokrat ne odgovara direktno na to najteže moguće pitanje, što i sam primećuje, nego upućuje Glaukona na put analogije. U ranijoj analizi su njih dvojica propitivali pitanje pravičnosti i utvrdili uzor pravičnosti, takođe su se usaglasili da pravičnost egzistira i pored nemerljivo velike nepravičnosti, jer je data kao *ειδος*. To što je svet u velikoj meri nepravičan, nije dokaz da pravičnosti nema; analogno tome, tvrdi Sokrat, to što postoje tolike rđave države, ne znači da najbolja država ne postoji. Pitanje, koje je Sokratov dokaz, je sledeće: da li smo pronašli mogućnost postanka najbolje države? Ako smo to valjano uradili, onda je potpuno promašeno pitanje o realnoj egzistenciji takve države. Sokrat kaže: „Uopšte nije važno da li ovakva država stvarno postoji, ili će tek u budućnosti postojati“.⁹⁵ Dakle, to je pitanje vremena i istorije, znači onoga slučajnog i konačnog, a najbolja država je beskonačna.

Sve što se realizuje na neki način uništava, Spinoza svediči, omnio determinanto est negatio, te traženje realne države, koja je ista kao ona najbolja, je traženje konačnog lika beskonačnog. Taj lik je moguć, i to je dovoljno, tražiti da samo taj lik postoji (jer šta je tvrdnja da je ono idealno prazno ako nije realizovano?), znači bespovratno stati na stranu konačnosti i slučajnosti. Platonova država ima istinu na osnovu pojma, i time je ona beskonačna i istinita. Ono konačno ne može da bude istinito, a nije ni dokaz istinitosti beskonačnog. Platonova država nije ono što treba da postane stvarno, nije to napisano kao politički program, nego je ona stvarna sama po sebi, a njenost ostvarenje je nešto sasvim slučajno. Da je uspostavljena tako da je njena realizacija nemoguća, onda bi bila neistinita; pošto je postavljena kao moguća, onda je Sokrat u pravu kada kaže da se preko toga ne može dalje ići. Najbolja država je postavljena kao stvarnost (*Wirklichkeit*), a ne kao prisutnost (*Dasein*). Prisutnost su i rđave države, a i rđavi ljudi, i sve ono što nazivamo događanjem sveta, ali to nije istinito, jer je istina beskonačna. Stvarnost je najbolja država i zato je Platon-

va država stvarnija od bilo koje stvarne države. To što je Platon putovao do Sirakuze ne bi li načinio najbolju državu, je površnost filozofovog života, koju treba izbaciti iz udžbenika, jer asocira na nekakvu svrhovitost i bitnost tog slučajnog čina. I sam Platon ponekad nije bio dovoljno filozof, i Dionizije ga je tada sa pravom svrstao u roblje, jer nije do filozofa da popravlja postojeće države, to je poriv konačne i neslobodne duše. Filozof predmet je istina, a ne konačnost.

Najbolja država, dakle, nije prazan ideal, nije čak ni ideal, nego je *ειδος*; najbolja država je pojam i supstancija helenskog života. Kada govorimo o najboljoj državi, govorimo o onom starom, o samom ontološkom početku helenskog sveta. Najbolja država nije rezultat razvoja helenskih političkih zajednica, nego njihov uzrok, po njoj je istorija Grka, a ne obrnuto. Helenski život počiva na supstancialnoj slobodi, istina samo do Sokrata, što će reći da se helenska običajnost obrazuje kao topos razvića svekolike slobode. Ljudsko je i slobodno je samo ono što je po običajima, a time je i božansko, odnosno beskonačno i istinito. Običaji drže sve na okupu, život još nije razjedinjen, što ne znači da je monolitan i tvrd, ništa se još nije odvojilo i počelo živeti za sebe, svojom svrhom i svojom istorijom. Svrha je jedna, istorije (*Geschichte*) nema, individuum sebe nije svestan kao jednoga i neponovljivoga. Jedno može da bude polis, a ne pojedinac, te time ponovljivost postaje neminovnost života. Krug i večno vraćanje su ritam grčkog života, polis je država otaca; zatečeno jeste, ali to zatečeno nije mrtvo, nije tuđe i nasilno, ono je istinito i to je sama suština Helena.

Grčki polis valja odvojiti od istočnjačke države, kao i od moderne; Grci nemaju suštinu u istočnjačkoj supstancialnoj neslobodi, nego u supstancialnoj slobodi, oni su nadišli tvrdnu i tuđu opštost Istoka, gde nema suprotnosti i gde apsolut sve svodi na sebe. Da su imali takav apsolut, ne bi razvili filozofiju kao formu znanja svoje supstancialne slobode. Njihov život je prepun suprotnosti, ali one nisu samostalne i imaju živ odnos, jer ih nešto drži na okupu. Grčki život nije pod tvrdom

stegom, on je bogat i pun detalja, duh je razbacan u mnoge likove koji su valjani po sebi, ali ne samo po sebi, nego i po supstancialnoj opštosti. Karakter Grka je takav da sebe znaju samo kada znaju svoj polis. To je mera.

U osnovi, imamo tri lika organizacije zajednice: lik supstancialne neslobode, lik supstancialne slobode i lik subjektivne slobode. Prvi je istočnjački i počiva na absolutnom identitetu čoveka i opštosti, drugi je helenski i osnova mu je pojam mere, treći je moderan i zasnovan je na ravnoteži. Istok nema suprotnosti i odnos nije živ, nego još ima ritam prirode, a moderni svet je baš sve bogatstvo suprotnosti, ali je njegov temeljni odnos organizovan potiranjem suprotnih sila, te bi se moderni svet mogao nazvati prenapregnutim svetom; i na kraju Helada sa harmoničnim odnosom, još uvek usklađenim, gde je sve pod merom.

U tom harmoničnom helenskom svetu svaki individuum, koji inače sebe ne zna kao individuum, nosi u sebi, kroz meru, ono opšte. Supstancija je neposredno razlivena. Taj nereflektovani individuum opštost preuzima neposredno i neposredovano, shvatajući je kao svoju svrhu i svoju suštinu, i on tu opštost zaista živi, i to punim plućima, te ima jedan harmoničan život, jer mu se opštost uspostavila kao navika i svakodnevica. Njegovi odnosi su jasni i ne nose sa sobom lice-mernost društvenih zakona kao u modernom svetu, kod Grka se ništa ne uspostavlja mimo individua ili iza njihovih leđa, svet je tu, pred očima, a supstancija tog sveta je suština individuum-a.

No, prikrao se Helenima i novi moderni princip – princip subjektivne slobode, i njegova rudimentarna refleksija je Sokrat, a običajnosni entitet je neobuzdana atinska demokratija. Princip je bljesnuo i razorio sve što je kod Grka bilo grčko: harmoniju, pojam mere, polis, bogove, pa i same individue. Pravo vlastitog uverenja, ili subjektivnosti, je ono što je bilo jače; nije opravданje to što je i novi princip takođe bio grčki princip, jer je bio i svetski. Sokrat je prvi koji je počeo govoriti svim jezicima, a ne samo grčkim; od njega je istorija presta-

la biti helenska i postala ljudska. Ono što su stari prezirali – varvarski princip – na kraju ih je i pobedilo.

Platon, kao najizvrsnija glava epohe, je to znao i problem razmeđa je stavio kao svoj. Od učitelja Sokrata je dobio jedan princip, a od predanja drugi, a još mladim je uvideo i drugu stranu principa subjektivnosti u neobuzданoj atinskoj demokratiji, koja je samo u tiraniji imala spas. Ta druga strana je prevladala i on je princip subjektivnosti poimao samo kao princip raspada, kao nešto tuđe i daleko. Izabrao je istinski najtežu poziciju u filozofiji, poziciju sutonskog leta duha. U toj filozofiji se polazi baš od toga da je svet nad kojim se leti u biti završen, i da se opojmljivanjem takvog sveta, u suštini, opisuje njegova smrt. To je najređa filozofska pozicija, i za nju je potrebno da se i sama epoha koncentriše u jednom filozofu.

Da bi se helenski svet obrazovao u mislima, valja prvo utvrditi tačku na kojoj se sve zasniva i razliva, a ta tačka je ona mera koja omogućava sve, nešto kao zlatni presek u arhitekturi. Zlatni presek Platonove filozofije je pojam jedinstva, dok je Aristotelove pojam samodostatnosti, Platon kaže: „Postoji li u državi neko veće zlo nego ono koje je ruši i mesto jedne države stvara mnoge. I ima li većeg dobra od ovoga što državu spaša i čini je jedinstvenom?“⁹⁶ Princip jedinstvenosti je dominantan i kada se raspravlja o veličini države; kaže se da državu treba širiti do krajnjih mogućnosti principa jedinstvenosti. Takođe je i organizacija života u polisu u potpunosti pod znakom moćnog principa, i to socijalni, pedagoški, politički, čak i vojni odnosi. Taj princip Platonu omogućava mnogo, ali ga, na neki način, i sputava, jer u sebi nosi potrebu za granicom, a princip se ne da ograničiti. Ima se utisak da se i sam Platon borio sa krajnjim konsekvcencama principa, ali kao velik i pošten mislilac nije pravio nikakve nagodbe, jer sa principom i nema nagodbe, te mu je puštao na volju. Za sad ćemo samo utvrditi da najveće Platonove poteškoće dolaze baš od prinicipa, što je i dosledno.

No, u bitnom segmentu princip je valjan, jer sprečava svaku pomisao na autonomnost delova bića života i na njihovu

eventualnu vrsnoću i svrhovitost. Kod Platona se radi o jednom, uslovno rečeno, živom identitetu, koji ne dozvoljava da se uspostavi ono etičko, ili ono političko. Konvencionalno je mnenje, pre svega kad se govori o Aristotelu, a i ovde se u suštini o istom radi, da postoji identitet etike i politike. Takav stav može imati nekakav propedeutički karakter, ali u suštini nije dobar, jer se ne radi o nekakvom spoju etike i politike, ili nečeg drugog. Radi se o filozofskom zasnivanju prava, odnosno o filozofskom zasnivanju pojma krivnosti. I pravnost i krivnost su nešto drugo spram prava i etike. Radi se o onoj ontološkoj potenciji sa koje se razvila pravnost ili krivnost; Platon će reći da je to ideja dobra, Aristotel, videćemo, nešto drugo, a Hegel nešto sasvim treće, ali u suštini se radi o jednom, koje se nekako ne da ni imenovati – to je određeni filozofski tetragramatikon. Biće je na određen način predikat tog tetragramatikona, te možemo reći da je kod Platona ideja dobra biće, gde je biće predikat. To je vrhunska apstrakcija i sam početak filozofije, ideja dobra nije ono posredovano, ona je čista i na neki način je kvazar, crna rupa gde je putem apstrakcije stegnuta sva masa bića, ona je ono što je istinito, i to jedno jedino u istini. Pravnost i krivnost su posredovanja tog heraklitovskog sunca; one nisu senke tog sunca, nego njegovi atributi, njegova svetlost. Svetlost čini i senke, a one se obrazuju kao ono čulno i osetno. Dakle, pravnost i krivnost nisu pojmovi na kojima se može izgraditi nekakva priča o etici ili politici, jer je njihov ontološki rang znatno viši. Moderni duh je navikao da regionima bića pridaje imanentnu svrhu, te se obrazuju etika i politika, a i njihov identitet. Kad hoće da bude dubok, moderni duh pomišlja o živom identitetu etike i politike, ali i to je nedovoljno, jer se radi o nečem što je pre svega toga, o ontološkoj protoplazmi: iz te protoplazme se sve obrazuje i oblikuje, obasjano pravnošću i krivnošću.

Dakle, pravnost i krivnost su jedno, jedna svetlost jednog sunca, te se onda može uspostaviti najbolja država koja je adekvatna čoveku od vrline, odnosno vrlina čoveka je samo realna egzistencija najboljeg polisa. Vrlina čoveka nije nešto pri-

vatno, stvar uverenja ili savesti, nego nešto potpuno javno, a za Grke nema ništa privatnije od javnosti. Onaj koji je pun vrljine je takav zato što polis dobija svoju realnu egzistenciju u njemu – i to je ono što smo nazvali supstancialnom slobodom. Platonov govor o tome je lagodan: „O, Glaukone, čovek je pravičan na isti način na koji je i država pravična“⁹⁷ a možemo dodati da je čovek i mudar na isti način na koji je i država mudra, a i hrabar je na isti način na koji je i država hrabra.

Platon najjasnije obrazlaže problem jednote pravde i pravičnosti pričajući o lepoti. On kaže da postoji lepa stvar, ono pojedinačno lepo, ali to nije lepota, lepota po sebi je ono opšte koje se da videti u lepoj stvari. Lepa stvar je nešto površno, a lepota je suštinska. Lepa stvar ne učestvuje u lepoti, to bi bilo metafizičko i poslearistotelovsko, nego je ona samo ontološki dokaz lepote po sebi. Tako je isto i sa pravdom i pravičnošću, jer je pravičan čovek ontološki dokaz pravde (pravnosti) i ništa više. Postoje mnogi pravični ljudi i mnoga pravična dela, ali nijedan pravičan čovek nema svrhu u sebi, jer svrhu ima samo pravda, odnosno pravnost. Zato Grci, u osnovi, nemaju ni prava, ni etike, imaju regulative života, ali, u modernom smislu reči, pravo ne egzistira kod njih. Grci nisu bili pravne osobe, što ne znači da su bili zločinci, njihova sloboda je drugačija. Helenu ne treba regula da bi objektivirao svoju ličnost u odnosu sa drugim ličnostima, on kroz regulu objektivira opštost i onom supstancialnom daje realnu egzistenciju. Ceo kosmos je u jednoj individui, jedan individuum je sva supstancija. I za etiku, i za pravo je potreban odnos subjekta sa samim sobom, za Helene važi odnos supstancije same sa sobom, i zato je njihova sloboda supstancialna, a naša subjektivna. Supstancija se razliva i živo odnosi unutar sebe, ili sama sa sobom, polis je topos na kome se to razlivanje pretvara u nešto određeno, u čvrst običajnosni život. Može se reći da je suština Platonove filozofije supstancija koja sebe zna, dok je suština grčkog sveta samoodnošenje supstancije.

Samosvesna supstancija se obrazuje kao najviše dobro, i da ta je kroz analogiju sa suncem i svetlošću, što je zaslužna po-

hvala Heraklitu, ali i najnormalniji prikaz za Grke. Sokrat kaže Glaukonu: „Ideju dobra treba da shvatiš kao nešto što predmetima koji se mogu saznati daje istinu i što duši koja sazna je daje sposobnost saznavanja. Shvatiti je kao uzrok našeg saznanja i kao uzrok istine koju saznajemo umom. Iako su znanje i istina lepi ipak češ dobro učiniti ako poveruješ da je ideja dobra nešto drugo i nešto još lepše, nego što su sama istina i znanje“.⁹⁸ U navedenom kratkom citatu je data celina Platonovog ontološkog početka: prvo, ideja dobra jeste, ona jeste, i zato što jeste se saznaće, jer biće jeste i ono se saznaće. Drugo, ideja dobra predmetima spoznaje daje istinu, što će reći da je ona suština bića i sve što jest je po njoj, te se biće iscrpljuje u ideji dobra. Treće, ideja dobra daje sposobnost saznavanja, moć spoznaje čoveka je po ideji dobra, i nije to neki slučajan dar prirode, već osnovna mogućnost slobode, jer šta je ideja dobra nego supstancijalna sloboda. Četvrto, ideja dobra je nešto više nego istina bića i moć spoznaje. Radi se o tome da biće i spoznaja bića nisu kod Platona dva entiteta, nego je to iskonski jedno. Na tom mestu je Platon uspeo, znači u samom osnovu svoje filozofije, da razvije sokratovsko stanovište i to na potpuno neobičan način: da ga privoli na supstancijalnu slobodu. Zato možemo reći da je identitet supstancijalne i subjektivne slobode sva njegova filozofija.

Subjektivnu slobodu je kod Platona teško prepoznati jer se postavio tako da je svuda tamo gde se da lako prepoznati izgoni i filozofskim ostrakizmom spreći, ali u samoj osnovi je njenno seme sačuvano. Sokratov princip, kao filozofski princip epohe, bi se mogao najkraće iskazati u stavu da je *οὐσία* u svesti *οὐσία* same svesti. Tako izražen princip je daleko iznad zablude i preteče trivijalnosti subjektivne slobode, njene pretenčioznosti i neistinitosti u praktičkim ispoljavanjima.

Epohalna veličina i beskrajna valjanost principa subjektivne slobode se može, dakle, produkovati postavljanjem svesti u središte života i središte refleksije. Ali imamo čak i kod Platona pad na nesupstancijalnost principa subjektivne slobode, a to je mit o besmrtnosti duše. Nigde kao tu spasilac slave oče-

va nije bio zaveden prolaznošću vremena. Ideja besmrtnosti duše je stara helenska ideja i bila je helenska sve dok je bila periferna, ali sa principom subjektivne slobode je postala najznačajnija. U njoj ima nešto beskrajno valjano, stav da se beskonačno i opšte nalazi u pojedinačnom i, iznad svega, da je to opšte stvar izbora individue i njene slobode. Subjektivno pravo postaje najznačajnija moć bića, ali je baš tu i najveća slabost te prethrišćanske ideje: u konačnosti i ličnoj besmrtnosti je besmrtnost sama. To je potpuno kontradiktorno, te ideja lične besmrtnosti nužno vodi u ponovno odvajanje i suprotstavljanje beskonačnog i konačnog. Put hrišćanstva je razviće tog velikog raskola, koji je kulminirao u katoličanstvu, i koji je donekle smiren u protestantizmu, ali se nikad ne može potpuno pomiriti. Naprsto, religija ne može dati apsolutno pomirenje i okonacići beskonačno, jer kod nje konačno uvek ostaje konačno, a beskonačno beskonačno, ma koliko govorili o ličnoj besmrtnosti. Ali i sama pomisao na identitet beskonačnog i konačnog u izboru, u subjektivnoj slobodi, je jedan herojski uspon duha koji otvara vrata i za Isusa, pa i za zaborav umelog boga. No, i pored toga, kod Platona je ideja o besmrtnosti duše tuda, on je filozof takvog ranga da je osnovna ideja naše epohe za njega prekratka. A prekratka je samo iz jednog razloga, što je njegovo autentično rešenje odnosa beskonačnog i konačnog superiornije od čistog principa subjektivne slobode, baš on je ponudio identitet subjektivne slobode i principa supstancialne slobode.

Taj identitet se gradi na potpunom razviću Sokratovskog principa – da je *οὐσία* u svesti, *οὐσία* same svesti, odnosno u postuliranju svesti kao polazišta. Ono bitno i opšte je najveće dobro, dakle ideja i svest. Svest nije data metafizički kao suprotna stvarnosti, nego kao Wirklichkeit. Ideja dobra omogućuje istinu predmeta spoznaje sa jedne strane, a sa druge samu moć spoznaje; to su dve strane jedne moći – moći spoznatljivosti. Ideja dobra, kao svest, omogućuje sama svoju egzistenciju, a ne egzistenciju nečeg drugog. Ona nije u čulnoj egzistenciji i slučajnosti, nego je u stvarnosti koja je spoznatljiva i

istinita. Stvarnost ima na sebi suprotnosti, ali one nisu suštinske i supstancialne, nego su samo momenti stvarnosti.

Time nas je izlaganje dovelo do onog čuvenog mesta filozofije, do pećine spoznaje, Sokrat kaže: „Zamisli da ljudi žive u nekoj podzemnoj pećini, i da se duž cele pećine provlači jedan širok otvor koji vodi gore, prema svetlosti. U toj pećini žive oni od detinjstva i imaju okove oko bedara i vratova, tako da se ne mogu maći s mesta, a gledaju samo napred, jer zbog okova ne mogu okretati glave. Svetlost im međutim dolazi od vatre koja gori iznad njih i daleko iznad njihovih leda. Između vatre i okovanih vodi put gore, a pored njega je podignut zid kao ograda kakvu podižu mađioničari da iznad nje pokazuju svoju veštinu. Zamisli uz to još da pored toga zida ljudi pronoše razne sprave, i to kipove ljudi i drugih životinja od kamena i drveta, kao i sve moguće tvorevine ljudske umetnosti, ali tako da one iznad zida šrče, i da pri tom, kao što to obično biva, pojedini od njih u prolazu razgovaraju, a drugi ni reči ne govore“.⁹⁹ Ova znamenita slika omogućava zaista vrlo uspešno obrazlaganje osnovnih ontoloških stavova. Imamo tri nivoa: nivo okovanih, nivo kojim se nose kipovi i maskare i nivo vatre. Pravi predmet opisa je odnos između nivoa okovanih i vatre, odnosno kako roblje i vatra čine svet. Okovani vide samo senke i senkine senke, i svet senki je njihov svet; senka je nasuprot, i time ona dobija za okovanog egzistenciju. Veliko u ovoj analogiji je stav da postoji odnos između sveta senki i vatre, i to takav odnos gde svet senki nije obična laž, nije ne-bice, nego je biće, istina iskrivljeno. Na delu je odnos Wirklichkeit i Dasein, odnos između beskonačnog i konačnog. Taj osnovni ontološki odnos je dat na potpuno isti način na koji će to kasnije rešavati Aristotel i Hegel, te se može reći da je Platonovo rešenje uzorno za celu filozofiju. Vatra – ideja dobra, je u svetlosti živa i dobija realnu egzistenciju, a senke i njihov svet su takode od vatre, kao i svetlosti same, svet senki se uspostavlja, u suštini, kao momenat vraćanja vatre ka sebi, jer vatra dolazi do svoje drugotnosti u svetu senki i ontološkim skokom se vraća ka sebi iz tame. To je dobra postavka koja po-

staje superiorna onda kada podsetimo na onaj sokratovski impuls da se ono opšte, absolut, shvati kao svest. Vatra je svest, to je drugotnost vatre, svet senki, takođe svest, i ceo put je vraćanje svesti u sebe kroz ontološki prevrat. Svetlost je davanje istine onome što jeste, i to je osnovna moć absoluta.

Kada je to tako ontološi zasnovano, moraju se, naravno, oformiti i dva nivoa svesti, prvi odgovara vatri, a drugi svetu senki, što je razlika $\gamma\nu\omega\mu\eta$ i $\delta\circ\xi\alpha$. Znanje ($\gamma\nu\omega\mu\eta$) je svest koja odgovara gornjem nizu, a $\delta\circ\xi\alpha$ odgovara donjem. Gornji niz je ontološki, a donji hronološki, te je $\delta\circ\xi\alpha$ između bića i ne-bića, a kako i svako mnenje sadrži beskrajnu istinu u površnoj formi, koja time postaje nešto pojedinačno i slučajno, te je na kraju i sama neistina. Ontološka analogija pećine se time pokazuje kao pećina spoznaje. Spoznaja je osnovna moć apsoluta, i saznanje je, dakle, nešto immanentno, beskonačno, i ne vezuje se za dato i konačno. Tako saznanje mora nužno samo sebe večno uspostavljati, jer je absolut beskrajan. Taj put saznanja se može svesti na tvrdnju da se spoznajom dovodi ono što jeste do prave egzistencije, i postaje ono što zaista jeste. To što saznanje prilazi nečemu je privid, jer saznanje, u osnovi, prilazi samo sebi samom, i ikonski je ono tu.

Ikonsko smeštanje svesti u sve što zaista jeste je predmet nesporazuma oko Platonovog pojma $\alpha\nu\alpha\mu\nu\eta\sigma\iota\varsigma$. Spoznajom se zaista dešava prisećanje duše na svoj ikon, jer svest pronalazi ono ikonsko – svest samu, i time se seća sebe. Sećanje asocira na dva momenta: prošlost, kada je svest uspostavljena, i sadašnjost, kada se svest obnavlja. Predmet nesporazuma je baš tu, ako se ta dva momenta hronološki odrede, onda ne razumemo mnogo od filozofije, te uspostavljamo dva odvojena ontološka momenta i njihovu vezu. Imamo svest, što je prvi momenat i drugotnost svesti, što je drugi momenat, i na kraju sećanje, prepoznavanje svesti i njeno vraćanje sebi samoj, kao treći momenat. Sa sigurnošću se može utvrditi da je spekulativna metoda Nemačke klasične filozofije u potpunosti data već kod Platona. I nerazumevanje Platona je zasnovano na istom kao i nerazumevanje spekulativne metode Nemačkog

idealizma, tumači često zbog jednog momenta ne vide celinu duha, i to najčešće zbog momenta drugotnosti absoluta.

Da bi se valjano mislilo treba odrediti svaki momenat samo kao lik opštega, a samo to opšte kao živo koje se stalno kreće, pulsira i vraća sebi. Opšte je svest, a šta bi posle Sokrata i moglo biti, i ona je, naravno, beskrajna i besmrtna. Na tom nivou imamo valjano određenje besmrtnosti duše, i to kao besmrtnosti beskonačnog – roda, opštoga, pojma, ideje, svesti – a ne kao lične besmrtnosti. Duša je besmrtna ne zato što je pojedinačna, već zato što je nešto opšte. Tako možemo reći da je duša isto ono što je i pravnost ili krivnost, jer u osnovi stava da je duša besmrtna je tvrdnja da je pravda beskonačna. Pravnost i krivnost su ideje i kao takve su pojmovno obrazovane u suprotnosti čulnom svetu. Čulni svet je masa konačnosti i pojedinačnosti, te ne može biti istinit, jer je senka senki. Senke se menjaju u zavisnosti od svetlosti, a svetlost su ideje – pre svega pravnost i krivnost.

Dakle, najdalekosežnija Platonova postavka je to da čulni svet sam po sebi nema egzistenciju i nije ništa jer je promenljiv, a egzistenciju i istinu može dobiti samo po drugome, i to po idejama. Čulni svet je razdvojen na svoju pseudoegzistenciju konačnosti i na delatni svet opštosti. Ta razdvojenost ovde nije imenovana, što će biti tek kod Aristotela. Iz razdvojenosti ima izlaza, i to je put spoznaje misaonog sveta, znači jasno stajanje na stranu opštosti, i dovođenje u pitanje svega onoga što je čulno i konačno. Čulni svet, tako, ne samo što nije istinit, nego nije ni konkretan, jer je stalno promenljiv, i uvek je uslovljen sa drugim. Punu konkretnost i istinitost imaju ideje, a (kako se danas kaže) činjenice, odnosno čulni entiteti, su neodređene apstrakcije, koje imaju privid da dolaze spolja, te da imaju vlastitu egzistenciju i neku immanentnu istinu.

Svet čulnosti ima istinu u misaonom svetu, te ta dva sveta nisu nepovratno podeljena i suprotstavljena, nego su u određenom jedinstvu koje podrazumeva njihovu razliku. Svest je to njihovo jedinstvo, a i ono što je njihova razlika je takođe svest.

Svest se tako zaista obrazuje kao adekvatna čulnom svetu i kao adekvatna misaonom svetu; prvo je, kako smo kazali, *δοξα*, a drugo *νόησις*. *δοξα* se sastoji iz *πιστις* i *εικασια*, a počiva na nemisaonoj misanosti mnenja. Ta razlika je osnovana i o njoj se mnogo reflektovalo u istoriji filozofije, a druga razlika, u okviru *νόησις*, je ostala nekako nezapažena i retko je korišćena, iako je isto tako osnovana. Zaista je čudnovato da sva bogatija literatura o Platonu preko nje prelazi kao da ne postoji, i retko ko je i naziva pravim imenom, možda zbog toga što tumači helenske filozofije ne polaze od Nemačkog idealizma, ili možda zbog toga što nisu sigurni u mogućnost neistovremenošći filozofskih ideja. Razdeoba *νόησις* na *νοῦς* i *διανοία* je najčistija pojmovna distinkcija na um i razum, toliko jasno iskazana da je superiornija čak i Kantovoj razdeobi.

