

Богдана Кољевић

Институт за политичке студије, Београд

ЕТИКА СЛОБОДЕ VS. ЕТИКА ЛИБЕРАЛИСТИЧКОГ ПРАГМАТИЗМА *

Сажетак

У чланку се анализира концепт етике слободе као етике револуције и демократије наспрам супротног становишта етике либералистичког прагматизма које је карактеристично за доминантни западни дискурс друге половине XX века, а још увек је присутно и у првим деценијама XXI века. Разматрају се разлози због чега, за разлику од етике слободе, либералистичка етика – у финалној теоријској и практичној инстанци – *увек већ* упућује на капитулацију. Филозофски појам делања из слободе и одговорности субјекта опозитан је принудном деловању у име „голог живота“ једнако као што су појмови субјекта и догађаја контрастирани сфери нужности. У другом делу рада аутор се критички осврће на релацију принципијелних и пруденцијалних разлога, на основе политике ума, као и средишњу улогу народа за разумевање политичке етике *per se*.

Кључне речи: ум, слобода, голи живот, субјект, етика, либералистички прагматизам, политичко, рат, мир

1. ПОЛИТИЧКА ЕТИКА

Преиспитивање релације између ума и слободе, слободе и „голог живота“ (*nuda vita*), субјекта и догађаја, као и критичко разматрање разлике принципијелности и прагматизма води *in medias res* односа филозофије и политике. Како се етика слободе *увек већ* испоставља као етика револуције и демократије и зашто је њено супротстављање либералистичко-прагматистичкој етици

* Рад је настао у оквиру пројекта број 179009, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја.

релевантно у савременој ситуацији ? Основна одлика становишта радикалног прагматизма је да се у сврху одбране тзв. „голог живота“ може изабрати политичка и правна капитулација, док етика слободе оспорава концепт нужности и упућује на појмове субјективитета, ума, могућности и догађаја.

Овај сукоб између позиције покорвања тзв. „нужности“ и позиције перманентне борбе за слободу (која истовремено упућује на релацију етичког и политичког), почетком XXI века постао је дословно *светско-историјски сукоб*, чији ће исход одредити ближу будућност практично целокупног човечанства. Неолибералистички дискурси Запада – слично постмодернистичким дискурсима – своју веродостојност, у најбољим интерпретацијама, црпили су махом из позивања на класичне либералистичке теорије. У свеопштој доминацији оваквих дискурса у последњим деценијама XX века скоро да се *нормализовала* идеја да *закон јачег увек побеђује* и оваква артикулација једна је од главних одредби неоколонијализма. Последишно, у савременом свету тј. у теоријским, политичким и друштвеним праксама, све више се оставља по страни уобичајена подела на левицу и десницу. Прецизније – како истичу Харт, Негри и Стендинг – у први план излази подела између *Имperiје и свих оних који се Имperiји супротстављају* јер се *боре за властиту слободу*.¹⁾ Аутентични представници *политичког субјективитета*, савремени „борци за слободу“, било да у филозофском смислу носе назив „мноштво“ (Харт/Негри), „прекаријат“ (Стендинг), било да одговарају појму „хегемоније“ (Лаклау) или „плурализма“ (Нанси) тј. било да се препознају у савременим покретима који се све више шире Европом или да осмишљавају нове политичке праксе – почињу да прерастају у својеврсну алтернативу светском капитализму.

Свима њима заједничко је управо одлучно противљење капитулацији као идеји да се може *предати у руке непријатеља*, односно, да пред политичким и економским капитализмом треба капитулирати. Капитулација је споразум или чин којим држава током сукоба или рата (*polemos*) *пристаје на предају територије и/или становништва непријатељској држави, непријатељској војсци или паравојној формацији*. То је појам капитулације који

1) Michael Hardt & Antonio Negri, *Empire*, HUP, Cambridge, 2000. Michael Hardt M. & Antonio Negri, *Multitude*, The Penguin Press, New York, 2004. Guy Standing, *The Precariat*, Bloomsbury, USA, 2011.

eo ipso значи признавање *права силе* као врховне инстанце: реч је о пристајању да се од *субјекта* постаје *роб* тј. лице, народ или држава без статуса аутономности и без потенцијала за слободни живот. *Још радикалније: пристајање на капитулацију пристајање је на смрт политичког, смрт права и смрт субјекта.*

