

Фалк Хорст

ПАНАЈОТИС КОНДИЛИС – САЗНАЊЕ КРОЗ ПРЕЛАЖЕЊЕ ГРАНИЦЕ ИЗМЕЂУ АНТИЧКЕ И МОДЕРНЕ ФИЛОЗОФИЈЕ*

Сажетак

Бројне студије немачко-грчког филозофа Панајотиса Кондилиса (1943–1988) из интелектуалне историје и политичке филозофије су уско повезане. „Die Entstehung der Dialektik“ реконструира генезу хегелијанске филозофије, „Die Aufklärung“ с обзиром на европску филозофију просветитељства наглашава поновно вредновање чулности у одбацивању хришћанске доктрине. Ова два прва дела многоструко документују филозофску антропологију скицирану у Кондилисовој књизи „Macht und Entscheidung“, која, осмишљена као метод „дескриптивно децизионизма“, одражава људски живот без икаквог вредновања. Заправо, људски субјекти доносе њихове одлуке у циљу самоодржања које се у социјалном свету појављује као потрага за моћи. Друштво регулише ову тежњу за моћ у облику норми, правила и институција, тема је коју Кондилис користи да обогати релевантни дискурс социо-историјски релевантним разматрањима. Једна од теза је, ипак, да нормативни стандарди захтевају метафизичку валидацију. Генерално, да епистемологија не може без метафизике, је теза коју Кондилис заступа у својој главној студији „Metaphysikkritik der Neuzeit“. У другој расправи под насловом „Theorie des Krieges“, историчар идеја испитује кључне изјаве теоретичара рата К. ф. Клаузевица и других теоретичара у потрази за одговором на вечито тако актуелно питање „Шта је рат?“ Далекосежне студије „Konservativismus“ и „Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform“ објављене једна за другом проширују хоризонт историје идеја друштвено и културно релевантним

* Извор: „Panajotis Kondylis – Erkenntnis durch Grenzgänge zwischen antiker und moderner Philosophie“, in *Grenzen, Wenden und Zäsuren, Jahrbuch der Interdisziplinären Vortragsreihe (IVR)*, Heidelberg, Ladislaus Ludescher (Hrsg), Berlin 2019

питањима која су поново обрађена у постхумно објављеном, фрагментарном делу „Das Politische und der Mensch“ где је требало да буду проширена на најобимнији начин.

1. УВОД

Панајотис Кондилис (1943–1998) се као историчар идеја истакао значајним делима и полазећи од идејно-историјских радова као доказног материјала, развио обухватан антрополошки модел који је требало да свој закључак нађе у тротомној социјалној онтологији, иако је само први том могао бити завршен.

Кондилис је рођен 17. августа 1943. године у Олимпији; са очеве стране породица је имала сељачке корене. Отац је био официр, мајка је по образовању била учитељица, деда-стриц Георгиос Кондилис (1879–1936), генерал, био је 1922–1935. политички активан и од тога два пута кратко време (1926. и 1935.) премијер Грчке. Породица се убрзо преселила за Атину где је Кондилис ишао у школу и током студија (филозофија и класична филологија) превео важне књиге европске духовне повести да би грчки читаоци лакше могли учествовати у великим духовним расправама прошлости и садашњости. За свој први већи рад сматрао је двотомни превод Макијавелија који је опремио детаљним уводником.¹ Лектира Тукидида (око. 460 – око 400 пре Христа), Никола Макијавелија (1469-1527), Томаса Хобса (1588-1679), Баруха де Спинозе (1632-1677), Карла Маркса (1818-1883), Зигмунда Фројда (1856-1939) спадала је за младог Кондилиса међу прве дубоке утиске његовог духовног образовања, када се током првих година у гимназији више није задовољавао оним што се тамо нудило. Као четрнаестогодишњак научио је немачки како би могао да немачку филозофију чита у оригиналу. При томе је лектира Фридриха Ничеа (1844–1900), тако се прича у породици, била за њега важна најпре стога јер је у његовом мисаоном моделу нихилизма открио недостајућу консеквенцу. То откриће не само да му је дало свест сопствене аналитичке снаге, него и важан грађевински блок за његов доцнији антрополошки модел. Они који се сећају времена проведеног са њим у школи и на студијама, описују

1 Ово се налази и на немачком: Kondylis: Machiavelli.

га као повученог и самосвесног, пријатељског и спремног да помогне. Комплексна стања ствари је из обухватног знања објашњавао једноставно и јасно, на слушаоцима примереном нивоу разумевања, при чему се увек радило о стварима и он се као особа сасвим повлачио.

Спремност на помоћ, у једној студентској групи за учење, довела га је у време војне хунте под сумњу да је марксиста зато што су неки из те групе били познати као такви, односно отворено су се залагали за марксизам који је у студентским круговима Атине у то време имао много присталица. Кобни грађански рат није био толико давно, када су се идеолошка убеђења показала снажнија него породичне споне. Тај случај је Кондилис познавао из сопствене родбине и стога је бављење Марксом за њега имало такорећи егзистенцијално значење. Понављао је колико је много, уз сву страност према њему као идеологу, помоћу њега научио. У једном интервјуу је објаснио:

не могу да заборавим дубоки и постојани утисак који је Марков пример оставио на мене. У делу овог великог мислиоца на импозантан начин је видљиво да филозофија антропологија, економиса, повест, политика и тако даље по својој суштини не само да су једна и иста ствар, него истовремено представљају јединствено сазнање у чије средиште се неизбежно води без обзира од које тачке круга се пође. Маркс је био велики теоретичар само зато што је био велики историчар и само утолико колико је то био. У мери у којој је престао да буде историчар и бавио се есхатологијом као и теологијом повести, у његовом мишљењу се отвара процеп који често појединачне анализе не оставља нетакнутим. Истраживање унутрашњих противречности у Марковом мишљењу било је за мене – скупа са другим подстицајима – повод за систематско приближавање централним питањима која су служила као теоријска осовина за развијање једног реда проблематика и резултата.²

Упркос сумњи да је политички непоуздан могао је да захваљујући вишој препоруци напусти Грчку и настави своје студије у иностранству. Након краћег боравка у Енглеској дошао је у Немачку, студирао политичке науке, повест, филозофију најпре један семестар у Франкфурту на Мајни, потом у Хајделбергу. За Немачку и за Хејделберг се одлучио

2 Kondylis: Die Geschichte lauert [Interview], S. 398.

не само због могућности студирања, него такође и зато што је желео да своје књиге пише на немачком. Француске, енглеске, италијанске, латинске текстове читао је без речника и када је желео да своје расположење изрази речима, памтио је поезију на старогрчком и латинском – немачки је ценио због његове сличности са старогрчким и латинским:

Немачки језик садржи синтаксичне структуре и лексичке модусе старогрчког и латинског језика далеко више него други језици. Посебно, скоро неограничене могућности повезивања главних и помоћних реченица у оквиру дужих периодичних реченица дозвољавају прецизно формулисање вишеслојних мисли где се у синтаксичној повезаности изражавају рељефно спајање и сплет односа између различитих димензија смисла. Ни на једном другом мени познатом језику не може се тако добро изразити на пример Тукидидов стил. Мојим немачким читаоцима који ме питају како неусиљено и чак са претензијом ка личном стилу могу писати на страном језику одговарам да се то великим делом може приписати мом познавању класичних језика. Они који њима владају лако разумеју шта мислим. [...] Језици у којима контуре значења речи и реченица нису избледели [...] подсећају на киклопске зидине саграђене великим камењем и са очигледним оквирима и постојаним подупирачима, са стабилним подударностима између онога што се означава и онога чиме се означава у резању језика и тачном управљању рефлексје.³

Аналитичком обдареношћу и мисаоном одважношћу скренуо је пажњу на себе. Тако су га историчар Вернер Конце (Werner Conze) и други подржавали у складу са својим снагама и саветовали му академску каријеру, којој он, међутим, није тежио како не би губио време за истраживачки рад. Дисертација код филозофа Дитера Хенриха (Dieter Henrich) бавила се на широкој духовно-повесној основи узроцима привлачности идеја које су, коначно, као идеологија служиле силама светко-повесног значаја. Услед обима рукописа дисертације њена тематска подела била је смислена; најпре се појавила на 700 страна *Die Entstehung der Dialektik Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802* (1979). Следило је *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus* (1981) као истовремено признато стандардно дело

3 Kondylis: Der Irrtum ist der natürliche Zustand [Interview], S. 35.

епохе и скривени тип. Прва књига анализира идејно сродство тибигеншких питомаца и открива у хелдерлинској филозофији сједињења извор хегеловске дијалектике. Као централна теза се доказује да се из основног става, одлуке која се даље не може рационално образложити, уздиже мисаони систем и овај се – као у случају дијалектике – полемички оријентише прама противмоделу кога жели да сузбије и порази.