Sledeći tekst daje najjasniju distinkciju na Verstand i Vernunft: „U jednom području umnog, duša – tretirajući kao likove stvari koje su predstavili kao kopije – biva prisiljena da istražuje iz hipoteza, ne prema početku i onom što je prvo, nego prema onome što je na kraju i završetku. U drugom području umnog, duša napreduje iz svoje hipoteze prema nehipotetičkom početku, ne služeći se kopijama kao u prethodnom području, nego istražuje oslanjajući se na ideje po sebi i uzdiže se do njih“.¹⁰⁰ Navod ima nekoliko slabo čitljivih mesta, koje treba objasniti: prvo, stav: „duša tretira kao likove stvari koje su predstavljene kao kopije“, znači prepostavljanje da je ono vidljivo, onaj lik, u određenoj meri, odgovarajući istinitom liku, i da je on, na neki način, kopija onog ontološki izvornijeg lika. To je izuzetno delotvorna prepostavka koja legitimise svu razumsku spoznaju i daje joj određeno čvrsto utemeljenje. Razumska spoznaja, od helenske epohe pa do sa-vremenosti, ne propituje potpuno isto pitanje istinitosti onog vidljivog i čulnog, jer sve zasniva na razlici pojavnog i bitnog. Ono čulno je za razum dato, te se baš na njemu komotno izgrađuje spoznaja. To prepostavljeno i nikad propitano je granica razumske svesti, te kada joj postavimo pitanje o tome, ona se ruši. Razum polazi od konačnog i slučajnog kao potpu-

no čvrstog stanovišta, i svojom samorazumljivošću baš odatle izvlači beskonačno. Problem neutemeljenog početka je kraj razumske svesti. Platon je upravo taj problem postavio i dao jedino moguće obrazloženje koje spašava pravo razuma na spoznaju: čulni lik stvari se shvata kao, istina nesavršena, kopija istinitog lika stvari. To je jedini način da se podje od čulnog lika stvari, jer je načinjena određena veza sa istinom. Istini smo prepostavili, nismo se o njoj pitali, te smo krenuli u istraživanje uvereni da ćemo je naći na kraju, što nas dovodi do drugog stava u citatu: razumska svest „biva prisiljena da istražuje iz hipoteza, ne prema početku i onome što je prvo, nego prema onome što je na kraju i završetku“. Ovaj stav obrazlaže istraživanje razumske svesti kao potragu za originalom, jer je ona pošla od kopije, ne želeći tu da se pita o originalu, nego razvija istraživanje ne bi li na kraju došla do originala. Tražimo ono što nismo smeli na početku da uzmemo. Dakle, polaženje od hipoteze znači put od vidljivog i čulnog ka umnom i opštem. To je metodski put svih svesti sem dijalektičke, a pre svega one svesti koju znamo kao nauku, čak je i filozofija prepuna toga, a samo velika filozofija prilazi na onaj drugi način, koji je obrazložen u trećem stavu: „...duša napreduje iz svoje hipoteze prema nehipotetičkom početku“. Ovaj stav govori o umskoj spoznaji koja polazi od $\lambda\circ\gamma\circ\varsigma$ -a, a ne od prepostavljenog, što je pripadno razumskoj spoznaji. Um polazi od vlastite prepostavke i hipoteze, znači od stava da je sva izvesnost u vlastitoj izvesnosti. Nehipotetički početak je ukidanje svih prepostavki, što je $\alpha\rho\chi\eta$, odnosno apsolut, ili neposredna izvesnost. Apstraktni apsolut je ideja dobra, i sve, bilo to ideja ili ono što je nižeg ranga, je po njemu, dok je sama ideja predikat apsoluta. Kao što smo već kazali, jedini stav o apsolutu je sama ideja dobra, u kojoj je već dato biće kao predikat apsoluta. Umska spoznaja je apsolut, odnosno $\lambda\circ\gamma\circ\varsigma$, a drugi nazivnik za nju je dijalektika. Jedini predmet takve spoznaje je pravi početak svih stvari, odnosno apsolut, i kada se dođe do tog nehipotetičkog početka, tada se ide nazad i rekonstruiše se put do vidljivog. Dakle, od opšteg ka vidljivom

vom. Taj put rekonstrukcije je dat u pojmovima i idejama, znači apstraktno, te se u biti kreće od apsoluta, kao najkonkretnijeg, ka pojmovima čulnog sveta, koji su najjudaljeniji. U tom postupku um „se neće služiti ničim što je čulno, nego samo idejama kao takvим, radi ideja kao takvih, da bi na kraju opet došao do ideje“.¹⁰¹ To je lažno napredovanje uma ka drugome, jer um napreduje samo ka sebi i ne može rekonstruisati neki čulni svet, nego samo samog sebe u vidu čulnog sveta. Tačka koja mu to omogućava je spoznaja apsoluta i tako, u suštini, imamo dva puta, prvi je spoznaja apsoluta, što je umska spoznaja, a drugi je rekonstrukcija bića u pojmovima, što je stvarni um. Dakle, jedno je teorijski um, um kao spoznaja apsoluta, drugo je stvarni um, um kao apsolut u stvarnosti. Mesto spajanja ta dva puta je apsolut sam. Filozofija, načelno, ne može da dođe do višeg stanovišta, jer prevazilaženje ovog stanovišta znači dokidanje filozofije. U navedenom iskazu je sadržana sva filozofija, i na neki način je Platon prvi koji je završio filozofiju, te zato možemo reći da je sva filozofija platonistička.

Što se tiče razumske spoznaje, i ona ima immanentnu granicu, razum može doći do spoznaje stvari, ali ne do spoznaje stvari po sebi. Razum može shvatiti zašto je neki Fidijin kip lep, ali ne može doći do toga da spozna šta je lepota po sebi. Platon ima čudesno poređenje za razumsku spoznaju, i to kada kaže da je razumska spoznaja „oko duše zakopano u varvarsко blato“. Duša se ne može izdici iz varvarskega blata pojedinačnosti, nego vidi samo ono što je razdvojeno i usamljeno, te nema moći povezivanja. Za razumsku spoznaju se Platono-va pećina spoznaje prokazuje kao nekakav izvrnuti svet: ono što je prvo, sad je poslednje, ono što je poslednje, sad je prvo. To je i razumljivo, jer razumska svest, načelno, i ne može pojmiti govor o apsolutu.

Sve se to zasniva na jasnom Platonovom stavu da *vouς* i *διανοια* nisu suprotstavljeni, što znači da se razum da rekonstruisati sa pozicije uma; ontološka primarnost uma omogućuje i razumsku poziciju. U Razlici između Fihteove i Šelingove

filozofije je napisano da je „tu teoriju razuma um držao nad krstionicom“, što otkriva da je Hegelov stav, u osnovi, zasnovan na Platonovom.

Takav odnos uma i razuma inicira dvostruku prirodu razumske spoznaje. Prvo je razumska priroda razumske spoznaje, koju Platon na sledeći način određuje, pitajući se da li to dovodi do ikakve spoznaje: „...ko počinje sa onim što ne zna, i koji je ono što je na kraju i ono što je na sredini takođe sastavio iz onog što ne zna – ima li on kakvo sredstvo kojim bi udesio da od takvog spleta nastane znanje?“¹⁰² I zaista, razumska spoznaja prepostavlja istinu, znači ne zna je, i na toj hipotezi gradi sve; u biti je ona inferiorna spoznaja i vrlo je sumnjivih dometa. Ali, postoji i umska priroda razumske spoznaje: „Dijalektički metod je jedini koji se na drži hipoteza, nego ide pravo ka početku, da bi se utvrdilo kakav je on, a oko duše, zakopano u varvarsko blato, nežno izvlači na površinu i uzdiže ga, pri čemu su mu, kao pomoćnice i vodilje, potrebne razumske nauke“.¹⁰³ Dakle, razumska spoznaja, koju je um omogućio, je neizbežni momenat buđenja duha i njegovog puta ka sebi, odnosno oduhovljenja duha i izlaska oka duše iz varvarskog blata. Ta dvostrukost razumske spoznaje je tako određena kod Platona da je neosporno uzorna za svu filozofiju.

Sada bi se moglo ispuniti sve što je Platon odredio pod pojmom dijalektike: „Dijalektika je kao neka vrsta završnog kamena nad ostalim naukama i nijedna druga nauka se ne može staviti iznad nje, nego ona predstavlja krajnji cilj“.¹⁰⁴ Za nju je potrebno, pored ovog navedenog, i određena zrelost duha, te Platon smatra da ljudi ispod pedeset godina i ne mogu dijalektički misliti. To je vezano i sa praktičkom stranom spoznaje, jer do pedesete godine sposoban čovek (a dijalektikom se bave samo sposobni) već biva okrunjen počastima, slavom, moći, ali i iskustvom. Spoznaja dijalektike mu omogućava da svoju moć i slavu upotrebi tako da valjano uredi državu, i da isto tako valjano vaspitava naslednike. Dakle, dijalektika je staračka delatnost. Ovaj stav ima samo jedno ograničenje, a to je što je dat u vezi individue, a da je korišten u vezi naroda, filo-

zofije i civilizacije, bio bi potpuno istinit. Svakom filozofskom zamahu, školi i pravcu se dijalektika prikazuje tek u zrelosti; nema dijalektike kod Dekarta i Spinoze, ona je tek kod Fihtea, ne može se ona razviti dok princip ne propita sve svoje mente, a tek onda dolazi do te velike moći povezivanja.

Problem dijalektike je sama suština helenske civilizacije, jer je sumrak grčkog duha dat kao nabujala dijalektička rasprava, gde je bitna veština rasprave, a ne njen predmet. Kraj u Grka je bio onda kada je ono najuzvišenije uspostavljeno kao poietečko i tako zakopano u varvarsko blato. Platon uvođi kroz Trasimahov govor raspravu o takvom zapitkivanju i hvalisavom protivurečivanju, koja je inače zvana dijalektikom. Suština te pojetičke delatnosti je da obučava svetinu onome što ona već zna i da se time udvara neduhovnosti. Svakome je draža reč koja ga smatra pametnim, nego pametna reč; na tome se zasniva sva moć demagoga i sofista. „To je“, kaže Platon, „kao kad bi neko htio da odgaji veliku i jaku zver pa bi proučavao njene čudi i strasti kako joj treba prići, kako je dodirnuti kad je najviše divlja, a kako kad je najpitomija i zašto je takva, pa bi naučio i njene glasove i glasove kojima je neko drugi, ako je zna, može pripitomiti ili razbesneti. I kad sve to u društvu sa njom i tokom vremena nauči, onda to nazove mudrošću, stvori od toga neki sistem i postane učitelj, ne znajući stvarno ništa o tome šta je u ovim mišljenjima i strastima lepo ili ružno, dobro ili zlo, pravično ili nepravično, pa svemu tome daje imena prema mnenjima one velike životinje, nazivajući dobrim ono što nju raduje, a zlim ono što nju ljuti“.¹⁰⁵ Ovo izuzetno lepo poređenje određuje sofizam kao gubitak svake čvrste osnove mišljenja, jer je dobro što je pojedinačno dobro, jer je lepo što je pojedinačno lepo..., a to što se to govori zbog novca ili nekih drugih pobuda je nebitno, pošto je to površinska strana sofizma. Svaka svest koja polazi od pojedinačnog i ostaje kod pojedinačnog je sofistička, jer je velika i jaka zver pobeda pojedinačnosti, a narod, svakako, razmišlja u takvim matricama, te se baš on pojavljuje Platonu kao Levijatan.

Ta blistava pobeda razumske duhovnosti, koja, u zagrljaju sa mnenjem, ruši helensku civilizaciju, je najveću ekspanziju imala baš na atinskom tlu. Atinska demokratija je zaista najveća dekadencija helenskog duha, te je sasvim jasno zašto su o njoj tako ružno govorili i Platon i Aristotel. Platon je, čak, Atinski polis njegovog doba nazivao „pijanim, erotičnim i suludim“, te da „nema nijedne ludosti i bestidnosti koje ne bi učinio“.¹⁰⁶ Platonova, Aristotelova i Hegelova analiza razloga propasti helenске običajnosti je potpuno ista: prvi je mislio da postoji određena nezasitost u slobodi i da to upropošćuje Atinu, drugi je smatrao da je ideja o opštoj jednakosti, i jednakih i nejednakih, razorila demokratiju i pretvorila je u političko uređenje koje više i nije polis, dok je treći napisao da je grčka običajnost propala zbog prevelike slobode. Često se vezuje raspad grčke običajnosti za Aleksandra, a gornja tri stava polaze baš od suprotnog, i pokazuju da se helenска običajnost raspala usled neumerene slobode i jedne političke apsolutizacije principa subjektivne slobode, a Aleksandar je samo rešenje tog spora. Samo još jedanput u istoriji je došlo do takve političke apsolutizacije principa subjektivne slobode, i to u Francuskoj građanskoj revoluciji, ali je apsolutizovana druga strana principa. Na početku epohe subjektivne slobode je politički apsolutizovana strana razdvajanja u principu subjektivnosti, a pri kraju je apsolutizovan drugi momenat principa, opšti momenat. Apsolutizacija slobode subjektivne individualnosti nije data poput apsolutizacije konkretnе individualnosti građanskog sveta u građanskom društvu, nego kao apsolutizacija apstraktne individualnosti, koja u sebi ne nosi supstanciju individualnosti, nego je slučajna individualnost, naprsto se tu našla i to joj se desilo. Supstancija principa subjektivne slobode nije istinski obrazovana, nego je oformljen samo njen lik, i tako smo dobili državu u kojoj se, u ime subjektivne slobode, ubijala supstancialna sloboda, i to na takav način da se ni ona nije uspostavljala, jer je još uvek i suviše neodređena da bi bila politički ustav.

Platon je shvatio rešenje i te dekadencije, njegovim rečnikom kazano, odredio je onoga koji može da ukroti tu veliku i

jaku zver; Sokrat pita: „...hoće li se takav čovek među ljudima truditi da radi nešto naročito, pogotovo ako je slučajno pripadnik neke velike države i u njoj bogat i plemenita roda, a uz to i lep i visok? Neće li ga prazne želje potpuno obuzeti i neće li smatrati da je dovoljno sposoban da upravlja i poslovima Helena i poslovima varvara“.¹⁰⁷ Iz navoda vidimo da je Aleksandar dugoročan projekat grčke filozofije, star koliko i princip subjektivne slobode; i pre rođenja Aleksandrovog data je njegova mogućnost, te je on neminovan, koliko se neminovan uopšte može i biti. On i njegov vaspitač, koga Platon takođe predviđa, i kao temeljit čovek sebi daje za dužnost da vaspitača vaspitava, su Aufhebung spora između konkretnе supstancijalne slobode grčke običajnosti i neodređene subjektivne slobode nove epohe. Aleksandar je i jedno i drugo, a i nešto treće – te je zato njegova istorijska pojava toliko čudnovata za istorijsku nauku. Aleksandar naprosto, nije istorijska ličnost, nego je istina dva principa, a to što je bio istorijski, je slučajnost.

I pored jasne anticipacije Aleksandar-principa, Platon sam nije prihvatio razmišljanje u tom pravcu, te je rešenje za sofističku, demagošku i neobuzdanu demokratiju dao u vraćanju na princip supstancijalne slobode i na pravu helensku običajnost. Dekadentni polis subjektivne slobode se uspostavio na svesti koja je mešavina razumske spoznaje i mnenja na ovim ljudima koji su nazivani *φιλοδοξος* (ljubitelj mnenja), a to su najbolji ljudi demokratije. Pravi polis se, međutim, mora zasnovati na *φιλοσοφος* (ljubitelj umnosti), a filozofi su ne samo ljubitelji ljudi nego i vladari Platonovog polisa.

Vratili smo se ideji najbolje države na njenom najčuvenijem mestu, govoru o filozofima kraljevima. Ta ideja, kao i mnogo toga kod Platona, se može tumačiti kao površnost i ne-supstancijalnost, ali je ona ipak potpuno supstancijalna, i to se najbolje vidi u naizgled naivnom pitanju: „Pošto su filozofi oni ljudi koji mogu da shvate ono što je uvek jednako i ne-promenljivo, a oni koji to ne mogu, i koji uvek lutaju među mnogim i raznolikim stvarima, nisu filozofi, onda koji od njih treba da budu vođe države“.¹⁰⁸ Na delu je odnos dva principa

koji se obrazuju kao spoznajne moći, jedna je *vouç*, a druga je *δοξα* i *διανοια*, na kraju kao nosioci spoznajne moći, filozof i filodoks. To je sukob i raskol dve epohalne slobode – supstancialne i subjektivne. Ono što je zbnunjuće u Platonovom rešenju je neposrednost, naime, filozof se određuje kao politička moć. Da je filozof politički ustav ili da je duh političke vlasti, onda bi to bilo primerenije našim običajima i mnenjima, ali određenje filozofa kao neposredne vlasti se čini grubim i prejednostavnim. Ali i moralo je biti tako, i to zbog jednog epohalnog hendikepa helenske civilizacije; naime, Heleni nisu imali iskustvo birokratije, a kamoli refleksiju o njoj. Nama je znano da se problem odnosa opštег i posebnog, odnosno problem odnosa filozofije i politike, najjednostavnije rešava kroz birokratiju, ali do toga znanja moderna epoha nije lako došla i trebalo joj je dugo iskustvo birokratije i isto toliko duga istorija njenog nerazumevanja. Heleni ne samo što nisu imali toliko iskustvo, nego nisu poimali ni azijsku birokratiju, za koju su znali, ali je nisu mogli shvatiti. Nema posredovanja i finote politike bez birokratije, a to je tek Aristotel prvi naslutio u svom razmatranju i prikazu srednjih slojeva. Platonova neosporna grubost se na neki način pokazuje neminovnom, jer je njegov napor išao u pravcu ostvarenja supstancialne osnove i to ka stvarnoj najboljoj državi. Ostvarenje je izvršeno neposredovano, pa su se obrazovali veliki i vrlo nepokretni socijalni entiteti, čiji osnov sigurno jeste supstancijalan. Na taj način smo dobili staleže.

Refleksivni stalež, čuvari, je supstancialni stalež najbolje države, i njega čine izobraženi, iskusni i pravični ljudi. Njihove odlike su sledeće: prvo, život im je posvećen teorijskoj spoznaji, te ih ne uznemirava nastajanje i propadanje. Takvo životno određenje nije suprotno njihovom političkom angažmanu, jer je cilj njihovog delovanja, u oba segmenta, očuvanje onog opštег i većitog, a da li to čini refleksijom ili politički, nije bitno. Zato je njihov naziv, *φιλαξ* (čuvar), primeren, jer oni čuvaju suštinu običajnosti od nesuštinskog. Drugo, oni ne lažu i ne trpe laž, a to je moguće zato što im političko delova-

nje nije zanatsko. Treće, umereni su i ne žude za novcem. Četvrto, duša im nije okrenuta sitnici i pojedinačnom na bilo kom nivou. Peto, smrt ih ne plaši i nije bitna za njih, jer znaju da pojedinačan ljudski život nije nešto veliko. Šesto, uslov filozofe je dobro pamćenje. Sedmo, imaju jasno određeno opredeljenje ka srazmeri i umerenosti. Sva navedena određenja imaju dah supstancijalnog koje se polako gubi u magli površnosti. Ono što je isključivo supstancijalno je njihova suština u trajnoj reprodukciji supstancijalnog jedinstva običajnosti, a to je božanski napor kod ljudi.

Drugi i treći stalež su zasnovani na supstancijalnoj razlici spram prvog. Stalež podanika je vezan za poslove odbrane, pa i agresije određene države. U njegovom određenju ima ponajviše neobičnih mesta, kao što su zajednica žena i dece, asketizam i sl. Ono što je osnova svim tim određenjima je stav da je supstancija polisa jedinstvo, te shodno tome prvi stalež reflektuje jedinstvo i pravno-politički ga ostvaruje, drugi stalež praktično živi kao to jedinstvo, dok treći živi i radi zbog tog jedinstva. Shvatljivo je da je drugi stalež najredukovaniji, jer kada se supstancijalna ideja postavi neposredno kao stvarni život ljudi, onda dolazi do nespokoja, pa i neslobode individue. Zajednica žena i dece, automatizam života i neduhovnost, su stvarne posledice te neposrednosti. Platonu je primereno isto ono što i Rusou i Francuskoj građanskoj revoluciji, nisu posredovali slobodu koju nose u sebi, nego su je tako neodredljivu ostvarili. Momenat tog ostvarenja su i navedene forme društvenog života, te su dosledne jer izlaze iz principa supstancijalnog jedinstva. Najdoslednija od svih Platonovih sličnih poštavki je stav o izgonu privatne svojine iz najbolje države. Nigde u filozofiji prava nedostatak privatne svojine nije tako „prirodan“ i jasan kao kod Platona.

Ako je nekom bilo shvatljivo da je svojina odnos među ljudima, a ne nešto drugo, onda je to Helenima. Svojina je jedno obeležje čoveka, što znači da njegov pravni status nije isključivo svojinski shvatan. Heleni su pod svojinom poimali nešto drugo nego mi danas, jer su svojini isključivo vezivali za po-

rodicu, i smatrali je osnovom za javno življenje. Kod njih svojina nema svrhu u sebi, ali je neosporno stvarna. Platonovom radikalizmu ni takvo određenje nije bilo valjano, jer je u njemu video ontološki kompromis. Ontološki kompromis je u tome što svojina nema svrhu, a nije ne-biće, što je zaista nevaljano, jer kako ono što nema svrhu može imati istinu. U tom svetlu jasnijom biva i površna postavka o zajednici žena i dece, jer proizlazi iz navedenog prigovora svojini. Ima i istorijskih svedočenja o Platonovom doslednom zahtevu za izgonom privatne svojine iz onih polisa koji su očekivali da im on da ustav.

Takav stav je u potpunosti odredio obrazovanje trećeg staleža kao suvišnog dela najbolje države. Pripadnici tog staleža nose u sebi klicu konačnosti i pojedinačnosti, koja se nebrigom može proširiti i uništiti najbolju državu, te ih zato valja držati u socijalnom lazaretu. Taj stalež je poietički i kroz njegov značaj se daje značaj poietičke delatnosti, ona je ono što je ništavno – veština konačnosti. Ni najcenjenija veština, lekarska, nije ništa valjanija od drugih, jer u njenom pojmu je da nema pojma, jer šta znači lečiti ljude nego povlađivati svrsi koja je u pacijentu, a ne u sebi. Lekar se mora shvatiti kao svaki obični zanatlija ili trgovac, jer briga o telu je briga o konačnome. Za Platona je vrlo sumnjivo lečiti bolesne, bolje ih je pustiti da umru, jer njihov život ništa ne menja na stvari, a bolest ih je već suspendovala kao valjane ljude; najbolja država je za zdrave ljude, čak kaže: „Kad su lekari na ceni država je ne-zdrava“. To važi za sve poietičke delatnosti, stepen njihovog ugleda je obrnuto proporcionalan valjanosti države.

Staleško pravno određenje najbolje države nije neposredno obrazovano iz ideje najbolje države, jer je i ono imalo put zasnivanja u primerenom ambijentu – domenu privacije. Kao što smo kazali, pravnost i krivnost su jedna svetlost najvećeg dobra, i ispravno je suditi da su najbolja država i valjan čovek isti. Država je ostvarenje ideje pravde, što je isti lik kao i pravičan čovek, i tako tek preko obrazovanja pravičnog čoveka možemo doći do najbolje države. Potraga za pravičnošću počinje sa negativnim određenjima – šta pravičnost nije, a u

mnenju se smatra takvom? Vrlo rasprostranjen je stav da je pravičan čovek onaj koji nikada ne laže, ali se može naći mnogo primera gde je laž valjanija od istine, te se istinitoljubivost mora odvojiti od pravičnosti. Takođe se rado misli da pravičan čovek svakome vraća svoj dug, to je lepa osobina, ali više nego nedovoljna da bi saznali što je pravično. Mnogi kažu da pravičan čovek čini priateljima dobro, a neprijateljima zlo; no, da li ljudi možemo podeliti na prijatelje i neprijatelje, a ako i možemo, da li ih uvek možemo prepoznati. Trasimah je pro- učavao da je pravičnost ono što koristi jačemu, što je ozbiljnija teza. U toj tezi se polazi od ontološkog stava, da sve što jeste nema immanentnu svrhu, nego da svrha uvek dolazi spolja. Svrha političke vladavine nije u njoj samoj, nego u koristi njenog nosioca, dok npr. svrha lekara nije u lečenju ljudi, nego u naplati za lečenje i sl. To je jedna podla svest, koja ni u čemu ne vidi veliko, nego se svemu ruga i nipoštova ga. U osnovi stvari to i nije helenska svest, nego svest subjektivne slobode i to jedna od najrdavijih. Iako naizgled samo „moralan stav“, ona je u osnovi ontološki izraz o tome da je svrha bića jedna i da je to lična korisnost. Takva svrha se navodno svemu pridodaje i preuzima mu svu ontološku moć. Ono konačno i pojedinačno je proglašeno za istinu. Verovatno je da je takva svest bila dominantna u atinskoj neobuzdanoj demokratiji, i kao takva je već nešto drugo nego helenski duh, a to drugo je nagoveštaj epohe subjektivne slobode koja u Trasimahovom stavu dobija utočište. Drugi, sada već u potpunosti moderan nazor, a komparativan Trasimahovom, je stav „da niko nije pravičan po svojoj volji, nego zato što je prinuđen“. Ako je volja čoveka, a i njegova suština, nešto drugo nego pravičnost, onda imamo jedno potpuno moderno određenje čoveka, koje se i vidi u stavu „da svako biće po prirodi teži za vlašću, samo ga zakoni sprečavaju i silom ga primoravaju da zastane kod ravnopravnosti“. Poznat nam je ovaj stav, to je najčistija koncepcija prirodnog prava, gde se čovek u prirodnom stanju određuje kao svesna egoistična životinja, a stanje u kom živi je stanje apsolutne nesigurnosti i neograničene in-

dividualne slobode, koja time nije sloboda nego samovolja. Sve koncepcije prirodnog prava, ali baš sve, su zasnovane na tim premisama. Normalno je onda što se iz tih premsisa u Platonovom razgovoru razvija društveni ugovor, te Glaukon kaže: „Oni ljudi koji nisu mogli od sebe nepravdu odbiti, niti je drugom nanositi, shvate da će za sve biti ponajbolje, ako se dogovore da ubuduće nepravdu ne čine i ne trpe. Iz toga su onda proizašli zakoni i ugovori, pa je onda što su ti zakoni i ugovori propisivali nazvano pravičnim“.¹⁰⁹ Ovaj navod je čista koncepcija društvenog ugovora. Platonovo odbacivanje takve koncepcije nije izričito, ali se vrlo lako može rekonstruisati: nevaljanost društvenog ugovora je u tome što pravičnost/pravda nema svoju ideju, nego je određena kao posledica, a time i kao nepostojeće, jer ono što nema svoju svrhu to i nije. Prirodno stanje čoveka je određeno kao svrhovito, ali u njemu je sloboda svedena na samovolju, što znači da je ono beskonačno poniženo i dovedeno do samovolje. Ljudi ulaze u društveno stanje tako što čine konvenciju, koja je postala pravičnošću ili pravdom, a došla je ljudima spolja. Pravda i pravičnost su nešto strano i tuđe, što silom dolazi čoveku i lomi ga. Tako su pravda i čovek ontološki suprotstavljeni, što nije izvorno helenski stav. Nezavičajnost čoveka se onda banalizuje do stava o političkoj dominaciji zajednice nad individuom, i tako se pravda određuje kao neljudska, a čovek kao nepravedan. Osnovni problem postavke društvenog ugovora je pitanje svrhe: pravda je određena bez svoje svrhe i dolazi čoveku spolja, što znači da je sve odvojeno i suprotstavljeno i da nema ideje. Ta koncepcija je razumska jer polazi od odvojenosti i sukobljenosti regionala bića, te ne vidi jedno nego samo mnoštvo. Kao i Trasimahova teza, ni ova ni u čemu ne vidi veliko, nego prepoznaje samo konačnost. Potpuno je primerena raspadajućoj demokratiji, jer je zasnovana na samovolji, i u samovolji se politički obrazuje. Koncepcija društvenog ugovora je nesupstancialna, njeno ishodište je subjektivna samovolja, a načelno se može uzdići do poimanja subjektivne slobode, što ne znači da može pojmiti i supstancialnost

subjektivne slobode. Supstancijalnost slobode je ono što je omeđilo koncepciju prava i društvenog ugovora.

Platon, uostalom isto kao i Aristotel, problem ontološkog zasnivanja pravnosti, odnosno odgovor na pitanje na čemu se zasniva polis, rešava sa prirodom čoveka: „Država nastaje zato što niko od nas nije sam sebi dovoljan nego traži još mnogo šta... državu podiže naša potreba“.¹¹⁰ To što polis jeste je moguće zato što je čovek u svojoj suštini nedostatno biće, i što je polis njegova bitna mogućnost. Aristotelov odgovor je do nijanse isti: *ζωον πολιτικον* znači biće koje po prirodi čini polis; čovek je, dakle, po svojoj suštini tvorac polisa. Polis nije konvencija ili istorija, on je najunutrašnija potencija ljudske rase; potpuno jasno rečeno – polis je svrha čoveka. Čovek je čovek zato što živi u polisu, a ne po nečem drugom. Polis je immanentan ljudskoj rasi, nije zatečen ili istorijski, čovek pravi državu jer to mora, ne iz nužde, nego mora iz slobode, da bi se potvrdio i ostvario kao čovek. Time što mu je polis sloboda, sloboda mu je supstancijalna.

Takvo određenje je sasvim suprotno od koncepcije prirodnog prava i društvenog ugovora, supstancijalna sloboda je dosledno ontološko razvijanje čovekove suštine kao pravnosti. Zato je Platonovo stanovište iznad koncepcije prirodnog prava, odnosno pitanje prirodnog prava je prekratko za njega, Pravnost, kao priroda čoveka, nema potrebu za legitimacijom izvan sebe, ona jeste, i njen razlog je u njoj samoj.

Pitanje pravnosti (pravde, pravičnosti) je, dakle, lažno pitanje, jer je svrha pravnosti u tome što je pravnost svrha čoveka, te nema nikakvog tuđeg, neimanentnog i razumskog prilaza, koji bi sve to odvojio, suprotstavio i sukobio. Svrha, vrsta, *ειδος* je ono što smo, dosta neodređeno, zvali immanentna svrha (kao da postoji neimanentna svrha), i to je osnovni ontološki podsticaj, koji sve drži na okupu. Shvatljivo je onda da se i sama pravičnost odredi kao organizacija svrhe: pravično/pravedno je ono što je po svojoj svrsi. Svako treba da se bavi sa onim što je njegova priroda i biće pravičan, lekar sa lekarstvom, trgovac sa trgovinom, filozof sa mudrošću. Ako to ta-

ko bude, onda će i država biti valjana, jer će se i ona ponašati prema svojoj svrsi, a svrha države je jedinstvo.

