

# Основна поставка појма слободе у Антици\*

Ханс Кремер

## I

Када говорим ? основној поставци појма слободе у Антици, онда се то заснива на томе да једна представа ? политичкој слободи и коначно један философско-етички или психоло - шки појам слободе није постојао пре Грка. У прегрчким културама Средоземља и старог Истока, у које имамо увид, социјална слобода и ропство су додуше били познати и правно кодификовани, али представа ? слободи која би превазилазила ове категорије у потпуно - сти недостаје – како у области философије, тако и политике (како спољне, тако и унутра - шње) – као што тамо није постојала ни дискусија ? различитим формама државе. Насупрот томе, грчко-римско порекло нашег појма слободе огледа се и данас у терминологији, нпр. када се употребљавају речи као што су 'аутономија', 'демократија', 'аутаркија', 'либерално' или 'република' (последњој речи одговара грчка реч '????????', при чему се мисли на демо - кратију као устав). Једно отворено *друштво* и све што је њиме условљено постоји тек од грчке Антикe. Сва ранија друштва била су насупрот томе мање-више затворена друштва.

Код Грка је у почетку исто тако социјална слобода била у првом плану; од 7. ве - ка се појављује и политичка, која се најпре јавила у контекст у борбе аристократије против тирана и још није била схватана у смислу демократије. Одлучујући историјски прелом у мисли ? слободи догодио се потом у току Персијских ратова. Он је био подстакнут кон - трастним доживљајем претећег ропства и односио се на целу нацију. Одатле се преносио на појединачне државице и њихове интерне партије. Слобода, ?????????, постаје крајем 5. века један од појмова који се примењује у идеолошко-пропагандном контексту. Политичка слобода је при томе била углавном негативно дефинисана као слобода од владавине дру - гих. Али она није искључивала склоност да се влада над другима. У ово време се појављује и реч 'аутономија' која значи да држава живи по сопственим, самоизрађеним, а не споља наметнутим законима. – Паралелно са овим, Персијским ратовима условљеним развојем, од краја 6. века догађа се на унутрашњем политичком плану промена власти, тј. напушта се владавина племства у корист владавине народа – демократије, са изразитим наглашава - њем слободе и равноправности грађана. Слобода овде значи самовладавина грађана једне државе. Додуше, само су пуноправни грађани имали право учешћа у власти. Друге групе су биле искључене из тога. Иста слобода за све није, дакле, постојала ни у античкој демокра - тији. Демократија античког полиса је иначе у основи била плебисцитарна, а не р е през е нта - тивна демократија, али је ипак познавала изборе за одређене службе и уопште променљиву одговорност према власти.

Теоретичари као Платон и Аристотел констатовали су код напреднијих форми демократије превише слободе и дефицит у владавини, другим речима анархију. Они су те - жили да једну законску – ми бисмо данас рекли државно-правну – демократију оградe од једне безвласне, која је касније названа охлократија, тј. владавина светине. Слобода се, дакле, није схватала као највиша политичка вредност, већ је проблематизована и релативизирана, бивајући при томе стављена у однос са другим вредностима. У надовезивању на, у савременој фистичкој вођеној дискусији? најбољој државној форми, Платон је у његовом касном политиколошком делу Закони развио теорију мешовитог устава. Он је требало да успостави равнотежу између демократских и аристократских елемената и на тај начин да оствари праву меру слободе, а да не дође до исклизнућа у анархију са једне, или у деспотију, са друге стране. Институционално би та равнотежа почивала на подели власти на различите службе и инстанце, који једни друге могу обострано да контролишу и ограниче. Модерна принцип поделе власти у основи води порекло одавде. Троструку поделу на законодавну, извршну и судску власт први је формулисао Аристотел, али он је такође преузео Платонову општу замисао мешовитог устава, изменио је, и преко Теофраста, Дикеарха, Полибија, Цицерона и Макијавелија пренео даље. Док данас мешовити устав не игра више никакву улогу – последњи је пут у 19. веку доведен у везу са конституционалном монархијом – изведена замисао? подели власти је после њене обнове код Лока и Монтескјеа пре свега преко америчког устава из 1787. широко деловала и још и данас у демократским уставима Запада поседује своје чврсто место. Функција се у складу са тиме променила: изворно посредујући између различитих државних форми и намењена за поравнање између слободе и поретка, подела власти сада фигурира унутар демократских система и на тај начин служи искључиво као гарант слободе. У томе се огледа патос модерног схватања слободе чија примена у полемици око милости Божије и црквеног ауторитета већ десет векова превазилази сваку античку потребу за слободом.