Наслов књиге о просветитељству укључује рационализам који у бици идеја поседује две форме. Рационалност тврди да морално-нормативне тезе изводи из *рација*. Али између логике и садржинских питања, као што су она морала, не постоји нужан однос. Рационализам у другој форми значи сврсисходно, формално-логично беспрекорно коришћење аргументативних средстава које мишљењу стоји на располагању, како би се темељна одлука, која самом *рацију* више није доступна, тако образложила да би она изгледала као рационална. Ипак, рационално образложење аксиома и самих темељних одлука, као што је речено, не може постојати. Централна тема епохе просвећености је однос између духа и чулности. Тиме се главна струја времена окреће против античко-хришћанске слике човека која људском духу односно души приписује приступ ка божанском и нормативном, једном духу који управља чулношћу и помоћу аскезе врши прочишћење. Просветитељска полемика, насупротив томе, циља на ревалоризацију чулности која више не мора бити потиснута, зато што је сама од себе добра. Почетак поткопавања старе теолошке слике света Кондилис уочава већ у томистичком систему у коме божанска воља не жели ништа што противречи уму, дакле, прилагођава се уму. Ова мисао се одлучујуће ојачава успоном природних наука са њиховим математичким подупирањем. Бог, додуше, остаје творац света, ипак он га оставља да тече према законима које му је једном дао и више се не меша. Човек који сазнаје те природне законе постаје сувласник божанског ума и еманципује се тако да он сам постаје божански и тиме детронизује Бога. Овај процес смењивања једног светоназора неким другим, који је трајао вековима, је борба за моћ при којој нова слика света употребљава и преиначује појмовне структуре старе метафизике. То је један пример за уски однос који позиција и противпозиција имају међусобно, јер ова друга полемички настаје из прве.

Коначно, хегеловски систем је тај који је постао гробар Бога јер у том систему повест постаје тоталитет људске активности, чиме се божанско и људско чињење поклапају. Бог обитава у човеку и тако овај сам постаје творац. Тиме је трансцендентно укинута и Бог елиминисан, а да нихилистичке консеквенце нису морале бити повучене. Марксизам, као атеистички хуманизам, може бити употребљен као идеолошко оружје легитимације и учвршћења владавине, једне владавине чија идеологија додуше обећава еманципацију, али чија формална структура служи осигурању владавине јер „отуђени“ човек може бити жртвован зарад „идеје човека“. Уз то сваки конзистентни светоназор издаје своју сопствену скалу вредности за једину истинску, јер само она обећава живот достојан човека. Посматрањем да су идеје, идеологије средства тежње ка моћи и моћи, Кондилис је пронашао одговор на искуство грађанског рата у Грчкој. Тој скали вредности супротставља се духовно-повесно изнова полемички нормативни нихилизам; за просветитељство су то хедонисти Јулијан Орфеј де ла Метри (Julien Offray de La Mettrie) (1709-1751) и Донасјен Алфонс Франсоа маркиз де Сад (Donatien-Alphonse-François, Marquis de Sade) (1740-1814) који су чулне тенденције просветитељства поставили апсолутно и стога били непожељни. Јер нормативни нихилизам је непријатељ колектива и човека као бића заједнице, он разара норму које су за заједнички живот нужне и које стога важе као апсолутне. Стога једно нихилистичко учење, које наступа нормативно, никада не може бити основа социјалне владавине.

Оба рада истичу антрополошке константе преко којих постају јасне одређене, до тада неуочене духовно-повесне повезаности. Постаје разумљиво зашто су просветитељи тако снажно полемисали против хедониста, јер су се морали плашити да би нихилистичка последица ревалоризације чулности довела целокупно просветитељство на лош глас и ти закључци дали теолошким противницима аргументе у борби за социјалне претензије на вођство. Рационализам просветитељства окренуо се против античко-хришћанске онтологије и са њом повезаног хришћанског интелектуализма. У том духовном обрачунавању су на страни просветитеља важнија тактичка разматрања од једног у себи целовитог мисаоног модела, како се то показује, рецимо, на примеру Рене Декарта (René Descartes) (1596-1650). Он је, најпре, због свог напора да превлада схоластику

био важан помоћник у ревалоризовању чулности. Ипак, у истој мери у којој је теолошки противник слабио, Декарт је као савезник постајао неважан. Својом сумњом у чулну извесност и својим апсолутним постављањем интелекта који је независан од чулности, својим пропагирањем геометријске методе и математике он је чак постао противник. Слично дволичан био је такође однос према Исаку Њутну (Isaac Newton) (1643-1727). Он је заступао схватљивост природе помоћу математике, дакле, разум. Ипак, математизација физике била је потцењивана од главне струје просветитељства, јер је у томе виђена интелектуалистичка апстракција. Вођене су, дакле, духовне борбе, у којима једна позиција изазива једну полемичку противпозицију. На тај начин нема никаквог телеолошког развоја, како неко може мислити, већ само борба индивидуа око идеја чија интерпретација се, у зависности од стања расправе, помера и тиме истовремено и одређење пријатеља и непријатеља на пољу идеја које увек варира.

Борба идеја у епохи просветитељства показује да једна нормативност, која служи социјалном, сугерише филозофско раздвајање између духа и чулности. Појам „дух“ има нешто неодређено, он сугерише везу између рационалног и надчулног – и тиме нормативно требање. Сходно томе просветитељство је развило метафизику у којој појам природе заузима место дотадашњег појма Бога. Како би избегли логичне консеквенце – оне нихилизма – једне сензуалистичке теорије и тиме социјалну осуду, већина простветитеља прелазила је преко те последице. Такође, логички ломови настају када филозофске теорије, које се вазда надмећу са другима, покушавају да ове аргументативно, тачку по тачку оповргну и тиме обрнуто понављају затечене грешке конкурената. Филозофске теорије су, дакле, са антрополошког гледишта „средства за вођење борби међу теоретичарима (тј. међу људима који своје захтеве за моћ првенствено износе и задовољавају помоћу састављања теорија).“⁴ Филозофске теорије могу се прикладно разумети ако се виде у контексту свог времена, при чему онда управо такве антрополошке константе, као оне што су поменуте, при стварању теорија постају јасне. Где филозофске теорије подупиру или утемељују светоназоре или религијске тезе у ширем смислу, постаје јасна тежња за утицајем и моћи која се налази у основи.