Jedinstvo obrazuje državu koja se ne mrvi, koja nema odvojene regije svoga bića, i ona nije ravnoteža, poput moderne države, nego je supstancialno jedinstvo. Razlike u njoj su harmonične i mogu se obrazovati samo na onom supstancialnom, na ideji dobra, i to se obrazuju kao ostvarivanje vrlina. Vrline su razlike na jednom, one su samo ostvarenje dobra, a ne neko njegovo abdiciranje, pošto ideja dobra kroz vrline postaje stvarna, kako u pojedincu, tako i u državi. Prva od takvih vrlina je *σοφία*. Mudrost je znanje opštег i večnog, odnosno ideje dobra; kroz mudrost ideja dobra biva saznatom, a time i stvarnom. Retki su ljudi koji tu vrlinu imaju, jer se ona zadobjija upornim radom i zrelošću, ali i izuzetnim talentom. Takvi izvrsni ljudi su jedini sposobni da valjano upravljaju dobrom državom i oni u najboljoj državi čine supstancialni stalež. Druga vrlina *ανδρεια*, ona ne znači odvažnost u svakom pogledu, nego samo kad je u pitanju ono pravedno i večno. Dakle, hrabar čovek je onaj koji je nepokolebljiv kada je u pitanju pravda i pravičnost, a ne kad je u pitanju nešto pojedinačno i konačno. U najboljoj državi ovoj vrlini odgovara stalež pomoćnika. *Σωφροσύνη*, što je moć nad pojedinačnim, koja mu nikad ne da da dođe do mogućnosti i da zaista postane pojedinačno, nego ga uvek drži na okupu i usmerava ka opštem. Umerenost je, u suštini, umerenost ka bitnom i opštem, to je jedna koheziona i harmonična moć. Vezana je za treći stalež, koji se bavi pojedinačnim, ali zbog *σωφροσύνη*-a to pojedinačno ne postaje svrha trećeg staleža, nego se opšte određuje svrhom. Treći stalež nema direktno oslanjanje na opšte, te mu je *σωφροσύνη* neophodno. Četvrta vrlina je *δικαιοσύνη* i ona se sastoji u tome da svako radi ono što mu je svrha. Ova vrlina nije vezana za pojedini stalež, nego je na određeni način *causa finalis*, naime, od početka se radi samo o njoj. Znači, *δικαιοσύνη* ima dvojno određenje, u isto vreme je i jedna od četiri kardinalne vrline, ali i jedina vrlina. To što je jedina vrlina je zbog toga što se stvarno obrazovanje opštoga kod in-

dividue ostvaruje u pravičnost, gde svako uči i radi ono što mu je od prirode najbolje dato, a kod polisa je to da svaki socijalni sloj radi ono po čemu jeste. Na takav način opštem sve postaje prirodno, i opšte postaje prirodno svemu. Vidimo, dakle, da kod pravičnosti postoji dvojnost: pravičnošću ono pojedinačno postaje stvarno pojedinačno, ostvaruje svoju pojedinačnu suštinu, ali u isto vreme, baš zbog toga, postaje stvarno opšte. Time što individualno jeste, ono je opšte. To je suština polisa i pravnosti, u individuaciji je sva moć deindividuacije.

Pojedinac ono opšte ima kao vlastito i kao pojedinačno, što je sa pozicije subjektivne slobode neobično, jer subjektivna sloboda ima ono pojedinačno kao svrhu pojedinačnosti. Platonovo supstancijalno određenje slobode se ponavlja u običajnosnom krugu, u ritmu otaca, a večno jeste samo na vlastitom održanju u formi obrazovanja i vaspitanja. Najvažnije je obrazovati supstancijalni stalež, pa onda pomoćnike, i na kraju treći stalež. *Φυλαξ*, se obrazuje dugim učenjem i dugim učešćem u javnim poslovima, čoveka valja još kao mladog selekcionista i paziti da se ne izrodi, jer je sve veliko osetljivo. Ništa ga ne može pokvariti kao kultura, te nju valja preventivno očistiti, izgoniti Homera i pesnike, i to zbog rđavih izreka o bogovima, žive pesnike disciplinovati i pitanje umetnosti usmeriti na ono beskonačno, a ne ostavljati je u blatu površnosti i konačnosti. Gimnastikom i muzikom mladu dušu treba oplemenjivati, a ratom je uozbiljiti. Težak, ali iznad svega helenski posao – posao obrazovanja. U tom poslu se predmetu obrazovanja prepušta vrlo malo, ne bira on, nego je izabran. I kao i sve u najboljoj državi, onaj koji se obrazuje, ima svrhu u opštem.

Time se stvara čovek koji je svim svojim bićem u opštosti, i koji je iz jednog komada. Za takvog čoveka je neprimereno obrazovanje bilo kakve posebne sfere bića, a naročito posebne sfere bića pravnosti, odnosno prirodnog prava. Pojam helenskog čoveka je najviši garant pozitivisanja prirodnog prava u ontološkom pravu. Prirodno pravo se kod Grka, a normalno i kod Platona, ne može obrazovati kao istinito, jer je istinito samo ono što je opšte, *ειδος* ili ideja dobra. To opšte

je baš u Sokratovom znaku određeno kao svest, ali na takav način, da svest nije udaljena od stvarnosti. Ono opšte je biće, i bicevitost bića je absolutna, ali i ne-biće je bićevito, svest je istinita samo kao stvarnost. Ono što je prisutno, nije istinito, ali ono stvarno jeste. Čulnost i konačnost su odbačeni, ali je stvarnost proglašena umnom, i to je istinski identitet bića i ne-bića. Biće je večno i ono je autentični predmet spoznaje, ali i ne-biće je bićevito, što znači da je i ono taj predmet. Imamo jednu valjanu spekulativnu postavku: biće jeste, svest izlazi napolje i dolazi do ne-bića, ne-biće se shvata kao bićevito, i time se svest vraća biću. Tako je kod Helena zasnovana spekulacija. Pojam *ειδος* je osnova spekulacije, jer se ideja o spekulativnom kretanju vraća sama sebi, odnosno obrazuje se po onom što je već dato u njoj. Ostvarenje, na taj način, nije mešanje ili negiranje, u ostvarenju nema ničeg sekundarnog, nego se svest potvrđuje u potpunoj čistoti. Ono što ima svrhu se ostvaruje i ta stvarnost ne može, ama baš ni malo, biti nešto drugo do ta svrha.

Postavlja se pitanje odakle onda svet u svim mnenjima, prvidima i slučajnostima? Odgovor je u pojmu delatne svesti koja sama sebi pravi privid i slučajnost. Svest sama sebi izgleda kao slučajna i nesvesna, kao nešto drugo. I tu je obrazloženje onoga *αναμνησις*, svest poništava privid koji je sama načinila, i seća se sebe u čistoti. Svest sebe prepoznaće u onome čemu je prišla, to je *αναμνησις*, ali i proizvodnja stvarnosti. To što u pojedinačnom pravičnom delu vidimo ono opšte – pravdu, je filozofsko saznanje, kao što i u pojedinačnom lepom vidimo samo lepotu, i time filozofski mislimo. Tako je i pravo određeno u istinitosti samo kao ono opšte, a ne slučajno i istorijsko, i tek je sa Platonom pravo postalo carstvo opštosti i slobode. Pravo je mišljeno isključivo kao ontološko, odnosno kao pravnost, i nema udaljenosti između istine prava i posebnih stvarnih ustava. Najbolja država je u svakoj državi, i ona je stvarnija od bilo koje stvarne države.

To je moguće zato što nema distance između bića i ne-bića, i na taj način je i pozitivno pravo mišljeno kao bićevito. Ideja

pravnosti je mesto gde se dešava identitet najbolje države i realnih istorijskih polisa, a to je i mesto gde se ideja dobra potvrđuje kao stvarnost. Ideja pravnosti, tako, nije ništa drugo do ontološko pravo, i u njoj se obrazuje apsolutna istina u stvarnosti ili apsolut sam.

D.B. ARISTOTEL – ONTOLOŠKA PRAVNOST U IDENTITETU IUSTITIA DISTRIBUTIVA I IUSTITIA COMMUTATIVA

Jedan sledbenik Aristotela je napisao: „Ako bi se filozofija uzela ozbiljno, onda ne bi bilo ništa tako važno kao predavanje o Aristotelu“.¹¹¹ Za znanje u okviru koga se mi krećemo, za filozofiju prava, ispitivanje Aristotela ne obezbeđuje samo nužnu ozbiljnost, nego se postavlja kao celokupnost, i početak i kraj discipline. Razlog je tome što postavke prirodnog prava kod Aristotela nema, što će reći da na neki način nema ni postavke prava, te je sve zasnovano na pravnosti, što je i početak i kraj filozofije prava. No, da bi se došlo do Aristotelovog pojma pravnosti treba se probijati od mnogih, čak i premnogih, ispitivanja pojedinačnog i pozitivno-pravnog, prema samoj suštini bića prava. Velika i nikad zaobiđena Aristotelova sklonost ka analizi pozitivno-pravne pojedinačnosti i posebnosti je nužna, jer je njegov cilj bio da sveukupnu političku Heladu, kao i njenu istoriju podvede pod pojам, i to je radio tako da je mnoge isprovocirao da ga nazovu empiričarem; inače je takva kvalifikacija školska, kao i ona da postoji suštinska razlika između Platona i Aristotela, jer je prvi idealista, a drugi empiričar. Sve je to zasnovano na nerazumevanju Aristotelove metode, pošto je ona sve drugo sem empirizma. Osnova nerazumevanja je u tome što svemu pojedinačnom Aristotel prilazi kao posmatrač, skoro sa strane, i onda predmet svoje analize propituje sa mnogih mogućih pozicija, pokazujući ga raznim, ali u isto vreme jednim. Baš je to mnoge privelo mnenju o navodnom empirizmu i realizmu, jer se nije videla i drugot-

nost metode, koja se ogleda u trajnom i stalnom tvorenju pojma kroz analizu predmeta sa mnogih strana. Veličina te metode je baš u toj čudnoj sposobnosti da se svuda izvuče pojam; što će reći da je pojam jedini cilj te metode. Sam Aristotel je najjasnije otklonio svaki prigovor o empirizmu u analizi Heraklitovog iskaza: u jednoj reci se ne može dva puta okupati. Istina je, kaže, da se reka uvek menja, ali istina je i da je reka uvek reka. Ovo drugo je ključ njegove metode, jer ga zanima zašto je reka uvek reka, a to može spoznati jedino ako analizira njenu neprekidnu promenu. Vrlo istinit prikaz Aristotelove metode se može dati kroz analizu Aleksandrovih pohoda i osvajanja. Sa ove udaljenosti se čini neobičnom Aleksandrova želja da osvoji sve poznato i da sve ostavi skoro nedirnutim. U čemu je veličina osvajanja Baktriјe, ili pobeđe nad narodima sa one strane Kaspijskog mora? To zaista nije lako spoznati. Ta Aleksandrova mnogobrojna i skoro statistička osvajanja, očigledno imaju svrhu van svojih individualnih vojnih i strateških značaja. Osvojiti neku daleku i predaleku zemlju nije trebalo ni zbog koristi, ni zbog ičega što ima veze sa ratom i pobjedom, ona se osvaja neumitno, skoro iz navike, jer se i ona, kao i sve, mora podvesti pod personifikaciju pojma, pod Grka Aleksandra. Aleksandar osvaja jer je to njegova suština, njegov metod, prilaz samom sebi; Aleksandrova osvajanja su čist Aristotelov „empirizam“. Taj „empirizam“ kulminira u tome što su sve osvojene zemlje ostavljene netaknute u svojoj običajnosti, religiji, pravu, kulturi; sve strane njihovog bića su poštovane, ali se kradomice uspostavlja nešto iza, nevidljivo, ali drugo, i nikad tuđe – uspostavlja se dominacija grčkog pojma. Osvojiti svet i ostaviti ga nedirnutim je princip Aleksandrovih osvajanja i Aristotelove filozofije, oni su živeli isti život, a to što je jedan bio učitelj drugome je nešto slučajno, u osnovi su jedan stav, jedan metod.

Tajna te metode je u njenoj diskretnosti, jer je ona jednostavno svrha analize mnogobrojnog pojedinačnog; to jednostavno – pojam, *λόγος*, se ne obrazuje bučno, sa najavom i promocijom, nego tiho i diskretno, ali i neumitno. To jednostavno

nije često ni imenovano, odnos prema njemu je kao i kod nekih hrišćana prema bogu: „Bog je sve ali je neizreciv, ime mu je van reči“. U suštini, Aristotelov pojам i jeste bog, šta bi drugo i mogao biti, ali ne hrišćanski bog nego onaj helenski, onaj koji je tu, na dohvati ruke, koji nije udaljen i apstraktan, nego je i bog jedan od drugih bivstvujućih. Aristotelova Grčka se približava ideji jednog boga koji je i čovek; ta ideja je u osnovi politička, i to je Aristotelov princip. Aristotel se tom principu propasti grčkog sveta nije suprotstavio, nego je samo tražio da taj jedan bog bude Grk, da kroz novi princip politike suština grčke običajnosti bude očuvana. I to je radio tako što je boga, odnosno pojам, stavio pored, kao jednog od, a ne kao sve, sakrio ga je i od mnogih očiju odvojio. Ostavio je pred nama sliku nabujalog života gde bog-pojam nije neka daleka, tvrda i hladna mermerna statua, nego je tu, topao i na dohvati ruke. On pulsiра i živi, nije lenj i inertan kao kod Platona, jeste supstancijalan, ali je i neshvatljivo delatan. Aristotelov pojам se oseća prijatno u pojedinačnom, dok je Platonov „unakažen“ spoljašnoscu. Time što je tako diskretan, Aristotelov pojам se neveštom oku može prikazati čak kao slučajan, što je u osnovi tvrdnje o navodnom Aristotelovom empirizmu. Istina sve filozofije je baš u tome da se onom slučajnom i konačnom ne prizna postojanje, nego da se kroz njega misaono prode; i Aristotel je to tako činio, te nije, svakako, ono konačno i pojedinačno, ma kako ono lepo bilo, proglašavao za biće-vito, što inače radi novovekovni empirizam, koji u pojedinačnom i konačnom vidi apsolutno biće. Sklonost ka kompoziciji gde ono opšte – pojам – nije stavljeno u prvi plan, je iz nekog drugog razloga, pre svega zbog toga što helenski princip u sebi ne nosi tvrdu odvojenost bića na konačnost i beskonačnost. Zbog toga je Aristotel najdosledniji helenski filozof. Helenska epoha se nije razdrobila, ona je još u supstancialnom jedinstvu, a ako i jeste bila razdrobljena, Aristotel to neće da prizna, jer je sebi postavio za filozofski cilj opstanak grčke civilizacije kao znanja.

Najhitniji modus koji čuva helenstvo kod Aristotela je onemogućavanje svake primisli na koncepciju prirodnog prava,

iako je vreme bilo skljono prirodnom pravu. Problema prirodnog prava je Aristotel bio itekako svestan; nije tačno mnenje da se kod Helena tako nešto nije moglo oformiti, jer je posle Sokrata vrlo lako načiniti prirodno-pravnu koncepciju, što je vidljivo i u Aristotelovoj razdeobi na *το φυσικόν* i *το νομικόν* u okviru *το πολιτικόν*. Određenje njihove distinkcije je zaista klasično i može služiti kao uzor svakog prirodno-pravnog rečnika: *το φυσικόν* je ono pravo „koje svuda ima istu važnost, a ne zavisi od toga da li je uslovljeno ili ne“, dok je *το νομικόν* „ono pravo za koje je prvobitno bilo sporedno da li je glasilo ovako ili onako, ali to više nije otkako je zakonski ustanovljeno“.¹¹² U istoriji filozofije prava nigde nije iskazana pojmovna razlika prirodnog i pozitivnog prava, a to je zato što se ta razlika zasniva na temeljnoj distanciji između beskonačnog i konačnog, ili kako bi rekao Platon: pojavnosti i ideje, ili kako bi rekao Hegel: Wirklichkeit i Dasein. Aristotel je distinkciju odredio isto kao i njegov učitelj, ali i kao njegov učenik, sva trojica su dosledno utvrđili pravo opštoga (*ειδος, φισικόν*, Wirklichkeit) na biće, i to Platon izričito jasno, Hegel dijalektički jasno, a Aristotel u svome maniru, skoro krišom, diskretno, ali i neminovno. No, nijedan to suvereno pravo opštoga na biće nije uredio tako da odvoji umnog čoveka od njegovog bića i da ga postavi nasuprot, izolovanog i razumskog, što inače radi koncepcija prirodnog prava i sva filozofija između Aristotela i Kanta. Ono konačno nema pravo na istinito biće, ono može biti ovako ili onako, što sa istinom nije slučaj; to ne znači da je čovek ono isključivo beskonačno u svojoj racionalnosti, nego da je okonačena beskonačnost koja i jeste i nije. Ono beskonačno i opšte je supstancialno jedinstvo života u polisu, za Platona i Aristotela, odnosno idealni građanski svet za Hegela, a pošto je na takav način određeno, ono mora biti i transhelensko, odnosno i transgrađansko, jer dva velika Helena ne spašavaju grčku civilizaciju kao istoriju, nego kao njenu svesnu suštinu, a Hegel ne promoviše nereflektovani građanski svet, nego i njegovu transgrađansku suštinu.

Suština supstancijalnog jedinstva helenske običajnosti i suština građanskog sveta su određeni sasvim isto i kod Aristotele i kod Hegela, a kako smo ranije pokazali i kod Platona. Ono što je zapanjujuće podudarno je odnos temeljnih principa ta dva sveta; postoji nepregledna saglasnost i korektivnost temeljnih principa, u suštini, njihov živi identitet. Aristotel temeljne principe supstancijalnog određenja običajnosti vidi u *δικαιοσυνή νεμητικος* (iustitia commutativa i iustitia distributiva). O odnosu te dve pravde su pisali pravnici, etičari filozofi, itd., i većinom je raspravljanu o problemu aritmetičke i geometrijske jednakosti, odnosno o jednakosti. U toj znamebitoj E glavi Nikomahove etike se zaista govori o jednakosti, što ne znači da je jednakost svrha pravde, nego sasvim suprotno: jednakost je, u suštini, samo apstrahovanje od neposredne nejednakosti sa neke određene tačke, a pitanje je da li je ta tačka pri iustitia commutativa ili pri iustitia distributiva? Iustitia commutativa je pravda jednakih, ili, bolje rečeno, ujednačenih, što, u osnovi, govori da postoji tačka koja je omogućila takvo ujednačenje, jednom rečju, iustitia commutativa predstavlja jedan akt iusticie distributiva, koja je omogućila jednakost, srazmernost, građansko opštenje i privatno pravo. Dakle, iustitia distributiva je temeljni oblik pravde, odnosno osnovni princip helenskog sveta, ali nikad nije samostalan, jer iustitia commutativa nije napuštena, neuređena, ne shvata se kao patološka, slučajna ili nehelenska, naprotiv, ona je uvek prepostavljena, ali je uređena po meri van koje se seče, van koje se osuđuje Sokrat, a ta mera je akt iustitia distributiva. Sa druge strane, iustitia distributiva sama nije nikakva moć ni pravda, nego despotija, pošto ona jeste samo onda kada saglasnom principu određuje meru. Taj identitet je osnova helen skog polisa, koji je propadao kada bi jedan od ova dva principa postajao samodovoljan. I sam Aristotel je živeo u polisu u vremenu kada je princip samostalnosti – iustitia commutativa – postao dominantan, i on je tu demokratsku državu prezirao kao najveći pad Helade, a što se tiče drugog principa, svim Helenima je bila poznata prevlast principa identiteta u istočnjač-

kim despotijama, verovatno im zgražavanje nad takvim običajnosnim poretkom i dade snagu u Termopilima i dobre vetrove kod Salamine.

Što se tiče Aristotela u novovekovlju, podsetimo na znameniti paragraf 260 Hegelove Filozofije prava,¹¹³ gde je princip modernih država određen kao identitet dva epohalna principa građanskog sveta – principa revolucije i principa privacije. Na njihovom rastu i odnosu se zasniva antitetika građanskog sveta. Princip revolucije u potpunosti odgovara iustitia distributiva, te je on princip opštosti koji je prvočlan; on je za Hegele „element čiste neodređenosti ili čiste refleksije Ja, bezgranična beskonačnost apsolutne apstrakcije ili opštosti, čisto mišljenje sebe same“.¹¹⁴ Princip privacije je iustitia commutativa, odnosno „apsolutni momenat konačnosti, ili oposebljivanja Ja“. Prvi princip sebe dobija tek kroz princip privacije, koji je, u osnovi, negacija principa revolucije. Princip privacije je ontološko pravo posebnosti i ono je ontološki sadržano u opštemu, što znači da drugi princip nije ništa drugo do postavljanje prvog. Princip revolucije nije u sebi istinski beskonačan, jer nije konkretn, ostaje sam i izgubljen, i skoro ništa bez principa privacije; a princip privacije nije ni princip, nego samovolja raspusne ironičnosti ako je bez principa revolucije. Iustitia distributiva nije istinska bez iustitiae commutative, i obratno. Čak je i Hegelov politički nazor bio poput Aristotelovog, prevlast principa revolucije je vezivao za nemoderno azijatsko društvo, a prevlast principa privacije za svoju epohu i mnoge liberalističke postavke svojih savremenika. Ništa ga više nije zbunjivalo od postavke prevlasti građanskog društva nad državom, isto kao što je i Aristotela zbunjivala neobuzdana demokratija njegovog vremena.

Navedena poređenja su iskaz suštinske podudarnosti ova dva mislioca; potpuno isto, skoro do plagijata, su odredili odnos osnovnih principa bića, odnosno osnovnih principa njihove filozofije. I jedan i drugi svoju epohu promišljaju naknadno u sutonskom letu i pokazuju nam da je svet ipak završen. Razgovor Aristotela i Hegela, a reč je zaista o razgovoru

jer su oni na određen način savremenici, je najuzorniji dijalog u filozofiji; neki put su prepuštali ideji da slobodno putuje od jednoga ka drugome, kao da su jedan, ne čak ni jedan, nego kao da je ideja sama. Ranije smo napisali da filozof stvara svoje prethodnike, za odnos Hegel–Aristotel se neki put iskazuje nebitnim saznanje o tome ko je prethodnik, ideja živog jedinstva iustitia distributive i iustitia commutativa je najznačajnija ideja praktičke filozofije, te je za nju nebitno ko je iskazuje. Ta ideja, načelno, onemogućava svaku primisao na prirodno-pravnu postavku pravnosti, nego iznosi pravnost kao ontološki osnov običajnosti, i to pravnost koja se istinski određuje kroz jednotu distributivne i komutativne pravde. Aristotel je uzorno, kako je već samo on to znao, pravnost postavio ontološki, te je tada predstavio antički polis kao pozornicu za igrokaz, koji ima samo jednog aktera – pravnost.

Određenje polisa je suštinski početak Aristotelovog političkog nauka; moglo bi se reći da je polis potpuna, savršena, samodovoljna zajednica, koja nastaje radi pukog održanja života, a postoji radi *ευδαιμονία*-e. Definicija se mora izložiti: prvo, stav da je polis potpuna i savršena zajednica znači da se pojam *κοινωνία* u polisu ispunjava. Polis je istovrsan sa ostatlim *κοινωνία*-ma, ali on je njihova svrha i njihova priroda, jer se *κοινωνία* u polisu završava. Polis je svrha zajednice, a svrha je i uzrok i cilj, i na početku je i na kraju. Drugo, stav da je polis samodovoljan ne znači samo da je to ekonomski nezavisna zajednica, kako se često tumači, nego nešto opštije: pojam *αὐταρκεία* cilja na sledeće: samodovoljan je sam sebi dovoljan, je pre svega pojam i ima immanentnu suštinu, on je po sebi, a ne po drugome. Ono samodovoljno je došlo do pojma, ono ima svrhu u sebi, egzistira po svojoj sušтини, biće takvog entiteta je zasnovano na immanentnoj sušтини. *Αυταρκεία* je osnova Aristotelovog određenja pojma, kad je nešto samodovoljno, ono je dignuto do pojma. *Πολις* je jedna *αὐταρκεία*, on je po sebi, a ne po drugome, jer je pojam. Ekomska ili vojna nezavisnost itd., su samo izvedenice ontološke samodovoljnosti. Treće, stav da *πολις* nastaje samo radi pukog odr-

žanja života je razviće istorijskog prilaza. Postoje ranije istorijske zajednice koje čine deo geneze polisa, to su: domaćinstvo, selo, prvotna helenska zajednica i viša helenska zajednica – odnosno sam polis. Domaćinstvo, kao najranija istorijska zajednica, se uspostavlja na dva odnosa, odnosu čovek-žena i odnosu gospodar-rob. Ona je jednostavno zajednica koja u prostoti vlastite egzistencije ima potrebu udruživanja sa istima, čime nastaje selo. Selo je još uvek prirodna zajednica, nje-gove stanovnike nazivaju decom po mleku, a viši nivo organizacije zajednice je prava socijalna zajednica – prvotna helen-ska politička zajednica. Ta zajednica je rodovsko kraljevstvo, koje nema neke značajnije veze sa kasnijim kraljevstvima. Pr-votno kraljevstvo je na ivici prirodnosti, jer je vladavina stari-jih, gde je sloboda još toliko rudimentarna da svoju refleksiju teško zadobija. I na kraju, četvrto, stav da polis postoji radi *ευδαιμονία*-e je ontološki prilaz polisu. *Ευδαιμονία* je svr-ha polisa, njegova suština. Sam termin *ευδαιμονία* ume zbu-njivati jer se u srpskom jeziku prevodi sa sreća, što se vezuje i za slučajnost, i za sudbinu, i za afektivno stanje, a ovde se ra-di o nečemu što nije ni jedno od toga: *ευδαιμονία* je život u saglasju sa vrlinom, što nije ništa slučajno, sudbinsko ili ose-ćajno.

Da bismo prikazali određenje *ευδαιμονία*-e moramo bi-ti nešto iscrpniji, jer je to jedan od najznačajnijih pojmoveva, i to ne samo u Aristotelovoj filozofiji. *Ευδαιμονία* se pojavlju-je postepeno, prvo se priprema mogućnost govora o njoj. Put zasnivanja pojma *ευδαιμονία* se zasniva na dvanaest odre-đenja:¹¹⁵

a) Svako umeće, istraživanje i svako odlučivanje teže ne-kom dobru. Iz toga proizlazi definicija koja govori čemu sve teži. Uporište definicije je, dakle, u generalnom stavu da sve tri vrste ljudske delatnosti, *θεωρία*, *πραξις* i *ποιησις*, imaju cilj u nekom dobru. Takvo, ipak uopšteno određivanje, upu-ćuje na sledeću tačku niza.

b) *Αγαθον* je u načelu svrha delatnosti, dakle i na početku je i na kraju, i uzrok je delatnosti i njen cilj. Pošto postoje raz-

ne delatnosti postoje i razna dobra, poetičko dobro je u ishodu rada, u uradku, praktičko je u samoj delatnosti, a teorijsko u znanju. Razne veštine i umeća imaju, dalje, još raznorodniju svrhu, i sve to nazivamo *τὸ αγαθόν*.

c) No, postoji dobro nad dobrima koje možemo nazvati najviše dobro. Najviše dobro je svrha one delatnosti u kojoj se cilju delatnosti teži zbog njega samog, i sve ostalo što radimo činimo zbog tog cilja. Dakle, najviše dobro je samodovoljno, jer ima svrhu u sebi i sve drugo je po njemu.

d) Najviše dobro, naravno, pripada kao svrha najvišoj delatnosti, a to je znanje o polisu. Znanje o polisu je time svrha i cilj svih ostalih delatnosti i time praktičko dobro postaje najviše ljudsko dobro, *Φρονησίς* je iznad *vouç-a*, što ne znači da je i iznad *οὐσια-e*.

e) Ali, postoje tri osnovna životna pravca koja autonomno ističu svoje dobro i pokušavaju ga apsolutizovati kao opšte: prvo, poetičko najviše dobro, oni koji život provode u radu nužno zamišljaju najviše dobro kao uživanje. Njihova okrenutost radu stvara ropski način mišljenja i normalno je da ono što je najniži rang duha posmatraju kao najviši; drugo, praktičko najviše dobro je ljudsko opšte dobro, kao što smo rekli, jedino ga valja odvojiti od lažnog praktičkog dobra koje se ogleda u nemerljivoj slavi i priznanju; treće, teorijsko najviše dobro je najčasnije ljudsko dobro, jer je najsamostalnije, ali nije istoga značaja kao praktičko najviše dobro, iako je njegov cilj znanje, mudrost i um.

f) Rekli smo da je dobro svrha i cilj, iz toga se da zaključiti da je najviše dobro najviša svrha i cilj, odnosno krajnji cilj. Krajnji cilj je onaj za kojim se teži zbog njega samog, a ne zbog nečeg drugog.

g) Dakle, najviše dobro je samodovoljno, odnosno ima svrhu u sebi i ono je svrha svega ostalog, to jest, najviše dobro je apsolutno samodovoljno jer je njegova svrha apsolutna.

h) Krajnji cilj takvog najvišeg dobra je *εὐδαιμονία*, jer nju biramo uvek zbog nje same, a nikad zbog drugoga. Mnogo toga, na primer teorijsko dobro ili um sam, biramo zbog njega,

zbog uma, ali ne samo zbog njega, jer pomoću njega ostvarujemo sreću. *Ευδαιμονία* je krajnja tačka do koje se može ići u propitivanju. Poput potonjih, Dekarta i Fihtea, koji su zasnovali svoju filozofiju na prvoj neospornoj tački, na neposrednoj izvesnosti, tako i Aristotel, na izgled suprotno, zasniva svoju praktičku filozofiju na krajnjoj neospornoj tački, na *ευδαιμονίᾳ*-i. Zajednička im je neospornost, polazi se od onog što je izvesno i neosporno, i to je najčvršći mogući način filozofiranja.

i) *Ευδαιμονία* je *τελειος*, jer je potpuno dovoljna sama po sebi i isključuje bilo kakvu potrebu za drugim dobrima.

j) Treba još bliže odrediti dosta uopšten pojam *ευδαιμονία*-e, a to je moguće ako se podje od pitanja šta je suština delatnog čina u postavljanju čoveka. Delovanje saobrazno duhu je ljudska potreba, a delovanje saobrazno vrlini je ljudska svrha. Delovanje saobrazno najvišoj vrlini je naravno *ευδαιμονία*. I to delovanje nije izolovano nego je trajno, jer sa vrlinom nema nagodbe. Dakle, *ευδαιμονία* se ne sastoji u nečem što se ima i poseduje, nego u onom što se stalno i uvek mora uspostavljati i neprekidno osvajati.

k) Delovanje u skladu sa vrlinom mora čoveku dolaziti kao uživanje, ali i kao *το καλόν*, što će reći da je *ευδαιμονία* najbolje, najveće i najlepše uživanje, ona je ono što je na granici ljudskog, neki božanski dar. Ono što je bitno ljudsko, mora biti i božansko.

l) *Ευδαιμονία* mora biti svima pristupačna, jer sem u onim slučajevima gde se priroda poigrala, svako može učenjem i radom da je postigne.

m) Delatnost u skladu sa vrlinom, *ευδαιμονία*, je najpozostojanija od svih ljudskih delatnosti, čak je postojanija i od saznanja. Vrlina nikad ne napušta čoveka koga je obuzela.

n) *Ευδαιμονία* je otporna na udare sudbine, te je odnos *ευδαιμονία*-e i sudbine u suštini odnos opštoga i konačnoga, jer sudbina nosi nešto što je van moći čoveka, što je za čoveka slučajno i konačno, te nije duhovno, dok je *ευδαιμονία* ono opšte, beskonačno i duhovno. Čovek pun vrline podnosi uda-

re subbine isto kao i znake starenja, naime, smatra ih neumitnim, dok na primer hrišćanska svest vidi u subbini nešto bitnije, greh i iskupljenje. Grčki čovek nije čovek greha nego običajnosnog samopouzdanja, a to nije ništa drugo nego vrlina. Hričanski čovek, ili uopšte moderni čovek, je u osnovi biće koje sebe izmešta iz vlastite zajednice, svestan je vlastite autentičnosti, i zbog nje je spreman trpeti kaznu, te je i vidi svuda. Helen je *ζωον πολιτικον*, za njega je polis vlastita suština, on nije izmešten, nego je tu stopljen sa svojom običajnošću. Polis nastaje po prirodi, kaže Aristotel, što će reći da je on svrha čovjeka, on je i na početku i na kraju: onaj ko ne može da živi u zajednici ili kome ništa nije potrebno, jer je sam sebi dovoljan, nije deo polisa, te je ili zver ili bog. Ne može čovek biti samodovoljan, jer to pripada polisu. Biće helenskog čovjeka nije razdrobljeno, nema onog modernog rascepa ljudskog bića na biće i trebanje. Helen nije moralna ličnost, što ne znači da je nepristojan, a nije ni pravna ličnost, što ne znači da je zločinac. Iskustvo prava i morala za njega su nepojmljivi, za to je potrebno da se sruši njegov svet, da se on sam udalji od polisa i da vrlinu potraži u sebi. To je Sokratov princip, a Aristotel ga je bio svestan, kao uostalom i Platon, te nije rehabilitovao suštinu grčke običajnosti (*ευδαιμονία*) nasuprot tom principu, i nije zaboravio Sokrata, ali je zatražio od njega da ponovo progovori grčki. Nemamo potvrde o Aristotelovom saznanju Sokratovog principa, ali je neosporno da mu je jasno prelamanje: do Sokrata je istorija bila helenska, odnosno nije ni bila istorija, a tada postade ljudska, odnosno postade istorija. Aristotel ju je vratio nazad Grcima i reflektovao je, potpuno grčki, jer je nanovo uspostavio već učinjeni krug. Njegov krug nije vraćanje, nije reakcija, nego promišljanje vlastite civilizacije iz njenog prekoraka, koji se baš u promišljanju i ogledu. Potpuno je isto i sa Platonom: na kraju su došli oni koji su razumeli početak, ali njihovo razumevanje je već nečim drugim omogućeno.