Бацимо један кратак поглед на *libertas* римске империје: и ту такође долази до проблематизовања слободе која све више води ограничењу и губитку. Историчар Тацит показује ретроспективно да је републиканска слобода нужно морала одвести у борбе за моћ и грађанске ратове, и тако поима неопходност монархије у принципату. Али на крају се остаје у једној антиномији вредности која се не може превазићи и која за собом повлачи незаобилазност обрнутих вредности: унутрашњи мир и опстанак државе и очување политичке слободе су неспојиви. Они се обострано искључују. При томе се мора обратити пажња на то да слобода римске републике, која је у принципату уништена, није била демократска, већ аристократска слобода сенаторске владајуће класе. У прехришћанској Антици иначе недостаје модерна замисао? једном политичком или социјалном покрету ослобођења на универзалној основи. До њега није могло доћи јер није постојао један универзални историјски процес и линеарно схватање историје, као ни егализујућа и истовремено еманципативна антропологија хришћанског наслеђа. Такође и политичке или социјалне утопије, које су од софистике до хеленизма увек изнова израњале, пре су тежиле повратку патријархално затвореном друштву и ретко су имале бајковити карактер.

У грчким демократијама остварена и стално растућа политичка слобода повла - чила је за собом слободу индивидуалног начина живота . Обе слободе су у софистици биле на одређени начин пропагиране и радикализоване, са једне стране путем схватања ? при - родној једнакости свих људи, са друге стране путем дефиниције да је слобода то да се чини оно што се хоће или другачије речено, да се чини оно што се допада. Док је схвата њ е сло - боде у почетку стално и без двоумљ е ња било упућено на законе полиса и на тај начин било ограничено, дошло је касније, пре свега после разорења полиса у великим хеленистичким царствима, до еманципације појединца, индивидуализације и поунутрашњења представе ? слободи. Визија једне безграничне слободе и претећи сукоб појединца и друштва довели су до тражења нових норми и свеза. На тај начин слобода постаје тема философске етике , ко - ја се јавља са Сократом и која код Платона и Аристотела, у стоицизму и епикурејству, та - кође и у анализи појма слободе задобија своје основе. При томе се осликавају пре свега три тематска комплекса која се тичу три различита аспекта појма слободе. Прво , појам урачунљивости, одговорности, добровољног, закључно са проблемом слободе воље, детер - минације и индетерминације. Друго , анализа слободе избора и одлучивања између разли - читих могућности. Треће , слобода као Самобиће (Selbstsein) у смислу аутаркије. Ја ћу се по реду позабавити овим трима темама.

