



„ИЗВАН НАДЕ И СТРАХА“

I

Да ли нас знање ослобађа? Класични грчки филозофи дају потврдан одговор на ово питање, а њихово гледиште дели и значајан број хришћанских теолога. „И спознаћеш истину, и истина ће те ослободити.“ Око овог проблема су сагласни и стоици и већина модерних рационалиста. Према овом гледишту слобода представља испуњење моје истинске природе, које није ометано било спољашњим или унутрашњим препрекама. У одељку из којег сам цитирао, говори се о ослобођењу од греха, тј. од лажних представа о Богу, природи и самоме себи које ометају моје разумевање.¹ Човекова погрешна схватања ометају његову слободу да се самостално остварује или усмерава, односно, да остварује истинску сврху своје природе (ма како ту сврху или природу дефинисали) захваљујући сопственој активности. Због овога је битно да је човек рационалан, што значи да може да разуме или зна, или барем образује тачно мишљење о томе зашто ради оно што ради. То значи да уме да разликује делање (које подразумева прављење избора, давање сврхе, стремљење ка циљевима) од пуког понашања (када на нас утичу узроци непознатих процеса или када су нам мали изгледи да те узроке променимо својим жељама или ставовима). Из свега реченог следи да ће знање о битним чињеницама (о спољашњем свету, другим људима и о мојој сопственој природи) уклонити оне препреке на мом путу које су производ незнања и заблуде.

Филозофи (као и теолози, драматичари, песници) су се умногоме разликовали у свом погледу на човекову природу и њене циљеве, на врсту и степен контроле спољашњег света који су потребни да би се делимично или у целини остварило њихово испуњење (без обзира да ли таква општа природа или објективни циљеви уопште постоје), и на то где треба поставити границу која раздваја активне агенте од спољашњег света материје и бића која нису рационална. Једни мислиоци су претпостављали да је такво испуњење (некада било, или ће једног дана бити) могуће на земљи, док су други ово порицали. Једни су тврдили да људски циљеви објективно постоје те да их је могуће открити посебним истраживачким методама, али се нису сложили у томе какве би то методе биле: емпиријске или априорне, интуитивне или дискурзивне, научне или чисто рефлексивне, друштвене или личне, доступне само нарочито надареним и срећним трагаоцима или сваком човеку. Други су веровали да су такве границе субјективне или условљене физичким, психолошким или социјалним факторима, који се веома разликују. Опет, Аристотел је претпостављао да је самоиспуњење или одговарајуће остварење човекове природе немогуће уколико су спољашњи услови

¹ На овом месту пратим Фесуђиерово тумачење.

исувише неповољни (ако човек доживи Пријамов удес). С друге стране, стоици и епи-
курејци су тврдили да је потпуно рационалну самоконтролу могуће достићи без об-
зира на спољашње околности уколико се човек у довољној мери огради од друштва
и света. Овоме су додавали оптимистично уверење да је та мера, довољна за самои-
спуњење, у принципу савршено доступна свакоме ко свесно тражи самосталност и
независност, тј. излаз из тога да буде играчка спољашњим силама на које не може да
утиче.

Претпоставке које деле сва ова гледишта су:

- (i) да ствари и особе поседују природе – коначне структуре које су независне од нашег
знања о њима;
- (ii) да овим природима или структурама управљају универзални и непроменљиви
закони;
- (iii) да је знање о овим структурама и законима, барем у принципу, доступно, те да оно
може аутоматски сачувати човека од тумбања у мраку и траћења труда на планове
који су, с обзиром на чињенице (природа ствари и људи, као и закони који њима
управљају), осуђени на неуспех.

Када погрешно управљене емоције утичу на понашање људи, они, према овом
учењу, не могу собом да управљају и отуда немају слободу. Ту спадају, на пример,
страхови од непостојећих бића или мржње које су проузроковане привидима, машта-
ријама, неосвешћеним успоменама и старим ранама, а не рационалним виђењем
правог стања. Рационализације и идеологије, према овом гледишту, представљају
лажна објашњења правих корена понашања, који су или непознати или занемарени
или погрешно протумачени, а ови заузврат изазивају додатне привиде, маштарије и
разне облике неразумног и принудног понашања. Отуда се истинска слобода састоји
у самосталном усмеравању – колико је објашњење које човек нуди за своје понашање
поткрепљено свесним намерама и мотивима, толико је он и слободан. С друге стране,
ако иза објашњења или оправдања човековог понашања стоји некакво скривено
психолошко или физиолошко стање, оно ће произвести потпуно исти ефекат, тј. исто
понашање (представљено као наводни избор). Рационалан човек је слободан ако
његово понашање није механичко него мотивисано, с намером да испуни циљеве
којих је (или којих може, од воље, бити) свестан. У том смислу је исправно рећи да су
ова намера и сврха неопходни, ако не и довољни, услови за његово понашање. Човек
који није слободан је као неко ко је дрогиран или хипнотисан: ма какво објашњење
да понуди за своје понашање, или измени своје тобоже нескривене мотиве и начела,
његово понашање ће остати непромењено. Када је очито да је човеково понашање у
овом смислу могуће предвидети, сматрамо да су га заробиле силе над којима он не-
ма никакву контролу, и да је спутан.

Посматрати ствари на овај начин значи поистоветити разумност и слободу, или
барем у значајној мери бити склон томе. Рационално мишљење поштује правила и
принципе у свом садржају, или барем у извођењу закључака, и не препушта их кау-
залном или насумичном низању. За понашање кажемо да је рационално када онај

који ради или посматра може барем у принципу да објасни своје понашање уз помоћ израза као што су мотиви, намере, избори, разлози, правила, а не само на основу каузалних, статистичких, „органичних“ или других природних закона истог типа. (Разуме се, круцијално је питање да ли су објашњења дата у изразима као што су мотив, разлог и свиђање и она која се односе на узрок, вероватноћу и тако даље „категоријално“ другачија, и могу ли се у принципу сукобити или одиста бити од међусобне важности, но не желим да то овде покрећем). Назвати човека лоповом значи *pro tanto* приписати му разумност, назвати га клептоманом значи порећи је. Ако степен слободе директно зависи од обима знања које човек има о коренима свог понашања (или се с њиме поклапа), онда је клептоман који зна да је то што јесте у тој мери и слободан. Он можда није у стању да престане да краде или да барем покуша, али већ сâмо препознавање проблема чини га не само рационалнијим (ту нема дискусије), него и слободнијим, јер како је речено, он је сада у позицији да бира да ли ће да проба да се одупре овој принуди (чак и ако је осуђен на неуспех) или да је пусти да иде својим током.

Али да ли је увек тако? Да ли свест о мојој нарави, или о њеном каузалном својству, значи исто што и моћ да њоме владам или да је мењам, односно, да ли ми то ова свест нужно обезбеђује? Постоји, разуме се, једно јасно, мада истрошено гледиште према којем свако знање увећава слободу у неком погледу: уколико знам да сам подложен епилептичним нападима, или осећањима класне припадности, или опчињавајућем утицају одређене врсте музике, могу (у извесном смислу овог „могу“) да испланирам свој живот у односу на то. Уколико не знам за ове ствари, не могу то да учиним. У том смислу, стичем извештан добитак у моћи и, сразмерно, у слободи. Али ово знање може исто тако да умањи моју моћ у неком другом погледу: ако доживим епилептични напад или навалу једне болне, или чак пријатне, емоције, могу бити закочен за нека друга слободна упражњавања своје моћи, или бити онемогућен за друга искуства. Могу изгубити способност да пишем поезију, или да разумем грчки текст који читам, или да размишљам о филозофији, или да устанем са своје столице. Другим речима, могу да платим за увећање моћи и слободе у једном подручју тако што ћу их изгубити у другом. (Предлажем да се касније вратимо на ово место, у нешто другачијем контексту.)² Исто тако, немам нужно способност да контролишем епилептичне нападе, класну свест или овисност од индијанске музике ако увиђам да се они јављају. Ако тврдим да имам такву врсту знања³ о себи као нпр. о другоме, могу употпунити своје изворе или имати већу поузданост, али чини ми се да такво самопознавање може и не мора придодати укупној суми моје слободе. Ово питање је емпиријско, а одговор на њега зависи од специфичних околности. Укупна сума слободе коју уживам неће бити увећана (из горе наведених разлога) услед чињенице да сваки пораст знања ослобађа у неком погледу. Та сума може бити умањена тако што ће се једном руком узимати више него што се даје другом.