Pojam *αρετη* je onaj pojam koji je širom otvorio helenski svet filozofiji Platona i Aristotela. Što se potonjem tiče, baš je

on najpotpunije u filozofiji iskazao suštinu grčke običajnosti kroz pojam vrline. Pojam *αρετη* se izvodi iz rasprave o pojmu *ευδαιμονια*; *ευδαιμονια* je život i delovanje u saglasju sa *αρετη*-om, te se postavlja pitanje: šta je *αρετη*? Prvo određenje bi bilo negativno, *αρετη* nije *παθος*, ni *δυναμις*, nego je ono treće: stanje ili utvrđena osobina (*εξις*), i to takvo stanje koje čini valjanim njegovog nosioca. Na osnovu posedovanja vrline čovek postaje dobar i valjano obavlja svoj posao i život. Ono što vrlinu čini velikom je pojam prave mere (*το ισον*). Oko tog pojma je u filozofiji bilo nesporazuma, jer se tu radi o sredini, o onom što se da izmeriti, o aritmetičkom; prava mera nije ono naknadno, što se određuje prema ekstremima, hrabrost se ne određuje prema ekstremu preterane hrabrosti i prema ekstremu kukavičluka. Treba utvrditi šta je ontološki pre, šta ima viši ontološki rang: hrabrost je pre preterane hrabrosti i pre kukavičluka, te se oni određuju prema hrabrosti, a ne ona prema njima. Modernom čoveku je zaista teško, skoro nemoguće, da shvati helenski pojam mere, zato što je on izgubljen, i mi više nemamo prave mere. Naš svet počiva na ravnoteži, a helenski na harmoniji; prava mera je suština harmonije, a stabilnost razdrobljenih delova bića je suština ravnoteže. To je epohalna razlika. Imati pravu meru znači imati suštinu helenske harmonije u sebi, živeti u saglasju sa običajima, sa *πολις*-om, sa *αρετη*-om, odnosno biti u vrlini. To je zauvek izgubljeno, još je Sokrat razorio pravu meru.

Potpuna definicija vrline, s obzirom na pojam prave mere, je sledeće: „Vrlina je odabiralačka sklonost volje koja se drži prave mere u odnosu na nas, i to određene tako kako bi razuman čovek to uradio“. ¹¹⁶ U navedenoj definiciji je donekle nejasno šta znači termin „razuman čovek“. Odgovor je jednostavan, polazi se od projekcije, od svrhe, i hipostazira se idealni čovek, koga ćemo zvati čovek pun vrline. Helenska filozofija se, u suštini, postepeno kreće ka određenju čoveka punog vrline, i to sledećim nizom: Sokrat, Platon, Aristotel. Početak rasprave je u Protagorinom stavu: „...čovek je mera svih stvari, onih koje postoje da postoje, onih koje ne postoje da ne po-

stoje“. Navedeni znameniti stav se može tumačiti samo na jedan način; naravno, radi se o prvi put reflektovanom subjektivnom interesu, no, tu na početku je i odgovor na svu kasniju raspravu, jer taj subjektivni interes nije određen kao ono osobeno, pojedinačno, nego kao ono opšte, supstancialno i nadasve duhovno. Sa Protagorom je otvoren put subjektivite, i to odmah kao identitet subjektiviteta i svesti. Na to se nadovezuje Sokrat i naročito Platon, koji određuju mislećeg čoveka kao meru svih stvari; kroz misao čovek dobija, odnosno sebi daje supstancialnost. Misao određuje da li ono što jeste jeste, ali to što jeste je određeno kao opšte u duhovnosti čoveka, a ne kao ono slučajno i prolazno. Čulnost je ta slučajnost, ona nije istinita, i sa razlogom je Kant filozofiju vratio na pravi teren, ka onom supstancialnom, ka umu, i time negirao empirizam. Aristotel potpuno suvereno zauzima mesto u helenkoj raspravi i izlazi sa najoriginalnijom, a u suštini starom tezom: čovek pun vrline je mera svih stvari.

Onaj ko zaboravi helenstvo i pomeša moderno shvatanje vrline sa Aristotelovim, sigurno vidi nešto drugo nego Heleni. Radi se o nečem sasvim paradigmatičnom, Aristotel je sa svojom tezom uradio ono što su Šeling i Hegel uradili sa Kantom i Fihtecom, naime, uspostavili su identitet bića i mišljenja. Kod Sokrata i Platona duhovnost je još uvek elitna, iako je čitav problem zdravo postavljen, a tek je Aristotel duhovnost neposredno vezao za stvarnost. Stav čovek pun vrline je mera svih stvari se zasniva na ranijoj spoznaji da je vrlina u pojmu mere, a za Helene su istina i prava mera sinonimi, što znači da je um postao običajnosni um – život sam. Kod Aristotela Protagorino buđenje subjektivnog interesa nalazi smiraj u lepom identitetu subjektivnog interesa i običajnosnog duha. To je identitet udvojenog duha, o njemu je bilo reci u raspravi o iustitia distributiva i iustitia commutativa. Aristotel je uradio potpuno isti posao kao Šeling i Hegel – rehabilitovao je stvarno opšte, duh kao običajnosnu supstanciju kroz subjektivni interes. Veliki prelom Nemačke klasične filozofije je već jedan-put izvršen, i to kao rešenje helenske filozofije.

Neumitnost moći supstancialne duhovnosti u subjektivnom interesu je iskazana i kod nabranja pojedinačnih vrlina, što je prezentacija prividnog Aristotelovog empirizma; duševna veličina se određuje kao najviša pojedinačna vrlina, a ona sama nije ništa drugo nego prikrivena vrlina uopšte. Razlika je samo u onom spoljašnjem, duševna vrlina ili stremljenje ka višem ima kao pratioca slavu, dok vrlina po sebi nema potrebu za pratiocem. Valja podsetiti da kod Helena slava nije isto što i kod Rimljana ili modernih naroda; dopadati se i biti ugledan je neizostavni deo života slobodnog Grka, to nije ekskluzivno kao kod Rimljana ili modernih ljudi. Čovek pun vrline nije ništa drugo do izgrađena duševna veličina u smislu trajnog stremljenja ka višem. Aristotel je čak iscrpno naslikao takvog čoveka:¹¹⁷ prvo, čovek pun vrline ne crni nepravdu ili nešto slično, jer iz kakvog bi razloga činio nešto nevaljano čovek za koga nijedan cilj nije dovoljno visok; drugo, interesuju ga pre svega slava i uspeh, i zato u počastima uživa umereno; treće, bogatstvu i moći, kao i svemu slučajnom u životu, prilazi razumno i bez ushićenja; četvrto, ne izlaže se opasnostima bezznačajnim povodom, jer ima malo stvari koje smatra vrednim rizika; peto, smatra da život nije tako dragocen da se po svaku cenu živi; šesto, rado čini dobro, a nerado traži usluge; sedmo, prema bogatim i moćnim se drži ponosno, a prema nižim ljubazno i blago; osmo, ne insistira na počasnim mestima i prima ih samo u slučaju velike nužde; deveto, više mu je stalo do istine nego do mišljenja drugih; deseto, ne trpi ničiji uticaj; jedanaesto, ničemu se ne čudi, jer ništa nije veliko u njegovim očima; dvanaesto, nerado govori o ljudima; trinaesto, u pogledu sticanja je pravi Grk, voli da ima stvari lepe a ne produktivne. Moglo bi se, u šali, dodati još da ima pedeset godina, da mu je otac Nikomah i da je rodom iz Stagire. I pored određene preterane sitničavosti opisa, koja ide do površnosti, ipak imamo jedan klasičan prikaz Aristotelove pseudo-empirističke metode. Sve je nabrojano, sve je tu, a ono opšte i supstancialno se ne nameće, nego je negde tu i diskretno zadobija važnost. A to opšte je supstancialna suština polisa, identitet ži-

vota, život kao jedan komad; čovek pun vrline živi život u jednom dahu i sve što jeste jeste po tom dahu – dahu ili duhu. Ta-kva odlučnost je nepojmljiva za našu civilizaciju, gde živimo neki razdrobljeni život, gde duh sebe skriva iza neshvatljivo suprotstavljenih regionala. Kod Helena toga nema, oni su ljudi iz jednog komada, njihov život nije život nego samo jedan stav.

Biće života Helena ima jasnu supstancialnu suštinu, koju Aristotel različito izvodi i različito naziva: to je najviše dobro, pravda, opšta korist, *ευδαιμονία*, delovanje prema običajnim zakonima. Bilo koji od navedenih pojmove možemo objasniti samo sa ostale četiri, oni su, iako neki put i ne istoga ranga, ipak sinonimi. Kada se govori o vrlini – govori se o pravu, kada se raspravlja o pravdi – misli se i na pravičnost itd.; naprosto, supstancialna suština bića života kod Grka je jedna i sve je po njoj. To je *λόγος*, prema njemu se sve određuje, ne samo meri nego i živi, i to u saglasju sa vrlinom, odnosno po pravoj meri, srećno i pravedno, što će reći: u polisu, zbog polisa i iz polisa. Helen može biti van polisa samo slučajno, jer prirodu čoveka čini baš život u polisu. Čovek van polisa je, kako kaže Aristotel, najstrašnije biće jer je naoružana nepravda. Proniknuti u pojam polisa, znači otključati sva helenska vrata, a Aristotel je u tome najdalje otišao.

Aristotel je svoju raspravu o polisu započeo analizom strukture običajnosti. Struktura polisa je najčestije data kroz četiri kardinalne običajnosne vrline, a to su: vrlina čoveka, vrlina roba, vrlina žene i vrlina deteta. I površan pogled upućuje na četiri uzroka, te navedene vrline možemo preimenovati u formnu vrlinu, materijalnu vrlinu, eficientnu vrlinu i finalnu vrlinu. Razlika između navedenih vrlina je u obliku slobode, a ne u stepenu slobode: sloboda je suština čoveka, rob ne-ma nikakve slobode, žena je ima samo kao mogućnost, jer je ne može sprovesti, a dete, svakako, ima slobodu u razvoju. Dakle, sloboda, odnosno život u skladu sa vrlinom, je prava mera za određenje strukture običajnosti, no takva sloboda prebiva i u drugom običajnosnom entitetu – u porodici. Struktura polisa i struktura porodice je u osnovi ista, a i struk-

tura neba je ista, jer se i bogovi zamišljaju kao porodica, što će reći da imamo tri nivoa organizacije običajnosne slobode koji se ne razlikuju. Porodica je duhovna zajednica i organizacija slobode, a to što je krv njen osnov je nebitno, jer krv ne čini njen pojam. Sloboda u porodici je i privredna, jer kao i svaki običajnosni entitet i ona mora biti samodovoljna, dakle, osnovu čini određeni ekonomski odnos, koji Grci, istina, nisu tako reflektovali. Taj primarni odnos u porodici i domaćinstvu je odnos gospodara i roba, gde je rob oruđe, živa stvar, nešto sasvim poetičko, pa time i neslobodno, jer je sloboda bitno praktička. Rob je *ποιητικὸν ὅργανον*, on stvara nešto van sebe, njegova svrha nije u njemu. Treba odvojiti pojmovno roba od imovine, imovina je *πρακτικὸν ὅργανον*, svrha imovine je u upotrebi a ne u proizvodnji. Ta znamenita Aristotelova distinkcija između upotrebnog i razmenskog predstavlja pojmovno samo razliku *πραξίς*-a i *ποίησίς*-a, a to što ekonomisti vide u tome neko specifično ekonomsko učenje proizlazi iz specifičnog obzora njihove nauke, pa svuda specifično i traže. Rob, dakle, najviše može biti pomoć u praktičkoj delatnosti i ništa više, no iz toga se ne može zaključiti da je Aristotel ropstvo sveo na nešto sekundarno i ekonomsko. Odnos gospodara i roba je temeljni običajnosni odnos i rob nije nužno zlo, nego ono neizbežno, bez robova nema ni Helena. U tome odnosu nema ništa slučajno i konačno, Aristotel kaže: „Mora se priznati da su izvesni ljudi na svakom mestu robovi, a drugi ni na jednom“.¹¹⁸ Gospodara ne čini to što gospodari, nego što je po prirodi takav. Suštinska razlika između sveta gospodara i sveta roba je razlika između *πραξίς*-a i *ποίησίς*-a, i kada je u Metafizici Aristotel ontologizovan odnos gospodara i roba, po Hegelovoj terminologiji, odnos supstancije i subjekta, on je u suštini ontologizovan *πραξίς* i *ποίησίς*. Oni koji su predodređeni za čisti rad su ropske duše, a spoljna je okolnost da li će se uzdići do majstora i zanatlije, ili će završiti u ropstvu. Gospodarska delatnost je praktička, gospodarstvo je u upravljanju robljem, a ne u sticanju robova.

Ista mera ostaje i u promišljanju one delatnosti koja formalno nije ropska – zanatlijske i trgovачke. Život zanatlije i trgovca nije valjan i srećan, jer nije saglasan vrlini i njihova delatnost je pojetička, a ne praktička. Postoji znanje o veštini trgovaca i to se naziva krematistika. Krematistika se suštinski zasniva na onom slučajnom, na razmenskoj vrednosti. Gospodarska veština, oikonomia, se zasniva na onom bitnom, opštem, vrsnom i svršnom – na upotreboj vrednosti. Cilj krematistike je život, a cilj gospodarske veštine je srećan život. Helensko preziranje trgovine je donekle licemerno, jer ni jedan narod u istoriji nije zavladao svetom preko trgovine kao Heleni, a da je u isto vreme tako rđavo mislio o njoj. Kada posmislimo da je Rimljanim bilo potrebno toliko rata i krvi, te najmodernija saobraćajna mreža sveta i ona superiornost duha zvana pravo, da bi osvojili svet, a Heleni su sve to uspeli sa amforama vina i buradima maslina, trgujući i objašnjavajući kako je trgovina nečasna. No, iako donekle licemerno, njihovo stanovište je dosledno, jer trgovina nije praktička delatnost, a život je bitno praktički, te je trgovina nužno delatnost nižeg ranga. Cilj praktičke delatnosti je naravno neograničen, ali su sredstva za njegovo postizanje ograničena, te je, u neku ruku, i sam cilj ograničen; dok cilj krematistike naravno nije ograničen, ali i sredstva za njegovo ostvarenje su takođe neograničena. Drugim recima kazano: želja za srećnim životom je ograničena, a želja za životom nije. Imamo dva paralelna niza: prvi je praktički – bogatstvo, gospodarska delatnost, ograničena moć, srećan život; drugi je pojetički – mnogo novca, krematistika, bezgranična moć, život u čulnim užicima. Ovaj drugi niz je bio preokupirao Grke te se Aristotel i poduhvatio svoga nauka ne bi li Helene spasao od onoga što je nehensko, a što mi danas prihvatamo kao svoju istinu.

Dakle, praktička delatnost je suština polisa, ona se sastoji iz tzv. politike, tzv. etike i tzv. ekonomije. O drugom i trećem je već govoreno, te ostaje da se odredi značenje politike. Kažemo za politiku da je tzv. politika, zato što ona nije sama po sebi politika, nego ona svoje biće ima samo u okviru praktičke

delatnosti, ona je u isto vreme moralno delovanje, ali i domaćinska delatnost. Podelu na autonomne običajnosne delatnosti, odnosno svesti, Heleni nemaju, to rade drugi: Rimljani odvajaju svest o biću zakona od njegove običajnosne suštine i uspostavljaju pravo; Jevreji odvajaju prirodu od čoveka, što je potpuno van grčkog iskustva, i revanšizmom zbog potopa uspostavljaju prvi moderan nazor o prirodi; dok hrišćani sa svojim čovekom i bogom konačno pounutruju ono beskonačno i time otvaraju sva vrata moralne svesti. Rim, judeizam i hrišćanstvo su izrasli onda kada je nestala senka grčkog duha i kada se raspala supstancijama suština toga naroda. I, kao što rekosmo, politika je samo jedna strana te supstancijalne biti.

Politika kao posao filozofa, kao refleksija i teorija, takode je neodvojiva od „etike“ i „ekonomije“. Njen cilj je „da istraži onu državnu zajednicu koja je najbolja od svih za one koji su u stanju da žive po svojoj volji“.¹¹⁹ Definicija nosi potrebu za dva objašnjenja: prvo, izraz najbolja državna zajednica ne znači konstrukciju neke utopijske zemlje koje nema, nego je to, potpuno platonistički, propitivanje zbiljske države. Najbolja zajednica i jeste i nije, i njeno propitivanje je vrstan ontološki napor. Drugo, određenje korisnika navedene zajednice je u onima koji su u moći da žive po svojoj volji, odnosno u onima koji su u stanju da istrpe slobodu. Sloboda je za Helene supstancijalna, oni slobodi prilaze kao ozbiljni i odgovorni ljudi, jer je baš sloboda suština njihove ozbiljnosti i odgovornosti. Za Grke je sloboden onaj koji je po sebi, ko ima svrhu u sebi, odnosno koji je ideja i vrsta, a ne onaj koji je individualan. Vrsnoća je jednak slobodi, a ne individua. Dakle, ono opšte i beskonačno je sloboda, a to je pojam, ideja i vrsnoća, dok je pojedinačno samo slučajno i konačno. Misao da pojedinačno (subjektivni interes individualan do pojedinca) nosi slobodu, iznose već Heleni, i to poneki sofist, i to na račun Sokratovog preloma, što ne znači da to u suštini nije suprotno duhu helenske običajnosti. Moderni svet je sebe zasnovao baš na tom principu, te je princip banalizovao do naivne metafizike, napustivši tako filozofiju, ali izgradivši veliku imperiju vlastite nemoći.

Dakle, sloboda kao opštost, kao supstancija, je suština najbolje države, a spoznaja najbolje države je cilj političkog nauka. Doći do potpune spoznaje je božanski napor, ali se i u skromnijem zahtevu može valjano proučiti najbolja država, i to analizom stvarnih država. To je svojevrsna potraga za onim opštim u slučajnom i istorijskom, i praktično jedini valjani metod političke nauke. U analizi se uzimaju kao istovrsne istorijske i zamišljene države, što je koizistentno, jer zašto bi Kritska država bila stvarnija od Platonove politeje? Možda zato što je istorijska i što se njene zidine mogu opipati? To što je neka država istorijska govori da je daleko više sklona slučajnosti i površnosti, i da je mnogo neistinitija. Platonova politeja je stvarnija od bilo koje države.

I zato što je stvarna država; Platonova politeja ima u svom ustrojstvu nešto što je konačno i nevaljano, a to je, pre svega, zajednica žena i dece. Platon polazi od ideje jedinstva kao supstancialne suštine države, ali ne određuje pravu meru jedinstva, nego je sklon maksimalizaciji. Jedinstvo se ne da maksimalizovati, a da se ne desi razbijanje pojma države i uspostavljanje nekog drugog prirodnijeg entiteta. Aristotel je u *αὐταρκείᾳ*-i video supstancialnu suštinu države i takođe ju je maksimalizovao, no, *αὐταρκεία* se ne da maksimalizovati, čak je to nužno kad je polis u pitanju. Tu je razlika, i jedan i drugi su supstancialnu suštinu države apsolutizovali, s tim što je to kod Platona rezultiralo razgradnjom pojma polisa, a kod Aristotela ne. Zajednica žena i dece je najvidljiviji primer, jer ako svi za sve kažu „moje“, uspostavlja se odnos koji pripada porodici kao supstancijama suština, a ne državi. Platonova država je previše jedinstvena da bi bila država. Ideja zajedničke svojine takođe prevazilazi državu i još preko toga razvija nebrigu o materijalnim dobrima države. Aristotel je zagovornik privatne svojine, ali ne beskonačne, nego kontrolisane od države, i to u toj meri da je svojina u jednom vidu privatna, a u drugom javna. Drugi suštinski problem Platonove politeje je u razdrobljenosti države na dva suprotstavljenata entiteta, sa jedne strane su čuvari, a sa druge svi ostali. To je nevaljano, jer

kako ono što treba biti opšte, što su čuvari, može doći u suprotnost ili sukob sa onim drugim. Razlog takvog rešenja je u Platonovom tvrdom i nedijalektičkom određenju čuvara, oni ne izrastaju kao negacija iz svoje drugotnosti, nego su apsolutno postavljeni kao negacija od samog početka. Nužno je da se javlja privilegija na beskonačno obavljanje vlasti od istih ljudi. Na delu je nešto nehelensko, apsolutna suprotstavljenost, koja je nepomirljiva sa harmonijom. Platonova država nije harmonična, nego stroga, i počiva na elementu ravnoteže. Ta dva prigovora, iako suštinska, nikako ne diskredituju Platono-vu politeju, nego samo teže za njenim očišćenjem i približavanjem ideji najbolje države.

Potpuno je istovetan način promišljanja i drugih helenskih pravnih entiteta: Sparte, Krita, Karledona itd. Zadržimo se na Sparti jer je tu Aristotel najbolje izneo svoju metodu.¹²⁰ Dakle, u Lakedemonskom polisu ima mnogo toga što nije u saglasju sa najboljom državom: prvo, česte pobune robova. Posvuda ima pobuna robova, ali u Sparti su pobune zakonomerne i imaju jasan uzrok u nevaljanom postupanju sa robovima. Spartanci, pošto su okrenuti ratnim obavezama, ne vode dovoljno računo o domaćinstvu, te zanemaruju robeve, što robovima omogućava prostor za zavere. Drugo, iz istog uzroka, nebrige prema domaćinstvima, spartanske žene žive preterano ugodno i raspusno. Za žene nema stege, ne samo običajne nego i zakonske, kao da se sva tvrdoća države iscrpela prema muškarcima, te je ženama ostavljen prostor za samovolju. Dakle, ni kod robova, ni kod žena nema prave mere. Treće, način uspostave efora. Eforsko mesto je dostupno svakom građaninu, te i sirotinji, a sirotinja je, naravno, podložna potkupljivanju. Institucija efora je izuzetno značajna za Spartanski polis i čudno je da se prohodnost ka njoj ostavi tako otvorenom. Opašno je toliku vlast davati slučajnome. Četvrto, takođe ni institucija geronta ne garantuje državi dobro, jer je zaista nezasnovano mnenje da se onima koji su biološki iscrpljeni da značajna vlast. Kada bi to bila počasna institucija, ne bi bilo opasnosti po državu, ali to je stvarna vlast. Peto, organizacija sisitija

proizvodi sasvim druge efekte od onih koje bi trebala, naime, sisitija bi trebalo da razvija duh jedinstva, ali kod Spartanaca to nije tako, jer postoji obaveza da na sisitiju svako donosi svoj deo, što mnogim siromašnima zaprečuje dolazak trpezi, a time i ostvarenje svojih političkih prava, jer je sisitija uslov građanskih prava. Šesto, sklonost ka doživotnom predavanju vlasti, što je kod kraljeva donekle razumljivo, ali kad su u pitanju stražari i ravarsi (zapovednici vojske i mornarice) ne izgleda valjanim. Biološki iscrpljen čovek nikako nije podoban za vojsku. Sedmo, izuzetno bitno u spartanskom pravnom uređenju je jednodimenzionalnost običajnosnih vrednosti, naime, sve se svodi na ratničku vrlinu. Takva, u osnovi, plemenita organizacija polisa sprečava valjano funkcionisanje države u miru, te je za Lakedemon rat normalno stanje. Osmo, običajnosni sistem Spartanaca počiva na uverenju da se razna dobra mogu zadobiti vrlinom, a ne samo pljačkom, što je dobra misao, ali nedovoljna: vrlina nije sredstvo nego cilj, za vrlinu je nebitno da li za njom idu dobra. Time su Lakedemonjani potcenili vrlinu. Deveto, potpuna anarhija u domenu poreske politike, što ih je mnogo puta dovelo u situaciju da imaju sasvim praznu državnu blagajnu.

Navedenih devet prigovora Spartanskoj državi su klasičan primer Aristotelove diskrecije, jer je ono suštinsko stavljeno u isti rang sa ostalim i to je rezultiralo određenom obavezom da se pojam najbolje države shvati i prezentira kao potpuno razrađen projekat, što će kasnije zaista biti i učinjeno. Dva prigovora ipak dominiraju, a oba se odnose, naravno, na vrlinu. Lakedemonjani nemaju valjan nazor o vrlini: prvo, smatraju je instrumentalnom, drugo, poistovećuju vrlinu sa ratničkom vrlinom. To im diskredituje državu i značajno je udaljuje od najbolje države, daleko više nego što je bio slučaj sa Platonomovom politejom.

Aristotel propituje još kritsko i karledonsko državno uređenje i daje im prigovore koje je dao i Sparti; ono što odmah provocira je nedostatak ikakve rasprave o Atinskom državnom uređenju i njegovom odnosu prema najboljoj državi. Od-

govor je, čini se, vrlo jednostavan: Atina u svojoj tzv. demokratiji je tako rđavo pravno uređenje da praktično u njoj ne-ma ništa što bi upućivalo na najbolju državu. Retko ko je o vlastitoj državi mislio tako ružno kao Aristotel. Postoje tri svesti koje su izdaja helenskog duha: sofisti, demagozi i neo-buzdana atinska demokratija. Sve tri svesti počivaju na istom, na potpunom negiranju supstancialne grčke suštine običajnosti. Aleksandrov politički heroizam se pojavljuje kao spas od stvarne dekadencije Helade. Atina je bila i političko i du-hovno središte procesa raspada grčke običajnosti i grčkog du-ha. Atinska demokratija je iznela princip apsolutne jednakosti, što je nešto apsolutno nehelensko; ta ideja je razorila He-ladu. Može se reći da je Hegel u pravu kada kaže da je Grke upropastila prevelika sloboda, jer su zaista iz svoje supstancialne slobode krenuli putem apsolutizacije slobode, što je moralo dovesti do propasti. Aristotel je to znao, jer ma šta da je ružno pisao o tiranidi i oligarhiji, za njega je najomraženiji državni poredak bila neobuzdana demokratija, štaviše ona i nije polis, nego nešto strano, a preti da metastazira na celu Heladu. Ideja da su svi apsolutno jednaki, a ne relativno, je rekвиjem grčkog duha, a sofisti i demagozi su samo izvođači. Najbolja ocena uzroka propasti grčke običajnosti je data baš kod Aristotela: „Korisna je stvar biti zavistan od drugih i ne moći raditi sve po svojoj volji. Jer preterana sloboda da svako radi što hoće neće biti u stanju da zadrži zlo koje postoji u sva-kom čoveku“.¹²¹ Grci su zaista propali zbog preterane slobode, a i znali su za to.

No, vratimo se onome što je autentično helensko – polisu. Posle analize likova polisa valja odrediti što čini polis nezavi-sno od njegovih likova, odnosno odrediti osnove njegovog pojma, što je uvođenje u raspravu o najboljoj državi. Polis ne čine: prvo, jedinstvena teritorija – jer mnogi žive na jednoj te-ritoriji; drugo, savezništvo – jer odnos između saveznika nije pravi državni odnos; treće, ugovori – ideja da država nastaje ugovorom je nešto potpuno van helenskog duha; četvrto, trži-šte – ekonomski razlog nije uzrok države; peto, poreklo – po-

lis nije zajednica krvi nego slobode; šesto, bračni odnosi – polis je nešto drugo od porodice.