## II

Објашњење појма урачунљивости, вољног и невољног, налази се у основним поставкама код Платона и платонске академије и код Аристотела у трећој књизи Никомахове етике и другој књизи Еудемове етике . Аристотел дефинише вољно деловање негативно путем од - сутности спољне присиле или одсутности незна њ а; на другом месту вољну радњу дефини - ше као нешто што може да се не уради. Вољно се тако схвата у најширем могућем смислу: оно никако није ограничено предумишљајем који постаје акутан тек код слободе избора. Зато се дела почињена из страсти или у афекту морају посматрати као вољна и урачунљи - ва. Сократова поставка да је чи њ е њ е зла недобровољно, следствено томе бива коригована. Незнање, као разлог извињења, важи само тада када се односи на објективне информације, а никако на сократовско зна њ е ? вредностима (Wertwissen), и то тек тада када неко свом дефициту у информисаности није сам допринео. И одлуке под присилом посматрају се претежно као вољне. Граница вољног се достиже само тамо где се човекова природа по оп - штем схватању преоптерећује. – Ова феноменолошки коректна анализа односи се међутим само на слободу деловања, али не и на тежи проблем слободе воље, који је вероватно остао изван Аристотелове сфере интересова њ а. Код Аристотела се ради ? томе, да ли и када природни импулс долази до изражаја, а не ? унутрашњој детерминацији, ? самој слободи хтења. Овај проблем се појавио тек у хеленистичкој философији, у једном времену када је однос индивидуе према целокупности света и судбини на основу криза свих политичких и религијских вредности морао бити наново промишљен. У основи је урачунљивост човека пред боговима и судбином била тематизована још префилософски у раногрчком песниш - тву. Решење је било или двострано – дијалектичко, синергистичко, као у уводима (проло - зима) Одисеје или код Есхила

– у смислу да на страни одлуке богова стоји истоветна људ - ска одлука, и обрнуто – или комплементарно на тај начин да човек у сопственој одговор - ности делује преко (=против) судбине која му је додељена и страда, при чему ипак све више бива сустигнут током судбине и позиван да се врати у одређени му ред: тако опет у Одисе - ји , код Солона, Анаксимандра и Херодота.

У стоичкој философији раног хеленизма пројавиле су се обе тачке гледишта: она која се односи на самоодређење човека и она која се односи на његово уношење у један провиденцијални, контекстуални смисао света, први пут са јасном оштрином и последица - ма. Слобода човека је била нешто од чега се не одустаје ако жели да се настоји на значају савршености и порока, обичајног достигнућа и идеалу мудраца, и уопште етике и филосо - фије . Са друге стране, у предатости једном општем плану света, јединствености, свепрожи - мајућ е м контекстуалном смислу Логоса, налазила се стварна сотериолошка поента ове фи - лософије. Дилема је била суштински нерешива. Стоа је егземпларно изнела конфликт у ко - ме је пратила слободу до тачке на којој се она морала изгубити у тоталном предодређењу. Она је најпре започела са учвршћивањем слободе деловања и разликовањем унутрашње и спољашње слободе, коме се придружило разликовање једног система главних и споредних узрока. (Познато је Хризипово поређење са ваљком који, мада споља ударен, почиње у ствари због своје сопствене констелације да се врти). У унутрашњости (човековог бића) опет треба све утиске, предс таве и појмове издвојити од стварног центра спонтаности, персоналне средишњице човека, у облику „ саглашавања ” ( ????????????? ). Ово саглашавање је истовремено централни појам стоичке гносеологије. Саглашавање одлучује ? „ истини - том ” и „ погрешном ” у једном етички релевантном акту. У способности да се да сагласност или да се исга одбије или пак да се уздржи од оба (вежбати се у ????? ), налази се унутраш - ња слобода човека, његов став и поглед на ток света, она слобода која му увек остаје, чак и тамо где човек не може да учини ништа што би тај ток света променило. Ипак се препору - чује да се план света у смислу једног amor fati усвоји, пошто, као што се каже у поређењу, онај који га одбије неће бити ништа мање од пса који је прикачен за кола: „ ако се одупи - рем, тада чиним лоше, а ипак морам да следим ”, као што је формулисано у једном Кле - антовом стиху, који је сличан једном другом који је сачуван код Сенеке: „ оног који хоће судбина води, онога који неће вуче са собом ” : ducunt volentem fata, nolentem – trahunt. Ка - да се слобода овде схвата као увид у ток света, као свест ? нужнос т и – што се у новије вре - ме поново у модификованој форми налази код Спинозе, Хегела, Маркса, Енгелса или Ни - чеа – онда тиме још увек није речена последња реч. То се најпре показује у стоичком одба - цивању приговора квијететског фатализма: ако све има свој ток, онда нема потребе било шта чинити. Против овог такозваног „ лењог закључка ”, „ аргумента пасивности ”, како се тада називао, Хризип тврди да је деловање или неделовање човека управо предодређено: синергија је „ сасуђена ” „ конфатална ”. Овде постаје јасно да се општи план света истовре - мено остварује кроз човека и путем његове претпостављене слободе одлучивања. Ако је свет у целини и тотално детерминисан и човек припада том свету, у строгом смислу у суш - тини не може постојати никакав почетак каузалног ланца у човеку, јер би иначе план света био суспендован и дезинтегрисан. Стога је за онога који