У том светлу, посебно је потребно скренути пажњу на чињеницу како се успоставља *теоријска, практична и хронолошка коинциденција* западних либералних дискурса о (кантовском) *вечном миру*, тј. о миру као врхунској вредности пред којом све друге вредности треба да дословно „капитулирају“ и најбруталнијег западног тзв. *хуманитарног интервенционизма*, односно, војних напада САД и њених европских савезника на Републику Српску, Србију, Ирак, Авганистан, Либију... Резултат је да у политичкој феноменологији савремености бескрајно залагање за мир у пракси означава (бескрајну) употребу силе „у име мира“ и да се, теоријски и практично, деценијама затирала ова логичка, правна и политичка противречност. Ипак, у дијалектици овог крипто-политичког кретања, треба уочити да управо *капитулација* постаје *политички могућа искључиво на основу система вредности у којем се мир признаје као највећа вредност тј. као вредност већа и примарнија од вредности слободе, правде или достојанства*. Неопходно је имати у виду и да се расправа о релацији етичког и политичког размешта у историјски и савремени политички контекст јер – било да је реч о, рецимо, Хегеловој *Sittlichkeit*, Марксовој *револуционарној пракси*, Бадјуоовој *верности према догађају* или чак о сасвим различитим дискурсима, попут теорија, примера ради, Хане Арент – увек су на делу *етичка разматрања у склопу целокупне човекове егзистенције и бескрајног преплитања мишљења и делања у историји и савремености*.

2. СЛОБОДА И „ГОЛИ ЖИВОТ“

У рефлексiji релације слободе и „голог живота“ кренимо од либералистичко-прагматистичког става да нужност има примат. Проблем који се овде појављује садржан је у томе да нормативизам врло ретко признаје нужност као главну категорију у дискурсу. Теоријски и практично, једна од највећих тензија управо је тензија између исправности (*доброг по себи*) и нужности (*сфере потреба*). У систему вредности у којем се, у различитим и леви-

чарским и десничарским традицијама, вредности слободе, правде и достојанства препознају као највеће, нужност, међутим, уопште није нужна. *Ова не-нужност нужности* стоји у најтешној вези са живљењем и промишљањем слободе – у теорији артикулисане кроз појам ума, а у пракси отеловљене кроз аутономно делање.

У појмовном ланцу и живој вези између слободе као ума и слободе као аутономног делања место „нужности“ и сфере „голог живота“ појављује се као секундарно. Прецизније, иако је у политичкој и друштвеној стварности сасвим могуће изабрати неслободу, ропство, окупацију и капитулацију – у том случају је реч о слободи као пукој произвољности које је супротно одговорности за догађај и ситуацију. Другим речима, избор који се тада врши је увек већ избор из нужности али не и из слободе. Штавише, такав избор, не само да је тек могућ него је – у смутном и крајње туробном, политичком, друштвеном и интелектуалном времену попут *краја епохе неолиберализма* – неретко такође и стваран. Ипак, то ни у ком случају не сведочи баш ништа о исправности делања којим се у име пуког опстанка укида слобода.

У најрадикалнијој интерпретацији, питање разлога за добро може се појавити као питање одлуке између (*голог*) живота и слободе. То значи следеће: у стварним светским сукобима и ратовима један човек или један народ могу бити суочени са питањем да ли ће својевољно прихватити да буду „све-само-не-физички-мртви“, попут агамбеновских „полумртваца“²⁾ (али обзиром да је овде реч о свесном предавању себе у руке непријатеља, „мртвији“ чак и од њих), или ће се определити да сачувају слободу и достојанство, па макар цена за то била губитак властитог голог живота.

У оправдавању логике сукоба и ратова становиште либералистичког прагматизма реферира на разноликост делања тј. на делање које је узроковано појединачним и селективним разлозима који – ни теоријски ни практично – не чувају никакву везу са добрим по себи. То су основе парадигматично либералистичке визије тзв. борбе „конкурентских разлога“ на „отвореном тржишту“. Другим речима, када се процес „побеђивања“ једних разлога над другим размешта споља у сферу спољашњости тј. у сферу „тржишне конкуренције“ – а за најбоље разлоге биће проглашени они који су изабрани од стране тренутних интереса

2) О појмовима *nuda vita* и *homines sacri* видети Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, Stanford University Press, Stanford, 1998.