Navedenih šest negativnih određenja upućuju na pozitivna određenja; dakle, polis se zasniva na trojemu:¹²² na težnji za srećnim životom, na absolutnoj samodovoljnosti i na poštovanju običajnih zakona. Svakako da polis sadržava i ugovore, porodice, teritoriju itd., ali to nije presudno. Bitno je ono troje, što je u osnovi jedno, jer srećan život nije ništa drugo nego delovanje prema običajnim zakonima, a samodovoljnost znači apsolutnu mogućnost za večnost običajnih zakona, što znači da polis postoji radi delovanja prema običajnim zakonima, a ne zbog zajedničkog života, ugodnog života ili nečeg trećeg. Delovanje prema običajnim zakonima je helenska sloboda, odnosno supstancijalna suština polisa. Takva sloboda je nešto sasvim drugo od moderne slobode koja se iskazuje u beskonačnom pravu na vlastito Ja. Grčko Ja je običajni zakon.

Nosilac helenske slobode je građanin polisa, i to je taj lepi grčki karakter, koji je masivan, supstancijalan, i svoju supstancijalnost živi. Aristotel sebi postavlja pitanje: ko čini građanina polisa? i u skladu sa svojom metodom počinje negativnim određenjima. Građanina polisa ne čini: prvo, mesto stanovaњa – to je nešto slučajno; drugo, potpadanje pod pozitivne zakone – to čini metoшка, a ne slobodnog čoveka; treće, rođenje je nedovoljno – biološki pristup je ispod helenskog duha; četvrti, čoveka ne čini građaninom ni njegova lična neophodnost za državu, to što je radnik neophodan da bi polis opstao ne znači da je i građanin – funkcionalni pristup nema ozbiljnu težinu.¹²³ Dakle, građanina čini ono opšte, a to je učestvovanje u vlasti: građanin jednog polisa je onaj ko može da učestvuje u savetodavnoj i sudskoj vlasti, a polis je skup takvih građana, sposobnih za samodovoljan život. Sposobnost i mogućnost čoveka da bude vlast je suština građanina, te nema spoljašnjih i slučajnih određenja, jer čovek neprekidno zadobija svoju građansku suštinu. Ta sposobnost se zasniva na onom supstancijalnom, na onom što je pre svakog određenja – na vrlini. Građanska vrlina je izvedena iz opšte vrline, ali

se od nje absolutno ne razlikuje. Nivo razlike je ipak toliki da se načelno može kazati da „građanin može da bude dobar iako nema one vrline koje čine čoveka dobrim“.¹²⁴ Šta čini čoveka dobrim znamo, a šta čini građanina valjanim nije teško utvrditi.

Opšta vrlina, baš zato što je opšta, nije kod svakoga, i mnogi su bez nje, dok građanska vrlina ima ambiciju da se proširi na svakog i da svakome odredi svoju meru. Kada se te dve vrline ukrste i subbinom nađu u jednom čoveku, dobijamo nešto najizvrsnije – čoveka koji može biti dobar vladar i upravljač. To je najizvrsnije ljudsko stanje i retkim je omogućeno. Pošto je jedan bitan modus vrline čoveka da zna da vlada, saglasno tome se može utvrditi da je vrlina građanina u tome da zna da vlada ali i da se pokorava. Valjan čovek, absolutno praktički čovek, afirmaciju svoje vrline ima u gospodarskoj veštini, onoj samo helenskoj sposobnosti da se valjano upravlja onim što su drugi napravili, onim što je poetičko. Valjan građanin, nasupot tome, svoje ostvarenje dobija u političkoj veštini gde se upravlja spram sebi jednakim i slobodnim ljudima. Naučiti takvu veštinu se može samo pokoravajući se, i sasvim je istinska izreka da neće dobro umeti da vlada onaj koji nije naučio da se pokorava. Vladanje počiva na razboritosti, a pokoravanje na pravilnom shvatanju. To dvoje je suštinski jedno, ne može biti razborit čovek onaj koji ne shvata valjano, a ni obrnuto, u suštini su to samo dve strane onoga *φρονεστις*. Najbolja država se baš na tome zasniva, u njoj je „građanin onaj ko može i hoće da se pokorava i da vlada u skladu sa običajima“,¹²⁵ što će reći, da potpuno približi građansku vrlinu opštoj vrlini. No, postoji i neumereno koncentrisanje tog principa kod pojedinih ljudi, što njih u tolikoj meri izdiže iznad ostalih, da u suštini prestaju biti građani. Takvi ljudi nisu jednakni sa ostalima i za njih zbog toga ne mogu važiti zakoni, jer zakoni važe za jednake, a za te heroje vrline se može reći da su oni zakon za sebe. Za njih postoji samo dva rešenja, ili ih, koristeći institut ostrakizma, udaljiti iz polisa, ili im prepustiti vlast, i to doživotno, trećeg nema.

Ovo poslednje tumačenje je vrlo neobično, i nejasno je na koji istorijski povod se odnosi, jer suštinski nije utemeljeno u Aristotelovom političkom nauku. Nameću se dva istorijska povađa: Stara herojska vlast i, odviše nova, Aleksandrova vlast. Iako ima elemenata u tumačenju kraljevstva koji upućuju na Staru herojsku monarhiju, biće da se ipak radi o Aleksandar-principu, koji se poput čiste forme nadvio nad svojom nepotrebnom materijom – grčkim svetom. Herojska čista forma, kao politička praksa, može biti samo Aleksandar.

Dokaz tome je i ekskluzivnost navođenja Aleksandar-principa. Aleksandrovom nauku je bilo primereno sledeće mišljenje: „Zahtevati da vlada zakon znači zahtevati da vladaju i bog i zakon, a zahtevati da vlada čovek znači dopustiti i zveri da vlada“.¹²⁶ Nije to nekakvo zalaganje za supremaciju zakona zbog zakona samih, nego zbog dobrog polisa, jer pisani zakoni nemaju visok rang, od njih je pouzdanija odluka upravne vlasti, a samo su običajni zakoni potpuno pouzdani, u suštini, Aristotel zahteva vladavinu običajnih zakona. Za herojsku vlast tu nema mesta, i zbog toga se Aleksandar uvodi na navedeni ekskluzivni način. Helenski polis ne trpi političke heroje ne zato što je sluganski, te ne može prepoznati heroje, nego zato što je on sam heroj, a vrli ljudi su samo njegova pretpostavka i ništa više.

Taj polis nije, kako bi se moglo iz gornjeg prepostaviti, monolitan, jer je u osnovi monolitna samo azijatska despotija, pošto u njoj imamo jednog i ostale, a u polisu imamo jasno određenu dinamičnu klasnu strukturu. Zemljoradnici i zanatlije čine prvu klasu, na njih se nadovezuju trgovci, Aristotel kaže „trgovački ološ“, a tu su i teti. To je osnovna klasa polisa, ona nije zasnovana na bogatstvu ili siromaštvu, teti su siromašni a trgovci najbogatiji u državi, nego u vrsti delatnosti koja se obavlja. Osnovna klasa obavlja poetičke i krematističke delatnosti, dakle, oni su nužni ali ne čine polis. Viša klasa polisa se sastoji u vojnem kadru, sudstvu, višoj klasi bogatih i nosioci-ma uprave, to su gospodari polisa, a njihova klasa je zasnovana na praktičkoj delatnosti i kao takva je slobodna. Ovakva

klasna podela je temeljna, ali je moguće izvršiti podelu i prema bogatstvu, gde bi se izdvojile tri klase. Srednja klasa bi nužno bila dominantna i osnova za državu. Polis koji je svoje uređenje podredio srednjoj klasi je valjan, jer je stabilan i građani su mu sretni. Aristotel kaže da je pripadnik srednjeg staleža srećniji i od bogatih i od siromašnih, jer je samodovoljan. Srednja klasa se na kraju, pojavljuje, i kao supstancialna klasa i svojom prirodom se nameće; ona je sudija i suština polisa, kroz nju se polis obezbeđuje.

Pripadnici srednje klase su i nosioci vlasti, pre svega upravne, što je samo po sebi dovoljno da se ona odredi kao supstancialna klasa. Nosioci vlasti mogu biti i iz drugih klasa, ali nosioci upravne vlasti moraju biti iz srednje klase. Narod ne može biti nosilac upravne vlasti, jer je nerazborit, vrlina ga je vrlo malo dotakla i od polisa za kratko vreme načini neumerenu demokratiju, što je apsolutno najgore političko uređenje. Ali opasno je narod odvojiti od svake vlasti, jer se onda oseća ponijenim i spreman je na pobunu. Zato ga je najbolje uključiti u sudsku i zakonodavnu vlast, što mu daje čast i čini ga slobodnim, ali, i u tome treba imati meru, nikako mu ne treba dozvoliti da bira organe vlasti, niti da ih poziva na odgovornost. Sve što liči na upravnu vlast mora biti odvojeno od naroda, tog nerazboritog entiteta države.

Već dugo govorimo o raznim oblicima vlasti, što nam je omogućio sam Aristotel. U literaturi se uvrežilo mnenje da je princip podele vlasti izneo tek Monteskije, što nije tačno, pre njega razradu tog principa imamo kod Loka, a i kod nekih pre njega. No, prvi koji je potpuno jasno podelio vlast je bio Aristotel,¹²⁷ i to je uradio na sasvim isti način kao što će kasnije učiniti Monteskije i Hegel: podeлу vlasti u okviru supstancialnog jedinstva.

Nema nikakve suprotstavljenosti i netrpeljivosti ili međusobnog ograničavanja, postoje razne vlasti, ali je supstancija samo jedna. Savetodavna ili zakonodavna vlast je temeljna, „ona odlučuje o stvarima koje se tiču svih, odlučuje o ratu i

miru, o sklapanju i raskidanju saveza, o zakonima, o smrtnoj kazni, progonstvu itd.¹²⁸ Ona radi sve što i danas, a isti slučaj je i sa izvršnom i sudskom vlašću. Ali, ono što je drugačije nego danas je jasno prepoznatljivo i neosporno supstancialno jedinstvo, koje je suštinsko, te ga nema potrebe regulisati pozitivnim pravom, jer je božanska volja.

Organizacija upravne vlasti kao ekskluzivne vlasti je kriterijum po kome možemo i moramo urediti podelu političkih uređenja. Aristotelova podela je znamenita, ali nećemo o njoj, jer to nije značajno; značajna je samo najbolja država kao istina svih mogućih poredaka. Najbolja država postoji i u kraljevstvu, bazileji, oligarhiji, aristokratiji, politeji, a pitanje je jedino da li postoji i u demokratiji? Najbolje državno uređenje jeste, ono je ontološka istina Helade, to nije nekakva mešavina postojećih oblika, niti neka utopija, jer ima jasno određen topos – to je svaki polis u Heladi. U svome najboljem duhu Aristotel je najbolje državno uređenje analitički prezentovao:¹²⁹ prvo, najbolje državno uređenje mora da bude ono u čijem poretku svaki građanin, ma ko on bio, može da dela u skladu sa vrlinom i da živi srećno. Dakle, najbolje državno uređenje se ne zasniva ni na bogatstvu ni na vojnoj moći, nego na *εὐδαιμονίᾳ*-i. Drugo, neki građani se mogu baviti teoretskom delatnošću, što je dar bogova, ali se na tom ne može zasnovati najbolje državno uređenje, može samo na praktičkoj delatnosti. Treće, veličina teritorije i broj stanovnika moraju biti u srazmeri. Ne može prenaseljena ili prevelika država biti stabilna. Za broj stanovnika i teritoriju je bitan princip da se mogu sagledati. Ako se građani mogu sagledati, onda se svi poznaju, te mogu valjano politički opštiti; to važi i za teritoriju, velika teritorija podrazumeva takve udaljenosti koje traže posredovanje u političkom saobraćaju. Ako se broj ljudi i veličina države ne mogu sagledati, onda dobijamo potrebu za onim sasvim nehelenskim entitetom: birokratijom i pisanim političkim opštenjem. Četvrto, prirodne osobine građana najbolje države treba da budu mešavina srčanosti Hyperborejaca i inteligencije Azijata. Aristotel je daleko pre-

Monteskjea, Rusoa i Hegela uspostavio određenu geografiju duha: Severni narodi su priglupi i srčani, a Azijati inteligenți i plašljivi, dok je Helada prava mera, te su njeni narodi srčani i inteligenți. Peto, ono što je iznad svega značajno je pitanje samodovoljnosti, te je najbolja država apsolutno samodovoljna. Najbolja država mora biti nezavisna u proizvodnji hrane, zanatskih proizvoda i oružja. Takođe mora imati i vlastiti izvor ratnika i izbeći svaku pomisao na najamnu vojsku. Mora biti dovoljno imućna za vođenje dugotrajanog rata. Samodovoljnost države obeležava sveštenički kult i u najboljoj državi se on sa posebnom pažnjom neguje. Ali, vrhunski izvor samodovoljnosti je valjano procenjivanje državnih interesa i uspostavljanje pravednog odnosa među građanima. Šesto, da bi se uspostavila navedena neophodna socijalna pravda, nužno je da se građani ne bave poietičkom i krematičkom delatnošću, jer je to protivno vrlini. Zemljoradnja, zanatstvo i trgovina moraju biti potpuno odvojeni od najviše klase polisa. Sedmo, navedena viša klasa se bavi vojnim, svešteničkim i političkim dužnostima, što bi moralno biti nedostupno zemljoradnicima, zanatlijama i trgovcima. Osmo, zemlja treba da bude u vlasništvu građana, a da je obrađuju robovi i period. Deveto, zemlja ne sme da bude potpuno privatna, ali ni državna, potreban je pravedan srazmer. Deseto, u najboljoj državi je na delu apsolutno ostvarenje vrline, a ne relativno, te tek u njoj polis ima svoju svrhu. Jedanaesto, normalno je da se u takvoj državi svi i potčinjavaju i vladaju, i to da se u mladim godinama potčinjavaju, a u zrelim vladaju, što je ostvarenje političke vrline. Dvanaesto, u najboljoj državi su istovrsne politička vrlina i vrlina građana. Što čini čoveka najboljim to čini i polis.

U toj poslednjoj rečenici je data sva istina Aristotelovog nauka – supstancialno jedinstvo lepe helenske običajnosti. Najbolja država je, u suštini, supstancija helenskog duha, ona je i na početku i na kraju. Takav prilaz svakako isključuje dve najveće tekovine modernog duha – ideju prirodnog prava i ideju birokratije. Kod Aristotela je prirodno pravo ontologizованo

u ontološkom pravu, a birokratija je nepotrebna i to je najveće čudo helenskog sveta. Biće potreban Rim, Jevreji i Isus da bi iz Sokratove bolje volje stvorili osnov za ono što mi danas zovemo moderna ideja prirodnog prava. Princip subjektiviteta će morati sam sebe da razvija ka toj ideji, jer mu je Sokratov podsticaj nedovoljan.

Tako je, na samom početku, prirodno pravo ontologizованo i to u identitetu iustitia distributiva i iustitia commutativa. Ontologiski nivo ima svoj osnovni identitet, na kome je i sam ontološki identitet zasnovan, i to je identitet *ενεργεια*-e i *δυναμις*-a, ili, najjasnije izrečeno, svrhe i realizovanja svrhe. Sve što jeste je mogućnost, koja još nije stvarnost, ali nije ni nestvarnost. Da bi materija bila stvarnost, neophodna je forma, odnosno čin, *δυναμις* je ono što je po sebi, i ono je prvi momenat ideje, dok je *ενεργεια* drugi momenat ideje, i to je ono za sebe. Sasvim je shvatljivo što Grk Aristotel nije mogao dati odvojenost ili stopljenost supstancije i subjekta, nego jedinstvo supstancije i mogućnosti. Ali i pored toga, to ne znači da su principi zatomljeni, nego je princip *ενεργεια*-e najčistiji princip delatnosti. Svakako, taj princip nije dovoljan, jer se ideja ne iscrpljuje u tom identitetu, te se mora uspostaviti harmonija i to kao istina ontologiskog identiteta *ενεργεια*-e i *δυναμεια*-e. Identitet iustitia distributiva i iustitia commutativa, sa kojim smo se mi bavili, je samo ontološki nivo gornjeg identiteta. Nisu to dva identiteta, nego dva nivoa istog identiteta. Ali i sam ontološki i ontologiski nivo se međusobno isto tako odnose kao *δυναμεια* i *ενεργεια*, jer je ontologiski nivo mogućnost identiteta, a ontološki stvarnost identiteta, i to se ne može odvojiti.

Aristotelova pozicija je načelni kraj helenske filozofije, i zastava se preko njega i ne može filozofirati, ali se može pored njega, i to na onom podsticaju koji njegov svet nije imao – na ideji vremenitog razvića. Ali, za to treba tek da umre Isus i da se vreme rodi. Princip subjektiviteta, kao načelo vremenitosti, će otvoriti istoriju, da bi na kraju puta filozofiju vratio Aristotelu, i to u vidu Hegelovog sistema.

D.C. HEGEL – IDEJA PRAVA, POJAM PRAVA I NJEGOVO OSTVARENJE

Mnogi se plaše Hegelove filozofije jer u njoj ima nešto, skoro neljudsko i bestijalno, a to je tvrdnja da je jedan filozof cesta vrsta. Filozofija je tu izgubila svoju spoljašnju istoriju, postala je zaista jedna, zbila se i sakupila, te sebe ponosno prikazuje kao jedno u kome je sav rod. Hegelova filozofija plaši još i time što sebe predstavlja kao istinski kraj filozofije, i to zato jer se ničemu ne čudi; naime, ako je čuđenje početak filozofije, ničemu se ne čuditi je kraj. Kraj filozofije plaši, Marks se čak pitao: „Kako je moguće posle Hegela uopšte živeti, a kamoli misliti“. Ali mnogi su se snašli, i kako Jaspers kaže, „Hegelovo delo, poput kakvog srušenog dvorca, koriste kao kamenolom“. To je najčešći prilaz toj filozofiji, ne mnogo uspešan, ali lagodan, jer ne obavezuje i otklanja strah od nje. Na takav se način i može misliti posle Hegela. Ali istinski valjan prilaz je samo onaj koji prilazi Hegelovoj filozofiji kao istinitoj, i pristaje da deli sve konsekvene toga.

Filozofija prava se prema Hegelu može samo tako odnositi, jer ako pokuša drugačije gubi sebe i vraća se na neko inferiornije stanovište. Ako neće da bude razumska nauka, filozofija prava mora Hegelovo delo poimati kao autentično svoje. Svako razumevanje koje hoće kvalifikovati i klasifikovati tu veliku filozofiju, odnosno odrediti se spolja spram nje, nije plodonosno jer prilazi sa neke druge tačke, kao da filozofija prava može zadobiti neku drugu poziciju. Nema druge tačke sa koje se sudi, jer istinska pozicija filozofije prava je baš u Hegela. Zato valja misliti iz te filozofije, a ne o toj filozofiji. Naš predmet: ontologiski stav filozofije prava, je kod Hegela došao do istine i razrešio se. Filozofska rasprava se prekida samo novom raspravom, te je tako i Hegel filozofsku raspravu o prirodnom pravu završio, jer je počeo novu – o ontološkom pravu. Svi oni koji su raspravljali o prirodnom pravu, posle Aristotela najzad okončaše, jer je započela nova rasprava, koja je

(da li se tome čuditi?) već vođena – o ontološkom pravu je raspravljanjo još kod Platona.

O prekidu jedne rasprave i početku druge se može pisati na razne načine: da se svaka prikazuje ponaosob, da se samo prava vidi, što je najčešće, da se rasprave odvoje i suprotstave i sl. Mi ćemo se držati našeg ranijeg stava da je druga rasprava immanentni nastavak prve i to što se sada raspravlja o ontološkom pravu ne znači da je rasprava o prirodnom pravu ukinuta, nego je samo dignuta na viši nivo. Izjave tipa: posle Hegela nema više prirodnog prava, su jednostrane, jer je prirodno pravo i savremeno, a svet je i dalje metafizički, kakav je i bio, pošto savremeni čovek živi svoj razmrvljeni život u suprotstavljanju koje je potpuno isto kao i u hrišćanskog ili čoveka XVIII veka. Subjektivna sloboda produkuje iste likove koje je produkovala i u VI veku pre Hrista, kada se Platon iščudavao nad atinskom demokratijom i konceptijama prirodnog prava Antifonta, Kalikla, Trasimaha i Kritije. Prirodno-pravni odnos je život kako podanika stare dekadentne Atine, tako i modernog čoveka. To što je Hegel nadrastao prirodno-pravni odnos, ne znači da je ukinut, nego samo da je filozofski prevladan, ali je on i dalje delatan i čak se prikazuje sub specie aeternitatis. Prirodno-pravni odnos je najmanje od svega pravna koncepcija, on je život sam. Ukinuti prirodno-pravnu raspravu ne znači ukinuti prirodno-pravni odnos, nego mu baš dati pravo važenje, ali ga sprečiti u njegovoj imanentnoj apsolutizaciji. Preko dva milenijuma se prirodno-pravni odnos apsolutizuje i proglašava suštinom bića, a sada je prevladan kao apsolut i vraćen je sebi sa merom. To prevladavanje ne bi bilo moguće da sam razumski i metafizički prirodno-pravni odnos nije zasnovan na umskom identitetu, koji se obrazuje kao ontološko pravo. Ontološko pravo je pre prirodnog prava, i svet zasnovan na prirodno-pravnom odnosu svoju istinu svakako ima u ontološkom pravu. Ta imanentnost je došla do spoznaje onda kada se prirodno pravo apsolutizovalo kao celina bića, pa nema gde dalje, te je moralo granicu da potraži u sebi, jer je spolja prešlo sve granice. Tada se ontološko pravo odredilo

kao immanentna granica prirodno-pravnom odnosu, tom temeljnom odnosu subjektivne sredine. Ali ta unutrašnja granica ne sprečava subjektivni prirodno-pravni odnos da se reprodukuje, on se ponavlja i ponavlja, širi i menja svoje likove i tako u beskonačnost. Temeljni odnos bića modernog čoveka ne-ma istinu u samom sebi, i sve raste i buja na prividu – što je moderna epoha. Svrha je izgubljena i privid se apsolutizovao. Filozofija prava je svesna toga, ona je u osnovi oblik te svrhe, i brana prividu da bude i filozofski. Jedini region bića gde privid nije kod kuće je filozofija u obliku prikazivanja i dokazivanja ontološkog prava.

U prikazivanju Hegelovog zasnivanja ontološkog prava primenićemo metodu komentara Filozofije prava. Mogućnost da se, komentarišući jedan deo jedne knjige, izloži sva istina ontološkog prava, zasnovana je na Hegelovoj spekulativnoj metodi koja omogućava „obnavljanje organizma iz svakog osamostaljenog dela tela“. Komentarisaćemo Predgovor Filozofije prava, što je u stručnoj literaturi najčešće osporavan tekst Hegelove filozofije, te se naši komentari mogu smatrati kao i odgovori na već dvovekovna mnenja.

(1) Naslov i podnaslov

Sam naslov – Osnovne crte (Grundlinien) filozofije prava, nije u osnovi sporan, jer da se deo filozofije, što je filozofija prava, izlaže u osnovnim crtama, je jasno i često opredeljenje. Ali podnaslov – Prirodno pravo i učenje o državi, je neobičan. Značenje termina prirodno pravo nam je poznato, dok o terminu Staatwissenschaft treba dati objašnjenje: nauk o državi je onaj rang filozofsко-pravne svesti koji državi prilazi kao nečem datom i istinitom u svojoj neposrednoj egzistenciji, njego-vi pitanje nije pitanje pravnosti, odnosno ontološke osnove države, nego pitanje o suštini postojeće države. To je čist razumski nauk koji polazi od egzistencije pojave i obrazuje su-štinu te pojave. Za tu svest postojeća država neosporno jeste,

i tu se ne da ništa pomišljati, jer je mesto nauke u određenju suštine istorijske pojavnosti. Nivo spoznaje je zadržan na shvatanju zakonomernosti. To je svest naučne refleksije, pozitivnog prava, jer se traži ono što je opšte i suštinsko u svakom pozitivnom pravu, u istorijskoj državi, i to se radi razumskom aparaturom i navikom, polazeći od pojavnog i idući ka bitnom, što bi Platon rekao: „iz hipoteze“. U Uvodu smo naveli četiri nivoa prava: pozitivno pravo, naučno-refleksivno pozitivno pravo, prirodno pravo i filozofsko pravo. Pozitivno pravo je ono konačno, slučajno i istorijsko, što ne može biti predmet filozofskog uvida; što znači da su se u Hegelovom podnaslovu našla dva razumska oblika svesti o pravu: naučno-razumski – naučno-refleksivno pozitivno pravo i filozofsco-razumski – prirodno pravo. Neobičnost podnaslova je u tome što su ta dva razumska oblika svesti o pravu stavljena u istu ravan, što može da znači da su istinski u istoj ravni (što je vrlo sporno) ili da ih nešto drugo stavlja u istu ravan (što je manje sporno). Naučno-refleksivno pozitivno pravo i prirodno pravo u istoriji filozofije nikad nisu stajali u istoj ravni, odnosno prirodno pravo je uvek bilo višeg ontološkog ranga, da li kao istinitost božje države i neistinitost stvarne, ili kao istina odnosa ius naturale i ius voluntarium, ili nešto treće. Hegel ih namerno stavlja u istu ravan, jer im je osigurao istinu koja se oformljuje kao istina i jednog i drugog, dao im je filozofsko pravo, odnosno ontološko pravo. Prirodno pravo i naučno-refleksivno pozitivno pravo su samo momenti filozofskog prava, a to što su u istoriji ljudske misli sebe absolutizovali, je nešto immanentno, jer svaka svest je konzervativna i teži absolutizaciji. Razlog izjednačavanja ranga prirodnog prava i naučno-refleksivnog pozitivnog prava (učenje o državi) je razlog njihovog zasnivanja kao absolutizovanih momenata filozofskog prava, a dalji tekst će pokazati kako se razbija oklop njihove absolutizacije.

Druga nedoumica u podnaslovu je određenje ovog dela kao nacrta (Grundrisse), jer to otvara pitanje istinitog filozofskog oblika. Da li se istina izlaže kao potpun sistem sudova, zako-

na, pojmove i sl., ili kao nacrt toga, nije ni malo slučajno. Filozofija prava, kao praktički deo filozofije, se bavi sa onim što može biti i drugačije, ali koje ima svrhu i u sebi, kako je već svedočio Aristotel. Njena istina je u prikazivanju te immanentne svrhe, a ne u prikazivanju svih mogućnosti ili varijacija. To što sve može biti i drugačije, nužno odvaja vrhunsku praktičku svest – filozofiju prava, od tog drugačijeg. Zato ona mora biti isključivo nacrt, jer bi preko toga izgubila svojstvo praktičkog znanja.

(2) „U nauci je sadržaj bitno vezan za oblik“

(3. PASUS)

Određenje istinitog oblika istine, kao nacrtta, u filozofiji prava otvara šire pitanje oblika filozofskog izlaganja. Naime, Hegel je svoje izlaganje zvao naučnim izlaganjem, ili naukom (Wissenschaft), što upućuje na Fihtea; za današnju filozofsku terminologiju je to neobično određenje, ali je kod njega dosledno. Ne radi se o pukom naučnom izlaganju, što je primerno razumskim naukama, jer se one razvijaju „iz hipoteze“, nego o izlaganju koje se razvija iz sebe samog, te prati svrhu stvari same, jer nije odvojeno od filozofske stvari. Insistiranje na pojmu Wissenschaft ima svoje opravdanje na isticanju razlike filozofskog izlaganja Hegela spram ranijih filozofskih izlaganja, koja su se razumsko-filozofski komotno odnosila spram stvari filozofije. Ta komotnost je nastala zbog koncepcije filozofske istine, gde je filozofsko izlaganje suštinski odvojeno od stvari filozofije, a istina je samo u tome da se pokaže podudarnost filozofskog izlaganja i stvari filozofije. Za Hegela je bitno samo to da sama stvar filozofije razvija vlastitu svrhu kroz izlaganje. Nikakva podudarnost nije potrebna, jer ništa nije ni odvojeno, i zato je u filozofskom izlaganju „sadržaj bitno vezan uz oblik“. Istina se ne može otkrivati, širiti, poseđovati, ona nije svest o nečemu, istina je svrha i ideja filozofske stvari, a ne nešto drugo.

(3) Istini prava je potreban odgovorajući oblik izlaganja
(5. PASUS)

Pravo, svest stara koliko i svest o ljudskom rodu, dobija svoju istinu kao svest o pravu, državi, moralu i sl. Ta svest se istorijski obrazovala u mnogim oblicima, od neposrednog iskustva prava, do naučno-refleksivnog pozitivnog prava i prirodnog prava. Svi ti oblici prikazivanja istine prava nisu bili dobri jer nisu bili odgovarajući suštini pravne svesti. Pravna svest je u suštini umna svest, te i oblik njenog predstavljanja mora biti uman. Naučno-pravno i filozofsko-pravno prikazivanje (naučno-refleksivno pozitivno pravo i prirodno pravo) polazi od razumskog oblika, te time kompromituje umski sadržaj prava. Kompromitovanje uma se završava u njegovom svođenju na razum i na večnu suprotstavljenost. Zato valja uspostaviti umski oblik izlaganja istine pravne svesti, a to je moguće jedino kao spekulativno izvođenje filozofskog prava. Spekulativna metoda je sama ideja bića, te govor o metodi kod Hegela mora uvek biti isprazan, jer se pod metodom podrazumeva ono što je više od metode. Zato metodičko pitanje, kao i mnoga druga, biva prekratko za Hegela. Umski, odnosno spekulativni oblik je izložen u svakom Hegelovom delu, a ne samo u Logici, kako se često tumači.