² Види стр. 15.

³ Овде под знањем подразумевамо оно што су под тиме мислили класични аутори, а то је знање о чињеницама (не знање о томе „шта чинити“, јер оно може да крије приврженост извесним циљевим и вредностима или да изражава одлуку да се дела на одређен начин, уместо да само констатује и описује).

Међутим, треба узети у обзир једну радикалнију критику споменутог гледишта. Тврдња да је појединац слободан само уколико разуме себе (чак и ако ово није једини услов за слободу) подразумева да ми имамо сопство које треба разумети. То значи да постоји структура тачно описана као људска природа која је то што јесте, која поштује законе који је чине, и предмет је природне науке. Ово су значајније преиспитивали поједини филозофи егзистенцијалисти. Такав став подразумева да је све много више ствар људског избора него што се обично и олако претпоставља. Међутим, како избор подразумева и одговорност, а поједина људска бића већину времена, док већина људских бића понекад, желе да избегну ово бреме, постоји склоност да се трага за изговорима и алибијима. Из тог разлога су људи склони да превише тога приписују оним неизбежним делањима природе или социјалним законима као што су механизми несвесног ума, непроменљиви психолошки рефлекси или закони социјалне еволуције. Критичари из ове школе (која много дугује како Хегелу и Марксу тако и Кјеркегору) демантовали су објективност појединих озлоглашених препрека ка слободи, попут социјалне пресије од које је Џ. С. Мил направио чудо – људске жеље и активности имају утицаја и могућности да мењају ове силе и њихова дејства, а не само средства која су изван воље и плана појединца, попут револуција или радикалних реформи. Они су заступали супротно гледиште: оно што ми треба јесте да ме други не малтретирају или да ме наставници, пријатељи или родитељи не терају да се повинујем, или да без избора примам утицај свештеника, колега, критичара или социјалних група. Ако сам и примио њихов утицај, да то буде зато што сам тако изабрао. Ако ме исмевају да сам грбав, Јевреј, црнац или ме сумњиче за издају, осећаћу се увређено или узнемирено само уколико прихватим ово мишљење (или вредновање) о себи. Али могу увек изабрати да их игноришем или да се одупрем, да пуцнем прстима на такве обзире, прописе и гледишта, и одједном сам слободан.

Према изграђеном на другачијим премисама, ово је заправо учење оних који су описивали стоичког мудраца. Ако изаберам да подлегнем јавном мњењу или вредностима ове или оне групе или особе, ја сам тај који сноси одговорност, а не ове спољашње силе. Када своје понашање приписујем том наводно неодољивом утицају, личних или безличних, сила, то чиним са великом жељом како бих у ствари избегао осуду или осећај кривице. Према овим критичарима, моје понашање, мој карактер, моја личност није некаква тајновита супстанца или образац састављен од хипотетичких, општих (каузалних) пропозиција. Она представља образац састављен од избора, или пропуштања избора, који такође представљају једну врсту избора, у смислу, пустити ствари да иду својим током, не иступати као активан агент. Ако сам самокритичан и суочавам се с чињеницама, могуће ми је видети да се прелако отресам својих одговорности.

Ово је уједно применљиво како на теоријска подручја, тако и на она практична. На пример, ако сам историчар, лако се може десити да моја жеља да увеличам или умањим углед појединца или класа дубоко утиче на моје виђење значајних фактора у историји, а то би, према образложеном, био чин моје слободне процене, јер једном када постанем свестан овог утицаја могу да селектујем и судим како желим. „Чињенице“ никад не говоре, само ја који бирам, или који сам евалуатор, судија, могу то да чиним према својој слаткој вољи, у складу са принципима, правилима, идеалима,

предрасудама, осећањима која могу слободно да прегледам, испитам, прихватим, одбацам. Уколико умањим људски губитак који сноси (или је сносила, или ће сносити) дата политика или економија, често ћу након испитивања наћи да то чиним зато што се не слажем са критичарима или противницима оних који спроводе ту политику или економију, или сам на њих киван. Уколико покушам да другима или себи објасним изван свој недостојан чин у смислу да је нешто било јаче од мене (политичка или војна прилика, моја емоција или унутрашње стање), онда варам себе, друге, или све заједно. Делашће је избор, избор је слободна обавеза према овом или оном начину понашања, живљења, итд. Могућности никад нема мање од две: чинити или не чинити, бити или не бити. Отуда, приписати своје понашање непроменљивим природним законима значи погрешно представити стварност, јер такав поступак не одговара искуству, и може се доказати његова лажност. Кривотворити тако (што је већина филозофа и обичних људи чинила и још увек чини) значи избегавати одговорност да се направи или пропусти избор, значи порећи да су пуштање низ струју прихваћеног мишљења и аутомеханичко понашање по себи једна врста избора – слободан чин предаје. То је отуда што је увек могуће, мада понекад болно, запитати се шта је то у шта заиста верујем, шта желим, ценим, шта је то што радим, за шта живим, и да, након што дам одговоре на ова питања најбоље што умем, наставим да делама на одређен начин или да изменим своје понашање.

Не желим да поричем да све ово говори: да је концептуално погрешно посматрати будућност као да је већ структурирана, испуњена будућим чињеницама; да је емпиријски погрешно гледати на целокупно наше и туђе понашање у односу на силе које су исувише моћне да бисмо им се одупрли, јер оно занемарује чињенице. То учење, у својој екстремној форми, једним ударцем рашчишћава са условљеношћу. Условљени смо својим изборима. Веровати другачије као нпр. у детерминизму, фатализму или учењу о шанси, јесте по себи избор, за којим уз то нарочито жудим. Међутим, зацело је за расправу да ли је ова склоност по себи симптом човекове нарочите природе. Такве склоности као што су гледање на будућност као да је непроменљива, симетрички аналогна прошлости, те трагање за изговорима, ескапистичке маштарије или бежања од одговорности, јесу психолошки подаци. Нисам могао *ex hypothesi* свесно да изаберам да будем самообманут, премда може бити да сам свесно изабрао да делама на начин који ће највероватније произвести овај резултат, уместо да устукнем од ове последице. Постоји разлика између избора и принудног понашања, чак и ако је принуда настала као резултат претходног слободног избора. Илузије од којих патим утичу на поље мог избора, док самоспознаја (уништење ових илузија) мења ово поље у том смислу да ми пружа више могућности да истински изаберам уместо да претпостављам да сам нешто изабрао када је, у ствари, оно изабрало мене (као што и јесте). Али шта ако и поред разликовања истинских и лажних чинова избора ја ипак откријем да имам природу коју не могу да променим? Да постоје извесне ствари које не могу да радим? Не могу (логички) да останем рационалан или нормалан и да не верујем ни у једну општу тврдњу, или да останем при здравом разуму и не користим ниједан општи израз. Не могу да задржим тело а престанем да гравитирам. Можда могу, у извесном смислу, покушати да урадим ово, али бити рационалан подразумева

да знам да нећу успети. Знање о мојој сопственој природи и о природи других ствари и особа, о законима који управљају њима и мноме, чува моју енергију од расипања и погрешног улагања. Оно разоткрива лажне тврдње и оправдања, ставља одговорност на своје место и одбацује лажне изговоре због немоћи, као и лажне оптужбе против истински недужних. Међутим, ово знање не може да прошири поље моје слободе преко граница које одређују фактори уистину и трајно ван моје контроле. Увећањем знања ће се увећати моја рационалност, можда и моје моћи и моја слобода, али оно ме не може учинити бесконачно слободним.