тржишта – тада се заправо уклања умна инстанца, а самим тим и улога филозофије и концепт *општег добра као добра по себи*. То је специфични етички либерализам и прагматизам као саставни део западног неолибералног дискурса. Овакво становиште увек ставља нагласак на разлоге, инсистирајући да се поступци разликују од пуких догађаја јер постоје разлози због који се нешто чини. У разлици спрам овог виђења, Бадју – чије је разумевање појма догађаја на политичкој, етичкој и онтолошкој равни најсвеобухватније у савременој филозофији – истиче да је услов догађаја „ситуација у којој је присутно макар *једно мноштво на ивици празнине*.“³⁾ Према Бадјуу, догађају битно припада не-одлучивост а етика се образује на следећем императиву: „Одлучи са становишта неодлучивог!“ Тако, рецимо, из Малармеовог исказа да је „*свака мисао бацање коцки*“ тј. из политичког и друштвеног тренутка да „бацање коцки“ никада неће искључити случајност, не треба извести закључак о бескорисности и безнадежности делања. Јер, ако је догађај непредвидљив, и ако „са *становишта ситуације, не можемо да одлучимо да ли он постоји или не, дато нам је да можемо да се кладимо*...“⁴⁾

Ово је смисао у којем се слобода, правда или достојанство појављују у светлу *верности непредвидљивости догађаја*, као вредности на које се „кладимо“, и за које се боримо – и које стварају потенцијале да, у ситуацијама које траже одговор на питање да ли пристати на голи (ропски) живот или на достојанствену смрт, буде сасвим јасно у којем правцу треба делати. Јер – заиста се може десити да се може сачувати живот само по цену издаје! Питање је какав смисао и вредност такав живот више има тј. да ли је то по било чему више живот човека или се претворио у „живот“ који, у крајњој инстанци, увек резултира сликом орвеловске или хакслијевске животињске фарме где се брине тек о пуком преживљавању.⁵⁾ Појам голог живота, штавише, упућује и на појам живих лешева Хане Арент, када у *Изворима тоталита-*

3) Alain Badiou, *Being and Event*, Continuum, New York, 2005. стр. 179.

4) Alain Badiou, *Being and Event*, стр. 197-198. Због поменуте *неодлучивости* догађаја, за Бадјуа, он постаје могућ једино ако „специјалне процедуре чувају догађајну природу његових последица...“ тј. на темељу „организоване контроле времена која се зове *верност (fidelity)*.“ Ибид. стр. 211.

5) Фаворизовање „олог живота“ над смрћу сасвим је у складу са Бадјуовим појмом доминације „материјалистичке парадигме“. Alain Badiou, *Polemics*, Verso, New York, 2006.

ризма пише да је „први суштински корак на путу ка *тоталној доминацији убити правни субјект у човеку*“, док је, у исти мах, „други одлучујући корак у припремању живих лешева убиство *моралног субјекта у човеку*.“⁶⁾ У исти мах, истиче Арент, радикалном злу својствено је да тежи да човека претвори у ствар.⁷⁾ У таквој слици више не постоји ни појам времена ни појам историје а још мање, да парафразирамо Бернштајна, идеја о томе да треба да будемо спремни да умремо за оно до чега нам је највише стало.⁸⁾

Одустајање од појма човека као *бића способног да мења свет и бића које ствара сопствену историју*,⁹⁾ у бинарној логици искључивања битно се ограничава поље деловања тј. целокупна сфера могућности.¹⁰⁾ Јер, поље могућности је, наиме, бескрајно релевантно не због онога што се већ појављује (као могуће) већ због онога што још увек није видљиво, што је присутно у својој одсутности, на начин празног простора који је отворен за човеково стварање. То је разлог због чега је сфера *(не)могућег сфера људског стваралаштва* – у доменима уметности, књижевности, филозофије, науке, политике, љубави и свакодневног живота тј. доколице (*scholae*). Одустати од немогућег значи себи дати за право да се одлучује о томе шта је могуће тј. ограничити сферу могућности логиком радикалног искључења. Тако се отвара и етичка дилема: да ли имамо право да прогласимо нешто немогућим, да искључимо оно што се можда може појавити као потенцијал, или, пре, имамо обавезу да оно што је немогуће покажемо макар као могућност? Немогуће се може дефинитивно искључити, тј. ставити ван снаге, само у *бинарној логици радикалног искључивања* (нечег или неког). Да ли је то исправно? И да ли је нужно?

Овде је реч и о разлици између појмова *разума и ума*, између рационалности која оперише унутар сфере датих могућности и која конкретне одлуке доноси бирајући од понуђеног и умног делања, које је конституисано и конституишуће као парадоксално у инстистирању на дијалектици *(не)могућег*. У случају разума,

6) Hannah Arent, *The Origins of Totalitarianism*, Haracourt, Florida, 1979. стр. 447.

7) *Ibid.* стр.451.

8) Richard Bernstein, *The Abuse of Evil*, Polity Press, Cambridge, 2005.

9) Karl Marx, „Eighteenth Brumaire of Luis Bonaparte“, *Later Political Writings*, CUP, Cambridge, 1996. стр. 31-128.