4 Kondylis: Macht und Entscheidung, in Machtfragen [2006], S. 113.

Тако је, рецимо, хришћанско учење о човеку као Божијој слици уз истовремену грешност логички противречно, ипак учење о грешности је неопходно јер оно гарантује владавину путем моћи избављења од зла. Супротно учење претпоставља по „природи“ доброг човека, дакле, оног који из свог унутрашњег бића налази прави пут и није му потребно никакво спасење. Доброј природи човека може наиме претити „отуђење“, које, опет, захтева пророке и филозофе који обећавају да ће спречити „отуђење“ или извести из њега и који желе да себе, као духовне вође и владаре, учине незаменљивим. Уздицање човека провоцирало је противпокрете у модерни (нпр. експресионизам) и постмодерни, који су се изражавали у презиру према човеку. „Свака позиција настаје као противпозиција.“⁵ То, наравно, не значи да би мишљење тиме било снижено на *Re-Actio*, то значи да мишљењу треба подстрек, отпор као импулс, да би било покренуто и тежило ка једном преко тога.⁶ Не постоје идеје у платоновском смислу, идеје су оружје које се у борби за тумачење света изводе на поприште. О њиховој ваљаности одлучује историјска ситуација и тиме о ономе што има да важи као „истина“. Једна јединствена дефиниција централних појмова ван времена изостаје, јер се борба теорија не смирује, дакле, повест духа остаје у вечном току.

2. МОЋ И ОДЛУКА

Macht und Entscheidung (1984) приказује једну антропологију и херменеутику која се на њој заснива, чију су плодност оба идејно-повесна рада испитала и доказала. Свој приступ Кондилис означава као „дескриптивни децизионизам“.⁷ Он (дескриптивни децизионизам прим. прев.) препознаје самоодржање као темељну тежњу свих бића. Стога акти одлуке који осигуравају преживљавање морају раздвајати између онога што је за преживљавање важно и онога што је неважно. Почечи тих одлука леже код човека у биофизичком, које није доступно свести; прве одлуке се доносе преко задовољства и непријатности. Коначно, нагон за

5 Kondylis: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, S. 24

6 Vgl. Kondylis: Wissenschaft, Macht und Entscheidung.

7 Macht und Entscheidung, S.24.

самоодржање – као што претпоставља и Артур Шопенхауер (Arthur Schopenhauer) (1788-1860) – ствара рацио као своју вештију руку, који зауздава хедонизам, теза коју заступа већ Спиноза (Spinoza): „[...] из настојања за самоодржање човека следи потреба подређивања страсти под логос. [Спиноза] *Tractatus Politicus*, II, §§7-8 [...] односно логос јесте моћ.“⁸ Овај сензуалистички приступ види у нагону за самоодржање покретачку снагу од-лучивања, јер се он стара за то да у егзистенцијалној сржи субјекта „покрети органске материје постају оно што имамо обичај да зовемо дух и мишљење.“⁹ Тиме акт воље и акт сазнавања неодвојиво иду заједно. Стапање значи „да хтење, у коме нагон за самоодржање настаје и артикулише се, испуњавају когнитивне функције, и то, може желети само као хтење које сазнаје; обрнуто, сазнавање је могуће само као сазнавање које хоће, тј. као такво да има мотив иза себе, циљеве пред собом и контролишуће инстанце моћи изнад себе.“¹⁰ Хтење може желети нешто само у везаности за једну форму мишљења или један садржај мишљења. Теза о уској везаности мишљења и хтења стоји у супротности са платоновском позицијом и хришћанско-античком сликом човека са њеним раздвајањем, при коме мишљење стално треба да доминира над чулношћу. Једна таква дуалистичка слика човека дозвољава, као што је речено, да мишљење под појмом „духа“ учествује у метафизичком. За монизам „дескриптивног децизионизма“ је платонистички модел стога образац једне за живот у друштву неопходне идеологије, јер она нормативном додељује објективност.

Једна стварност која произлази из од-лучивања може бити само перспективистичка, „ствар по себи“ остаје несазнатљива и у зависности од донесених одлука настају различите перспективе. Следствено, „дескриптивни децизионизам“ се као описујући укључује у ту перспективност. Он, међутим, при томе за себе захтева посебну позицију свог децизионизма, јер он при описивању људских ствари одустаје од нормативног, дакле, од било каквих прописивања и тиме стиче објективност која се другачије не може имати. Тиме се заузима противпозиција према платонизму и његовим наследницима, који обећава

8 Kondylis: [Nachgelassene Notizen], Notiz 3009.

9 Kondylis: *Macht und Entscheidung* [2006], S. 34.

10 Kondylis: *Macht und Entscheidung* [2006], S. 42.

нормативно сазнавање (истинитог, доброг, лепог), за кога, међутим, сазнавање стварности није сигурно. Насупрот томе скепса „дескриптивног децизионизма“ не односи се на објективност опажања, него само на ону норми, јер су оне људска утврђивања и према томе субјективна. Тиме се следи мисаони приступ Протагоре (око. 490 пре Христа. – око. 420 пре Христа), који је против платонистичког идеализма полемисао са увидом, да мера није нешто дато, затечено, него се своди на утврђивања, на човека као оно меродавно и да је тиме мера питање моћи. Релативност мере води ка одлуци кроз моћ. У складу с тим једна Протагором инспирисана наука о човеку има своје сазнајно поље у политици и повести.¹¹

Скептична релативизација, као она нормативног, провоцира повремено питање не би ли скептик морао да и сопствену позицију укључи у скепсу?¹² При томе се поткрада уопште не ретка и једнако често исмевана грешка у мишљењу, јер ако прва реченица признаје оправданост скепсе да у објективност (нормативних) позиција треба сумњати, не може се у наставку и у супротности са тим закључити да онда и скептик мора сумњати у своју сопствену позицију. За Кондилиса је вредносни скептицизам нужна претпоставка како би стварност људских ствари могао да опише што је објективније могуће. Јер вредносни скептик може анализирати стварне функције вредности унутар конкретних ситуација и за сасвим одређене циљеве и тиме показати њихову релативност.

За вредносног скептика су живот и свет објективно без смисла, ипак, то треба разумети као неутралну изјаву и не значи никакво вредновање. Вредносни скептик уочава да постављање вредности мора важити као објективно и обавезујуће како би друштвеном бићу човеку учинило живот могућим. Када би неко вреднујући објаснио живот као бесмислен, претпоставило би се да он говори из меланхолије или да жели да друге учини сетним. Негација смисла живота би са захтевом за самоубиство, такође, поново поставила само једну, иако апсурдну вредност, – што чини јасним да човек не може да умакне постављању смисла.

Самоодржање не може бити статично, јер се оно мора

11 Furth: Aufklärer ohne Mission, S. 55.

12 Види нпр.: Flügel-Martinsen: Apodiktischer Dezisionismus?, S. 373.

припремити за променљиве ситуације; то захтева обезбеђење и према томе моћ; самоодржање и тежња ка моћи за човека иду заједно. Јер његов рацио жели да антиципира будућност како би се могао наоружати против опасности и стога се стреми ка моћи. Човек је животиња са глађу сутрашњице, установио је још Хобс. Та тежња је темељна људска датост у индивидуално различитом облику, што је повезано са индивидуално различитим актима одлучивања који саодређују слику света и тиме простор деловања појединца.

Чињеница да желим моћ значи да желим нешто могуће, односно да правим планове који се односе на будућност; то значи да имам машту односно да могу да мислим на нивоу симбола без укључивања искуства – то значи да прекорачујем искуство и хоризонт животиње, антиципација воље превазилази искуство. И са овог гледишта може се уочити да само као човек могу имати тежњу ка моћи.¹³

Одлуке се разврставају и хијерархизују, одакле постепено настаје један (перспективистички) модел света. То захтева даље одлуке, јер оно што се не уклапа у кохерентну слику потискује се у неегзистенцију. Тако различите слике света сређују сваки пут друге елементе објективно постојеће стварности – што објашњава зашто се из ње ствара непрегледно много различитих перспектива и слика света које, међутим, сваки пут обухватају само исечак објективно постојећег и стога су субјективне. Исеци се од стране дотичног субјеката држе за објективне, иако искуство показује да и други са неком другом сликом света ову сматрају објективном. Питање о објективности сопственог модела света се (најчешће) потискује, јер се тиме такође поставља и питање сопственог идентитета, који нико не жели да види доведеног у сумњу. Слика света и идентитет иду заједно, они дају сигурност нагону за самоодржање. Ко, дакле, објективност слике света другог доводи у сумњу, доводи у питање његов идентитет и стога постаје непријатељ. Према томе, човеку су потребни такви савезници који деле његову слику света и који је бране против једне такве претње. У том смислу треба разумети Аристотелов (384-322 пре Христа) опис правог пријатељства када он „врлину“ пријатеља назива његовом карактеристиком, јер се „врлина“ односи на заједнички систем вредности и слику света.