Да се вратимо на главну тему: Како ме знање ослобађа? Дозволите ми да још једном изложим класично гледиште, које потиче од Аристотела, стоика, значајног дела хришћанске теологије, и налази своју рационалистичку формулацију у учењу Спинозе и његових следбеника, међу којима су како немачки идеалисти тако и модерни психолози. Према овој традиционалној поставци, знање разоткрива недовољно познате и отуда неконтролисане силе које утичу на моје понашање, и тако ме ослобађа њихове деспотске снаге која је већа онда када су силе прикривене и отуда погрешно тумачене. Зашто је то тако? Зато што када једном разоткријем ове силе могу покушати да их преусмерим, да се одупрем или да створим услове у којим ће оне бити каналисане у безопасним правцима или корисно употребљене, пре свега за испуњење мојих циљева. Слобода је самостално усмеравање (било у политици или индивидуалном животу), и све што повећава контролу коју сопство има над спољашњим (у односу на њега) силама доприноси слободи. Ова беконовска поставка се за сада чини довољно убедљивом, иако су границе које раздвајају сопство и личност од „спољашњих сила“, било у индивидуално-моралном или јавно-друштвеном пољу, изузетно магловите (можда и нужно). Међутим, њени захтеви су превелики. У својој класичној форми она се назива учењем о самоопредељењу. Према овом учењу, слобода се састоји у узимању учешћа приликом одређивања сопственог понашања. Што је ова улога већа, већа је слобода. Ропство, или недостатак слободе, значи бити условљен „спољашњим“ силама, било да су оне физичке или психолошке. Што је већа улога коју имају ове силе, слобода појединца је мања. За сада је добро. Али ако би се поставило питање: може ли улога коју имам (моји избори, циљеви, намере) да буде другачија с обзиром да је условљена (узрокована) „спољашњим“ силама, чини се да би класичан одговор био да ово и није толико важно. Слободан сам ако, и само ако, могу да чиним као што сам намерио. Свеједно је да ли је моје стање ума по себи последица нечег другог, нпр. физичког или психолошког, или климатског, или крвног притиска, или мог карактера. То може и не мора бити тако, а све и да јесте производ нечег другог, оно може и не мора бити познато. Све што је битно, и што ови забринути око тога да ли су човекови чиновници слободни желе да знају, јесте да ли је мој сопствени свесни избор нужно утицао на моје понашање. Ако јесте, то значи да сам слободан у једином могућем смислу које рационално биће може да тражи. Да ли је нешто друго утицало на сам избор (као и остатак мене) – то није пресудно. Све и да је мој избор у потпуности одређен природним факторима, нисам ништа мање слободан.

Противници детерминизма су, природно, узвратили да ово само потискује проблем један корак уназад. „Сопство“, уистину, има своју улогу, али је оно сâмо безнадежно

„условљено“. Можда ће вредети да се вратимо на само извориште ове контроверзе, јер, као што се често дешава, најранија форма је уједно и најјаснија. Колико ја могу да кажем, она је произашла из интереса раних грчких стоика за две, с почетка непевезане, идеје. Једно је идеја каузалности, тј. представа (још нова у четвртном веку пре Христа) о нераскидивом ланцу догађаја у којем сваки претходни догађај дела као нужан и довољан узрок оног следећег, а друго је много старије схватање о индивидуалној моралној одговорности. Рано је примећено, већ колико на почетку наредног века, да је у том тврђењу да су људска стања ума, осећања и воље (као и њихови чиновни) карике у нераскидивом узрочном ланцу, и да у исто време људи носе одговорност, тј. да могу да чине другачије него што заправо чине, било нечег парадоксалног, и уистину некохерентног.

Хрисип је био први мислилац који се суочио са овом дилемом (која изгледа није мучила Платона и Аристотела) и он је дошао до решења познатог као самоопредељење. Ово гледиште подразумева да људи немају слободу, и да су попут дрвета или камена, док год замишљају да њима управљају спољашње силе без могућности да им се одупру, и на њих је схватање одговорности очито неприменљиво. Међутим, људи су слободни ако сами приклоне вољу одређеној сврси као једном од постојећих фактора који одређују њихово понашање, при чему је ово приклањање воље нужан (био једини или не) услов да остваре одређену акцију. Без обзира да ли су људи у потпуности свесни тога или не, за акцију су кључне овакве одлуке воље, карактера и нарави на основу којих ти чиновни произлазе. То је оно што подразумева слободу.

Критичари овог гледишта, епикурејци и скептици, убрзо су показали да је ово само половично решење. Речено је да су тврдили да схватање одговорности остаје подједнако неприменљиво као и раније ако је воља, на основу које се остварују чиновни, већ и сама једна од карика у каузалном ланцу, тј. резултат узрока који су „спољашњи“ за изборе, одлуке, итд. Један критичар⁴ је то преобликовано опредељење назвао *hemidulia* – „полуропство“. Само сам допола слободан ако могу да сигурно тврдим да бих урадио *x* јер сам тако изабрао, али додајући уз то да нисам могао да изаберем другачије. С обзиром да сам одлучио да урадим *x*, мој чин има мотив, а не само узрок, и моја воља на тај начин сама представља један од узрока, што је, уистину, један од нужних услова мог понашања, и самим тим моје или туђе слободе. Али, ако су избор или одлука одређени тако да не могу, услед каузалности, бити другачији него што јесу, онда ланац каузалности остаје непрекинут, и, како су критичари тврдили, нисам ништа више истински слободан него што сам то према најстрожим детерминистичким претпоставкама.

Овим спором је отпочела огромна расправа о слободној вољи која од тада окупира филозофе. Хрисипов одговор да све што могу разумно да тражим јесте да мој сопствени карактер буде међу факторима који утичу на понашање чини основно језгро класичног учења о слободи као самоопредељењу. Његове присталице се протежу у непрекинутом низу од Хрисипа и Цицерона до Аквинског, Спинозе, Лока и Лајбница, Хјума, Мила, Шопенхауера, Расела, Шлика, Ејера, Новел-Смита и већине филозофа у

⁴ Киник Еномај.

нашем времену. Ову класичну поставку понавља и Ричард Хер, један од последњих писаца из овог хронолошког низа, који покушава да разликује слободан чин од пуког понашања у једној својој књизи.⁵ На основу једног од два питања које ће бити смислене поставити у датој ситуацији („Да ли ћу урадити *x*?“, односно, „Да ли да урадим *x*?“) могуће ми је знати да ли сам заиста и слободан да учиним *x*. Хер исправно тврди да појединац може да пита: „Да ли ћу направити грешку?“ или: „Да ли ћу се насукати на морску обалу?“, али не и: „Да ли да направим грешку?“ или: „Да ли да се насучем на морску обалу?“, јер насукати се или погрешити не може (у логичком или појмовном смислу) бити део свесног избора или циља. Из овога Хер закључује да ми разликујемо слободно од неслободног понашања према присуству или одсуству онога, ма шта то било, што чини разумљивим питање: „Да ли да се успнем на планину?“, али не и: „Да ли да те погрешно разумем?“ На ово је, пратећи Карнеада,⁶ могуће упитати: „Како ме чињеница да идем за циљевима, одлучујем итд. ослобађа од каузалног ланца, ако су одговор на питање: ‘Да ли да се успнем на планину?’ и чињење које иде уз то, одређени факторима изван моје контроле?“ Међутим, постављање таквог питања би указивало на погрешно трагање стоика и целокупне класичне традиције, јер ако је мој избор тај који је нужен за произвођење жељеног дејства, онда ја нисам узрочно одређен као што су одређени, рецимо, камен или дрво који немају никакве циљеве или не доносе никакве одлуке, а то је све што један либералиста може да пожели да утврди.

Али, заправо, ниједан либералиста не може да прихвати ово. Нико ко је искрено забринут за проблем заснован *prima facie* на несагласности између детерминизма и слободе да се бира између алтернатива неће се задовољити тврђењем: „Могу да чиним оно што бирам, али не могу да изаберем другачије од оног што чиним.“ Самоопредељење очито није исто што и механичко опредељење. Ако су детерминисти у праву (а лако може бити да јесу), онда она врста условљености у односу на коју треба описати људско понашање није бихевиористичка, него тачно Хрисипова *hemidulia*. Али пола векне не чини хлеб за којим либералисти жуде. Граница између слободе и нужде, или слободе и њеног одсуства, уз коју (барем за либералисте) иде и појам одговорности, није нужно обезбеђена чињеницом да иза онога што радим стоји одлука или мотив, ако су моје одлуке у потпуности условљене претходним узроцима. У том смислу Беконови следбеници превише тврде.