10) О логици укључивања-искључивања као и о праву на изузетност у појединачним случајевима, у Giorgio Agamben, *State of Exception*, The University of Chicago Press, Chicago, 2005.

слобода се своди на слободу избора, док у случају ума слобода подразумева и стваралаштво и одговорност. То је прави смисао у којем се политика појављује као „уметност (не)могућег“. Политика, дакле, може бити – а слично важи и за филозофију, науку и различите облике интерсубјективности – *разумска политика*, и у том случају представља делање и избор између могућности које се појављују, или може, као *политика ума*, да се тиче стваралаштва и одговорности слободе спрема прошлости и садашњости, а у простору будућности. *Време политичког*, у том смислу, проишоди из одговорности субјекта у историјском времену, из делања епохе и појединаца у њој, и кулминира у догађајима који се, по појму, увек тичу – оног што се појављује као немогуће.

3. ПРИНЦИПИЈЕЛНОСТ, БУДУЋНОСТ, ОДЛУКА, РАТ – *THEORIA* И *PRAXIS*

„Историја познаје многа мрачна раздобља у којима је јавност бивала затамњена а свет постајао толико сумњив да су људи престајали и да питају за политику како то не би угрозило њихов животни интерес... Али у таквим временима, уколико се ствари повољно развију, рађа се посебна врста човечанства...“

Men In Dark Times, Х. Арент

У контексту рата, разлози који имају принципијелно, односно нормативно оправдање, тичу се могућности, стварности и штавише нужности одбране – у смислу у којем је одбрана један од важних чинова слободе. То је место *сусрета слободе и субјективитета*, место њиховог узајамног прожимања и саприпадности, јер слобода као моћ аутономног мишљења и одлучивања претпоставља и истовремено конституише аутономни субјект који без слободног делања не постоји – баш као што је, обратно, слободу немогуће изразити а да већ нема овог поменутог „носиоца“ слободе.

Разуме се, одбрана није нужна у смислу у којем је увек могуће „изабрати“ предају и капитулацију, али је свакако нужан овај конститутиван и конституишући однос слободе и субјекта који у исти мах показује унутрашњу везу слободе и одговорности – као обавезе за сопствену слободу. Одбрана се може догађати и

у облику промене, а *револуција као кардинална промена може бити најрадикалнији облик одбране, односно, слободе субјекта и догађаја.*¹¹⁾ Слично, право на одбрану није нужно упућено на прошлост јер може се бранити потенцијалност или стварност слободе у садашњости или будућности. Или, прецизније, једини нужан однос о којем принципијелизам говори тиче се субјекта и слободе тј. слободе као одговорности за прошлост али и, не мање значајно, и за садашњост и будућност јер се темељи у појму бесконачности догађаја.

Ово је посебно релевантно за разматрање *логике стварних сукоба*. Иако, наиме, принципијелни разлози повлаче собом специфичну априорност сопственог важења то не значи да они са стварним сукобима немају додира. То би било размештање принципијелности – а онда и нормативности – искључиво у теоријску сферу, док би пруденцијални разлози били ствар практичне сфере, конкретних ситуација и тзв. емпиријских питања. Али, као што се емпиријско и појмовно, чулно и артикулисано, у стварности живота не могу никада до краја разлучити и диференцирати, слично томе – у теорији као и у пракси – увек егзистира *узајамност и унутрашња веза између принципијелног и пруденцијалног*. Ова веза огледа се управо у смислу пруденцијалности као разборитости, као *phronesis*-а који се исказује кроз умно делање у сфери практичног и политичког. Разлика између принципијелних и пруденцијалних разлога стога не почива у томе што би се први тicali онтолошке сфере а други праксе и политике у стварним сукобима. Још мање се тиче тога да су први разлози „ствар прошлости“ а други „ствар будућности“ јер оба типа разлога учествују и у једном и у другом. Разлика се тиче тога што су принципијелни разлози начелног карактера, док пруденцијални имају сложен задатак да ову начелност преведу, протумаче, интерпретирају и имплементирају у појединачној ситуацији.

Ово је, међутим, тачно под једним условом: то је да се пруденцијални разлози не разумеју као ствар радикалног прагматизма у којима би они имали да положе рачун искључиво категорији користи и успеха независно од сфере нормативног. Одговорност инвестирана у свако одлучивање – и политичко одлучивање – у различитим ситуацијама, па и у стварним сукобима, захтева спе-

11) Богдана Кољевић и Дијего Фузаро, *Устанак европских народа*, Филип Вишњић, Београд, 2016.