13 Kondylis: [Nachgelassene Notizen], Notiz 2733.

На основу дотичне слике света дат је оквир темељне одлуке за појединачне мале и велике одлуке које се на њу односе, јер је са темељном одлуком субјект пронашао своје место у свету и тиме одговарајући оквир деловања у коме се може безбедно оријентисати. Темељна одлука поклања егзистенцијално припадништво које је важно за меру егзистенцијалног интензитета. Индивидуална слика света је настала кроз тежњу ка моћи и захтев за моћ; за то одговорне одлуке су произашле из конкретних повесних ситуација, при чему одлуке појединаца нису донете изоловано и потпуно суверено, јер су род (човек) и група (заједница језика, културна заједница са симболима и митовима, заједница вредности са нормама и институцијама) утицали на њих. Стога историзам и дескриптивни децизионизам иду заједно. „Јер само одлука, схваћена као разлучивање и као захтев за моћ, може објаснити настанак толико много особених светова.“¹⁴

Такође и једно друштво мора претпоставити објективност и обавезност одлуке, јер оно мора гарантовати колективну безбедност; оно је важније од оне неког појединца. Према томе, он се мора прилагодити правилима колектива и допринети његовом одржању. Као карактеристичан пример Кондилис је означио правила древних ловаца и сакупљача: успешан ловац мора поделити свој плен са групом. Он има привилегију да расподељује, али да дели мора. Јер индивидуална својина се прихвата тек онда када група има довољно за све. Успешан ловац, који групи највише може да понуди, ужива највећи углед, његов глас се рачуна и тиме се спајају служба општем добру и владавина.¹⁵ На тај начин настала конкуренција појединаца око утицаја у групи има за последицу да ловци означавају свој плен како би показали ко је успешан ловац.¹⁶ Индивидуални захтев за моћ може се социјално задовољити, али он се мора ставити у службу колектива, дакле он има да се камуфлира и оно што задовољава његову тежњу за моћ мора се издавати за службу. Дисциплиновање помоћу норми и институција групе је неопходно, јер се она само тако може очувати од разорних снага егоизма и самовоље појединаца и такође заштити се од спољних непријатеља. Зато што је самоодржање колектива

14 Kondylis: *Macht und Entscheidung* [2006], S. 49.

15 Упореди: Kondylis: [Nachgelassene Notizen], Notiz 190.

16 Упореди: Kondylis: [Nachgelassene Notizen], Notiz 417.

значајније од самоодржања појединца, он у случају нужде сме захтевати жртву, при чему се захтев за самоодржањем колектива уздиже до идеала. Јер, са овим захтевом је повезана вера у објективност и обавезност норми и тиме вера у смисао живота; порицати је, како то чини нормативни нихилизам, је непријатељство према друштву.

Уопште, рацио изнуђује одлагање задовољавања нагона са обећањем временски каснијег, али утолико савршенијег задовољења. Јер рацио је незаситији од чисте чулности. За оно нестално код човека су одговорне нагонске потребе које је усавршио разум. Коначно, он може да преобликује чулност, рецимо, ако је са сликом света повезани идентитет за појединачног субјекта важнији од физичког живота, тада је култура ступила на место природе. „Јер је људска природа, као што је познато, култура; биће културе и биће људског друштва представљају практично заменљиве појмове.“¹⁷

У *Macht und Entscheidung* изведена редуција људске стварности на егзистенције, код којих се ради о самоодржању и моћи, појмове „моћ“ и „тежња ка моћи“ мисли вредносно неутрално, коначно, култура, друштво и развој човека су без тежње ка моћи незамисливи. Као биће заједнице човек је постао културно биће; „да би култура могла настати, неопходно је оснаживање тежње за самоодржање.“¹⁸ То оснаживање образује тежњу за моћ, она прикрива изостанак недостајућих инстинктивних веза при прелазу од животињског ка човеку. „И док се форме колективног живота преплићу, отвара се пут ка култури.“¹⁹ Тај пут је створен кроз међусобно надметање појединачних субјеката, које се јавља у колективу. „Ако се тежња за самоодржање укрсти са колективним елементом, тако се ослобађа отвор ка тежњи ка моћи. У тој мрежи укрштања самоодржање постаје тежња ка моћи, јер се она мора антагонистички остварити.“²⁰ Тежња ка моћи појединца се распаљује преко моћи другог. „Моћ се, по дефиницији, нужно односи на друге моћи – тек у агоналном односу са другим моћима она као моћ постаје свесна себе.“²¹

17 Kondylis: *Das Politische und der Mensch*, S. 207.

18 Kondylis: [Nachgelassene Notizen], Notiz 3048

19 Kondylis [Nachgelassene Notiz], Notiz 3048

20 Kondylis: [Nachgelassene Notizen], Notiz 3048. Једна друга забелешка одређује прелаз у крајњој форми: „Тамо где апсолутна подударност инстинкта и деловања олабављује, почиње тежња ка моћи.“ Ebd., Notiz 3232.

21 Kondylis: [Nachgelassene Notizen], Notiz 2641.

Тежња ка моћи може, као и агресија, да буде оба: социјално корисна и штетна, већ према постављању циља. Свакако, Фројд (Freud) је, према Кондилисовом убеђењу, држао агресију једнострано за негативну, чиме је Фројд доспео до „дуалне класификације нагона“,²² која је непримерена људској психи. „Да је он студирао појам моћи и механизме тежње ка моћи, он не би агресију идентификовао искључиво са деструкцијом и нагоном смрти, нити би, са друге стране, самоодржање идентификовао са еросом.“²³ Обазирање на ове механизме може водити ка увиду да једино тежња ка моћи ствара еросу и танатосу приписане резултате. „Нагон самоодржања може изазвати агресију, али такође и обрнуто: агресивност се може уздићи и поставити у службу културе – такође и као владавина.“²⁴

Када тежња ка моћи налети на тежњу ка моћи конфликти не изостају, ипак они у друштву могу бити спутани. Теорија моћи не може објаснити само конфликт, „него и спутавање силе: зато што само моћ може спутати силу. Теорија моћи сама поседује Јанусово лице социјалног живота.“²⁵ Несумњиво, агонална тежња политичара, проналазача, уметника итд. може створити друштвену корист. Уопште, институције, које се, поред осталог, старају за каналисање конкуренцијом вођених активности, настале су кроз тежњу ка моћи: „Институције не би никада настале када се не би идентификовале са тежњом ка моћи једног одређеног носиоца.“²⁶ Тежња ка моћи се може концентрисати на одржање постојећих позиција моћи и тиме служити покушају одржања социјалне равнотеже. „Са овог гледишта (колективне) тежње ка моћи извире конформизам (оно што ја немам, не треба нико други да има) и слични феномени.“²⁷

Конкуренција и надметање не подстичу сваког, јер „циљеви се могу обезбедити и потчињавањем, када потчињавање неком моћнијем дугорочно пружа самоодржање, односно посед идеалних добара (чврст идентитет).“²⁸ Ова жеља за чврстим идентитетом односно признањем уско је повезана са тежњом ка моћи. Конкуренција унутар друштва не