Ово је могуће сагледати и из другог угла, што би нас вратило на везе између знања и слободе. Пораст знања повећава број догађаја које можемо да предвидимо, али упркос свему што је речено против овог става, не чини се да је предвидљивост (индуктивна или интуитивна) усагласива са слободом избора. Можда ће ми рећи да особа коју похвалим речима: „Одувек сам знао да ћеш се у овој ситуацији понети са невероватном храброшћу“, неће претпоставити да је њена слобода избора тиме оспорена. Али то се чини само због тога што је реч „знати“ употребљена, као што и јесте, на конвенционално претеран начин. Када један човек каже другоме: „Знам те добро: ти напросто не можеш да не будеш великодушан. Не би могао другачије све и да хоћеш“,

⁵ Р. М. Хер, *Слобода и разум* (Оксфорд, 1963), поглавље 4.

⁶ Скептик Карнеад из Кирене. (*Прим. ѿрев.*)

може се чинити да је тај који је ово рекао склон ласкању с обзиром на хиперболу коју уноси у комплимент када користи изразе „не можеш а да не...“ и „не би могао... све и да“. Међутим, поимање врлине или заслуге би ишчезло, и комплимент би се преобликовао од моралног до квазиестетског, ако би се ове речи заиста схватиле дословно, ако би нпр. ласкавац заиста хтео да каже: „Ти не можеш а да не будеш великодушан колико и да не будеш стар, или ружан, или да мислиш на енглеском а не на кинеском.“

Још јасније би све било уколико бисмо узели пејоративан пример као што је: „Х не може а да не буде суров и пакостан, колико и вулкан који избацује лаву. Не би га требало кривити, него само жалити, или га обуздати или укротити као што бисмо то урадили са опасном животињом.“ У том случају би се Х можда осећао много више увређен него да смо му одржали буквицу о његовим лошим навикама под претпоставком да је био слободан да одабере да учини то што је учинио или да се суздржао, као што је био слободан да одабере да слуша нашу придику или да не обраћа пажњу на њу. Сама чињеница да је мој карактер тај који условљава моје изборе и акције не чини ме слободним у оном смислу који подразумева одговорност или морална похвала и кривица, ако су тај мој карактер и његово дејство последице неизбежних узрока. Знање о узроцима и условима који одређују мој избор (знање да такви услови и узроци заиста постоје), знање да избор није слободан (без анализирања ове тврдње), знање које показује да је појам моралне одговорности у потпуности усагласив са ригорозним детерминизмом, и који открива либералство као забуну услед незнања или заблуде – таква врста знања би изједначила наша морална схватања са естетским. Она би нас навела да на херојство, честитост или праведност гледамо као што данас гледамо на лепоту, благост, снагу или генијалност, у смислу да хвалимо оне који имају ове квалитете, или им честитамо, без наговештаја да су могли да поседују другачију збирку особина.

Уколико би постао општеприхваћен, овакав поглед на свет означио би драстичну измену категорија. С обзиром да је толико варварства засновано на незнању, то би нас навело да много размишљамо о нашем садашњем моралном и правном становишту, и добрим делом о нашем кривичном законодавству. Таква промена увећала би ширину и дубину наших симпатија, одговорност заменила знањем и разумевањем, изазвала негодовање, и супротно од тога, једно неразумно и некорисно дивљење. Она би разоткрила да су појмови попут заслуге, врлине, одговорности, кајања, а можда и добро и лоше, некохерентни или, у крајњој линији, неприменљиви. Преокренула би похвалу и покуду у чисто поправна или образовна средства, или их свела на естетичко одобравање и оспоравање. Све би ово учинила и, ако је истина на тој страни, она би користила човечанству. Али таква промена не би повећала распон наше слободе. Знање нас чини слободнијима само ако заиста постоји слобода избора, ако захваљујући нашем знању можемо да се понашамо другачије од онога како бисмо се понашали без њега. Можемо, и понашамо се другачије, али не да тако и морамо. Слобода не може бити увећана тамо где је претходно нема (као ни могућности за њу). Ново знање би увећало нашу разумност, увиђање истине би продубило наше разумевање, придодало нашој моћи, унутрашњој хармонији, мудрости, делотворности, али не нужно и нашој слободи. Ако смо слободни да бирамо, онда нам пораст нашег

знања може ukazati на границе наше слободе, као и на то шта их проширује или сужава. Али то што знам да постоје чињенице и закони које не могу да променим не чини ме слободним да ишта мењам. Ако немам никакву слобodu са којом бих отпочео, знање је неће увећати. Ако природни закони управљају свиме, онда је тешко разумети шта се мислило под изјавом да на основу мог знања могу боље да их „користим“, осим ако то „могу“ не подразумева избор, односно, ситуацију у којој сам у могућности да бирам између алтернатива и нисам строго опредељен да изаберем једну пре друге. Другим речима, ако класични детерминизам представља истинито гледиште (без обзира што се не слаже са данашњом праксом), знање о њему неће повећати слободу. Слободу неће створити откриће да је нема. Ово не важи ништа мање за самоопредељење него за његову најнапреднију механистичко-бихевиористичку варијанту.

У Спинозиној *Етици* је, вероватно, најјасније изложен класични аутодетерминизам. Чини ми да је тачно запажање Стјуарта Хемпшира када каже да Спиноза подржава идеју да потпуно рационалан човек не бира своје циљеве, јер су они унапред дати. Хармоничније ће и успешније бити оно што човек ради, уколико боље разуме природу људи и света. Као што код математичара правилно расуђивање полази од истинитих премиса и долази до логички незаобилазних закључака, тако и рационалан човек успева да избегне проблем избора између алтернатива које су подједнако прихватљиве. Његова се слобода састоји у чињеници да њиме не управљају силе за које не зна или природа чији утицај не разуме како треба. И то је све. Спинозина премиса претпоставља да је универзум рационалан поредак, и да биће које разуме рационалност тврдње, чина или поретка самим тим и прихвата овај поредак или се с њиме поистовећује (као у старом стоичком поимању). На основу тога се испоставља да избор произлази из недостатка знања. Постоји само једно тачно решење за било који проблем понашања, као у теорији. А ако га открије, разуман човек логички не може а да не дела у сагласности с њиме. Појам слободног избора између алтернатива губи своју сврху. Онај ко разуме све разуме и разлог због којег је све тако како јесте а не обрнуто, а с обзиром на ту своју разумност он не може ни пожелети да буде другачије од онога како јесте. Ово је, може бити, недостижан (а кад се промисли можда и некохерентан) идеал, али управо ова замисао подвлачи да је увећање знања *eo ipso* увек увећање слободе, тј. излаз из стања у којем смо препуштени на милост и немилост ономе што нисмо разумели. Једном када нешто схватимо или сазнамо (и само тада), немогуће је, према овом погледу, описати себе као да смо препуштени на милост и немилост том истом, осим ако ова крајње рационалистичка претпоставка не упућује (мада ми се тако не чини) да пораст знања подразумева увећање целокупне суме слободе. Може и не мора. То је по много чему емпиријско питање, што се надам да ћу и показати. Откриће да не могу да чиним оно што сам раније веровао да могу учиниће ме разумнијим (нећу лупати главом о зид), али неће ме нужно учинити слободнијим. Може бити да су зидови свуда око мене. Могу и сам бити део једног – камен који само сања да је слободан.