цифичан облик озбиљности који заиста укључује процене о изгледима на успех али се никада до краја не може на њих легитимно свести. Јер, одговорност, пре свега, подразумева одговорност према слободи и одговорност према прошлости, садашњости – и будућности. Са друге стране, став либералистичког прагматизма је да је морално неодговорно упуштати се у делатност која нема изгледа на успех. У том светлу, етички либералистички прагматизам суочава се са свим тешкоћама које прате сваки прагматизам *per se*. У етичком кључу, ове тешкоће рефлектују се нпр. кроз следећа питања: да ли је „морално неодговорно“ дати живот за другог или, рецимо, дати живот у борби за слободу народа или државе, чак и ако та борба нема много „изгледа на успех“ у садашњем тренутку? Ствар је, дакле, у томе да су појмови попут љубави¹²⁾, херојства, жртве, осећања моралне дужности, слободе, осећања заједништва и саприпадања, појмови за које либерални индивидуализам и атомизирано друштво појединаца *напросто нема места* тј. које је нарцисоидна идеологија, односно, „егологија“¹³⁾ западних дискурса и друштава у протекле две деценије практично искључила.

Исто тако, није јасно због чега би се пруденцијални разлози разумели искључиво у светлу радикалног прагматизма сем ако се радикални прагматизам већ унапред, *ergo*, некритички и неаргументовано, није прихватио као једино легитимно становиште у политици и пракси уопште? Када се цео „етички“ дискурс конституише кроз либерално-тржишну терминологију у имплементацији појмова *цене, инвестиције, успеха, резултата*, тада заиста – и једино тада – постаје могуће рећи да нпр. када почне рат принципијелни разлози морају да се повуку пред пруденцијалним разлозима који одређују шта је потребно за победу или када је нужно и оправдано капитулирати. Другим речима, када се рационалност изједначи са коришћу и успехом постаје заиста немогуће да се разумеју све историјске или савремене борбе које су водиле под пароланама „Слобода или смрт!“

Једно од главних обележја античког хероизма састојало се управо у оправдавању живота жртвовањем. Ова нит се после из старе Грчке пренела у Модерну – због чега је, поред осталог, један од најважнијих прокламованих циљева постмодерне – и њој

12) Alain Badiou, *In Praise of Love*, The New Press, New York, 2012.

13) Emanuel Levinas, *Basic Philosophical Writings*, Indiana University Press, Indiana, 1996.

припадајућег либерализма – био да се убију *хероји*. Кроз карикатурално, политичко или етичко поништавање хероја (*heros*) као носиоца врлине, и кроз имплементацију парадигме да „хероја не сме бити!“ јер они не само да нису од „користи“, него су и „штетни“, хтело се завршити са античком митологијом, фолклором, религијом и традицијом, као и свим њеним модерним варијацијама. Јер хероји, у класичној антици, попут Херакла, Персеја или Ахила, увек су означавали појединце који – суочени лице у лице са опасношћу – показују вољу за саможртвовањем у име већег добра, тј. служе као морални узорци целокупном друштву. Штавише, *hero* етимолошки дословно означава браниоца – и то је главно обележје и за појам *hero* и за богињу Херу. У том светлу, дилема шта чинити када се капитулација појављује као услов за опстанак заправо није ни постојала. Кроз Модерну – закључно са хегеловском *борбом за признање* – ова мисао артикулисала се тако да је постало јасно да се *ропство може „изабрати“*, али и да се такав „избор“ не може појавити као ствар субјекта.

Када је реч о политици, о питању судбине целог једног народа или државе, питање гласи: ко је тај који може да одлучи да ли ће се делати из слободе тј. ко је носилац субјективитета који има и право и обавезу на доношење судбоносних одлука попут прихватања или одбацивања капитулације? Према већини, иначе различитих филозофско-политичких теорија, носилац политичког субјективитета и суверенитета је *народ* – и уз све разлике непосредне (директне) и представничке (репрезентативне) демократије – у оба случаја народ је тај чија улога је за све стратешке улоге једина незаменљива. *Јер, у истинским демократијама је заменљиво све – сем народа*. Али се може, разуме се, попут Хане Арент, указивати и на улогу и важност образовања специјалних *савета* или на сличне облике окупљања који би подразумевали сабирање интелектуалаца, тј. људи и од знања и од моралног угледа да партиципирају у доношењу драматичних, или мање драматичних, али кардиналних одлука. У сваком случају, за артикулисање пруденцијалних разлога за политичке одлуке, неопходно је умно делање, изражено кроз аргументацију за различите потенцијале у стварности. У том светлу, свакако да *артикулисање пруденцијалних разлога у себе укључује и процену и разборито предвиђање догађања, али се – уколико чува везу са*