22 Kondylis: [Nachgelassene Notiz], Notiz 3521**

23 Kondylis: [Nachgelassene Notiz], Notiz 3521**

24 Kondylis: [Nachgelassene Notizen], Notiz 3521** [број звездица, по мом мишљењу, показује значај забелешке.]

25 Kondylis: [Nachgelassene Notizen], Notiz 2735.

26 Kondylis: [Nachgelassene Notizen], Notiz 2737.

27 Kondylis: [Nachgelassene Notizen], Notiz 3204.

28 Kondylis: [Nachgelassene Notizen], Notiz 2970.

постоји према свима, него само према онима који се сматрају релевантним. „Сваки индивидуум налази се или доспева у један одређени круг од кога он најпре захтева признање,²⁹ и утолико не само да је ограничено настојање ка признању, неко такође и оно ка моћи. Свакако, само малобројни нису пријемчиви за признање, указивање поштовања и похвалу. „Потреба за признањем (у њеној испреплетаности са самоодржањем) је дубља потреба него моћ, било као утицај или као владавина.³⁰ Чак и ономе ко се одриче обе последње, ипак треба признање, па и ако је оно само у сопственим очима. Стога су уобичајене теорије о моћи погрешне, „јер се оне не започињу код потребе за признањем. Признање значи да други прихватају твоје саморазумевање.³¹ Признање у сопственим очима, потврда сопственог идентитета припада, према томе, такође још у настојање ка моћи. „Управо ме рефлексивна структура *self*-а доводи дотле да тежим ка моћи, зато што ме сваки пут приморава на питање ко сам ја у односу са другима.³² Надметање се, стога, само преместило ка унутра. „(И на овој критичној тачки видимо да се моћ крије тамо где моралисти претпостављају морално језгро човека.)³³ Ако чиним добро потпуно без сведока, дакле само ја сам за то знам, тиме не измичем признању у сопственим очима, које управо стога јер не рачуна на похвалу споља може бити утолико веће. Оно што је са тежњом ка моћи у *Macht und Entscheidung* најпре деловало да је сужавање мноштва људских стремљења, означило их је као изводе извора тежње за самоодржањем и тежње ка моћи.

Сасвим другачије тежњу ка моћи просуђује Платонова (428/427-348/347 пре Христа) слика човека и свих других нормативиста, наиме као „зло“. Ипак, нормативизам не може објаснити „зло у човеку“, он га изводи из „добра“, дуалистички раздваја између „бића“ и „привида“, из онога што „јесте“ (Sein) прави „требање“ (Sollen). Иако норме и вредности стварно постоје, тиме модел објашњења „дескриптивног децизионизма“, који вредносно неутрално описује и разумева, али не жели да уништава, није погрешан; он за практичан живот ништа не прописује.

29 Kondylis: [Nachgelassene Notizen], Notiz 2990.

30 Kondylis: [Nachgelassene Notizen], Notiz 2765**

31 Kondylis: [Nachgelassene Notizen], Notiz 3311**.

32 Kondylis: [Nachgelassene Notizen], Notiz 3311**.

33 Kondylis: [Nachgelassene Notizen], Notiz 3311**.

Само онај ко износи захтев за моћ, такође се жури да препоручи извршење једног треба. Свака таква препорука имплицира да се онај који препоручује истовремено препоручио као познавалац добра и зла и стога као достојан вођа људи. Зато што вредносно неутрални дескриптивни децизионизам не износи никакве захтеве за моћ, тако он, такође, нема ништа да људима предложи за обликовање њихових живота.³⁴

„Дескриптивни децизионизам“ нуди једино један хеуристички модел, који покушава да многе антрополошке феномене објасни једноставно, потпуно и без противречности.

3. ОПШТЕ ОБРАЗОВАЊЕ ТЕОРИЈЕ

Образовање теорије уопште као и оне о духовно-повесним токовима или о антропологији из *Macht und Entscheidung* захтева сопствену рефлексiju: са неутралним представљањем које не вреднује испуњен је нужан захтев за научност, њен квалитет зависи од уклапања појединачних случајева у свеобухватне односе, од интензитета промене индукције и дедукције, од поузданости и прегнантности тумачења на основу управо те теорије, чији квалитет зависи од усавршавања појмова који су добили на стварности. Теорија и емпирија треба да се међусобно стопе, при томе треба да се спрече са једне стране теоријски неплодан емпиризам и празна спекулација са друге стране. Тај захтев испуњава Карл фон Клаузевиц (Carl von Clausewitz) (1780-1831) са својом „теоријом рата“ *Vom Kriege*.³⁵ Кондилис објашњава да је Клаузевиц развио мисли о образовању теорије које су до данас задржале своје важење. Клаузевиц је писао из искуства војсковође у рату: „Као сваки теоретичар, тако је и Клаузевиц принципијелно убеђен да тренутно непосредно искуство, као што се може стећи у издвојеном и нужно једностраном положају, у својој изолованости мора остати на површини [...]; само у његовом осветљавању са једног вишег гледишта, односно само његовим уклапањем у шире односе је оно у стању да у пуном обиму открије оно опште релевантно што

34 Kondylis: *Macht und Entscheidung* [2006], S. 127.

35 У преводу на српски: Карл фон Клаузевиц, *О рату*, превео Миливој Г. Лазаревић, Геца Кон, Београд, 1939. (прим прев.)

се у њему крије.³⁶ Теорија не поклања пажњу непосредном изолованом појединачном случају, јер га она не може директно и непосредно примити, она се, напротив, мора оријентисати на „класе појава“, које нису пуне скупине сличних феномена, него су већ теоретизујуће груписани.

Ако је главни задатак сваке теорије „раздвајање разноврсног“, тада свака класа појава, која поседује сопствену област у целини теорије, означава специфична, мисаоно изолована обележја реалног, која су схваћена у њиховом контрастирању према специфичним карактеристикама других аспеката реалног. Стварност као објекат сазнања се тиме распада у више полова око којих се центрирају увек типичне, односно специфичне особине.³⁷

Такви полови могу бити нпр. појмови „сила“, „владавина“, „моћ“, око којих се групишу увек специфична обележја.

При томе изгледа методолошки најсврсиходније да се, као мисаона оријентација, првенствено пред очима држе они полови код којих су видљиве „најпотпуније супротности“ или „крајности сваке врсте“, и то знајући чињеницу да се већина конкретних случајева одиграва негде између њих.³⁸

Следствено су нпр. у „социјалној онтологији“, при одређењу „социјалног односа“ човека, пријатељство и непријатељство одређени као екстремни полови, између којих се одигравају социјални односи.

Посматрано на тај начин, оријентација теоријског мишљења према екстремном и крајњем не представља напуштање квантитативно преовлађујућих аспеката стварног, него, напротив, једини разумљиви пут за схватање њиховог квалитета, њиховог дубљег бића. Мисаона величина, помоћу које се заједно схватају бројне појаве у једној класи, показује се, дакле, као реалнија од самих појединачних појава, иако она независно од њих не може постојати. Увећана стварност теорије надмашује у унутрашњој истини стварност непосредног искуства; стварност непосредног искуства се мора увећати, кондензовати, прочистити ако жели да постане теорија.³⁹

36 Kondylis: Theorie des Kriegeres, S. 96.

37 Kondylis: Theorie des Kriegeres, S. 97

38 Kondylis: Theorie des Kriegeres, S. 97

39 Kondylis: Theorie des Kriegeres, S. 97

Ово подсећа на „идеалне типове“ Макса Вебера (Max Weber).