(4) Prelazak „prava na mišljenje“ u ne-pravo
(6. PASUS)

Prostodušna duša, ili čovek kao zajednički, a ne opšti pojam, osu svog delovanja zasniva na svesti koja mu dolazi spolja kao zatečena, pa je on prihvata i na taj način stavlja u dejstvo. Ta spoljnja svest je nataložena suština delovanja drugih ljudi, da li u prošlosti ili sada to nije bitno, jer je suština u tome da čovek pounutruje tuđu svest. Tu svest čine nazori o svetu, vremenu, životu, državi, i sva ona „praktička i jasna pravila“ koja izgledaju čvrsto i sub specie aeternitatis. Ako su ap-

straktnija onda se nazivaju životnom mudrošću, ili nešto slično, a ako su razuđena, onda su opšti nazori o valjanom ponašanju spram svega onoga što čini praktički život. Ta svest nije običaj, iako nije suprotstavljena običaju, nego nešto neorganizovanije, ali isto tako delotvorno i supstancialno. Modus u kom se ono obrazuje je *πιστις*, i kao takva je puna običajnosne istine, ali i svih zabluda i privida koje mnenje mora nositi sa sobom. Ta odvojenost nije u suprotnosti, prostodušna duša nije svesna da je njen nazor protivurečan i da se u okviru njega nešto ne slaže, prostodušnoj duši je ta svest primerena i valjana. Valjana joj je, pre svega, zbog toga što joj uopšte omogućava da funkcioniše, jer bez tog mnenja čovek ne može praktički živeti. Nazvaćemo to mnenje prostodušnom svešću, i o tome toliko.

Protivurečnost prostodušne svesti je mnoge povela za tim da joj odriču bilo kakvu valjanost, i da u njoj vide samo beskrajno pravo na vlastito uverenje, a ne i sadržaj tog uverenja. Vlastito uverenje je oblik prostodušne svesti, a javno priznate istine su njen sadržaj, a ako se samo jedna strana absolutizuje, onda to prestaje biti prostodušna svest i postaje ili moralna svest ili slučajna svest. Najčešće je da se absolutizuje prvi momenat, te se prostodušna svest svodi na pravo ličnog nazora o svemu onom što je spoljašnje. Tako se pravo na vlastito uverenje absolutizuje u pravu na pojedinačno mnenje o suštini države, prava, sveta, boga i sl., što je nešto potpuno različito od prava na subjektivno uverenje. Pravo na vlastito uverenje je i supstancialno pravo i u njemu nema konačnosti i slučajnosti pojedinačnog mnenja. Bitno u pojedinačnom mnenju je insistiranje na različitosti od opšteusvojenih mnenja, i tako ono od različitosti pravi svoj princip. Prepuno je taštine i svoju različitost diže do absoluta. Što je površnije, tim je taštije.

Time se osnovno ljudsko pravo, pravo na vlastito uverenje, desupstancijalizovalo i postalo ne-pravo, jer je opštost vlastitog uverenja zamenilo različitošću pojedinačnog mnenja. U pojedinačnom mnenju ima jedna maligna intencija da se sloboda vidi samo u protestu spram opšteusvojenog, te je to jed-

na mladalačka svest, koja, kada sebi da pravo da se proširi na sve i da se apsolutizuje, postaje nemerljivo destruktivna. Svu svoju istinu ima u onome Ja neću.

(5) Prividni ateizam običajnosnog sveta
(7. PASUS)

Mesto gde destruktivnost pojedinačnog mnenja postaje realna i stvarna moć je mišljenje o pravu i državi. Pojedinačno mnenje polazi od toga da država jeste, a da su istine izrečene o njoj prazne tlapnje, te da treba pronaći novu teoriju i tako proslaviti vlastitu taštinu. Pronalazaštvo i novost su jedine bitne odlike te izmišljene teorije. Primetno je da tašta svest, da je tako nazovemo, svoj zahtev ne proširuje i na prirodu, jer prema njoj ima neki razumski respekt i shvata je kao ono večno i umno. Običajnost se shvata bez ikakvog respekta i igra se sa njom kao sa onim slučajnim. Običajnosni svet se poima kao „od boga napušten, tako da se po tom ateizmu običajnosnog sveta ono istinito nalazi izvan njega“. Država, pravo, itd. dobijaju istinu spolja, nemaju svoju immanentnu suštinu i svrhu, a ono što nema svrhu nije ni istinito i ne postoji. To je shvatanje države kao onog mizernog, slučajnog i lažnog. To mladalačko i jogunasto uverenje, kada ostane kod uverenja, biva simpatičnim, ali kada postane i zrela svest, onda je to nevaljano, jer pripajena destruktivnost tašte svesti postaje filozofski nazor. Filozofiju na taj način osvaja rezon da „svako“ o državi govori „svašta“, jer je i sama država to „svašta“.

(6) Filodoksija pod vidom filozofije
(8. PASUS)

Tašta svest u svome zrelom obliku postaje filozofija koja polazi od najnaopakijeg filozofskog stava „da se samo ono istinito ne može spoznati“. Takav stav je potpuno poniženje za fi-

lozofiju, jer je arrogantan spram sveukupne istorije filozofije. Stari su učili da je predmet filozofije ono večno, nepromenjivo i istinito, ono što je sama svrha, a sada se uči da je takav stav privid, te da se biće spoznaje polazeći od konačnog, slučajnog i proizvoljnog. Tako je ne-biće postalo temelj spoznaje bića. Platon je razlikovao filodoksiju i filozofiju, njegovo razlikovanje je ovde nezaobilazno: „Oni koji vide mnoge lepe stvari, a ono što je lepo po sebi ne vide, i koji povrh toga nisu u stanju da prate nekog drugog ko bi ih toj lepoti po sebi vodio; oni koji vide mnoge pravične stvari, a ono što je po sebi pravično ne vide, i tako u svemu – za takve ćemo reći da o svemu tome imaju mnenja, ali da o tome o čemu imaju mnenja ne znaju ništa. Ovde nećemo pogrešiti ako ih nazovemo filodoksim, pre nego filozofima“.¹³⁰ $\Delta\circ\xi\alpha$ je po Platonu svest između $\alpha\gamma\nuoi\alpha$ -e i $\varepsilon\vpi\sigma\tau\eta\mu\eta$ -e. $\Alpha\gamma\nuoi\alpha$ se odnosi na ne-biće, dok se $\varepsilon\vpi\sigma\tau\eta\mu\eta$ odnosi na biće i cilj mu je da sazna kakvo biće jeste. Ono između što se odnosi na biće, ali ne znanjem nego mnenjem, je $\delta\circ\xi\alpha$. Platonu nije teško da pronađe spoznajni rang $\delta\circ\xi\alpha$ -e, dok je to u modernom vremenu daleko teže, je se princip subjektivne slobode u svom ostvarenju toliko rđavo smestio u $\delta\circ\xi\alpha$ -u, da mu se ona prikazuje kao njegovo autentično pribižešte. Apstraktna subjektivna sloboda sebe pokazuje kroz svest o beskrajnom pravu na vlastito uverenje, a to beskrajno pravo u mnenju dobija svoje mesto samo kao izmešteno sa onim konačnim i proizvoljnim. U mnenju je oblik istinit, a sadržaj proizvoljan. U Platonovoj supstancijalnoj slobodi je i oblik i sadržaj mnenja bio protivan principu, dok je, kako se vidi, u vremenu subjektivne slobode to daleko delikatnije. Zbog svog beskonačnog oblika mnenje vrlo uspešno postaje i filozofija, jer mu to forma omogućuje, ali ono time samu proizvoljnost diže do opštег, odnosno lične nazore proglašava istinom sveta. Mnenje se može filozofski kompromitovati samo onda kada se postavi zakon za identitetom forme i sadržaja (vidi pod (2)), jer tada sva proizvoljnost mnenja isplivava na površinu i ono se mora povući. Ali taj zahtev se retko postavlja, što omogućava da se filozofija svede na filodok-

siju. Sa pravom je Platon pisao da stvari filozofije najveću štetu nanose baš filozofi.

(7) Mnenje o običajnosti kao osnov filozofije prava
(8. PASUS)

U filozofiji prava filodoksija potiskuje filozofiju svojom jednostavnošću: to što je pravo čovekovo delo i zaista ono subjektivno, filodoksija apsolutizuje tvrdeći da je ono nešto drugo od prirode i njenih opštih zakona, odnosno da je isključivo subjektivno, a ne i supstancialno. Prirodnim zakonima filodoksija ne prilazi, jer se boji njihove razumske moći, pošto je i sama donekle razumska svest, u stanju je da prepostavi superiornost čistije razumske svesti, ali pravu i njegovom umskom sadržaju prilazi olako, zato što ne može odrediti umnost, te joj se pravo čini nečim bliskim i proizvoljnim. Naime, ona vidi subjektivnu dimenziju prava, ali pošto umnost nije njena mera, tu subjektivnost apsolutizuje i proglašava je ličnom proizvoljnošću. Tako se filozofija „umesto na razvoj misli i pojma, postavlja, naprotiv, na neposredni opažaj i slučajno uobražavanje“. Taj pogled na običajnost i državu je zaista skučen, jer se svo bogatstvo umnosti likova i struktura običajnosti svodi na privatno stanovište, a ta privatnost filozofije se pravda epohalnim pravom na privatnost. Privatnost je, svakako, suštinski lik subjektivne slobode, čak njen princip, dok je drugi princip deindividuacija, ali je ovde pomešan sa onim neprincipijelnim, sa proizvoljnošću, a u filozofiji, naravno, nema privatnosti, nema privatne filozofije i ličnog filozifiranja, filozofija je *επιστημη*, a ne *δοξα*.

Poseban i naročito uspešan oblik filodoksije u filozofiji prava, istorijski gledajući, je svojatanje običajnosti države od strane pobožnog mnenja. Tu je princip filodoksije dignut do paradoksa, jer ono što je najviše – bog, se postavlja kao proizvoljno i privatno mnenje i sa te pozicije se odbacuje ono umsko. Izuzetno je teško tu svest prikazati u njenoj istini, odnosno prikazati svu proizvoljnost i privatnost njenog principa, jer je ideja najvišeg bića iskorišćena za privid.

(8) Zla svest filodoksije u filozofiji prava
 (9. PASUS)

Filozofska-pravna filodoksija se najjasnije reprezentuje kao potpuna mržnja spram zakona. Ona mrzi predmet vlastite spoznaje i time ima zlu svest, jer svome predmetu ne prilazi poput razumskih svesti, ona je samo delimično razumska svest, nego svoj predmet želi uništiti. Razumske nauke svoj predmet svode na zakon, suštinu itd., i time ga privode sebi, jer polaze od toga da im je on u osnovi udaljen, dok filodoksija, nпротив, polazi od destrukcije vlastitog predmeta kroz odbacivanje zakona i prava. Stanovište filozofije je sasvim različito, jer filozofija polazi od identiteta sa predmetom, te predmet i nije više predmet, i tako dozvoljava predmetu da sam izloži svoju svrhu i umnost. Umnost je ono što filodoksija napada i destruira. Za nju zakon ne može biti dužnost, jer je to ono umsko, nego treba zakone očistiti od svih zabrana i stega, ne bi li se stega izbacila iz svega što jeste. Umesto toga se nude sve moguće varijacije na temu: sloboda narod, pravo ličnosti itd. Ono što su momenti uma u filozofiji prava, sada postaju ispraznjeni poklici proizvoljnosti i neukosti.

(9) Filodoksična paradigma istorijskog sofizma
 (10. PASUS)

Proizvoljnost i mnenje postaju stvar filozofije i običajnosti onda kada se raspada supstancijalna sloboda. Lepa grčka običajnost ima mesta i za δοξα-u, ali ona je nešto „između znanja i neznanja“, i nema ambiciju da bude znanje; onda kada δοξα istisne επιστημη, tada se helenska običajnost ruši pred rudimentarnim oblicima subjektivne slobode. Sofizam je najmanje od svega filozofski nazor, on je epoha. Sofizam je svest koja hrani Levijatan, tu Platonovu „veliku i jaku zver“, i to sa ostacima helenske duhovnosti. Sofist „smatra da je mudrost paziti na čudi velike i raznolike gomile“¹³¹ i tako daje proiz-

voljnosti pravo da usurpira mesto opštег. Uvodi se u filozofiju nefilozofska mera, što ne može ostati samo stručna nedaća, jer filozofija nije razumska spoznaja spram koje je stvarnost ravnodušna, filozofija je sama stvarnost, pa se tako uspostavlja i nestvarnosna stvarnost. Nestvarnosna stvarnost je stvarnost koja sebe nema, odnosno nema svoju svrhu, već je po nečem drugom, te nije umska. Nestvarnosna stvarnost se zasniva na „principu da se ono što je pravo postavlja na subjektivne svrhe i mnenja, na subjektivni osećaj i partikularno uverenje, do principa iz kojih sledi razaranje isto tako unutarnje običajnosti i čestite stvarnosti, ljubavi i prava među privatnim osobama, kao i razaranje javnog reda i državnih zakona“. Ruši se običajnost, država, pravo, porodica, jer nema na čemu da se zasnuje, na šta da se osloni, sve je slučajno i zasebno.

Aristotelov uvid u mučninu rušenja supstancijalne običajnosti je još jasniji nego Platonov, jer ma šta da je pisao o tiranidi ili oligarhiji, za njega je najrđaviji oblik polisa baš demokratija, pošto ona za razliku od ostalih više i nije polis. Uverenje da su svi absolutno jednaki, a ne relativno, je nehelenski stav koji je postao suština jednog političkog uređenja. Ideja absolutne jednakosti je upropastila Grke, to nije njihova sloboda, a postupak koji je doveo do takve svesti je postupak apsolutizacije; ono što jeste i što ima svoju meru se, nekako iz sebe, apsolutizuje i svoje pravo proširuje i van svoje mere, i tako realizuje ambiciju da bude absolut. To je suština zla subjektivne slobode; svaki razmrvljeni segment ima ambiciju da bude absolut, pa se i mnenje kao absolutna razmrvljenost nameće ka absolutu. Gubitak mere omogućava apsolutizaciju, a stvar istinske filozofije od Aristotela do danas je potraga za igubljenom merom, za istinskim absolutom, koji ne može biti više lep i harmoničan poput helenskog, ali mora biti, jer bi se sve raspalo i raspršilo u kontrakcijama lažne apsolutizacije. Kasnoantički oblici svesti: sofizam, demagogija i nekontrolisano demokratsko stremljenje, su se još Aristotelu pokazivali kao likovi istog, odnosno kao likovi apsolutizujuće razmrvljenosti. To je onaj topos na kome Aristotel zasniva jasan odnos

prema političkom ustroju Atine, pa čak i sam Aleksandar-princip, pošto je od neumnosti atinske demokratije do potrebe za Aleksandrom samo jedan korak. Tu, na početku epohe subjektivne slobode, se princip subjektivnosti prikazao u čistoti svoje jednostranosti, kao proizvoljnost ka apsolutu, a istorijski je princip provalio kao vlastita neistina i otklon od ontološkog izvora. Hegelov posao je da ontološki rahabilituje princip od njegove istorijske geneze.

(10) Dva vida jednostranosti subjektivne slobode
– apsolutizacija i nivelacija
(11. PASUS)

Pošto princip subjektivne slobode bahato odbija vlastitu potrebu za apsolutom, on mora odvojiti segmente bića i pustiti ih od sebe da zasnuju vlastitost bića na proizvoljnosti položaja i svesti. Ono što je bilo jedno i imalo svrhu, sad se odvezalo i razmrvilo, te započinje samostalni život, sa nekim nezdravim uverenjem da mu za to svrha i nije potrebna. Kada bi se zapitalo za vlastitu svrhu onda bi se našlo pred užasom da mu je svrha samoča i nedostatak bilo kog čvrstog podstoa. Da bi suzbilo vlastiti užas, svoj princip nedostatka apsoluta proširuje na sve i tako produkuje biće. Privid vlastite svrhe apsolutizuje i time sprečava sebe da otkrije prividnost tog privida. Apsolutizacija je spas upojedinjenog subjektiviteta, ali i bilo kog drugog segmenta ovog razmrvljenog sveta.

Drugi vid, koji se neumitno nadovezuje na prvi, je proces nivelašanja. Pošto svaka upojedinjena subjektivnost i svaki razmrvljeni segment nosi sa sobom klicu apsolutizacije, sve se mora načiniti relativnim. Nema istinskog paradoksa u tome što opšta apsolutizacija sve čini relativnim, jer je to zato što je opšta apsolutizacija potpuno udaljavanje od apsoluta. „Tada se nivelišu sve misli i sva građa – tako da pojmovi istinitoga, zakoni običajnosnoga takođe nisu više drugo nego mnenja i subjektivna uverenja, a najzločinačkija uverenja stavljena su

kao uverenja u isti položaj sa onim zakonima, a isto su tako svaki ma kako prazan i partikularan objekat i ma kako bljutava materija stavleni u isti položaj sa onim što sačinjava interes svih misaonih ljudi i veze običajnosnog sveta“. Pravo se iscrpelo u tome da sve ima pravo, sve dobija božansku moć kao ličnu, i to je taj ateizam običajnosnog sveta, ali i bogohuljenje. Apsolut je pronađen u negiranju apsoluta, odnosno apsolutno je samo to da apsoluta nema. I tako je sve nivelišano, jer je sve-mu priznato pravo i sve je proglašeno istinom. Umski sadržaj se izgubio pod naplavinama nabujale subjektivne slobode ko-ja sve apsolutizuje i niveliše.

(11) Platonska republika je shvatila samu prirodu
helenske običajnosti
(12. PASUS)

Drugi, sasvim suprotan nazor, je onaj koji apsolut ima u ap-solutu, a ne u nedostatku apsoluta, i to je princip velike filozo-fije zasnovane na supstancialnoj slobodi. Baš supstancialna sloboda omogućava Platonu da uspešno odbije i prikaže nei-stinitost sofističkog napada, koji je inače paradigma filodoksi-je kao svesti koja sve apsolutizuje i niveliše. Supstancialna slo-boda omogućava filozofiju, odnosno apsolut, ali postavlja se pitanje da li je apsolut moguć i na nivou subjektivne slobode, ili je subjektivna slobode neumitno i sudbinski vezana za filo-doksiјu i metafiziku. Što se Platonovog stava o tome tiče, ne-ma mogućnosti da se iz principa subjektivne slobode razvije istinski filozofski nazor, nego samo filodoksiјa. Njegova repu-blika, zbog, kako smo pokazali, nedostatnog osnovnog načela, načela jedinstvenosti, odbacuje princip subjektivne slobode, i to sa razlogom, jer je taj princip srušio helensku običajnost. Na određen način je bitno poniženje tog principa izvršila i sa-ma atinska demokratija, koja je subjektivnu slobodu svela na pojedinačnu samovolju i proizvoljnost. Slučajno i konačno je postalo princip.

Na taj način je Platon istinski shvatio i suštinu grčke običajnosti i suštinu njene propasti; prvo, kao supstancialnu slobodu, a drugo, kao samovolju u principu subjektivnosti.

Njegov odgovor je jasan, a takođe i odgovori potonjih generacija: opšti stav je, da li u teološkom, racionalističko-metaphizičkom, empirističko-metaphizičkom ili, čak, kritičkom obliku, da je od principa subjektivne slobode moguće doći samo do suprotnosti i razdvojenosti, a na kraju i do lažnog apsoluta. Toma, Dekart, Lok, Kant ili ma ko drugi, nisu doveli u pitanje Platonovu istinu. Izuzeci, a mi se u ovom spisu samo njima i bavimo (Spinoza, Monteskje, Ruso, Fichte, Šeling), su izuzeci koji tek sa Hegelom dobijaju svrhu. Uspostavljanje dostojanstva principa subjektivne slobode je dugoročan projekat istorije filozofije koja teži ka Hegelu. Naša tema, ontologizovanje prirodnog prava, je osnovni lik toga procesa.

(12) Što je umno, to je stvarno;
a što je stvarno, to je umno

U Hegelovoj filozofiji nema osporavanja izjave navedenog stava, filozofi i nefilozofi su stavu prilazili sa raznih strana, okretali ga, propitivali, učitavalici još mnogo toga, kao kada se knjiga nađe i neveštim rukama. Mogu se ispuniti tabaci teksta sa prikazom mnogih ocena, ali ćemo to izbeći, kao i uvek, da ne bi pali u lagodnu poziciju učenosti.

Hegel je nekoliko redaka pre čuvenog citata dao uvodno objašnjenje: „...filozofija je, budući da je pronicanje umnoga, upravo zato shvatanje prisutnoga i stavnoga“. Filozofija se, što već stari znaju, bavi onim što je večno, beskonačno i istinito, ali to ne znači da je ono što može biti i drugačije, kako kaže Aristotel, nepodesno za filozofiju. Baš to što može biti drugačije je neosporno filozofično, jer se ono večno i istinito nije tu izgubilo, nego, na jedan viši i filozofije dostojni način, očuvalo. Ono što se i negiralo i očuvalo, baš u smislu onoga Aufhebung. Tako se filozofija mora odrediti i u onome što, svom

svojom konačnošću, beži od nje, ali i svojom istinom teži filozofiji. Zbog toga se može reći da je filozofija nešto najnužnije, jer bi bez nje čovekov svet pao u konačnost i odvojio se od čoveka, te ne bi svoju beskonačnost i nužnost prikazao. Ali Hegelova ambicija nije u tome da ovde daje samo određenje filozofije, koje uvek, hteli to ili ne, zadržava u sebi neki spoljašnji govor, nego da izrazi neki ontološki razlog za filozofičnost filozofije, da joj dozvoli da progovori iz sebe, u jednom dahu, u samo jednoj rečenici.

Taj stav sadrži dva pojma koja moramo objasniti pre nego što bilo šta izložimo – Vernunft i Wirklichkeit.

(a) Um je duhovna snaga koja izlazi, ili iz pojma čoveka, ili iz pojma stvarnosti, kao suštinska razlika spram razuma. Reći za um da je spoznajna moć je prekratko, jer je njegovo određenje i ontološko. Istorija filozofije sa spoznajom ili mišljenjem ima posla od samog početka, od Elejaca, ali sa umom tek od Platona. Preterano je povezivati Anaksagorin *vouç* sa pojmom uma, jer nije Anaksagora razvio drugu bitnu duhovnu snagu, pre svega spoznajnu – razum. Istina je da je baš on prvi rekao da um upravlja bićem, i to kao stvarni zakon toka bića, znači kao immanentan, a ne spoljašnji, što je valjano određenje uma, ali, kako smo rekli, nedostaje mu pojam razuma. Platon je zaista prvi, i to na neshvatljivo jasan način, izneo razliku uma i razuma, te time i pojam uma. To je uradio kroz najuspeliju metaforu u istoriji filozofije – kroz pećinu spoznaje. Ranije smo dali analizu te metafore, a sada ćemo samo podsetiti da pećina spoznaje ima tri nivoa: prvi, sunce; drugi, ljudi i stvari koje se kreću; treći, senke koje gledaju okovani posmatrači. Prvi nivo je apsolut ili ideja najvišeg dobra, iz njega izlazi svestlost, ontološka moć – pravda i/ili pravičnost, koja obasjava istinsko kretanje ljudi. Taj niz je ontološki niz, i u osnovi je um kao duhovna moć. Treći niz je posmatranje prividnog kretanja i senki što je pozicija razuma, i to je hronološki niz. Razlika hronološkog i ontološkog niza je ključ za sve, ta dva niza mogu da odgovaraju jedan drugom, a i odgovaraju, jer je ontološki niz osnova hronološkog, ali se moraju i razlikovati.

Platon je još jedno učinio uzornim za sve, odredio je um kao ontološki stariji od razuma. Po njemu postoje četiri spoznajne moći: *επιστημη*, *διανοια*, *πιστις* i *εικασια*. *Πιστις* (pouzdanje) i *εικασια* (slikovito predstavljanje) su *δοξα* (mnenje), te se odnose na pojedinačno, konačno i kao takve su niže spoznajne moći. *Διανοια* se, istina odnosi na *ουσια*-u, ali se odnosi spram nje kao nešto spoljašnje i tuđe, kao čisto razumsko saznanje. *Επιστημη* se prema *ουσια*-i odnosi kao prema onom istinskom, što se ne da odvojiti; *επιστημη* ide iz svrhe same stvari i zato je to umsko spoznavanje. Kao što smo ranije, baš u odeljku o Platonu, napisali, ni Kant nije tako valjano i jasno izložio razliku uma i razuma.

Aristotel je sve preuzeo što se moglo preuzeti, a moglo se mnogo, i tome je dao jedno novo određenje. Od njega se um određuje i kao bitno praktički um, a ne samo kao teorijski. Um je duhovna moć sveta onih stvari koje mogu biti i drugačije, te je on stvarna delatna moć. To nije suprotno Platonu, nego samo fino razvijanje osnovnog Platonovog stava. Um se ne bavi samo sa onim gotovim i završenim, nego sa onim živim, što vri i što mora sebe zadobiti u borbi za priznanje. Od Aristotele je um i praktički um, i ontološki je superioran svim spoznajnim moćima (ne kažemo „drugim spoznajnim moćima“, nego „spoznajnim moćima“, jer um sam prevazilazi pojam spoznajne moći).

Stoici su um određivali kao svetski um, i u svom praktičkom odnošenju zahtevali da se živi u skladu sa njim. To nije bio neki valjaniji spekulativni napor, jer je to još vreme detinjstva subjektivne slobode. Mladost tog principa je sholastika, gde se sačuvala podela na um i razum, po autoritetu Aristotele, ali ratio je shvatan kao niža spoznajna moć od intelektusa, odnosno razuma. Tako je ta razlika bila spoljašnja, kao neki daleki echo protekle epohe, i sama po sebi nije ništa predstavljala.

Racionalizam je rehabilitovao ratio, ali nije i opreku uma i razuma. Kada na stav: *Nihil est intellectu quod prius non fuerit in sensu*, Lajbnic dodaje: *Nisi intellectus ipse*, on pod *intellectus* misli razum. Razum je osnovna spoznajna moć koja

svoju primerenu razliku nema u umu, nego, kako pokazuje Lajbnic, u osetu. Suprotnost određuje veličinu, te razum ima oset kao sebi svojstvenu opreku, a time je on mišljen na izrazito nespekulativan način. Racionalizam je razumsko mišljenje razuma. Razum prepostavlja nesposobnost za immanentnost, te se svrha mora naći spolja, u drugome, i nalazi se u matematičkoj metodi. Ono spoljašnje i tuđe se prihvata kao vlastita svrha, iako se to ne zna. Naime, metoda kod racionalista nije svrha, nego nešto neutralno, ali iako oni to ne vide, ta prividno instrumentalna metoda je postala sama svrha spoznaje, odnosno instrumentalnost je svrha ratia. Razumska osnova se nazadrvivo širi i svoju temeljnu suprotnost eksteritorijalizuje. Tako se obrazuje res extensa i res cogitans, kao nastavak ontološke otuđenosti i suprotstavljenosti čoveka i njegovog sveta. Čovek se sveo na res extensa, odnosno na teorijski um, a biće na protežnost. Teorijska moć se obrazovala kao naučna i ostala je u osnovi takva i danas.

Dakle, cela epoha između Aristotela i Kanta ne uspeva doći do pojma uma; dakle, dva milenijuma zaborava, ali za filozofske pojmove vreme ne čini ništa, jer oni nemaju spoljašnju istoriju. Kant je, isto kao Aristotel, um odredio i kao praktički; Aristotel kaže kao ono što može biti drugačije, jer je Helen, a Kant se pita kako ono još nedogođeno, ono što treba da bude, može da bude uzrokom ljudskog delovanja, i to zato jer je Kant građanin, Nemac i moralista. Ali i pored neosporne Aristotelove prednosti u određenju praktičkog uma, Kant je sve iznova započeo, jer se sad priča razvija na principu subjektivne slobode. Ma koliko refleksija ostaje rudimentarna, jer ono što treba da bude je neizmerno daleko od onog što jeste, ipak je započeta.

Hegel je pojam uma izveo do kraja, do duha, držeći se osnovnog stava da je Kantovo pitanje prekratko, jer ono što jeste je neistinito isto tako kao i ono što treba da bude. Zato se vraća Aristotelu, okonačuje beskonačnost i istinu vidi samo tamo gde su i ono što jeste i ono što još nije – identitet bića i ne-bića, odnosno bivanje kao istina. Suprotnost Sein i Sollen

je razumski danjski poklon Kantove teorije uma, te ga Hegel vraća tamo gde mu je mesto, nazad razumu. Disparacija Sein i Sollen nije odbačena i zaboravljena u Hegela, nego je samo prevladana. Ona je sačuvana kao bitni momenat praktičkog duha; naime, formalni praktički duh ume sebe tako postaviti da mu biće bude neprimereno trebanju, i tada dobijamo odgovor na staro pitanje: odakle zlo u svetu? Zlo je u apsolutizaciji opreke Sein i Sollen i njenom razumskom formalizovanju. U prirodnome nema zla, jer um u prirodi ne stavlja sebe nasuprot, nego je pojam uvek kod kuće; zlo se javlja u tom postavljanju nasuprot, gde se kao praktički duh, na kraju, zlo obrazuje u život. Ali i iza te disparacije стоји um, jer nije ona slučajna i konačna, i ne valja spram nje imati zlu volju; zlo se razumski obrazuju, ali kao i sve i ono je određeno umom.