принципијелизмом – на то не своди. Тако би једини политички прагматизам који је могуће нормативно засновати био прагматизам који – чувајући везу са умношћу и слободом као извором мишљења и делања – није само прагматизам тј. конституисан искључиво на категорији „успеха“, већ би, пре, био *специфичан самопрагматизам, као делање које је увек одговорно за слободу.*

Ако, дакле, радикални принципијелизам проговара да је његова логика „све или ништа“, ако је његова логика специфична логика нормативне нужности *sub speciae aeternitatis*, док је, са друге стране, логика радикалног прагматизма садржана у одговору да треба прихватити „било шта“ – питање је каква би била логика пруденцијално-принципијелних разлога? То би била *логика дијалектике могућег и немогућег* садржана у умном проницању у прошло, садашње и будуће, логика дијалектике која делујући континуирано отвара простор и време – *за догађај*. Јер, у дијалектици могућег и немогућег, било би артикулисано да ни истинито ни добро ни праведно – није „најбоље могуће“ од оног што се већ препознаје тј. да је овај облик рационализације и деловања увек реактиван јер пристаје да слободу редукује на слободу избора. Штавише, можемо рећи ако постоји смисао синтагме о „капитулацији унапред“, онда је он садржан у овом облику предавања (постојећим алтернативама) унапред. У том светлу – може се, дакле, „капитулирати унапред“ (може, додуше, и *post festum*) – и то радикални прагматизам у једном смислу увек већ и чини.

Политика ума ову могућност не препознаје ни као могућност, а још мање као стварност слободе – јер се тиме најнепосредније ставља у питање не мање и стварност стваралаштва тј. суштински смисао политике као уметности (не)могућег. То је смисао у којем Касторијадис артикулише да *политика, наиме, „није ни слепи след контингентних догађаја ни пука техника, јер она припада једној другачијој сфери коју можемо да зовемо сфером praxis-а.“*¹⁴⁾ Прецизније – као што се у Бадјуовој анализи Русоа истиче – политика је локално, крхко, фрагилно стварање колективне хуманости које „извире из догађаја“ и никада није ствар виталне нужности, као код Хобса. Јер, „нужност је увек аполитична, било да је реч о нужности пре (природно стање) или

14) Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, MIT Press, Cambridge, 1998., стр.73.

после (држава). *Политика припада пољу могућег а не нужног.*¹⁵⁾ Или, то је живот за који Бернштајн каже да означава „живот без метафизичке безбрижности“ али „са реалистичким осећањем за непредвидљиве контингенције – и истовремено са страственом обавезом да разумемо и боримо се против зла и неправди.“¹⁶⁾

4. ЕТИКА СЛОБОДЕ КАО ЕТИКА РЕВОЛУЦИЈЕ И ДЕМОКРАТИЈЕ

У расправи о „етичкој капитулацији“ је, стога, увек битно реч о хобсовској визији појединца, друштва и политике. Овде се слика човек који је „спонтано и природно“ у стању рата, вођен личним непосредним интересима којима мир не иде у прилог, и штавише, артикулише се да *онтолошки превладава рат*,¹⁷⁾ док се мир разумева тек као привремено стање тј. и сам као наставак рата другим средствима јер он не представља ништа друго него пуку „артикулацију дистрибуције моћи“. Зато је, у оваквом дискурсу, паралелно, реч и о формулисању тезе о стварној привремености мира и стално латентној присутности рата и о „нормативизму“ који мир поставља за врхунску вредност – а оба момента за последицу могу имати развој тоталитарних тенденција. Антидемократичност овог дискурса, нажалост, транспарентно се појављује кроз тврдњу да решавање сукоба гласањем такође „није мирно“, тј. није засновано на разлозима, и представља облик присиле која добија своју валидност, као и рат, кроз чин прихваћености од страна у сукобу као правила за решење сукоба. Либералистичка прагматистичка етика тако остаје у неразрешивости тј. перманентној осцилацији између радикално максималистичке и радикално минималистичке интерпретације у погледу улоге разлога, ума, а последично и интелектуалаца у политици. Прецизније, у радикално максималистичкој интерпретацији, радило

15) Alain Badiou, *Being and Event*, стр.345.

16) Richard Bernstein, *The Abuse of Evil*, Polity Press, Cambridge, 2005. стр.13.