Даље, постоје две тачке на које треба обратити пажњу, а тичу се везе између слободе и знања:

(а) Ту је добро позната примедба коју је истакао Карл Попер. Он каже да је идеја потпуног самопознавања у принципу некохерентна, јер ако могу да предвидим шта

ћу чинити у будућности, ово знање је додатни фактор који ме може навести да то променим, и тако даље *ad infinitum*. Отуда је потпуна самопредвидљивост логички немогућа. Ово може бити тачно, међутим, то није аргумент против детерминизма као таквог (нити Попер то тако представља), него искључиво против самопредвидљивости. Све што детерминизам тражи је да X може у целини да предвиди понашање Y , и Y може у целини да предвиди понашање X (без међусобног откривања својих пророчанстава). Не могу бити самосвесно спонтан. Отуда не могу ни самосвесно имати у виду сва моја стања ако је међу њима и спонтаност. Ово не значи да не могу никада бити спонтан, нити да, ако јесам спонтан, за ово стање не могу мање-више знати док наступа. Из овог разлога закључујем да Поперов аргумент у принципу не одбацује детерминизам (нити то намерава).

(б) Имајући у виду скорашње примедбе,⁷ Стјуарт Хемпшир унапређује становиште да је самопредвидљивост (логички) немогућа. Када кажем: „Знам да ћу учинити x “ (насупротив исказу: „Десиће ми се x “, или: „Учинићеш x “), ја не размишљам нити доносим закључке о себи и ономе што ћу радити као што бих можда размишљао о другој особи или о понашању какве животиње. То би било исто (ако сам га добро разумео) као да гледамо на себе, такорећи, споља, и односимо се према сопственим чиновима као да су они искључиво узроковани. Када кажем да знам да ћу урадити x , ја, према реченом, говорим да сам одлучио да урадим x ; јер нема никаквог смисла предвидети да ћу под одређеним околностима заиста урадити или одлучити да урадим x , без указивања на то јесам ли или нисам већ одлучио да то урадим. На исти начин нема смисла исказ: „Могу ти сада рећи да ћу у ствари поступити на начин x , иако сам, право речено, одређен да учиним сасвим супротно.“ Било који човек који каже: „Превише добро знам себе да бих поверовао да ћу, ма шта да одлучим, урадити другачије од x када заправо искрсну одређене околности“, у ствари говори, ако добро тумачим Хемпширово становиште, да он и не предлаже заправо или озбиљно да се успротиви чињењу x , да он чак не предлаже ни да покуша да учини другачије, него да је у ствари одлучио да пусти догађаје да иду својим током. Ниједан човек који је заиста одлучио да избегне x не може искрено да предвиди свој неуспех да учини као што је одлучио. Он може да предвиди да неће успети, али не може уједно и да одлучи да избегне x и да предвиди да у тој ситуацији неће ни покушати да тако учини. Увек му остаје да покуша, и по томе се он, у ствари, разликује од осталих створења у природи. Рећи да неће нешто успети све и да покуша исто је што и рећи да је одлучио да не покуша. У овом смислу „знам“ значи „одлучио сам“ и оно у принципу не може бити предсказујуће.

Уколико сам добро разумео, ово је Хемпширово становиште, и имам доста симпатија за њега, јер могу да видим да је самопредвидљивост често само начин да се врдањем не призна одговорност за незгодне одлуке. Другим речима, уместо да прихватимо одговорност, ми смо донели одлуку да пустимо ствари да иду својим током, и замаскирали је причом о нашој наводно непроменљивој природи. Ипак, слажем се са Хемпшировим критичарима у дебати који тврде да се могу појавити и другачије

⁷ Ајрис Мердок, С. Н. Хемпшир, П. Л. Гардинер и Д. Ф. Пирс, „Слобода и знање“, у: Д. Ф. Пирс (ур.), *Слобода и воља*, (Лондон, 1963), стр. 80–104.

околности од ове, премда честе, ситуације коју он описује. На пример, могуће је рећи да сам у овом тренутку решен да не урадим x , и да у исто време предвидим да ћу урадити x зато што нисам испуњен надом да ћу, када дође време, и поред свег труда успети да се одупрем да учиним x . Могу заправо рећи: „Добро знам себе. Немој се ослањати на мене кад дође криза. Иако сам у овом тренутку искрено решен да не будем кукавица и да учиним све шта могу да останем на твојој страни, могу лако побећи. То што предвиђам да нећу остати при својој одлуци засновано је на знању које имам о свом карактеру, а не на мом тренутном стању свести. Моје предвиђање не значи да сам неверан (јер ја се у овом тренутку не колебам), него је, напротив, израз добре вере и жеље да се суочим са реалношћу. Потпуно искрено те уверавам да тренутно имам намеру да будем храбар и да се одупрем. Но, добро ћеш ризиковати ако се превише ослониш на ову моју тренутну одлуку. Не би било у реду да сакријем своје душевне слабости од тебе.“ На основу својих предвиђања могу ово да кажем за друге, упркос њиховој најискренијој одлучности, као што и они могу да предвиде моје понашање. Верујем да је такво објективно самопознавање могуће и да се дешава, упркос Хемпшировом прихватљивом и примамљивом аргументу, и отуда ми се не чини да његов аргумент умањује снагу детерминистичке поставке. Чини ми се да могу, с времена на време, премда не увек, да поставим себе, такорећи, на један повољан спољашњи положај, и да размишљам о себи као да сам неко друго људско биће. Могу са готово истим ступњем непристрасности и поузданости да прорачунам колике су ми шансе да останем при својој садашњој одлуци као да разматрам случај неке друге особе. У том случају, изјава: „Знам како ћу поступити“ не мора нужно бити одлука, него само опис. Чини се да је ова врста самопредвидљивости могућа и усагласива са детерминизмом, под условом да не изискује да буде одвише прецизна или непогрешива, или да се додирује са раније наведеним Поперовим приговором. Ово је могуће уколико самопредвидљивост остане огледна, остављајући места за могуће измене у понашању као резултат ње саме. Другим речима, не видим разлог да претпоставим да је детерминистичка доктрина, било да се ради о мом сопственом понашању или понашању других, у принципу некохерентна, или неусагласива са прављењем избора, ако ови избори нису ништа мање одређени него неке друге појаве. Чини ми се да такво знање, или засновано уверење, повећава меру разумности, делотворности или моћи. Једина слобода којој доприноси је слобода од илузија. Међутим, ово није основни смисао речи око које се кува контроверза већ двадесет два столећа.

Немам жељу да дубље залазим у проблем слободне воље него што већ јесам, но хтео бих да поновим оно што сам рекао на другом месту, и због чега су ме оштро искритиковали детерминисти. Шта би било ако би се направио значајан корак у психофизиологији, у том смислу да ми, рецимо, један научник преда запечаћен коверат, и замоли ме да на другом месту што тачније прибележим сва своја искуства (унутрашња и спољашња) за један одређен период, рецимо, пола сата. И да урадим ово најбоље што могу, а онда отворим коверат који сам добио на почетку и прочитам у њему готово иста она искуства која сам сам записао у свој дневник у последњих пола сата. Да се то деси, сигурно бих се потресао, а мислим да би и други. У том случају бисмо морали, са задовољством или не, да признамо да је људско понашање за које се верује

да припада пољу слободног избора, ипак подређено познатим каузалним законима. Прихватање овог открића би могло по себи да промени наше понашање, да нас учини срећнијима или хармоничнијима, али би сам овај резултат опет био последица наше нове свести. Не видим зашто би таква открића била немогућа, а посебно невероватна. Она би донела огромне преображаје у психологији и социологији. Уосталом, у другим наукама су настале значајне револуције у нашем времену.

Међутим, у односу на ове научне пробоје, замишљено откриће које смо ми описали (а с овом претпоставком се не слаже већина мојих критичара) не само да би произвело огромну промену у нашем емпиријском знању, него би изменило наш појмовни оквир много радикалније него што су то учинила открића физичара у седамнаестом или двадесетом столећу, или биолога у деветнаестом. Такав раскид с прошлосту би, само у психологији, учинио огромно насиље над нашим садашњим схватањима и обичајима. Читав речник људских односа би претрпео корениту измену. Изрази као што су: „Нисам требао да учиним x “, „Како си могао да изабереш x ?“ итд., заправо, читав језик критика и процена сопственог и туђег понашања био би подвргнут наглим преобликовањима. И изрази које користимо како у описним тако и практичним сврхама (а које би још остале за доследног детерминисту?), попут поправљања, застрашивања, бодрења, обавезно би били знатно другачији од језика који данас користимо.