дубље посматра јасно да је и по - следњи резерват слободе, саглашавање или несаглашавање, неизоставно детерминисан – већ у самој индивидуалној поставци у облику урођене мешавине духа.

На тај начин се слобода ипак показује само као нешто што је у првом плану, као привид, као што су то противници Стое директно изразили, као привид који се на првом нивоу за нас поставља као нешто субјективно, али који се на другом, општем нивоу разгра - ђује на разне детерминације (провиденцијално теолошки у смислу логоса света, али исто тако физикално каузално у од духа посредујућем ланцу урока, који су стоици назвали суд - бинским усудом: ????????, латински *fatum*).

Стоа дакле није могла да дијалектички одржи своје решење, него је на послед - њој инстанци човеково самоодређење потчинио општем смислу света. Свуда где се оз - биљно провиденцијало мисли, слобода може остати само привидна – и у области хриш - ћанства, где се прикључује стоичком учењу ? провиденцији, али где се исто као и у неопла - тонизму често избегавају његове последице. Иначе, привид слободе у пракси и философи - ји праксе може без даљњег да буде довољан.

У исто време епикурејство се налазило у сличној дилеми. Њему је такође било стало до слободног самоодређења, да би се задобио простор за етику и уметност живљења. Са друге стране епикурејска философија је стајала у знаку једног детерминизма друге вр - сте: не оног провиденцијално теолошког као Стоа, не оног механистичког атомизма. Просветитељ Епикур је некада посегао за Демокритом, да би путем демитизације и детео - логизације света ослободио човека од страха надчовечанских сила. Тако је успео да дође само до једног делимичног ослобођења, јер механистичка слика света са своје стране није остављала простор за спонтаност. Епикур је покушао да потпомогне превазилажење овог недостатка, при чему је парцијално укинуо механистичке законе и заменио их случајношћу путем које је требало објаснити спонтаност људске слободе. (Ради се ? ј е дном минималном одступању атома у вертикалном слободном паду). Ово помало насилно решење не може се посматрати као добро, јер оно без објашњења уноси у систем додатне претпоставке. Епи - кур, за разлику од Стое, није аргументовао на различитим нивоима, већ је желео да слобод - ду и нужност поравна на једном једином новоу, и на тај начин је угрозио конзистентност система. Слично је и са његовим покушајем да умакне такозваној логичкој нужности путем бега у једну тровредносну логику и покушајем да укине начело искључења трећег. Још је Аристотел у међувремену разјаснио да је само сама алтернатива нужна, а не одређени део њена два члана, и да, надаље, логички исказ и физичку стварност треба посматрати одво - јено. Док су се стоици у расправи ? самосталности могућег интензивно препирали са метафизичким појмом могућег, који је могуће признавао само у реалном и нужном, и тиме фак - тички укинуо слободу – Н. Хартман је, као што је познато, у нашем веку поново делимично оживео овај појам – Епикур се уопште није изјаснио по питању модалне онтолошке пози - ционистичке тематике, пошто је он дијалектичко разликовање појмова а *limine* одбијао.