Tako dolazimo do bitnog određenja Hegelove filozofije: Vernunft i Verstand su zaista različiti, ali nisu suprotstavljeni. Ona školska izreka koja se često čuje: „U Nemačkoj klasičnoj filozofiji su razum i um odvojeni“, može da važi samo, i to delimično, za Kanta. Sav put Nemačke klasične filozofije je put prevazilaženja razlike razuma i uma, a ne njenog produbljivanja. Hegel je tu razliku preovladao tako što je razum odredio kao jedan momenat uma, odnosno duha, i raspravu vratio Aristotelu, uvodeći razliku teorijskog i praktičkog duha. Suprotstavljanje razuma i uma, odnosno teorijskog i praktičnog duha, kao viši nivo te razlike, se zasniva na suprotstavljenosti mišljenja i volje, kao da volja može biti nesvesna, ili da mišljenje može biti „čisto“. Neosporno je da nam život prikazuje i premnogo delovanja i volje „bez zrna soli“, ali to ne možemo uzeti kao samu svrhu stvari, kao ideju, nego samo kao slučajnost i neistinitost. Mišljenje i volja su jedno, čak i u slučaju kad se mišljenje ponaša kao da je samo i, navodno, ne izlazi iz sebe, nego večno prebiva u suvoći pojma kao teorijski duh. Teorijski duh ima stvarnost u spoznavanju, jer spoznaja nije neka odlika teorijskog duha, nego sav njegov opseg. Ta spoznaja je u osnovi razumska, i njena je granica, što će reći i pojma, u saznavanju suštinskoga i odvajanju od nesuštinskoga, odnosno

u saznavanju nužnosti i zakona stvari. Na ontološkom nivou je to Odsek b. Nauke o suštini. Filozofski nazor ide preko toga, jer nije zadovoljan u otkrivanju stvari, pošto to podrazumeva da su stvari suprotstavljeni mišljenju i da imaju neku svrhu koja nije mišljenje, a stvar filozofije je samo mišljenje, i ništa drugo. Razumska spoznajna moć, odnosno teorijski duh, polazi baš od suprotnog, od pronalaženja svrhe u drugome, i objašnjavanja pomoću drugog, što znači da se istina nalazi u adekvaciji. Još je Platon podučavao da je slobodno ono što ne stoji u vezi sa nečim drugim, nego ono što ima ideju; razumska spoznajna moć polazi od neistine, jer traži drugo i uvek drugo. To je granica razuma, on je kao spoznajna moć istina za predstavno mišljenje, koje je opet istina za osete i čulno spoznavanje, a istina samog razuma je umska spoznaja. Razumska spoznaja se, dakle, ne gubi u umskoj spoznaji, nego joj se određuje granica. Um je spekulativan, jer mu nije dovoljno razumsko određenje bića, nego ga uvek prevodi u neko njemu, na izgled, suprotno određenje. Najpopularniji vid spekulativnog određenja je kada se priznaju dva, na izgled oprečna predikata, što je, istina, dosta površan uvid u spekulaciju, ali i sam već dovoljan, jer pokazuje da se spekulativno sastoji u tome da se pokaže kako je razumsko određenje jednog predikata, u isto vreme i ono suprotno njemu samom, te se na taj način razumsko određenje prevazilazi. To je nivo onoga što je Hegel, na ontologiskom obzoru, zvao razdrta svest, odnosno to je Didro. No, i ta propedeutika u spekulaciji je dovoljna da pokaže neistinitost razumske svesti kao apsolutne svesti. Razum svoju istinu ima tek u umu.

Tako smo došli, na kraju nemačke klasične filozofije, do potpunog nadilaženja opreke Vernunft – Verstand i to na takav način što se Verstand pokazao kao momenat Vernunfta. Niži nivoi svesti: čulna izvesnost, oseti, predstave itd., su takođe momenti, što znači da su prevladani, ali ne i uništeni. Svaki od tih momenata ima ambiciju da bude samodovoljan, no, čak ni um ne može biti samodovoljan, jer je to protivno njegovom pojmu i njegovoj istini.

Dakle, ono vernunftig, u našem stavu, nije razum, a nije ni nešto drugo (predstava, mnenje, čulno opažanje), nego um, ali taj um nije suprotan od razuma; drugo određenje toga vernunftig je to da je ono mišljenje, ali nije mišljenje koje je odvojeno od volje i koje joj je suprotstavljen. Hegelov pojma uma je spekulativan, i ne može se pojmiti sa drugih nivoa spoznaje, makar to bila i neka filozofska refleksija.

(b) Nesporazumi oko drugog osnovnog pojma u čuvenoj Hegelovojoj izreci su bili još drastičniji, jer za pojma uma imamo tradiciju Kant-Fihte-Šeling, što ipak olakšava razumevanje, dok pojma Wirklichkeit ne izlazi tako jasno iz tradicije nemačke klasične filozofije, te ga je i teže odrediti.

Konvencionalni termin stvarnost, znači mnogo toga, te se uzima kao sinonim za realnost, objektivnost, predmetnost itd. Termin stvarno se upotrebljava u smislu nečeg materijalnog, čulnog i opipljivog. Pojam Wirklichkeit ne znači ni jedno od toga, a najlakše ga je objasniti u razlici spram drugih pojmliva. Koren reci stvarnost je reč stvar, a ona se može određivati kao pojedinačna stvar, što je nešto na spoljašnji način određeno (to je ono Sache), te za to predlažemo termin stvarstvenost. Stvarstveno (sachlich) je mogućnost pojedinačnog određenja kao spoljašnjeg subjekta spoznaje. Stvarstvenost je, dakle, primerena razumskoj spoznaji, jer počiva na suprotnosti onoga što se spoznaje i subjekta spoznaje. Termin stvarnost razumske nauke upotrebjavaju u smislu stvarstvenosti. Sem razumskih nauka takvo određenje ima i mnenje, kao i sva ona mešavina spoznajnih moći, koju zovemo zdrav razum. Ali reč stvar može biti određena i kao nešto opšte, pa govorimo o prirodi stvari, kaže se: nije stvar u tome. Kant piše o Stvari po sebi itd. Nemci za to imaju termin Ding, mi ćemo ga prevoditi sa Stvar, a ono Sache je stvar. Za termin Dingheit predlažemo naš termin stvarnosnost, dakle, nešto je stvarnosno, jer ima potenciju stvarnosti, ali još nije stvarnost, a nije više pojedinačno i konačno, što ne znači da ima moć beskonačnog, nego baš suprotno tome; jednom rečju, ono je istinito u sebi, ali nije sva istina. Opšte je ali nije stvarno, nego je tek stvar-

nosno. Termin Wirklichkeit ima koren reci u wirklich (zaista, uistinu, stvarno itd.), dakle, pod njim se ne misli ono konačno i posebno, nego sama istina – ideja. Wirklichkeit ne podrazumeva ništa spoljašnje i razumsko, nego se pod njim misli samo mišljenje koje sebi sebe prikazuje u drugotnosti, i to u znanoj drugotnosti. Um i stvarnost su jedna svest, time što je stvarnost drugo biće uma, koji to zna, i on u stvarnosti biva primeren svome pojmu; um u stvarnosti je u istini. Wirklichkeit i Vernunft su jedno, tako da stav: sve što je stvarno to je i umno, i obratno, je najobičnija tautologija. To razlikovanje je potrebno za svest koja samo spoznaje, za teorijski duh, a na nivou praktičkog duha je to ipak tautologija; razlikovanje je samo teorijsko i formalno, Spinoza sa razlogom kaže: *omnio determinatio est negatio*, i to onog beskonačnog, odnosno istine.

Wirklichkeit i Vernunft su momenti istoga, sama formulacija na to upućuje, jer se jedno drugim određuje. Hegel je sledbenik Platonov i Aristotelov, jer je za njega istina samo ono immanentno, odnosno *τελος*, ili ideja. Um je tek onda u istini kada postane praktičan, kad biva stvarnost. Pošto je istina tako određena, ne mogu Wirklichkeit i Vernunft biti odvojeni i različiti, jer bi se onda Hegel sveo na metafizičko i razumsko filozofiranje. Njegov stav mora biti tautološki, iako se istorijski prikazuje netautološkim. Sa ovom svojom znamenitom izrekom nije Hegel određivao um sa stvarnošću ili stvarnost sa umom, nego je samo prikazao njihovu jednotu; nema nikakve adekvacije, objašnjenja, izvođenja itd., nego samo puko pokazivanje, i to u smislu onoga: dokazati, znači pokazati.

Ono što sprečava valjano razumevanje čuvene izreke je navika u filozofiji da se poistoveti stvarnost i prisutnost (Dasein). Stvarno je, u tom mnenju, sve ono što je prisutno, sve ima istinu i biće. To je neproduktivan rezon, pošto se ne može svemu dati istina, jer time poništavamo istinu samu, te je svodimo na statistiku. Problem sa tim Dasein je u tome što se uvek postavi pitanje: gde je kriterijum stvarnosti, po čemu je nešto stvarno, a nešto samo prisutno? Kriterijum je već znan: on nije ni-

šta spoljašnje, ništa izvedeno, nego je sama priroda stvari. Da kažemo rečima Starih: ono što nije po drugome je slobodno, jer ono što nije po drugome je stvarnost, a ono što je po drugome je prisutnost (Dasein). Na taj način smo iz filozofije odstranili sav onaj svet konačnosti i proizvoljnosti, koji, istina, postoji ali nema istinu. Kada se ne pravi razlika između Wirklichkeit i Dasein, onda Hegelova izreka dobija druga značenja, postaje nekakva „apologija“ konkretnog pravnog sistema i sl., ali kada se ta razlika usvoji, onda imamo jedan spekulativni stav koji je izuzetno visokog ontološkog ranga. Ta razlika stvarnog i prisutnog je jedina razlika u Hegelovoj filozofiji koja se ne nadilazi i koja se ne čuva, na delu je suprotnost, jer svet Dasein zaista ne može prići duhu, te se njegov odnos spram stvarnosti ne da prevazići.

Za tu razliku filozofija odavno zna, data je u najčistijem mogućem vidu još kod Platona, uspešnije čak nego kod Hegela. Drugi nivo pećine spoznaje, gde okovani ljudi sede i gledaju u stenu po kojoj se kreću odslici i senke, je nivo prisutnosti (Dasein). Um promiče iza leđa, a ipred očiju privid umskoga dobija važenje. Taj nivo je, kako smo kazali, nivo hronološkog reda, gde sve, zaista sve, ima privid istine, jer je sve jednak po drugom, ništa nije po sebi, te ništa nije ni slobodno. Ako se nešto događa, ne znači da to zaista jeste, hronološki red nije red istine, nego je to ontološki red; hronologija je svest o punom dešavanju.¹³²

Nužno je ukazati na još jednu opasnost sa Hegelovom izrekom, da se u njoj vidi filozofski stav o identitetu bića i mišljenja. Identitet bića i mišljenja je neosporan u Hegelovoj filozofiji, te je neosporan i u samoj izreci, ali nije i dovoljan, jer samo pomoću njega ne pokazujemo svu filozofsku dubinu izreke nego je na određeni način trivijalizujemo. Identitet bića i mišljenja nije početak Hegelove filozofije, nego uslov; filozofija se javlja sa Parmenidom, ali se istinski započinje tek sa Heraklitom. U ovom stavu se radi o nekom drugom identitetu, identitetu bića i ne-bića, i ako već tragamo za početkom filozofije, on je baš u identitetu bića i ne-bića.

Parmenid je uslov za filozofiju, zato što je rekao da nužno kazivanje jeste biće, ali nije došao do prvog ontološkog stava, jer je tvrdio da biće jeste a da ništa apsolutno nije. Po njemu se ništa ne da spoznati, jer ono nije, ma kako da ga prikazujemo, ili da se samo prikazuje. Istinito je samo biće i to kao nepokretno. Sve što je imao kazati Parmenid je izrazio u dva gornja stava, a to zaista nije malo. Iz drugog njegovog stava, da ne-biće nije i da se ne da spoznati, se daje ontološka zasnovanost stavu da sve ima istinu. Jer, ako ne-biće nije i ne da se spoznati, onda je sve istinito, sve je biće, i svaka spoznaja je spoznaja boga. To je dosledni rezultat Parmenidovog stava, a to što su u istoriji filozofije mnogi ostali pri tom stavu, nije dokaz njegove valjanosti.

Mesto gde filozofija zaista počinje je napuštanje pozicije apstraktnog razuma, odnosno napuštanje Parmenida i elejske tačke, te dolazak do umskih određenja, a prvo od njih je da su biće i ne-biće isto, odnosno da biće isto tako nije kao i ne-biće. Kad bi odnos bića i ne-bića posmatrali kao odnos suprostavljenih entiteta, onda bi bili na poziciji razuma, makar tvrdili i suprotno od Parmenida. Heraklitov početak sve filozofije je u tome što je tu opreku prevazišao i pokazao da su biće i ne-biće sami po sebi neistiniti, a istinito je samo bivanje. Taj stav je beskrajno dubok, jer šta znači čisto biće nego apsolutna negacija svega što je bilo kako određeno, i tako je čisto biće čista negativnost, a čisto ne-biće je samo prelaz u nešto što je potpuno isto. Biće i ne-biće su jednostavne razumske apstrakcije, a istina je u bivanju, u prelaženju iz jeste u nije, iz Ja u ne-Ja, ali i iz ne-Ja u Ja. Hegel je to u potpunosti preuzeo, i njegov prvi ontološki stav je Heraklitov. Pouzdano je da je to najpređi ontološki stav u istoriji filozofije i da ga zastupaju samo još Platon i Aristotel; čak ni Kant, ni Fihte nisu došli do njega, Šeling je, kao i Spinoza, Parmenidov sledbenik, što se može reći i za Dekarta, pa i za epohalnu suprotnost racionalizma – za samu hrišćansku crkvu. Sve metafizičko mišljenje polazi od bića i u najboljem slučaju može da pojmi ne-biće samo kao suprotnost bića.

(13) Predmet filozofije prava nisu svi odnosi koji jesu
(12. PASUS)

Ontologiju razliku stvarnosti i prisutnosti filozofija prava mora preuzeti kao vlastiti metodski nazor. Stvarnost je sama po sebi razumska apstrakcija, ako se pod njom ne obrazuje pojam koji vri i radi, jednom rečju – um. Taj pojam omogućava filozofiji prava da prepozna sebe u stvarnosti, jer su stvarnost i filozofija prava taj isti pojam. Ono bogatstvo života, koje je, naravno, u nekoj vezi sa pojmom, nema jasno na sebi sjaj umnosti, te ne može biti predmet filozofije prava, jer bi tada filozofija prava potonula u razumsku nauku. Filozofija prava je umska forma duha i za predmet može imati samo um, odnosno sve ono što je po umu. U pisanju filozofije je vrlo teško disciplinovano primeniti ovo metodsko načelo, čak su i dvojica koji su znali za njega, i žestoko ga zagovarali, često kršili to načelo, i pisali o svačemu. Niko u istoriji filozofije nije kao Platon i Fihte tražio da se filozofija bavi umstvenim, a, podsetimo, pisali su o tome kako valja dojiti decu i kakve pasoše valja propisivati. Sa tim površnostima njihova ideja nije dovedena u pitanje, nego samo njihova doslednost. I kod samog Hegela imamo mnogo takvih primera, čak i kad uzmemo samo dela koja je sam objavio, naći ćemo površne teme, jer se naprosto i ne može bez njih. Ali filozofija mora naučiti da prepoznaće sebe, i da se ne pronalazi u tim površnostima.

(14) Država se u filozofiji prava shvata
kao ono što je u sebi umno
(12. PASUS)

Sledstveno gore rečenom, ne može biti predmet filozofije prava ništa drugo do um sam, te se i država mora pojmom odrediti i shvatiti kao umna. Takav zahtev pre Hegela imaju kod Starih Platon i Aristotel, a u novovekovlju Monteskje. To je pozitivan prilaz stvari prava i države. Pravo i država se shva-

taju istinitim, kao ono što ima svrhu u sebi, a ne kao besvrhoti i neistiniti. Istorija filozofije je prepuna određenja koja u pravu i državi vide sve drugo sem uma, a istorija filozofije posle Hegela je u još nepovoljnijem stanju. Kao što smo u Uvodu kazali, metafizička svest, bilo hrišćanstvo, empirizam, racionalizam ili filozofija subjektiviteta, u osnovi polazi od države kao onog neistinitog. Pravu i državi se prilazi spolja, sa neke pozicije koja je razumom zadobijena, te je onda vrlo lako obrazovati priču o prirodnom pravu, i o nekakvom razumu van stvarnog prava. To je govor o onome što je pre stvarnosti, a nije ontološko. U osnovi je to neobrazloženo, kao neko zidanje na oblacima, i tako se stvarnost svodi na najisprazniju neistinu. Ideja prirodnog prava je jedna opasna i nevaljana ideja, jer se na nju lako nadgrađuje taština novovekovnog duha i njegova razumsko-božanska ambicija u vidu nekakvog, najčešće moralizatorskog, nazora o tome kakva bi država trebala biti. To je ironična svest koja se igra sama sa sobom i ne izlazi van, nego je uvek u sebi; umesto stvarne države se stavlja vlastita tvorevina. Ma kako razložno pisali o tome kakva država treba da bude, uvek ćemo biti filozofski nekompetentni, sve te divne države koje su smisljene, nisu ni blizu lepoti stvarne države, jer šta je lepota nego istina. Vredamo filozofiju kada pokazujemo kakva država treba biti, jer unosimo zlo kao princip filozofije. Pojam zla je baš u suprotstavljenosti i odvojenosti Sein i Sollen, a kada tu suprotstavljenost stavimo u pravo i državu, onda dobijamo običajnosno zlo. Ovaj nazor ne znači da filozofija ne može o pojedinačnoj državi izreći sud da ona nije istinita, jer je baš u pojmu pojedinačne države to da je neistinita, dok je u pojmu države to da je istinita. Ono što je istorijsko i prisutno nije mera države, pa ni jedna istorijska država nije mera države, makar bila i prosvećena, pa i sama Pruska. Hegel je bio protestant i Nemac, i kao svako od velikog duha ponosan na svoju veru i naciju, ali nije mogao uzeti za paradigmu ni „najprotestantskiju od svih država“ – Fridrihovu Prusku, i to samo zato što je to pojedinačna država. Ono što je zbunjivalo tumače je Hegelov pozitivan govor o istorij-

skoj Prusiji. Platon i Aristotel su sa prezirom govorili o državi u kojoj su živeli, Monteskje ništa lepo nije napisao o Francuskoj, a Hegel je zaista sa nekim nefilozofskim resimentom govorio o Prusiji. Kao pripadnik mladog i nepotvrđenog naroda je imao jednu zdravu nacionalnu patetiku, ali je ta patetika nešto površno u njegovoj filozofiji, kao i Platonova uputstva dojiljama i Fihtevi saveti carinskoj policiji. Nije Hegel pod stvarnom državom mislio jednu i pojedinačnu državu, jer se to ne može; istina je da je bio Nemac, ali je ipak bio i filozof.

(15) Hic Rhodus, hic saltus

Pojedinačna država je slučajnost i neistinitost istorije, ali je i država (u Pruskoj državi je istinito sve ono što nije prusko). Na pojmu pojedinačne države se može izbrusiti nazor o pojmu stvarne države. Pojedinačna država ne sprečava filozofski um da spozna stvarnu državu, nego mu baš to omogućava, ne bi ni Platon bez raspada Atinskog polisa mogao doći do pojma polisa koji je dao. Nikakva istorijska forma nije opravданje za filozofiju, jer je istorijsko spoljašnje i to um lako odbacuje, i to zato da bi se sam prikazao u svetlosti, samo ako mu valjano priđemo. Tvrđiti da je filozofiji potrebna pojedinačna država kao sav um, je alibi za nemoć filozofije. Sav um je samo apsolut, te ambicija da se sav um „realizuje“ kao pojedinačna država je jedna neproduktivna ideja, jer kako apsolut može biti pojedinačan? Izraz ovde je Rodos, ovde skoči govor da je Rodos, kao stvarna država, svuda, a da je samo na Rodosu pojedinačna i postojeća država. To što je umnost i ovde, obavezuje da se baš ovde skoči, i to se ne može izbeći. Ne možemo ostati samo pri jednom neodređenom stavu o umnosti stvarnosti, nego smo obavezni da razvijamo filozofiju prava baš kao umnost te stvarnosti. Zadatak nam je da dođemo do valjanog lika te umstvenosti, jer istina traži i istinit oblik, a to je, što se tiče države i prava, filozofija prava. Nema netalentovanih naroda za filozofiju prava; koji narod ima u osnovi modernu državu, taj ima

sve što mu je potrebno za filozofiju prava, ostalo je pitanje nekih drugih talenata. Ima naroda koji su vladali svetom, a nisu svesni svoje umstvenosti, verovatno je nisu ni smeli biti svesni, jer svest o vlastitoj umstvenosti je sam kraj.

(16) Filozofija je svoje vreme u mislima obuhvaćeno
(13. PASUS)

Oko ovog stava su se izdvojila dva prilaza: (a) shvatanje gornje izjave kao suštine moderne filozofije, i kao u osnovi metafizički zahtev, (b) suočenje stava na jednu životnu mudrost gde se navodno govori o prolaznosti svega, pa i filozofije. Naravno, bilo je i tumačenja koja ne valja ni spominjati zbog njihove promašenosti, to su svojevrsne sociologizacije, istorizmi i sl. Ali i oba relevantnija prilaza su u osnovi prekratka: prvi, jer se tu ne radi ni o kakvom metafizičkom zahtevu, nego baš o konkretnom premašivanju metafizičkog pitanja, dok je drugi nevaljan i komotan, jer filozofiju svodi na nefilozofiju. Put razrešenja svih pitanja u vezi gornjeg stava je bitno lakši, ako se vidi da se pod njim skriva pitanje o vremenitosti filozofije: „Kako je moguće da je filozofija vremenita?“, i sledstveno tome izvedeno pitanje: „Kako je moguće da filozofija ima istoriju?“ Tada nam odjednom postaje prezentna dubina Hegelove izjave, i tada vidićemo koliko je ona udaljena od onih popularnih profesorskih izjava o tome da je filozofija često svog vremena. Često svog vremena je individuum prepun slučajnih interesa, a time i slučajnog mišljenja, i on umire nezadovoljen, jer se i ne može ispuniti; to nema dodira sa filozofijom, ona nije često svog vremena, nego svoje vreme u mislima obuhvaćeno, a to je nešto sa svim drugo. Čovek pripada svom vremenu i svom narodu i ne može iz tog položaja, a kada i izade, te i postane nešto drugo, uvek je to čudno i neplemenito; filozofija baš to vreme i taj narod ima samo za povod, a ne za cilj. Filozofija je vezana za ono što je beskonačno u vremenu i pojedinom narodu, a ne za njegovu prisutnost u istoriji. A ono što je beskonačno u nekom

vremenu je duh sam u obliku interesa koji se nameće celoj epohi, i na koji filozofija odgovora: „Filozofija može da pribavi zadovoljenje samo za one interese koji odgovaraju njenom vremenu“. Tu je iscrpljena sva veza filozofije i konkretne epohe, sve ostalo je večnost – duh, bog.

Opšti duh jednog vremena i saznanje, kao navodno samostalno, je ono što filozofija stavlja ispred sebe. Opšti duh epohе je momenat duha uopšte i nije ni po jednoj osnovi samostalan, sem po osnovi slobode filozofije, koja ga hoće takvog i takvog ga predstavlja. I zato istorija filozofije jedina i ima istoriju; ne valja reći istorija prava kao prava, istorija umetnosti kao umetnosti, istorija kao istorija, jer je istorija moguća samo kao istorija filozofije. Naš razmrvljeni svet, a razmrvljen je jer je svet, daje se kao svest o tome da je sve vremenito, te svaki segment bića, koliko god bio konačan i slučajan, se obrazuje kao vremenit, i navodno ima istoriju. Istoriju ima samo duh, i to je istorija filozofije – duh u vremenitosti. Duh se može iskazati i kao nevremenit, kao što bi Jakob Beme rekao: „...bog pre prirode i stvari“; duh se može, dakle, dati i kao nevremenita umska apstrakcija, ali zato što je umska, ona je ipak i vremenita. Možemo duh prikazati kao kretanje absolutno čiste ideje, bez oposebljivanja u likovima istorije, i tada dobijamo ontološko obrazovanje duha kao kretanje i razviće čistih odredaba duha. Ali razviće tih čistih odredaba duha je, u osnovi, istorijsko razviće, jer je svaka odredba jedno oposebljivanje duha i time jedna vremenitost. Spinoza je govorio *omnio determinatio est negatio*, a radi se o tome da je svako određenje, u suštini, vremenovanje. Tako da prikazivanje filozofije kao vremenite, u formi istorije, nije u suprotnosti sa ontološkim sledom, nego njegovo drugo lice. Vremenitost filozofije je u tome što je duh vremenit.

To je ono što je istinski pripadno epohi subjektivne slobode, što nemamo kod Starih – duh i vremenitost. Helenski svet se morao raspasti da bi se došlo do rudimentarnog osećanja vremenitosti i istorije. Helenski svet nije vremenit, to je svet i svest otaca, za vremenitost treba subjektivna sloboda i znanje

o vlastitoj konačnosti, a time i znanje o konačnosti uopšte. Vreme je tek od Hrista, jer je tek Hrist doveo svakoga do duha, priznao svakoga i okonačio duh kod svakoga. Tek smo sa Hristom postali Ja, čovek se tu vratio sebi, osamostalio i postao po sebi i za sebe slobodan, dok je Helen samo po sebi slobodan. Sa Isusovom smrću je duh došao do stava da se čovek rađa slobodan (Ruso je ipak u pravu, a to što je čovek svuda u okovima je slučajnost), da mu je sloboda supstancija. Pojedinačni i lični duh je apsolutna vrednost – to je bog. Sloboda je postala istinitija, iako je apstraktnija, zato što se odvaja od naroda, klase i porekla. Svako je slobodan, što je zaista apstraktно, ali je jedino i istinito. To je ono osećanje koje omogućuje vremenitost, jer u svakom bog umire i ponovo se rađa, jer je svako konačan i beskonačan. Ništa nije pravednije u istoriji, nego to što se vreme meri od Isusa, jer je zaista tu i počelo.

Vremenitost je, u osnovi, duh koji sebe zna, zato tek sa hrišćanstvom istorijski dolazimo do pojma duha. Suština te vremenitosti duha je u tome što je biće duha njegovo delo, a to de-lo nije ništa drugo nego znanje o sebi. Vremenitost duha je u procesu vlastitog upoznavanja, duh izlazi iz sebe, da bi sebe našao i upoznao, te se time sebi vratio. On je predmet sam sebi. U tome udvajanju, gde se duh određuje u dvoje, on ulazi u neki konačni lik i postaje vreme, i to zato jer se sam sebi postavio kao određen. Dakle, vreme je jedna istinita forma duha, jer se u vremenu duh sam sebi prikazuje kao spoljašnji. Njegova vremenitost je proces tog prikazivanja i samosaznavanja. Taj nivo je bez hrišćanstva nemoguć, jer šta je Isus i smrt Isusova, nego jedini mogući prikaz duha. U Isusu bog postaje vremenit.

Pojam duha kao vremenitog boga nužno podrazumeva da je spoljašnja istorija sveta saglasna vremenitosti duha. Svet je po zakonima uma, a ne slučajno i bezbožno. Opšti duh nekog vremena je samo momenat duha i ništa drugo, a filozofija je jedini mogući oblik u kome duh izlaže potpuno znanje o sebi. Filozofija je mesto gde duh konačno sebe zna i konačno zna svoju beskonačnost. Zato je filozofija svoje vreme u mislima obuhvaćeno.

(17) Um kao ruža u krstu sadašnjosti
(14. PASUS)

Ovom stavu je moguće prići spolja i razmatrati spoljašnje značenje metafore, ali takav prilaz nije potreban, jer gornja metafora ima jasno vidljivo značenje one stare filozofske ideje o identitetu bića i ne-bića. Ruža u krstu sadašnjosti je ideja bitno data još kod Grka (Heraklit, Platon i Aristotel) kao ideja punog identiteta. Ako je prethodni stav o vremenitosti bitno novovekovni, odnosno hrišćanski, ovaj je bitno helenski. Jedini Hegelov nadmašaj helenskog identiteta je u tome što pod pojmom razvića podrazumeva vremenitost, dok kod Grka toga nije bilo. Ruža je biće, sadašnjost je ne-biće, a pojam uma je vremenito razviće. Hegelovo polazište je, dakle, um kao vremenito razviće, što nije polaženje od bića, nego nadrastanje svake metafizike. Vremenito razviće je nazvano *Versöhnung* (izmirenje, pomirenje), što može krivo uputiti, jer nije reč o nekakvom konačnom izmirenju suprotstavljenih i posvađanih strana, nego je reč o tome da se filozofija pomiruje sa stvarnošću, a ne biće sa ne-bićem. Biće i ne-biće su jedno u samoj prepostavci, i konkretni život te jednote je vremenito razviće, suštinski se samo filozofija može pomiriti sa nečim suprotnim, jer je ona to suprotno i stvorila. Vremenito razviće se filozofiji dugo vremena predstavlja kao nešto suprotno i tuđe, te se filozofija obrazuje u metafiziku, a pri kraju filozofija postaje svesna svoje metafizičnosti i miri se sa tom uslovnom suprotnošću, odnosno miri se sama sa sobom. To pomirenje filozofije je u tome, što je ona konačno spoznala da je njen predmet u celosti ona sama, što se izražava kroz terminološko razlikovanje uma kao samosvesnog duha i uma kao opstojeće stvarnosti. Ta dva uma se u pojmu vremenitog razvića stapaju i nadrastaju vlastitu samoopreku. Navedenu samoopreku je moguće i nespekulativnim zamahom nadvladati, i to u formi apstraktnog razumskog jedinstva, a o tome smo pisali u Uvodu, no, najviša tačka gde se identitet bića i ne-bića da razumski izneti je Didroova razdrta svest. Spoznati da je jedno u isto

vreme i ono drugo je granica spoljašnjeg prilaza biću i ne-biće. Jedno se pretače u drugo, dobija njegova svojstva, dešava se u drugotnosti, i tako u drugome ima istinu; ali se ne zna još po čemu je ono to drugo. Polazi se od odvojenosti bića i ne-bića, odnosno od bića, da bi se ta odvojenost dovele u pitanje, i to je jedan negativan prilaz. Treba poći od njihovog ontološkog prajedinstva – od razvića, te odvojenost misliti kao momenat razvića i nikako drugačije. Ali da bi se to uradilo, potrebno je napustiti razdrtu svest i prići spekulaciji. Didro je pokazao svu ograničenost metafizičkog prilaza, ali nije izašao iz njega. Identitet bića i ne-biće se može različito predstavljati, zavisno od nivoa promišljanja – i to kao identitet subjekta i supstancije, oblika i sadržaja, identitet samosvesnog duha i opstojeće stvarnosti itd. Ono što je obavezno je da se u suštini radi o jednom – o vremenitom razviću, i da filozofska ideja, kao znanje, na razne, ali ni malo slučajne načine, samo prikazuje vremenito razviće. Filozofija je pojmovno prikazivanje vremenitog razvića, i to kao cele istine.