Чини ми се да не би било мудро потценити последице укидања похвала, осуда, доброг дела хипотетичких судова, и читаве мреже појмова, као и њихових бројних садашњих функција и значења који се тичу слободе, избора, одговорности. Наравно, истицање чињенице да ова промена може настати нема никакву намеру да покаже да је детерминизам истинит или лажан. То је само резултат, недовољно познат онима који прихватају детерминизам. Било да је истина о детерминизму емпиријско питање или не, ја заправо желим да укажем на један други проблем који је по себи недовољно јасан. Ако би се постигао тако револуционаран напредак у психофизиолошком знању, јавила би се потреба за новим појмовима који би га формулисали, као и потреба за доследним изменама (најблаже речено) појмова у другим пољима. То би, међутим, показало да су границе између емпиријског и појмовног недовољно јасне. Уколико би дошло до ових емпиријских открића, она би можда означила већу револуцију у људском мишљењу него било која ранија.

Доконо је нагађати о преобликовању језика, или идеја (други начин да се каже исто), до ког би дошло услед тријумфа овог егзактног знања. Међутим, да ли би такав напредак у знању обавезно подразумевао и свеукупан пораст слободе? Кад је реч о слободи од грешака, од заблуда, маштарија, погрешно управљених емоција – то свакако. Али да ли имамо на уму баш то значење ове речи када је иначе употребљавамо у филозофији или у свакодневном говору?

II

Не спорим могућност да израз слобода (у смислу да је човек слободан или слободнији него пре) користимо да њиме означимо моралну слободу, независност или самоопредељење. Ипак, ово схватање је, као што је често истицано, далеко од тога

да буде јасно. Задатак моралне психологије би био да испита главне изразе попут воље, намере, делања, и с њима у вези појмове као што су савест, кајање, кривица, унутрашња принуда насупрот спољашњој, и тако даље. До тада појам моралне независности (шта је, или шта би од чега било слободно, и како се та независност постиже) остаје нејасан. Штавише, сумњива је слобода једног човека ако његово понашање произлази из његових мисли, осећања, воље (ма како да је ово успостављено) и уједно показује константну правилност, те нас наводи да кажемо да се он није ни могао понашати другачије од онога како се понашао. Да ли бисмо за једног човека рекли да је типичан пример некога ко је морално (или другачије) слободан ако смо сигурни да можемо да предвидимо како ће се он понашати (можда боље од њега самог) на основу тога што добро познајемо његов карактер, начине реаговања, поглед на свет? Зар не мислимо да га боље описује израз „заточник своје личности“ који је користио Патрик Гардинер? И то тако прикладно да би, у одређеним случајевима, могао, са жаљењем или задовољством, да га сам усвоји? Човек који је тако ограничен сопственим навикама и начелима није парадигма људске слободе.

Чини ми се да је основна претпоставка јавног мњења и говора да је слобода главна одлика која издваја човека из свега што није људско. Мера ове слободе зависи од броја препрека које спутавају наше испуњење избора, док сам избор подразумева да нисмо условљени претходним околностима, барем не у потпуности. Може бити да здрав разум греша у овом случају као и у другима, али то морају да докажу они који се не слажу са овом претпоставком. Може бити да здрав разум није довољно свестан разноврсности препрека, јер оне могу бити физичке или психичке, „унутрашње“ или „спољашње“, или сложене целине сачињене од оба елемента (и често их је тешко, а можда и немогуће, расплести у појмовном смислу), проузроковане друштвеним и/или индивидуалним факторима. Здрав разум може превише поједноставити овај проблем, али чини ми се да је у праву кад је реч о његовој суштини, а то је да слобода значи чинити уз одсуство препрека које ометају акцију. Остварење наших намера могу спречавати препреке у облику физичке силе (које потичу из природе или од човека) као што су: географски услови или зидови затвора, наоружани људи или претња од недостатка хране, склоништа или какве друге животне потребе (случајна или намерно искоришћена против нас). Или опет могу бити психолошке: страхови и „комплекси“, незнање, грешке, предрасуде, заблуде, фантазије, компулзије, неурозе и психозе, углавном, ирационални фактори разних врста. Шта заиста доноси слободу од препрека? Морална слобода (разумна самоконтрола), знање о томе шта прети губитком, и о томе шта је нечији мотив у поступању, потом, независност од непознатог утицаја друге особе или сопствене прошлости или једне групе или културе, и на крају, уништење нада, страхова, жудњи, љубави, мржњи, идеала за које ће се испоставити да су неосновани једном када се испитају и разумно проуче. Све то ослобађа од препрека међу којима су и оне најопасније и најподмуклије на путу човечанства. Упркос проницљивим но расејаним увидима моралиста од Платона до Маркса и Шопенхауера, право дејство ових препрека тек почиње да се правилно разумева у нашем веку, са успоном психоанализе и прихватањем њених филозофских наговештаја. Било би бесмислено порицати ваљаност овог здравог разума кад је реч о појму слободе, или о његовом

присном логичком ослањању на рационалност и знање. Као и свака слобода и ова се састоји или зависи од уклањања препрека, у овом случају психолошких сметњи које спречавају пуну употребу људске снаге да би се остварио изабрани циљ. Но без обзира колико су ове препреке важне или досад неподесно анализирани, оне представљају само једну такву категорију. Наглашавање ових препрека на рачун других (које лакше увиђамо) довело би до изобличења. Ипак чини ми се да су управо ово радили мислиоци, од стоика до Спинозе, Бредлија и Стјуарта Хемпшира, који су слободу сводили на самоопредељење.

Бити слободан значи да смо у стању да изаберемо без принуде. Избор подразумева барем две „отворене“, неометане могућности које се надмећу. Заузврат, ове могућности могу исто тако зависити од спољашњих околности које остављају слободнима само поједине путеве. Када говоримо о пољу слободе које ужива човек или друштво, чини ми се да имамо на уму ширину или пространство путева који су пред њима, тако рећи, број отворених врата, и меру у којој су она отворена. Ова метафора је несавршена, јер „број“ и „мера“ баш и не пашу најбоље. Једна врата су много важнија од других, добра до којих доводе су битнија у животу појединца или друштва. Једна врата воде до других отворених врата, друга опет до оних затворених. Постоји стварна и постоји могућа слобода, а оне зависе од тога колико се лако поједина врата могу отворити захваљујући нашим постојећим и могућим, физичким и духовним, способностима. Како одмерити једну ситуацију наспрам друге? Како одлучити да ли је више слободан човек којег не ометају ни други људи ни околности као што су прибављање безбедности или материјалне нужности и удобности, али коме је ускраћена слобода говора и удруживања, или човек коме је, рецимо, због економске политике у држави немогуће да прибави више од онога што је нужно за живот, али који поседује сјајне могућности за образовање или за слободну комуникацију или удруживање са другима? Увек ће се појављивати проблеми овог типа, и они су доста познати у литератури утилитаријанства, и, одиста, у свим облицима нетоталитарне практичне политике. Чак и ако у таквим случајевима не може да одлучи никакво строго и брзо правило, опет остаје аргумент да слободу појединца или групе (до одређеног степена) одређује распон опција између којих они могу да бирају.