Додуше, теорија може природу или унутрашњу везу ствари схватити само помоћу апстракција и фикција које морају одустати од акциденталног код индивидуалног случаја, а она то чини тако што у свако доба остаје свесна разлике између нивоа логичког, дакле кохерентног мисаоног схватања и нивоа на коме се одигравају реалне датости. Са друге стране, садржај теорије се, међутим, не обликује једноставно путем логички беспрекорног, непротивречног спајања осамостаљених фикција и апстракција, него се он, напротив, изводи из непрестаног поређења ових последњих са оним што су оне морале превидети како би уопште могле настати, наиме са конкретним случајевима и положајима у њиховој индивидуалности, тако да обе димензије, теоријска и реална у њиховој нужној повезаности једног са другим и међусобног одступање, вазда остају присутне.⁴⁰

Поређењем феномена који су, рецимо, придружени тежњи ка моћи и који се у следећем кораку међусобно прецизније разликују, следи поновно приближавање индивидуалном, што се одражава на усавршавање саме теорије о тежњи ка моћи и овој, коначно, може пружити већу експланаторну снагу.

Напредак у теорији се, дакле, не постиже једноставно у мери у којој се удаљава од индивидуалног, него пре усавршавањем општих појмова, које њихово неизбежно одстојање од индивидуалног већим делом поништава тиме што их оно оспособљава да успешно положе испит поређења са искуством. Узгред, треба се чувати тога да се у том поређењу види механички акт који би, уз придржавање одређених спољних правила, могле извести било које особе под било којим околностима. Јер најпре је стало до тога за којим искуством се при томе посеже, колико је конкретни свет представа теоретичара богат садржајима, простран и егзистенцијално оптерећен, тако да он не само да може да својим појмовима што је више могуће служи као основа, него и да исте може подвргнути најразличитијим испитима.⁴¹

Образовање теорије захтева интелектуалну виртуозност и претпоставља много искуства, оно зависи од способности процењивања, извежбане моћи суђења, или, како је Кла-

40 Kondylis: *Theorie des Kriegeres*, S.98

41 Kondylis: *Theorie des Kriegeres*, S. 98.

узевиц то назвао, „такта у расуђивању“. Тај такт означава интелектуалне снаге и стога Кондилис одбија да овде употребљава појмове као „интуиција“ или „уживљавање“, јер су они више предочавају чулну способност.

4. DIE NEUZEITLICHE METAPHYSIKKRITIK

Зато што норме које заступају социјална удружења, групе или појединац важе као објективне, објављено требање добија атрибут непролазног, идеалног. Ко тумачи биће на исправан начин тиме је, такође, легитимисан да укаже на требање. Ако се вредности могу препознати као функције воље за моћ – како је то описао Ниче – онда управо није неминовно да из тога следи одбацивање вредносне неутралности, напротив, увид у ту функцију чини могућим вредносно неутрално посматрање. До овог закључка је, свакако, као што је поменуто, дошао млади Кондилис у свом студирању Ничеа, јер се, поред осталог, овом централном претпоставком вредносне неутралности може објаснити целовитост његовог дела које се постепено гради и нигде му није потребна доцнија коректура. *Die neuzeitliche Metaphysikkritik* (1990) детаљно истражује Ничеов ток аргументације.

Противречност је, са једне стране захтевати увид у фиктивност и конвенционалност појмовних творевина и знања уопште, а са друге стране наглашавати да „свака скептична тежња значи велику опасност за живот“. Јер скепса, не на последњем месту, настаје из оног увида – и сходно томе фикције и лажи нису произвољне, него само онда употребљиве у смислу воље за моћ, ако о себи верују да су последње и непомерљиве истине: управо зато мора метафизика, како сам Ниче пише, расправљати о човековим основним заблудама као да су основне истине.⁴²

Ниче на сопственом примеру доказује, да се метафизика не да превладати све док критичар метафизике не одустане од сопствених нормативних позиција и протиидеала, тј. све док он не потврђује животну нужност илузије у њеним конкретним повесним формама са последњом консеквенцом и све док он не жели да увиди да и једно тако достигнуто теоријско превладавање метафизике не може имати никакво практично значење.⁴³

42 Kondylis: *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, S. 542.

43 Kondylis: *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, S. 544.

У за Кондилиса типичном поступку у *Metaphysikkritik* се развија једна типологија. Тако су нпр. откривене две фазе једне номиналистичке и хуманистичке критике метафизике. Прва – у 14. до 16. столећа – је схоластичко-теолошки аристотелизам, кога обликује дуализам између оностраности и ононостраности, при чему се у оптимистичком схватању уму приписује сазнавање ононостраности. Критичка противпозиција изјашњава се за несазнатљивост ононостраности и критикује злоупотребу језика путем упућивања на ононостраност. Доба прореклетиства образује другу фазу управо те номиналистичке и хуманистичке критике метафизике. На основу те типологије, која уређује повест критике метафизике, уочава се да се основне позиције понављају и свагда изазивају сличне противпозиције. При томе стално важи да је метафизика неопходна јер наше слике света морају полазити од основних претпоставки које се, напослетку, више не могу логички образложити; ми не можемо логички образложити ни зашто се одлучујемо за логику! – Сам Кондилис у својим радовима избегава познате метафизичке покушаје фундаирања, тако своје главно дело – *Das Politische und der Mensch. Grundzüge der Sozialontologie Bd. 1* (1999) – разграничава од метафизички оријентисане социјалне онтологије. У прошлости су фактори и снаге који су називани кључним појмовима онтологије служили за то да разноликост појава уреде према мерилима које су поставили, дакле да успоставе градирања и хијерархије међу те појаве, свеједно да ли је ту на делу била таксономска или еманатолошка логика. Утолико је онтологија увек била метафизички сачињена.⁴⁴

Досадашње онтологије су поставиле биолошке, географске, психолошке или друге инстанце као последње инстанце. У *Macht und Entscheidung* развијена антропологија даје предуслов за то да се гледиште држи подаље од етичко-нормативних утврђивања и оно се може оповргнути само ако се покаже да оно са својом антропологијом нетачно представља људске ствари, ако истраживање познатих етичких теорија докаже да су оне другачије саграђене него што то описује дескриптивна теорија. Њена критика би морала пружити доказ да се један одређени историјски модел мишљења састоји из других структуралних обележја од оних које је препоручила дескриптивна теорија.

44 Kondylis: *Das Politische und der Mensch*, S. 185.

**5. KONSERVATIVISMUS. GESCHICHTLICHER
GEHALT UND UNTERGANG U DER NIEDERGAN
DER BÜRGERLICHEN DENK- UND LEBENSFORM.
DIE LIBERALE MODERNE UND DIE
MASSENDEMOKRATISCHE POSTMODERNE**

Са идејно-повесном анализом повезана је социјална повест; тако се показује структурално подударане између ондашњих социјалних творевина и њима припадајућих мисаоних фигура; и ако се укључе појмови „надградња“ и „база“, може се рећи да се овде ради о њиховом уском међусобном дејству. „Конзервативизам“ као слика света и слика човека спада, у складу с тим, у староевропску повест у време владавине племства пре етаблирања централне државе. Са губитком моћи њеног носиоца и ова слика света је изгубила значај, док је порастао значај слике грађанства, које је напредовало у централној држави. Његова либералност темељи се на „синтетичко-хармоничној“ фигури мишљења која је усмерена ка мирном поравнању друштвених снага. Појединац и целина се допуњавају; тако што се нпр. појединац према узору грађанског образовног романа развија у једног корисног члана целине развојем својих природних способности, та целина му даје незаменљивост, идентитет.

Ту грађанску модерну преко масовне продукције и масовне потрошње смењује масовна демократија постмодерне. Први пут у људској повести може се експлоатацијом природе у индустријским земљама елиминисати оскудица добара; друштво оскудице смењује друштво обиља. Његова типична мисаона фигура је „аналитичко-комбинаторичка“. Њој у масовно-демократској форми живота одговарају атомизовани елементи који су принципијелно равноправни и чак међусобно заменљиви, због чега они могу да улазе у произвољне комбинације, али више не располажу идентитетом у смислу грађанске слике човека. Оно што повезује ове појединачне елементе су у знатној мери производња добара и учешће у њиховој потрошњи, јер масовна производња захтева масовну потрошњу. Томе служи плурализам вредности, који саму потрошњу добара уздиже ка вредности; плурализам вредности потискује аскетски морал грађанске епохе. Тако нешто се дневно може посматрати у увек новим варијантама и студент Кондилис је у Атини видео како се са опадајућим

сиромаштвом људи и растућом урбанизацијом брзо одигравају промене понашања, чије је дубље разлоге покушао да објасни. За њега масовнодемократски модел друштва као светски организациони пример може бити само међуигра, јер су демографске и еколошке последице за њих типичног расипања ресурса нестабилне. Глобални плурализам захтева глобално обиље добара. Тиме што се плурализам глобализује он преко несташице добара убрзава свој крај. Она ће елиминисати и плурализам и у 21. столећу изазвати глобалну борбу за ресурсе.