(18) Protestantsko i neprotestantsko pomirenje sa državom
(12. PASUS)

Hegelova izjava: „Ja sam protestant i to nameravam da ostanem“, u suštini znači da je on sebe shvatao samo kao spekulativnog filozofa, jer je pod protestantskim principom podrazumevao novovekovni spekulativni nazor i metod. Jakob Beme je prvi protestantski filozof, jer je dao rudimentarnu ideju razvića, i to u stepenima boga; istina je da je to učinio u potpuno nefilozofskom obliku, jer čulni i hemijski termini zamenjuju pojmove, ali pojam razvića je tu. Luter je na religijskom nivou dao isto: pozitivan prilaz onome što je po misli, istinito je samo ono što je duh, i duh pomoću duha u duhu prepoznaće duh. Događanje tog prepoznavanja je razviće. Protestantski prilaz državi podrazumeva da se državi pozitivno prilazi, dakle, umno, jer je ona sama pozitivna, odnosno um, i sve što

nije um nije ni država. To je protestantsko pomirenje sa državom, gde se država misli u razviću kao ista, i to kao oba segmenta uma: država kao pojmovno spoznavanje i država kao supstancialna suština običajnosne stvarnosti. Identitet ta dva segmenta uma je pojam države kao razvića. Moguće je i drugačije pomirenje sa državom u filozofiji, što je neprotestantsko pomirenje, i ono se ogleda u tome što se državi prilazi spolja i nekako instrumentalno. Zaključuje se da je država ne baš potpuno valjana, ali da zadovoljava potrebe civilizacije i bolje se ne da dati. To je jedan spoj empirizma i filozofije životne mudrosti: ne možemo promovisati bolju državu, te onda ovu postojeću priznajemo. Istina je u takvom prilazu svedena na kompenzaciju, te ne ide iz prirode stvari. To je u suštini razumsko pomirenje.

(19) Minervina sova počinje svoj let tek u sutor
(16. PASUS)

Čuđenje je početak filozofije, a ničemu se ne čuditi kraj. U jednom vremenu, narodu i eposi, filozofija se javlja kada duh napušta prirodnost i kada se ne zadovoljava pojedinačnim. Čitavi narodi i epohe nisu razvili filozofiju zato što su se osećali zadovoljeni pojedinačnim, a pojedinačnost vide oni koji su utonuli u pojedinačnost u svemu. Kada se uzdiže iz prirodnosti i ugodne pojedinačnosti, duh nužno dovodi do propadanja običajnosti, koja je, htela ili ne, ipak samo po duhu. Duh se ne oseća zadovoljenim u jednoj običajnosti i beži u misao, ne bi li tamo načinio sebi primereno stanište. Priroda njegovog nezadovoljstva je u njegovoј prirodi, jer je duh razviće i to vremenito razviće, te se ne može nigde naći u spokuju sem u apsolutu, a baš je apsolut apsolutno nezadovoljstvo. Narodi koji dolaze do filozofije postaju bojažljivi, jer gube običajnosno samopouzdanje koje su imali i više nemaju za šta da se pridrže, jer se sve nanovo zida, i to iz misli. Narodi koji to izdrže, postaju filozofski narodi, i na određeni način žrtvu-

ju sebe. Momenat duha, u kojem su oni bili, se napušta, jer izlaze iz običajnosti. Filozofija podrazumeva razbijanje supstancialnog i konkretnog života na mnogostrukе podvojenosti: klasne, staleške, religijske itd. Sve se kreće ka upojedinjavanju, jer je sve napušteno od duha, pravo se izdvaja iz običajnosti, moral je ispod običajnosti, a religija ne zadovoljava ljudе, sve sfere života se osamostaljuju i počinju da žive vlastitu istoriju. Taj svet može da živi u blagostanju, da se širi, čak da bude imperijalan, ali ne može da bude istinit, jer ga je duh napustio i počeo da čini vlastito primereno pribedište u filozofiji. Jedan svet mora propasti da bi se filozofija izdigla. Filozofija slika „sivilom na sivome“, odnosno pojmovno poima, sve svodi na pojam, i tada nema drugih boja i drugog života, a ni druge svesti, jer je sve pojam. Izmirenje, koje je duhu tako potrebno, postiže se u mišljenju i duh se miri sam sa sobom kao misao. Jedan lik života je ostario, zborao se i čeka kraj, a taj kraj ne mora nikada doći, jer kraj nije u ne-biću, nego u biću, te svet može trajati i trajati, ali samo trajati. Nikad više svežine i duha, sve je postalo konačno i desupstancijalizovalo se; vest o njegovoj smrti mu нико не govori. Istina je sa druge strane, bog je napustio svet, te se istina obrazuje kao filozofija.

U istoriji filozofije imamo tri filozofije koje su bile takve i koje su to znale: Platon, Aristotel i Hegel, te su to filozofije suttonskog leta Minervine sove. Kada je lepi grčki običajnosni život propao, kada su se satrle jonske države, kada je Atina nadmašila polis, onda je grčki duh pobegao u filozofiju.

No, postavlja se pitanje: da li svaki suton podrazumeva let Minervine sove? Da li svako propadanje daje filozofiju? Mnogi narodi i epohe su propadali i propadaće, a da nisu razvili filozofiju, zato što duh u njima nikad nije bio zadovoljen. Tako epohe razvijaju sebe na konačnosti i slučajnosti, te nikad nisu ni imali slobodu; da bi se sloboda izgubila, treba je i imati. Njihova vladavina može biti dugotrajna, moćna i bogata, ali to ništa ne menja na stvari, jer duh u njima ne prepoznaje sebe. Minervina sova leti u suton iznad onih epoha gde se po da-

nu sakrivala. Njen uzlet je istinit, jer proizlazi iz prirode duha, ali nije sva istina, pošto je i ono što je po danu takođe bilo istinito. Saznati dan i svetlo, to je filozofija; u tom saznanju, u tom sutoru, Minervina sova ne saznaje samo svoju istinu, nego i sve laži, jer nema epohe, kao ni čoveka, koja na izmaku nije lagala mnogo puta.

Odnos filozofije i tog zlatnog obilja života, koji propada, je neobičan, jer se ne radi o tome da je filozofija bila temelj običajnosnog života, ili da bi ono konkretno: pravo, država, moral, bili osnova filozofije; odnos je znatno kompleksniji, te su filozofija i ta pravna, moralna, umetnička, ekonomski stvarnost u istoj ravni, po istom su – po duhu. Ono što je osnova Istočno-indijske kompanije je osnova i Kantove filozofije – to je princip subjektivne slobode. To što je filozofija nadmoćna svemu ostalom, jer je pojам celine kod nje, je nešto drugo, mnogostrukost i obilje likova principa se u njoj gubi, jer je ona znanje tog principa. Tako je filozofija „svoje vreme u mislima obuhvaćeno“. Ali svako to pomirenje filozofije i epohe nije kraj duha, odnosno vremenitog razvića. Duh se ni u filozofiji sutonskog leta ne oseća ispunjenim, nego se radi o sledećem: da bi zaista bila smisao svog vremena, filozofija se mora izdići iznad tog vremena, mora ga staviti za svoj predmet. Istina je da u vremenu ona prepoznaje sebe, ali je istina i da se duh udvojio, a time što je udvojen, duh odgovara svom pojmu, jer je pomirenje samo momenat duha, a ne njegova priroda. Filozofija se tako obrazuje kao mesto rođenja novog lika, tako da je i svaki sutor jedna zora. To je istina vremenitosti razvića, i sve drugo bi bilo napuštanje Hegelove osnovne ideje.

To što je proglašio građanski svet dovršenim početkom XIX veka, što je svima nama potonjim oduzeo zadovoljstvo da taj svet drugaćije živimo i shvatamo, nego moramo poput njega sve shvatati kao misao, sve je to sledstveno osnovnim postavkama njegove filozofije, odnosno prirodi duha. Taj svet je zaista odavno završen, a to što još uvek traje, nije dokaz njegove istine.

(20) Uvod, par. 1:
Predmet filozofske pravne nauke je ideja prava,
pojam prava i njegovo ostvarenje

U minulih devetnaest stavova smo pokazali kako je Predgovor, u osnovi, jedna ontološka priprema za ovaj prvi stav Uvoda, u kojem je dat pojam ontološkog prava. Da bismo došli do pojma ontološkog prava morali smo proći ne baš lagan put prikazivanja osnovnih ontoloških postulata Hegelove filozofije, a sada je lako i nekako logično da se odredi pojam ontološkog prava. S obzirom na pojam vremenitog razvića, na identitet bića i ne-bića itd., pojam ontološkog prava mora biti i stvarnost prava: Platon je to zvao *ειδος*, Aristotel *τελος*, a to je priroda stvari; dakle, ideja prava ili svrha prava, ili priroda stvari prava je pojam prava i stvarnost prava (Wirklichkeit). Puki pojam prava, pojam u suvoći, je nekonkretna razumska apstrakcija, to nije ideja i takav razumski pojam podrazumeva realitet kao prisutnost (Dasein), a ne stvarnost (Wirklichkeit). Ono što je istinito je razviće prava, a ne puki pojam prava. Filozofsko pravo je svest o izlasku pojma iz sebe i njegovom ostvarenju u običajnosti, te njegovom vraćanju sebi kao filozofskom pravu, i zato je filozofsko pravo u osnovi ontološko pravo, jer se više ne radi o nekakvom liku prava, nego o samom biću. Hegelov prilaz je isti kao Platonov i Aristotelov, a ono što je iznad njih je pojam vremenitog razvića. Kod Platona i Aristotela se, u suštini, takođe radi o ontološkom pravu, ali ono nije vremenito, jer nije ni helensko biće vremenito, dok Hegelov pojam prava podrazumeva svetsku istoriju i vremenito biće. Posle Hegela je načelno nemoguća prirodno-pravna koncepcija, jer je načelno nadmašena metafizika, ali to ne znači da ne živimo u metafizičkom svetu i da nam pravna stvarnost nije udvojena. U svojim određenjima filozofija prava ne sme ići ispod Hegela, jer je to onaj nivo koji je duh sam sebi izborio, i to ne za jedan tren, nego za našu građansku epohu. Za filozofiju prava nema ništa značajnije nego izučavati Hegela.

REZULTAT

ONTOLOŠKI PREDLOŽAK ZA SVAKU BUDUĆU FILOZOFIJU PRAVA

Ontološko pravo se obrazuje kroz svoje momente, koji se prezentuju u vidu četiri načina ontologizovanja prirodnog prava. Tako su ta četiri načina istorija filozofije, ali su i filozofija, jer time što su mišljeni u određenim likovima filozofije, nisu dokinuti, nego su samo označeni. Iskustvo ontologizovanja prirodnog prava se dokida onda kada se ukida prirodno pravo, odnosno razmrvljenost bića na metafizičku suprotnost. Istina je da se termin prirodno pravo vremenom daleko ređe upotrebljava, što daje privid da je prirodno pravo nadmašeno, ali to nije istinito, jer se savremenost zasniva kao autentična prirodno-pravna situacija. Ideja prirodnog prava počiva na tome što se ono što je još po sebi, smatra nečim prirodnim, jer se ne zna opšte, te se i posebno shvata kao izvorno, a to je moguće jer je i posebno ono po sebi. Prirodno-pravni odnos je najčistiji metafizički odnos i zasniva se na ontološkoj suprostavljenosti bića i ne-bića. U Uvodu smo pokazali na koje se sve načine ta suprotnost može oblikovati, odnosno na koje se načine može uspostaviti prirodno-pravna koncepcija. Rezultat koji proizlazi iz iskustva prevazilaženja tog ontološkog osnova prirodno-pravne koncepcije, ne mogu biti saveti na koji na-

čin uspostavljeni novu filozofiju prava, takođe ne može biti spisak promašaja prirodno-pravne koncepcije, ništa lakše od toga; rezultat našeg napora može biti samo nacrt neophodnog ontološkog osnova za moguću buduću filozofiju prava koja prevazilazi prirodno-pravni, odnosno razumsko-metafizički karakter.

Prvi stav budućeg neophodnog ontološkog osnova bi bio identitet bića i ne-bića, a na tom stavu se i završava svaka buduća filozofija prava. Taj identitet ne može biti prazan, kao kod Spinoze, nego samo konkretan, stvaran i istinit. Da bi bio takav podrazumeva: a) pojam ideje, b) pojam svrhe i c) pojam duha.

Ideja je razviće, izlazak iz praznog Elejskog identiteta i sva izvesnost čoveka. Ona je umska i istinita, pošto je nužno konkretna i razvija se. Pojam ideje je razlikovanje unutar nje same, što postaje uspostava njenog drugobića kao tzv. objektiviteta. Platon nas je zauvek naučio šta je istina drugobića – objektivitet je momenat ideje i nema nikakvu drugu bićevitost. Dakle, ideja izlazi iz sebe i sebe prikazuje, a kome drugom nego sebi, kao ono vanjsko i odvojeno; Stvar filozofije je baš u tome da se ukine ta odvojenost, tako što ideja prepoznaće sebe u onome van nje. To je umska osnova ideje. Istorija roda je odnos ta dva momenta ideje, koji se retko, i to samo kao filozofska spekulacija u načelno završenim epohama, poništava i gde ideja dobiva potpunu istinu. Nespekulativni odnos je takav da se unutrašnji momenat ideje odnosi spram spoljašnjeg kao spram zatečenog i odvojenog identiteta, ali se ideja ipak ne može tako neodgovarajuće odnositi spram svojih momenata, te tu tvrdnu metafizičku suprotstavljenost odbacuje i opreku nadilazi.

Nadilaženje suprotstavljenosti momenta ideje je moguće samo kao saznanje, što kazuje o nužnosti filozofije da bude idealizam, odnosno istina ideje je samo u mišljenju mišljenja. Tu se momenti ideje nalaze u jednom ramoovskom položaju, gde jedan drugog ukida, a u osnovi nije moćan za to. Rešenje te neizdržive ontološke situacije je u dvostrukom poništenju oba momenta ideje: kada se unutrašnji momenat ideje puni sa

bićem spoljašnjeg momenta, i kada se odnosi prema spoljašnjem kao prema sadržaju – onda imamo ontologiski nivo ideje; a kada se spoljašnji momenat ukida u svojoj jednostranosti, kad izlazi iz privida konačnosti i slučajnosti i ono unutrašnje određuje kao stvarnost – onda imamo ontološki nivo ideje. Ontologisko nadilaženje suprotnosti je takvo da se suprotnost, sada kao znana, zadržava. To je paradoksalnost ontologiskog nivoa, on dokida suprotnost u znanju, ali je ostavlja kao pretpostavku svoga znanja.

Umstveni momenat ideje je silom razvića sebe predstavio kao razum, a mesto gde um više ne može trpeti košuljcu razuma je mesto nužnosti. Tada smo shvatili da je nešto nužno i da se dešava iz prirode stvari, onda smo prevazišli suprotnost i ušli u istinu – u umski lik uma, odnosno u ontološki nivo. Dakle, znanje da je istinito ono što je priroda stvari je rodno mesto spekulacije, a i napuštanje ontologiskog nivoa. U istoriji filozofije je to poznato kao Aristotelov pojam svrhe; istinito i slobodno je ono što ima svrhu, istina nije u nekakvoj adekvaciji suprotstavljenog unutrašnjeg i spoljašnjeg momenta, istina nije u sudu nego u prirodi stvari. Određenje istine kao adekvacije se takođe vezuje za Aristotelovo ime, ali reč je o spoljašnjem vezivanju, jer Aristotelova logika nije ontologika. Pojam svrhe pokazuje da je ontologiski nivo prekratak, jer je istinit samo kao momenat istine. Tako je prvi nivo nadilaženja suprotnosti ideje nadmašen zahtevom da se ono spoljašnje shvati kao ono što je po svrsi. Time smo iz znanja došli do volje, do onog nivoa gde ono unutrašnje u delovanju postaje spoljašnje, gde ideja stvarno jeste.

Ontološki nivo je topos razvića ideje prava, i to kao pravnost i pravo. Pravnost i pravo su momenti ideje prava. Pravo je predmet pravnosti, ali nije spoljašnji i drugotan, pravnost je *δύναμις*, ali i *ενέργεια*, jer je pravnost bez prava samo apstraktno-razumski absolut. Suština pravnosti je pravo, te se može govoriti o pravnosti i pravu kao momentima. Ideja prava polazi od pojma totalnog čoveka, a ne u nekim posebnim određenjima, potrebama, svrhama i sl., nego od čoveka „iz

jednog komada“. Za pravnost-pravo su namere i uverenja refleksi tih posebnih uverenja, te oni ne čine pravnog čoveka, jer čovek je u pravu sav ili nikako, odnosno čovek je u pravu apstraktan. Sve ostalo odavde proizlazi, i to iz prirode ideje prava, gde se obrazuju razni nivoi pravnosti-prava, koji su jedno, ali mogu doći i u nesklad, čak i u sukob. Čovek dolazi u sukob sa samim sobom, kao pravna ličnost, sa jedne strane, i kao npr. moralni ili običajnosni individualitet, sa druge strane, i to nije zlohudo, jer su sve te odvojene svesti samo pravnost-pravo, a svaka ta svest ima u svojoj prirodi ambiciju da se absolutizuje, i tada dolazi do sukoba i nesklada. O prirodi stvari tih lažnih sukoba i njihovom svođenju na pravnost-pravo se i govorи u najvećem delu moguće buduće filozofije prava. Ontološki nivo, kao filozofija prava, završava u spoznaji da samo ontološko pravo ima absolutno pravo.

Ontologiski i ontološki nivo imaju, dakle, svoj predmet u ontološkom pravu, i time obrazovanje ontološkog prava postaje mesto rođenja filozofije prava. Na ontologiskom nivou se obrazovanje ontološkog prava vrši kao jedinstvo svrhe i određenja svrhe, odnosno kao identitet *δυναμις-α* i *ενεργεια-ε*. Materija nije pre forme, niti preostaje posle nje, materija nije drugo od forme, ali nije ni određenje forme. Odnos materije i forme je potpuno spekulativan; ono opšte, *δυναμις*, je tek kao *ενεργεια*. To su momenti ideje.

Ontološki nivo obrazovanja ontološkog prava ima svoju istinu kao jedinstvo *ius distributiva* i *ius commutativa*. To su dva principa ontološkog prava ili dva ontološka principa. Princip opštosti, mogućnosti, nerazlikovane beskonačnosti, je prvi, a drugi princip je u stvarnosti, delatnosti, privaciji, što je energetski princip. Taj uzorni Aristotelov postulat dobija u Hegela značenje kao odnos principa revolucije i principa privacije. Princip revolucije je „elemenat čiste neodređenosti ili čiste refleksije Ja..., bezgranična beskonačnost absolutne apstrakcije ili opštosti, čisto mišljenje sebe sama“.¹³³ Taj komutativni i revolucionarni princip je *δυναμις*, mogućnost kao neizašla iz sebe, što je princip Rusoa i Robespjera. Princip privacije je

„isto tako prelaženje iz nediferencirane neodređenosti na diferenciranje, određivanje i postavljanje neke određenosti kao sadržaja predmeta... apsolutni momenat konačnosti ili oposebljivanja Ja“.¹³⁴ Distributivni princip privacije je delatni momenat ideje pravde, odnosno ontološkog nivoa ontološkog početka. Odnos ta dva principa je gibanje bića, što je potpuna istina bića i ne-bića.

Dakle, ontologiski nivo ontološkog prava je jedinstvo *ενεργεια*-e i *δυναμις*-a, a ontološki je jedinstvo distributivne i komutativne pravde. Kod Aristotela ta dva nivoa jednog jedinstva bivaju mirno, u jednom komadu, kao svest onih tragičnih grčkih likova koji svu krivicu primaju na sebe, jer se ne mogu diferencirati i razviti, ne mogu se znati. Posle hrišćanstva je takav miran odnos nemoguć, prirodnost je napuštena i oduhovljena, došli smo do svakog, beskonačnost je okonačena u vremenu. Zato je ontološko pravo za nas vremenito, a time i pravnost, pa i pravo.

Pošto filozofija bira, a ne filozof, gornji stavovi su granica ispod koje se ne može ići. Pisati filozofiju prava znači poštovati granicu, jer ju je sama filozofija kroz svoju istoriju izboriga. Naše istraživanje je samo prikaz na koje je načine to filozofija vršila, a više se i ne može ići, osim ako se ne želi napisati integralna filozofija prava. Naš prilaz svemu tome je bio ontologiski, što je jedan momenat filozofije prava, a drugi je ontološki, što je istina filozofije prava.

NAPOMENE

¹ Ovo delo je pisano tokom 1992. godine.

² KANT, IMANUEL: „Kritika čistog uma“, BIGZ, Beograd, 1976, str. 368.

³ SPINOZA, B.: „Politički traktat“, „Kultura“, Beograd, 1957. god. str. 7.

⁴ Isto, str. 10.

⁵ SPINOZA, B.: „Etika“, „Kultura“, Beograd.

⁶ SPINOZA, B.: „Politički traktat“, str. 6.

⁷ SPINOZA, B.: „Teološko-politički traktat“, „Kultura“, Beograd, 1957. god., str. 189.

⁸ Isto, str. 190.

⁹ SPINOZA, B.: „Politički traktat“, str. 12.

¹⁰ Isto, str. 13.

¹¹ Isto, str. 23.

¹² Isto, str. 24.

¹³ SPINOZA, B.: „Teološko-politički traktat“, str. 192.

¹⁴ SPINOZA, B.: „Politički traktat“, str. 18.

¹⁵ Isto, str. 19.

¹⁶ SPINOZA, B.: „Teološko-politički traktat“, str. 193.

¹⁷ Isto, str. 193.

¹⁸ SPINOZA, B.: „Politički traktat“, str. 21.

¹⁹ Isto, str. 20.

²⁰ SPINOZA, B.: „Teološko-politički traktat“, str. 195.

²¹ Isto, str. 202.

²² Isto, str. 194.

²³ Isto, str. 194.

²⁴ Isto, str. 193.

²⁵ SPINOZA, B.: „Politički traktat“, str. 27.

²⁶ Ž. Ž. RUSO: „Društveni ugovor“, Školska knjiga, Zagreb, 1978. god., str. 94.

²⁷ Ž. Ž. RUSO: „Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti medu ljudima“, Školska knjiga, Zagreb, 1978. god., str. 36.

²⁸ Isto, str. 36.

²⁹ Isto, str. 24.

³⁰ Isto, str. 67.

³¹ Isto, str. 51.

³² Isto, str. 38.

³³ Isto, str. 69.

³⁴ Ž. Ž. RUSO: „Društveni ugovor“, str. 97.

³⁵ Isto, str. 98.

³⁶ Isto, str. 101.

³⁷ Isto, str. 101.

³⁸ Isto, str. 106.

³⁹ Isto, str. 109.

⁴⁰ Isto, str. 102.

⁴¹ Isto, str. 148-149.

⁴² Isto, str. 149.

⁴³ Isto, str. 103.

⁴⁴ G. W. F. HEGEL: „Osnovne crte filozofije prava“, Svjetlost, Sarajevo, 1964. god., paragraf 100.

⁴⁵ Isto, paragraf 100.

⁴⁶ Ž. Ž. RUSO: „Društveni ugovor“, str. 108.

⁴⁷ Isto, str. 114.

⁴⁸ Isto, str. 115.

⁴⁹ Isto, str. 115.

⁵⁰ Isto, str. 116.

⁵¹ Isto, str. 117.

⁵² Ž. Ž. RUSO: „Rasprava o nejednakosti“, str. 62.

⁵³ G. W. F. HEGEL: „Istorija filozofije“, tom I, BIGZ, Beograd, 1975. god., str. 126.

⁵⁴ Ž. Ž. RUSO: „Društveni ugovor“, str. 126.

⁵⁵ Isto, str. 146.

⁵⁶ G. W. F. HEGEL: „Istorija filozofije“, III Tom, BIGZ, Beograd, 1975. god., str. 482.

⁵⁷ J. G. FIHTE: „Odabrane filozofske rasprave“, Kultura, Zagreb, 1956. god., str. 482.

⁵⁸ J. G. FIHTE: „Zatvorena trgovačka država“, NOLIT, Beograd, 1979. god., str. 14.

⁵⁹ Isto, str. 15.

⁶⁰ Isto, str. 16.

⁶¹ Isto, str. 17.

⁶² Isto, str. 11.

⁶³ Isto, str. 35.

⁶⁴ Isto, str. 13.

⁶⁵ Isto, str. 13.

⁶⁶ MONTESKJE, ŠARL: „Duh zakona“, Filip Višnjić, Beograd, 1989. god., str. 5.

⁶⁷ Isto, str. 5.

⁶⁸ Isto, str. 6.

⁶⁹ Isto, str. 173.

⁷⁰ Isto, str. 173.

⁷¹ Isto, str. 173.

⁷² Isto, str. 13.

⁷³ Isto, str. 13.

⁷⁴ Isto, str. 11.

⁷⁵ Isto, str. 11.

⁷⁶ Isto, str. 11.

⁷⁷ Isto, str. 12.

⁷⁸ Isto, str. 13.

⁷⁹ Isto, str. 15.

⁸⁰ Isto, str. 15.

⁸¹ Isto, str. 16.

⁸² Isto, str. 15.

⁸³ Isto, str. 7.

⁸⁴ Isto, str. 20.

⁸⁵ Isto, str. 30.

⁸⁶ Isto, str. 34.

⁸⁷ Isto, str. 35.

⁸⁸ Isto, str. 36.

⁸⁹ HEGEL, G. W. F.: „Fenomenologija duha“, Naprijed, Zagreb, 1987. god., str. 324.

⁹⁰ MONTESKJE, ŠARL: „Duh zakona“, str. 184.

⁹¹ Isto, str. 53.

⁹² Isto, str. 76.

⁹³ HEGEL, G. W. F.: „Jenenser Realphilosophie“, Die Vorlesungen von 1805-06. Aus dem Manuskript herausgegeben von Johannes Hottmeister, Leipzig, 1931. god. str. 249.

⁹⁴ MONTESKJE, ŠARL: „Duh zakona“, str. 114.

⁹⁵ PLATON: „Država“, BIGZ, Beograd, 1976. god., str. 471 b.

⁹⁶ Isto, str. 462 a.

⁹⁷ Isto, str. 441 e.

⁹⁸ Isto, str. 509 a.

⁹⁹ Isto, str. 514-515.

¹⁰⁰ Isto, str. 510.

¹⁰¹ Isto, str. 511.

¹⁰² Isto, str. 533 c.

¹⁰³ Isto, str. 533 d.

¹⁰⁴ Isto, str. 535 a.

¹⁰⁵ Isto, str. 493 b.

¹⁰⁶ PLATON: „Odbrana Sokratova“, BIGZ, Beograd, 1976. god., str. 61.

¹⁰⁷ PLATON: „Država“, str. 494 c.

¹⁰⁸ Isto, str. 484 b.

¹⁰⁹ Isto, str. 358 e.

¹¹⁰ Isto, str. 369 b.

¹¹¹ HEGEL, G. W. F.: „Istorija filozofije“, Tom II, BIGZ, Beograd, 1975. god., str. 244.

¹¹² ARISTOTEL: „Nikomahova etika“, BIGZ, Beograd, 1980. god., str. 1135 a.

¹¹³ „Država je stvarnost konkretne slobode; konkretna sloboda se sastoji u tome da lična pojedinačnost i njeni posebni interesi isto tako imaju svoj potpuni razvoj i priznanje svog prava (u sistemu porodice i građanskog društva) kao što sa pomoću samih sebe delomično prelaže u interes opštega, a delomično saznanjem i voljom priznaju to opšte kao svoj vlastiti supstancijalni duh, pa su za njega delatni kao za svoj konačni cilj, tako da ni ono opšte ne važi i ne izvršava se bez posebnog interesa, znanja i htenja, niti individue žive kao privatne osebe samo za ovo potonje, a da li htenje nije ujedno u opštemu i za opšte, imajući delatnost koja je svesna te svrhe. Princip modernih država ima tu nečuvenu snagu i dubinu da daje da se princip subjektiviteta dovrši, do samostalnog asketizma osobne pojedinačnosti, a istovremeno ga može vratiti u supstancijalno jedinstvo i da tako u njemu održi sâmo to jedinstvo.“

¹¹⁴ HEGEL: „Osnovne crte filozofije prava“, Svjetlost, Sarajevo, 1964. god., par. 5.

¹¹⁵ ARISTOTEL: „Nikomahova etika“, 1095-1106.

¹¹⁶ Isto, str. 1107 a.

¹¹⁷ Isto, str. 1123-1125.

¹¹⁸ ARISTOTEL: „Politika“, Kultura, Beograd, str. 1255 a.

¹¹⁹ Isto, str. 1260 b.

¹²⁰ Isto, str. 1269-1272.

¹²¹ Isto, str. 1319.

¹²² Isto, str. 1324 a.

¹²³ Isto, str. 1300 a.

¹²⁴ Isto, str. 1293 b.

¹²⁵ Isto, str. 1284 a.

¹²⁶ Isto, str. 1287 a.

¹²⁷ Isto, str. 1298 a.

¹²⁸ Isto, str. 1298 a.

¹²⁹ Isto, str. 1323-1337.

¹³⁰ PLATON: „Država“, BIGZ, Beograd, 1976. god., str. 172.

¹³¹ Isto, str. 184.

¹³² Na osnovu toga je valjano koristiti i razliku između **Geschichte** i **Historie**, i to kao razliku između ontološkog i hronološkog reda. U srpskom jeziku nije iskristalizovana ta razlika, te smo izbegli da je sami određujemo, a dosadašnja rešenja, povest – istorija, povijest – istorija, istoriografija – istorija itd., imaju svojih manjkavosti.

¹³³ HEGEL, G. W. F: „Osnovne crte filozofije prava“, par. 5.

¹³⁴ Isto, par. 6.