Треће решење развио је велики противник Стое и вођа нове скептичке академи - је Карнеад. Карнеад је теолошко провиденцијалну слику света стоика скептички деструи - сао и уопште стоичку извесност (Certismus) заменио пробабиллизмом који полази од ко - начности човека. На тај начин је у једном суштински непрозирном свету слобода била спа - сена – али по цену губљења општег смисла, дакле са сталним ризиком пропасти. Тачније речено: Карнеад укида други ниво Стое, а задржава само први. Од привидне слободе (Als-Ob-Freiheit) Стое на тај начин настаје права слобода, а да се ? њој на тлу пробабиллизма не могу начинити неки други осим подједнако вероватних, тј. пробабилистичких исказа. Скептицизам и слобода јављају се овде, као и у пиронизму, \* у једној уској вези. Критички изведени процес разлагања стоичког система наглашава при томе нарочито изражено, уместо интелектуалистичких, волунтаристичке елементе – као што се то понављало у скептичкој stise ругthonienne новијег времена па све до идеализма – са приматом тех - ничког, а потом и практичног разума. Карнеад у поређењу са свим античким философима показује у томе као и у својој гносеологији највећи афинитет ка модерни, и може се само жалити што се чини да је он готово непознат. Политички гледано, Карнеад, који је био присталица теорије уговора, може се, уз ограду, урачунати у представнике демократског схватања слободе.

Проблем слободе воље је у наредним временима био обрађиван на основама Стое (мислим на хришћанска учења ? провиденцији, предестинацији и Божијој милости). Тек од 17. века могао се појавити један механистички детерминизам Епикуровог типа, који је у знаку природних наука и наслеђу јансенизма све више добијао на значају. Једну проме - ну је донело Кантово учење ? слободи. Кант је напустио космолошко психолошко начин посматрања Стое и уопште хеленистичку поставку проблема и посегао назад за царс т вом безвременско интелигибилног у платонизму. Сам Платон је у митовима Државе и Федра наговестио један преезистенцијални праизбор форме живота, и тиме тежњу за једним надискуственим проширењем одговорности, без њеног потпуног одржања. (Праизбор је са своје стране кроз одлуке претходног животног тока, дакле искуствено, са-детермини - сан). Неоплатонизам је наставио овај начин размишљања. Он се експлицитно поново вра - ћа у идеализму Фихтеа и Шелинга, а имплицитно код Канта. Код овог последњег се засни - ва на томе да Кант метафизички платонизам понавља само у критичком преламању. Стога он не нуди теоретско проширење појма слободе, при чему метафизички проблеми, као провиденција и предестинација, унапред опадају. Кант се на тај начин и приматом прак - тичког разума приближава скептицизму управо разматране Карнеадове позиције, са чијим феноменализмом он има додирних тачака и у својој теоријској философији.

Искуства која се налазе у основи кантовског, али и стоичког појма слободе, про - дрла су и у садашњу феноменологију – овде мислим на позицију Хермана Шмица – и сло - бода воље се данас не може другачије учинити појмљивом осим феноменолошки.

Толико ? слободној вољи и слободи воље. Од њих треба разликовати слободу избора. Она је у грчком епу и драми мање-више експлицитно описана. Платон и његова школа су фило - софски оперисали њоме. Али тачније је анализирао тек Аристотел. Слобода избора испо - љава се у ?????????, што тачно преведено значи давање предности и одређеном избору. ????????? представља по Аристотелу један посебан случај вољног акта, који је у односу на овај први надређен појам. Код давања предности одређеном избору јавља се као разликују - ћи моменат предумишљај, дакле један елемент размишљања. Слобода избора обухвата сто - га како вољне тако и рационалне моменте. Она се од разумног хтења и жеља разликује по томе што се она тиче само онога што нам је слободно (док се жеље могу тицати и немогу - ћег); надаље, по томе што се она односи на средство, док се хтење односи на циљ (неко на пример хоће да буде срећан, и да би то достигао одлучује да живи здраво: прво је циљ, дру - го је средство).