Појам „конзервативно“ је у масовној демократији изгубио своју изворну социјално-повесну референтну тачку; овде он означава само један пут, који се у нијансама може разликовати, ка за све политичке странке истом циљу „благостања за све“, што имплицира потпору потрошњи и тиме привреди.

После књиге о пропадању, Кондилис је у *Planetarische Politik nach dem Kalten Krieg* (1996) и у чланцима за дневне новине сецирао укрштање социјално-повесне ситуације и погледа на свет, односно идеологије, која у политици има централни значај и не може се увек лако уочити. Чланци су сакупљени под насловом *Das Politische im 20. Jahrhundert* (2001), и они обухватају идеолошки обликоване ставове, као нпр. оне о „немачком посебном путу“, теза је да демократије неће међусобно ратовати и да ће после краја биполарног света рат бити замењен трговином – како је нпр. веровао Френцис Фукујама (Francis Fukuyama) са својом тезом о крају повести. Теза Семјуела Хантингтона (Samuel Huntington) о борби култура превиђа из либералног погледа на глобализацију историјски изникле колективе, нације, које не могу избећи глобализацији и при томе морају проћи промену форме.

6. DAS POLITISCHE UND DER MENSCH. GRUNDZÜGE DER SOZIALONTOLOGIE. BD. 1.

Ово дело предузима обухватно заснивање социјалних наука. Треба да се постави основна наука науке о човеку, при чему се у повесном догађању налази увек исто. Кондилис у социјалној онтологији почиње са према идеологији критичном дијагнозом епохе „масовних демократија“ и

модерних социјалних теорија које је идеолошки подупиру, дакле кибернетски инспирисане теорије система, теорије комуникативног деловања и економске теорије деловања; све оне посматрају друштвену формацију „масовну демократију“ нормативно, иако су те теорије од њихових аутора – у доброј вери – кренуле као неидеолошке. Структуре кибернетичке социјалне теорије су уздигнуте ка општом моделу социјалног. Комуникациона теорија постулира један „ум“ који омогућава проналажење одлука без владавине у једном најзад мирном свету, ипак за реалност са ратом и непријатељством не налази никакво објашњење. Једна економска теорија размене претпоставља нормативну узајамност учесника у размени и покушава да овим уопштавањем заснује економску социјалну теорију. Ипак, при томе различити односи моћи у стварности учесника у размени остају занемарени. Те разлике су одговорене за неправедне акте размене. Према томе, нормативност узајамности у реалности уопште није дата; нормативност постоји само у теорији, која се, према томе, препознаје као слушкиња идеологије. У свим случајевима модерних социјалних теорија, тако доказује Кондилис, догађа се нормативно закидање стварности. Те теорије уздижу једну временско-типичну специфичност ка општем, међутим, уместо тога, мора се радити о вредносно неутралном схватању стварности. Једна социјална онтологија полази од бића друштва као последњег нивоа објашњења, јер човек је увек упућен на друштво, још увек живи у заједници која није установљена тек деловањем индивидуа. И све што се дешава у друштву, дешава се као социјални однос. За све интеракције политичко прописује обавезујући оквир; постојање друштва захтева политичко. Такође, политичко се стара за јединство друштва и његов социјално-онтолошки схваћен поредак; овде је историјски дат његов услов и тиме изложен променама.⁴⁵ Трећа област поред социјалног односа и политике је човек и то у оквиру питања о његовој природи унутар социјалног односа, који сеже до оба пола пријатељства и непријатељства. Тиме је обухваћен „спектар социјалног односа“.⁴⁶ Разликовање пријатељ – непријатељ не важи, дакле, као рецимо код Карла Шмита (Carl Schmitt)

45 Упореди. Kondylis: Das Politische und der Mensch, S. 212.

46 Упореди. Kondylis: Das Politische und der Mensch, S. 152.

(1888-1985) само за политичко, него за сваки социјални однос. Све политичко је, додуше, социјални однос, ипак нису сви социјални односи политички; дакле, политичко образује само један одељак социјалног односа.

У *Macht und Entscheidung* објашњени „онтолошки принцип“, да је самоодржање одређујући мотив деловања човека, укључује да су вредности и идеје средства моћи за осигурање самоодржање. При томе је оно у култури, односно у друштву, такође идеално, што самоодржање чини питањем идентитета, јер самоодржање као очување идентитета може бити снажније него оно биолошко: човек је у стању да свој живот стави на коцку или да жртвује за своје идеје; следствено, постоји насилна смрт као саможртва за идеју или пријатеља или као убијање непријатеља идеје или колектива. Насилна смрт се појављује на оба пола спектра социјалног односа. Тиме су означени интензитет и домет социјалног односа и постаје јасно да су пријатељ и непријатељ стварно екстремни полови социјалног односа. Другачије од Хобса (Hobbes), који се концентрисао на створењу својствени страх човека, Кондилис истиче идеализовано самоодржање, које чланове колектива оспособљава да превладају страх од смрти и да ризикује свој живот за одржање групе. Некакав рат свих против свих не може постојати зато што непријатељство претпоставља и пријатељство; једно не може постојати без другог.

Рационалност човека развија се у обрачунавању са природом и из нужности да је стави у туђи положај, јер је човек непредвидив. Рационалност је, додуше, вештија рука нагона за самоодржање, међутим она се од њега еманципује тиме што она може да одгоди задовољење нагона, уопште она претпоставља његово спутавање. Кондилис разликује више врста рационалности, инструменталну, симболичку и идентитетску рационалност. Инструментална као корелација циљ – средства налази своје границе помоћу хетерогоније циљева. Наиме, искуство да се циљеви нашег деловања често не могу достићи средствима употребљеним у ту сврху зато што се, рецимо, сударају са циљевима других актера, предочава узалудност сваког људског деловања. Међутим, поверење у идеологију или светоназор и њихово постављање смисла носи преко искуства узалудности. Тако недостижни циљеви помоћу идеологије добијају симболично значење које одређује деловање. Рационалност смисленог има тиме

једну вишу онтолошку вредност него рационалност која се задовољава тежњом ка достижним циљевима погодним средствима.⁴⁷ Према томе, питање смисла које одлучује о циљу постаје идентитетско питање и тиме је рационалност функција идентитета. Дакле, не постоји никакав универзални ум, него бројне рационалности. Историчар своју пажњу обраћа на ову хетерогонију циљева, јер ако је социјална чињеница мрежа или резултанта деловања, која егзистира и делује независно од снага, дакле циљева и настојања актера, иако се она из њих и само из њих састоји, тако историчар који посматра дугорочне развоје, али такође и запетљану игру снага у једном посебном положају, зна да се субјектино мишљени смисао стално укршта са субјективно мишљеним смислом или наилази на један у колективном облику објективни смисао, одакле настаје нешто, што је само њему као посматрачу приступачно; ако би се историја поклопила са једноставним сумирањем циљева и деловања појединаца, тада би она као наука била сувишна.⁴⁸

Упркос различитим светоназорима и културама људи се међусобно разумеју зато што се они могу ставити у туђи положај. Јер основни проблеми су код свих људи исти, сви су вођени сличним осећањима. Са овим искуством се социјални однос доказује као универзална константа.