17) Тако је у Хобсовом Левијатану изречено да је „људска природа“ таква да се бави самоодржањем тј. одбраном властитог интереса, а пошто је таква природно стање је „стање рата свих против свих“. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Oxford University Press, Oxford, 1998. VI.7. Слика капиталистичког, либералистичког човека налази своје место у овом опису: то је човек који се „такмичи“, човек који је „индивидуалиста“, „посесиван“ и „гледа своје интересе“. Штавише, зато је задатак државе, према Хобсу, да „чува мир“, јер се од почетка претпоставља његова угроженост, док у позадини стоји „воља за моћ“.

би се, рецимо о саветима састављеним од интелектуалаца, где би се, по претпоставци, разумно расправљало, те би превагнула снага разлога. Али, присутна је и минималистичка интерпретација, исказана кроз тврдње попут оних да „политичари треба да доносе одлуке за будућност“ и „преузимају одговорност“, јер, на крају крајева, и није од пресудне важности шта теорија ту има каже.

Ипак, чини се да се одговор не налази ни у платоновској концепцији „филозофа-краљева“ (*Држава*) а још мање у макијавелистичко-хобсовским „левијатанима“ (*Владаца, Левијатан*). Или, пак, да ни „арентовски савети“ ни форме „државног тоталитаризма“ не садрже кључ за политичко, које се, аутентично, појмовно и појавно можда понајбоље приказује у облицима репрезентативне демократије са саветима, уз базичну отвореност за конституисање различитих одрживих облика непосредне демократије. Јер, „заједничка ствар“, која се тиче свих нас, речима Агнеш Хелер, увек подразумева „уставе, законе, јавне институције, тела за доношење одлука, заједничке оквире на темељу којих друштвене институције, економске или друге, функционишу...“¹⁸⁾ А гласање се може разумети као „рат“ једино ако се, као што каже Квинтин Скинер, „воља народа...“ разумева као ништа друго него као прости збир појединачних воља сваког грађанина понаособ.¹⁹⁾

У дебатама о различитим облицима демократије, најзад, важно је имати у виду да се једино у либералистичкој теорији сматра да су, поред „мира“ као врховне вредности, све остале вредности „једнаке“ – ово је својствено чак и „атипично“ либералним ауторима попут Мила или Берлина. Са друге стране, савремени демократски теоретичари и филозофи попут Агнеш Хелер сматрају да су „неке вредности... попут правде и једнакости... рационалније од других“²⁰⁾, као и да су неке интерпретације тих вредности рационалније од других.“ Да ли све ово има последице *по сложен однос ума у политици и однос интелектуалаца и политичара?* У различитим аспектима можемо рећи да свакако има. Јер, наиме, интелектуалци могу и не морају учествовати у политици, баш као што могу и не морају бити добри политичари,

18) Agnes Heller & Franc Feher, *The Postmodern Political Condition*, Cambridge, Polity Press, 1988, стр. 80.

19) Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, CUP, 1998. стр. 29.

20) Simon Tormey, „Two Faces of Democracy in the Work of Agnes Heller“, *Ethics and Heritage*, eds. Janos Boros and Mihaly Vajda, Brambauer, Pecs, 2007.

пошто то што су интелектуалци не чини их *per definitionem* ни добрим ни лошим политичарима. Али политичари – уколико је реч о озбиљним политичарима тј. државницима – никада не смеју занемарити шта филозофи њиховог доба и места, анализирају и закључују, управо зато да се не би догодио расцеп између ума и политике. Јер када се то догоди, прети опасност од појављивања и раста једне безумне или безвредносне политике, која не само да онда нема везе са њеним изворним појмом, него може имати чак погубне последице по целокупну државу и народ. А када и интелектуалци, и народ, остану са друге стране званичне политике, онда се ум исказује на друге начине и на другим местима... У тим тренуцима многи се, као што Арент каже за Хобса, могу тешити постојањем равнодушне истине, за коју људи не маре, „математичке истине“ која „не мрси рачуне нечијој амбицији, користи или страсти“, али, баш у тим тренуцима на сцену се враћа сократовско стављање живота на коцку зарад истине, јер у најтежим тренуцима само говорење истине постаје субверзивни чин...

Завршавајући наставак *Бића и догађаја*, тј. капитално дело под називом *Логике светова*, Бадју поставља питање на које, каже, филозофија ултимативно мора одговорити: „Шта значи живети? „Живети“, разуме се, не у смислу демократског материјализма, него у смислу Аристотелове енигматичне формуле: живети „*као бесмртник*...“²¹⁾ То је човек, *јер једино човек, хамлетовски, може да бира између „бити“ и „не бити“*...