Уколико је човеково поље избора, било „физичких“ или „духовних“, ограничено, све и да је он тиме задовољан, то га неће учинити слободнијим него човека чији је опсег избора шири. Исто важи и за тврдњу да што је човек рационалнији тиме ће му бити јаснији један и једини рационални пут, те је мање вероватно да ће се колебати између алтернатива (иако ми се ово и не чини толико тачним). Уклањање препрека на тај начин што ће се уклонити жеља, па чак и свест, да се ступи на пут на којем леже препреке може допринети спокојству, задовољству, можда чак и мудрости, али не и слободи. Независност ума, која подразумева разборитост и интегритет личности, здравље и унутрашњу хармонију, умногоме је пожељно стање, и она изискује уклањање довољног броја препрека да би се означила (и само из тог разлога) као врста слободе – али само као једна врста између осталих. Неко може рећи да је ово јединствено барем у следећем: да је ова врста слободе неопходан услов за све друге врсте слободе, јер уколико сам неук, опседнут, неразуман, отуда сам слеп за чињенице, а

човек толико заслепљен, заправо, није слободан, попут човека чије су могућности објективно забране. Али мени се ово не чини истинитим. Ако сам неупућен у своја права, или сам одвећ неуротичан (или одвећ сиромашан) да бих имао користи од њих, то их чини бескорисним за мене, али не значи да их немам. Врата су затворена на путу који води до других, отворених врата. Уништити или немати услов за слободу (знање, новац), не значи уништити ту саму слободу, јер њена суштина не почива у њеној приступачности (што може важити за њену вредност). У што више авенија људи могу да кроче, што су те авеније шире, у што се више авенија свака од њих појединачно наставља, то су људи слободнији. Што боље људи знају да се авеније простиру пред њима, и како се отварају, сматраће себе слободнијима. Бити слободан без знања о томе може бити горка иронија, али уколико човек убрзо открије да су врата била отворена иако он то није знао, осећаће се огорчено не због свог недостатка слободе него због свог незнања. Иако знање о препрекама које су пред нама може лако бити незаменљив услов за употребу слободе, а препреке на путу до знања и саме могу пречити слободу – слободу сазнавања, подручје слободе ће зависити од прилика за акцију, а не од знања о њима. Речено је да незнање затвара путеве, док их знање отвара. Али ова изрека не говори да слобода подразумева свест о слободи, а поготово не да се ради о истоме.

Не вреди ништа ни то што на распон човекове слободе конкретно утичу врата која су отворена, а не његове личне способности. Он није слободан просто онда када нема препрека, психолошких или других, на путу ка његовим жељама (када може да ради како хоће), јер да је тако он би могао обезбедити себи слободу мењајући не своје прилике за акцију, него своје жеље и склоности. Ако господар може да доведе своје робове до тога да воле своје ланце он тиме не увећава *prima facie* њихову слободу, иако може увећати њихово задовољство или барем смањити њихову беду. Поједини безобзирни господари су током историје користили религијска учења да смање незадовољство код људи због бруталног и неправедног поступања. Уколико такви поступци успевају, а постоји и те како основа да верујемо у то, и уколико су жртве научиле да не обраћају пажњу на своје муке и увреде (као, на пример, Епиктет), онда би поједини деспотски системи требало да буду представљени као произвођачи слободе. Уклањањем збуњујућих искушења, и „поробљивањем“ жеља и страсти, они производе (према овим претпоставкама) више слободе него институције које проширују поље индивидуалног или демократског избора и које тиме стварају забрињавајућу нужду да се изабере, односно, да се појединац определи радије за један правац него за други, а то је тај ужасни терет *embarras de choix* (који извесни мислиоци рационалистичке традиције узимају као симптом неразумности). Ова древна заблуда је сада одвећ позната да би је требало побијати. Дефиниција слободе као потпуног одсуства препрека које ме ометају да чиним као што желим може лако бити у складу са врло скученим животом, скученим услед утицаја који на мене имају личне и безличне силе, образовање или закон, пријатељ или непријатељ, религијски учитељ или родитељ, па који чак и сâм повремено ограничавам. Зато треба нагласити суштинску разлику између ове дефиниције и оне која каже да је слобода распон објективно отворених могућности, биле оне жељене или не, без обзира што је тешко или немогуће дати правила за

одмеравање или упоређивање њених степена, или за процењивање различитих ситуација које се ње тичу.

Постоји, наравно, гледиште, добро познато свим филозофима моралистима, према којем је роб Епиктет слободнији него његов господар или император који га је приморао да умре у изгнанству. Или оно према којем камени зидови не представљају затвор. Ма како било, такве изјаве црпу своју реторичку снагу из чињенице да постоји много ближе гледиште према којем је роб најмање слободан међу људима, а камени зидови и гвоздене решетке представљају озбиљне препреке ка слободи; као и то да морална и физичка или политичка или правна слобода нису само пуки хомоними. Уколико немамо у виду барем једну трунчицу заједничког значења (неку заједничку особину или „породичну сличност“) између ових гледишта, постоји опасност да ће једно од њих бити представљено као главно, док ће друго бити приморано да се с њиме усагласи, или одбаца као тривијално и површно. Софизми су најозлоглашенији примери процеса помоћу којих се различити типови принуде и контроле мисли представљају као средства којима се постиже, или који чак чине, „истинску“ слободу. Или, супротно томе, либерални политички или правни системи се држе за довољна средства да осигурају не само слободу, него и прилике за употребу такве слободе како би особе које су одвећ неразумне или незреле услед недостатка образовања или других средстава умног развоја могле да разумеју или имају користи од таквих правила или закона. Из овог разлога је важно установити основно значење израза слобода, уколико оно постоји.

Има још једна важна чињеница на коју бих желео да се вратим, а која се тиче знања и слободе.⁸ Истина је да знање, према дефиницији, увек отвара једна врата, али зар никад не затвара друга? Зар се не може десити да, уколико сам песник, извесни облици знања смање моје моћи, а самим тим и моју слободу? Узмимо да су ми као подстицај за имагинацију потребне одређене илузије и митови које ми обезбеђује религија у којој сам одгајан или у коју сам се преобратио. Потом дође један уважени рационалиста и побије ова веровања, разјури моје илузије, растера митове. Зар ја не бих онда платио свој очигледни добитак у знању и рационалности тиме што би се моје поетске моћи умањиле или уништиле? Лако је рећи да је оно што сам изгубио било снага која је хранила илузије или неразумна стања и ставове који су нестали с увећањем знања, или да има оних моћи које су непожељне (као што је моћ самообмане) и да су у сваком случају моћи само моћи, а не слободе. Можда би неко рекао да увећање знања не може (на ово би се, мислим, полагало као на аналитичку истину) смањити моју слободу, јер знати корене својих активности значи бити спасен од службе непознатом, од тумбања у мраку међу плодовима маште која производи страхове и неразумно понашање. Штавише, то ће рећи да сам као резултат уништења својих идола очито добио на слободи да се самоопредељујем, јер сада могу да дам разумно оправдање за своја уверења, и јаснији су ми мотиви својих акција. Али зар не постоји онда нова препрека преда мном, уколико нисам више толико слободан да пишем ону врсту поезије какву сам раније писао? Нису ли се једна врата затворила

⁸ Види стр. 3.

отварањем других? Исто тако, питање је да ли је незнање срећа у оваквим околности-ма или није. Но право питање које желим да поставим (и оно на које не знам одговор) јесте да ли постоје извесна стања ума или емоција која отварају пут креативном раду, али која се јављају само онда када не постоји претходно знање на том пољу? Ово је емпиријско питање, али од тог одговора зависи и одговор на много веће питање – да ли знање никад не докида, него увек увећава, целокупну суму људске слободе.

Исто тако, самосвест – дете знања – може спутати спонтаност која ми треба за моју певачку изведбу, на исти начин као што су Русо и други сматрали да пораст културе кочи радост варварске невиности. Није толико важно да ли је ово нарочито уверење истинито; прост нецивилизован дивљак је могао познавати мање радости него што је то Русо претпоставио, док варварство можда уопште није стање невиности. Довољно је прихватити да извесни облици знања имају психолошки утицај да спрече поједине врсте самоизражавања које, по сваку цену, морају бити разматране као облици слободне активности. Размишљање може уништити моје сликање уколико оно зависи од неразмишљања. Знање да болест, за коју није откривен лек, уништава мене или мог пријатеља, може лако ослабити мој нарочити креативни капацитет и ускратити ме у овом или оном погледу, а бити ускраћен (без обзира на дугорочне предности) не значи обезбедити себи више слободе. На ово је могуће узвратити да уколико сам оболео, а не знам од чега, мање сам слободан него онај који то зна и који може барем покушати да предузме кораке да заустави болест, чак и уколико се она до тад показала неизлечивом. Ако се не успостави дијагноза, то ће сигурно довести до распања труда на погрешне правце, и сузиће моју слободу тиме што ће ме оставити на милост и немилост природним силама са којима не могу рационално да рачунам или да сарађујем. Ово је уистину тако. Такво знање не може умањити моју слободу разумног бића, али ме може сравнити као уметника. Једна врата се отварају, а, као резултат овога, друга затварају.