Хајделберг је за Кондилиса постао друга домовина. Тако је он лети био у Хајделбергу, а зими у Атини. Уз рад у библиотекама Хајделберга изгледа да је своје мисли често проверавао само на томе да ли је могао превидети неко становиште, какве би се последице из једног мисаоног конструкта још могле извести или су, међутим – у специфичној ситуацији – заиста изведене. Бавио се широким оцењивањем литературе што доказује попис његових књига, ништа није могло остати занемарено; његови изводи били су такви да је на њиховим темељима могао током атинске зиме да састави своја дела; често је у то време на грчки преводио своје на немачком срочене текстове или стране радове. Тако је од 1983. године у издавачкој кући *Gnosis* уређивао едицију *Филозофска и политичка библиотека*, која обухвата 60 томова са значајним делима филозофије, социологије и политичке

47 Упореди: Kondylis: *Das Politische und der Mensch*, S. 558.

48 Kondylis: *Das Politische und der Mensch*, S. 132

теорије; у издавачкој кући *Nefeli* издавао је од 1997. године једну другу едицију под именом *Новија европска цивилизација*. Многим делима написао је уводнике или их је сам превео, као радове Макијавелија, Николаса Шамфора (Nicolas Chamfort) (1741–1794), Монтесјека (Montesquieu) (1689–1755),⁴⁹ Георга Кристофа Лихтенберга (Georg Christoph Lichtenberg) (1742–1799), Антони де Риварола (Antoine de Rivarol) (1753–1801), Маркса⁵⁰ и Карла Шмита. При томе је себе схватао као културног посредника који је безусловно желео да потпомогне сопствену земљу побољшавањем њеног образовања, и позивао је и друге научнике да чине исто. Ту научну тежњу за истином образлагао је из своје теорије: она није бесциљна него служи потреби да се током тачног бављења позицијама других научника створи једна теоријски највећа неоспорна позиција, једна позиција са већом снагом објашњења стварности. То је он тумачио као сублимирану тежњу за моћ.

Након зимског полугодишта у Атини враћао се током пролећа за Хајделберг, често са новим рукописом. У том ритму долажења и одлажења ређале су се једна за другом теме радова и шириле се све више, при чему је темпо рада током године убрзавао. Прелиминарни *Opus magnum* и плод дотадашњих културнонаучних радова требало је да буде социјална онтологија, која је конципирана у три тома, ипак изашао је само први том, а за друга два тома постоје збирке белешки које делом дају обавештење о концепцији и садржају појединих поглавља. Панајотис Кондилис преминуо је изненада 11. јула 1998, са непуних педесет и пет година на врхунцу своје способности.

ЛИТЕРАТУРА

Примарна литература

Kondylis Panajotis. 2001. *Das Politische im 20. Jahrhundert. Von den Utopien zur Globalisierung*. Heidelberg.

Kondylis Panajotis. 1999. *Das Politische und der Mensch. Grundzüge der Sozialontologie*. Bd. 1. Soziale Beziehung, Verstehen, Rationalität. Hg. von Falk Horst. Berlin.

49 Види: Kondylis: Montesquieu und der Geist der Gesetze.

50 Види: Kondylis: Marx und die griechische Antike.

- Kondylis Panajotis. 1981, 2002. *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Stuttgart 1981. ND. Hamburg 2002.
- Kondylis Panajotis. 1979. *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*. Diss. Stuttgart.
- Kondylis Panajotis. 1990. *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*. Stuttgart.
- Kondylis Panajotis. 1998. „Der Irrtum ist der natürliche Zustand“ [интервју]. разговарао D. Tsaknias. превод Anastasia Daskarolis у: *Etappe. Magazin für drakonisches Denken* 22 (2013/2014/2015), S. 22-46 [Originalinterview in: *Diavazo* 384].
- Kondylis Panajotis. 1991. *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne*. Weinheim 1991.
- Kondylis Panajotis. 2012. „Die Geschichte lauert. Sozialontologie, Macht und die Zukunft des Griechentums“ [интервју]. разговарао Spyros Koutroulis. превод Anastasia Daskarolis. у: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60, 3, S. 397-418 [Originalinterview in: *Nea Koinoniologia (Neue Soziologie)* 25 (1998), S. 17-36].
- Kondylis Panajotis. 1986. *Konservativismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang*. Stuttgart.
- Kondylis Panajotis. 2007. *Machiavelli*. Berlin.
- Kondylis Panajotis. 1984, 2006. *Macht und Entscheidung. Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage*. Stuttgart 1984. Поново штампано у: Исти: *Machtfragen. Ausgewählte Beiträge zu Politik und Gesellschaft*. Darmstadt 2006, S. 21-128.
- Kondylis Panajotis. 1987. *Marx und die griechische Antike*. Zwei Studien. Heidelberg 1987.
- Kondylis Panajotis. 1996. *Montesquieu und der Geist der Gesetze*. Berlin 1996.
- Kondylis Panajotis. [Nachgelassene Notizen für die geplanten Bände 2 und 3 der *Sozialontologie*]. превод Fotis Dimitriou. Необјављено.

- Kondylis Panajotis. 1996. *Planetarische Politik nach dem Kalten Krieg*. Berlin 1996.
- Kondylis Panajotis. 1988. *Theorie des Krieges. Clausewitz – Marx – Engels – Lenin*. Stuttgart.
- Kondylis Panajotis. 1995, 2006. „Wissenschaft, Macht und Entscheidung“. у: Herbert Stachowiak (Hg.): *Pragmatik. Handbuch für Pragmatik*. Bd. 5. Hamburg 1995. Поново штампано у: Исти: *Machtfragen. Ausgewählte Beiträge zu Politik und Gesellschaft*. Darmstadt 2006, S. 129-156.

Секундарна либература

- Flügel-Martinsen Oliver. 2012. „Apodiktischer Dezisionismus? Kondylis’ Machtdenken.“ у: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60, 3, S. 365-382.
- Furth Peter. 2007. „Aufklärer ohne Mission“ in: Falk Horst (Hg.): *Panajotis Kondylis. Aufklärer ohne Mission. Aufsätze und Essays*. Berlin, S. 53-76.

*Falk Horst***PANAJOTIS KONDYLIS – KNOWLEDGE BY
CROSSING BORDERS BETWEEN ANCIENT
AND MODERN PHILOSOPHY****Resume**

The numerous studies of the German-Greek philosopher Panajotis Kondylis (1943-1998) in intellectual history and in philosophical anthropology are neatly connected. „Die Entstehung der Dialektik“ reconstructs the genesis of the Hegelian philosophy, “Die Aufklärung” emphasizes in regard to the European philosophy of Enlightenment the revaluation of sensuality repelling the Christian doctrine. These first two works in a manifold way document the philosophical anthropology outlined in Kondylis’ “Macht und Entscheidung”, which designed as a method of “descriptive decisionism” reflects human life without any evaluation. Accordingly, human subjects make their decisions for the sake of self-preservation, which appears in the social world as a quest for power. Society regulates this striving for power in the shape of norms, rules and institutions, a topic that Kondylis uses to enrich the relevant discourse by socio-historically relevant considerations. One thesis, however, is that normative standards require metaphysical validation. In general, epistemology cannot do without metaphysics, a thesis that Kondylis advocates in his major study “Metaphysikkritik der Neuzeit”. In another treatise entitled “Theorie des Krieges”, the historian of ideas examines the core statements of the war theorist C. v. Clausewitz and other theoreticians in search of answers to the ever so moving question ‘What is war?’ The far-reaching studies “Konservativismus” and “Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform” published subsequently broaden the horizon of the history of ideas with socially and culturally relevant questions, which are taken up again in the posthumously published, fragmentary work “Das Politische und der Mensch” where they should have been expanded in a most comprehensive manner.

Превео с немачког
Душан Достанић