ЛИТЕРАТУРА

- Agamben, Giorgio, *Homo Sacer*, Stanford University Press, Stanford, 1998.
 Agamben, Giorgio, *The State of Exception*, The University of Chicago Press, Chicago, 2005.
 Badiou, Alain, *Being and Event*, Continuum, New York, 2005.
 Badiou, Alain, *Polemics*, Verso, New York, 2006.
 Badiou, Alain, *Logics of Worlds*, Continuum, New York, 2009.
 Badiou, Alain, *In Praise of Love*, The New Press, New York, 2012.
 Bernstein, Richard, *The Abuse of Evil*, Polity Press, Cambridge, 2005.
 Castoriadis, Cornelius, *The Imaginary Institution of Society*, MIT Press, Cambridge, 1998.
 Кољевић, Богдана и Фузаро, Дијего, *Устанак европских народа*, Филип Вишњић, Београд, 2016.

21) Alain Badiou, *Logics of Worlds*, Continuum, New York, 2009. стр. 507.

- Levinas, Emanuel, Basic Philosophical Writings, Indiana University Press, Indiana, 1996.
- Marx, Karl, Later Political Writings, CUP, Cambridge, 1996.
- Skinner, Quentin, Liberty before Liberalism, Cambridge, CUP, 1998.
- Standing, Guy, The Precariat, Bloomsbury, USA, 2011.
- Tormey, Simon, „Two Faces of Democracy in the Work of Agnes Heller“, Ethics and Heritage, eds. Janos Boros and Mihaly Vajda, Brambauer, Pecs, 2007.
- Hart, Michael & Negri, Antonio, Empire, HUP, Cambridge, 2000.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio, Multitude, The Penguin Press, New York, 2004.
- Heller, Agnes & Feher, Franc, The Postmodern Political Condition, Cambridge, Polity Press, 1988.
- Hobbes, Thomas, Leviathan, Oxford University Press, Oxford, 1998.

Bogdana Koljevic

ETHICS OF FREEDOM VS. ETHICS OF LIBERAL PRAGMATISM

Resume

In this political-philosophical article the concept of ethics of freedom as ethics of revolution and democracy – in contrast to the opposite standpoint of ethics of liberal pragmatism and utilitarianism – is analyzed. Liberal pragmatism has been the dominant model of Western discourse in the second half of the 20th century and in first decades of the 21st century, most notably expressed through philosophical streams of postmodernism and neoliberalism. Moreover, this worldview has been realized in practice and politics of the United States and majority of European countries as well and has, therefore, established itself in the form of a non-questionable entity. Hence the conceptual urgency to approach such a unique situation and to reaffirm the meaning and value of philosophical historical tradition of political ethics from Aristotle to Marx, Arendt and Badiou comes forth. The author, therefore, first and foremost addresses the issue as why is it that – in difference to ethics of freedom – liberal ethics, in final theoretical and practical instance, always already, as is were, refers to capitulation as surrendering to the enemy. Or, in other words, the basic question is what are the substantial reasons for „the *par excellence* un-ethical moment“ in liberal ethics, signified by the fact of giving up on decisive values such as freedom, equality, justice and dignity – in the name of mere survival. In response to this

extraordinary challenge, the philosophical concept of acting from the position of freedom and responsibility (a philosophical position highly relevant to the concept and significance of Modernity *en generale*) is opposed to either forced and/or arbitrary action in the name of so-called bare life (Agamben's *nuda vita* exemplified by *homines sacri*). Furthermore, this opposition corresponds to the difference between the concepts of subjectivity, possibility and the event, on the one hand, and the sphere of necessity, needs and bare life as such, on the other. In the second part of the article, the relation between normative and prudential reasons is critically expressed through focus on their radical dimensions of principles and arbitrary human action. In turn to the sphere of politics and democracy, reflecting the sense of *phronesis*, it is further argued that the central category of political subjectivity is the people and that the ground of the political lies in politics of reason. The political, as reason, this way, stands in difference both to common sense and to the practice of politics as techniques (*Vernunft vs. Verstand*). These two theoretical moments, that is, the role of the people and the role of reason in politics are presented as irreplaceable for comprehending political ethics *per se*. Moreover, it is beginning from such an understanding that it becomes theoretically plausible to recognize the infinity multiplicity in which ethics of freedom – precisely as ethics of responsibility - emerges as ethics of revolution and democracy.

Key words: reason, freedom, bare life, subject, ethics, liberal pragmatism, the political, war, peace

* Овај рад је примљен 20. 04. 2016. године, а прихваћен за штампу на састанку Редакције 09. 06. 2016. године.