Дозволите ми да изнесем још један пример. Отпор упркос slabим изгледима може имати смисла само уколико ти изгледи нису сасвим познати. У супротном се може чинити неразумном борба против онога за шта се можда не зна да је непобедиво, али у шта је са великим степеном вероватноће могуће поверовати да је такво. Јер могуће је да управо моје незнање о овим изгледима ствара ситуацију у којој се ја успешно одупирем. Да је Давид знао више о Голијату, да је већина становника Британије знала више о Немачкој 1940. године, да се историјске прилике могу свести на нешто попут поузданог водича за акцију, поједина достигнућа се можда никад не би десила. Откријем ли да болујем од смртоносне болести, то откриће ће ми омогућити да покушам да нађем лек – што није било могуће док сам био неупућен у узрок свог стања. Али претпоставимо да уверим себе да прилике не иду у корист открића противотрова, да једном када отров уђе у систем смрт мора да наступи. Или да се не може отклонити загађење атмосфере настало као резултат испуштања нуклеарног отпада. Шта сам онда тиме слободнији да учиним? Могу покушати да се помирим са оним што је наступило, да се не праћам противу бодила,⁹ да средим своје послове, сачиним тестамент,

⁹ Израз преузет из *Дела айосџолских* (9, 5; 26, 14). (Прим. прев.)

да се приликом суочења са неизбежним уздржим од неприкладног показивања туге или огорчења. То је смисао који су временом задобили „стоицизам“ или „филозофско прихватање ствари“. Али све и да поверујем да је стварност једна рационална целина (ма шта све ово може да значи), и да је било какав другачији поглед на њу грешка услед незнања (на пример, увиђање да постоје различите могућности које се не могу увек усагласити), моја слобода избора тиме неће бити повећана. Нити ће на њен пораст утицати чињеница да све у тој стварности зависи од разума, што бих ја и желео да буде будући да сам потпуно разумно биће. Такво схватање би ме само сместило изван наде и страха, јер то су симптоми незнања и маштарије, и изван избора, такође, будући да бирање подразумева стварност од барем две алтернативе, рецимо, чињења и уздржавања од чињења. Речено нам је да је стоик Посејдоније рекао болу који га је раздирао: „Узалуд се трудиш, боле; иако си тегобан ја нећу никада признати да си зло.“¹⁰ Али Посејдоније је био рационалистички усмерен детерминиста: шта год да заиста јесте, јесте онако како треба да буде. Пожелети другачије знак је неразумности. Разумност значи да је избор – и слобода, у смислу њене могућности – једна илузија коју истинско знање не потхрањује него убија.

Знање увећава независност како у смислу који је Кант подразумевао, тако и Спиноза и његови следбеници. Желео бих да још једном упитам: је ли сва слобода само то? Пораст знања спречава људе да траће своја средства на обмањујуће пројекте. Спречило нас је да даље спаљујемо вештице, бичујемо лудакe или предвиђамо будућност слушањем пророчанстава или гледањем у траг животиња или лет птица. Оно може да укаже на то да су многе институције или текуће одлуке – правне, политичке, моралне, социјалне – заостале, да су сурове и глупе, и неусагласиве са тежњом ка правди или разумности или срећи или истини, исто као што ми данас мислимо о спаљивању удовица или конзумирању меса непријатеља ради задобијања вештина. Ако наше моћи предвиђања, као и наше знање о будућности, постану знатно веће, чак и ако се никад не употпуне, оне могу радикално да измене наш поглед на то шта одређује једну особу, чин, избор, и *eo ipso* наш језик и нашу представу о свету. Може бити да ово чини наше понашање рационалнијим, можда толерантнијим, милосрднијим, цивилизованијим, можда га може побољшати у разним погледима, али да ли оно повећава поље слободног избора? Да ли то чини за појединце или групе? Оно ће засигурно уништити извесна имагинативна подручја заснована на не-рационалним веровањима, што нам може надокнадити тиме што ће извесне наше циљеве учинити достижнијима. Али ко може да каже да ће се ова равнотежа успоставити у корист веће слободе? Зашто бисмо ми то морали да прихватимо као истину, осим ако се не би десило да неко успостави логичку једнакост између појмова слободе, самоопредељења и самоспознаје на некакав априоран начин (као што су Спиноза и Хегел и њихови савремени следбеници настојали да ураде)? Бавећи се овом темом, Стјуарт Хемпшир и Е. Ф. Карит тврде да појединац, приликом суочења са извесном ситуацијом, може увек да избебре барем између тога да покуша да учини нешто и да пусти ствари да иду својим током. Увек? Ако има смисла рећи да постоји спољашњи свет, онда знати тај свет (у смислу

¹⁰ Цицерон, *Расправе у Тускулу*, II, 61, СКЗ, Београд, 1974, стр. 77. (Прим. прев.)

моћи описати га) не значи променити га. Што се тиче оног другог, прагматичког значења речи „знати“ (у којем је: „Знам да ћу то учинити“ блиско томе: „Знам шта треба да учиним“, и које бележи не информацију него одлуку да променим ствари на извештан начин), зар се оно не би укинуло уколико би психофизиологија довољно зна-предовала? Зар у том случају моје одлучивање да чиним или не чиним не би све више и више наличило на предлоге Кантове свите?

Речено нам је да знање проширује границе слободе, и то је *a priori* претпоставка. Да ли је незамисливо да ће пораст знања све више доприносити утврђивању ове детерминистичке поставке као емпиријске истине? Као и томе да се објасне наше мисли и емоције, жеље и одлуке, наши чиновници и избори у оквиру израза као што су непроменљиво, правилно, по природи следећуће, где би тежња за мењањем деловала готово неразумно, као забављање једном логичком погрешком? Ово су, на крају крајева, били програм и представа многих угледних филозофа, различитих по својим погледима на свет, попут Спинозе, Холбака, Шопенхауера, Комтеа, бихевиориста. Да ли би такво испуњење проширило подручје слободе? У ком смислу? Зар не би пре учинило излишним овај појам, заједно са његовим антонимом, те направило једну романескну ситуацију? „Укидање“ појма слободе било би праћено препуштањем трона оном значењу речи „знати“ (на које су Хемпшир и Харт скренули пажњу) када говоримо не у смислу знати то и то, него знати шта ћу (неизбежно) учинити; јер, уколико је све условљено, онда нема између чега да се бира, па тако ни било шта да се одлучује. Можда су баш на ову ситуацију мислили они који су рекли за слободу да је она препознавање нужног. Ако је тако, њихов је појам слободе радикално другачији од појма оних који га дефинишу изразима попут свесног избора и одлуке.

Не желим да вреднујем: само да укажем да је једно рећи да је знање добра ствар, а сасвим друго рећи да је оно у свим ситуацијама нужно усагласиво са слободом, још горе да су у односу спреге (или чак да су, дословце, исто, како поједини претпостављају). Можда је ова тврдња укорењена у оптимистичном гледишту – које, изгледа, лежи у срцу доброг дела метафизичког рационализма – да све добре ствари морају бити усаглашене, те отуда и појмови слободе, поретка, знања, среће, блиске будућности (и отворене?) морају бити барем усаглашени, а можда да се, на један систематичан начин, и међусобно подупиру. Али ова претпоставка није сама по себи очигледна, барем не када је реч о њеним емпиријским основама. Уистину, ово је можда једна од најнеприхватљивијих представа икада којом су се позабавили дубокоумни и утицајни мислиоци.

Изворник: *“From Hope and Fear Set Free”, у: Isaiah Berlin, Concepts and Categories : Philosophical Essays, Pimlico, London, 1999, с.173–198.*

(С енглеској превела **Гордана Рајњак**)