Слобода избора разликује се, потом, од практичне животне мудрости, ?????????, кроз њен вољни, а од нагона и пожуде кроз њен рационални елемент. Слобода избора је само у гра - ничним случајевима *liberum arbitrium indifferentiae* или егзистенцијална „ одлука ”, инач е је треба схватати што је шире могуће и она се такође односи на техничко-инструменталну област. Њ е но стварно место је у сфери поступака, циљева поступака и карактера који су изграђени тим поступцима. Један од суштинских ставова аристотеловске етике је да карак - т е р човека није нешто природно дато, већ да он стоји у узајамном дејству са поступком, који тек кроз понављање и навику учвршћуј е карактер и чини да он постаје друга природа, која потом са своје стране нормативно делује на поступак. Према томе ????????? има једно двоструко значење: она се односи на појединачни поступак као и – као основна одлука – на начин живота и каракт е р човека у целини. Баш због тога што је човек одговоран за своје поступке, одговоран је и за свој карактер. У ????????? се по Аристотелу испољава пре све - га слобода човека, она је центар личности, слично као саглашавање или несаглашавање код стоика.

Стоа иначе познаје слободу избора у различитим функцијама, иако често на другачији начин. Пре свега као избор између онога што је п о природи и онога што није по природи она игра једну додуше подређену, али истовремено важну улогу. Мада природни свет добара, када се мери по врлини и пороку, за стоичку етику има неутралну вредност, ипак се исправном избору као практиковању разума придаје велики значај. Где нема сло - бод е избора, живот више није достојан живота и може, као у случају Катонових *Uticensis*, бити одбачен.

Слобода избора има своје чврсто место у етици неоплатонизма, средњевековне философије и у идеализму, иако она истовремено остаје подређена слободи бића, ? којој ћ у касније говорити. Кантовски појам воље одговара појму ????????? у различитим црта - ма, отприлике у томе да се он односи на оно што се налази у нашој моћи – у другом погле - ду он више одговара појму ?????????, разумном хтењу код Аристотела као стремљењу ка ци - љу и еквиваленту разуму. Чини ми се да је једно јасно одређивање немогуће.

Античка етика је анализирао сгруктуру човекове слободе избора и описала је у појединостима, али она није покушала да је антрополошки утемељи као што су то чиниле философска антропологија или егзистенцијална философија у 20. веку. Исто тако мало се бавила бесконачношћу могућности избора и са тим у вези проблемом слободе избора.

#### IV

До сада разрађивани аспекти слободе, слободе деловања и слободе избора, у античкој философији не представљају коначну реч о слободи, већ су подређени слободи Самобића. Док су античке дискусије о политичкој слободи, слободи деловања и слободи избора, детерминацији и слободи воље, у новије време прихваћене и даље развијане и стога имају само историјски значај, ствари у случају слободе Самобића стоје другачије. Она све више захтева систематско интересовање, јер се модерно време по овом питању налази у заостатку, а са друге стране растући простор слободе избора је изазов за нову формулацију слободе Самобића.

Слобода Самобића назива се аутаркија, буквално „самодовољност“. Аутаркија постоји како етички индивидуално тако и политички и теолошко метафизички. У појму аутаркије налази се у првом реду моменат самоодржања и самопотврде, моћ, самог себе из самог себе одржавати у бићу, и као друго моменат независности, самосталности и слободе, са тенденцијом ка апсолутности и савршености. Као треће аутаркија значи испуњење, сигурност, задовољство, евдемонија. Аутаркија је од Демокрита и софистике централни етички појам. Он се према појму доброг односи на тај начин да је онај који је за себе остао добро и ништа му више није потребно аутарк. У строгом смислу ово се приписује само надчовечанском, божанском бићу, човеку то полази за руком само приближно и привремено. Зато и постоји милост и степени аутаркије.

Бити аутарк значи најпре одржати се у бићу. Аутаркија је стога имплицитно увек схватана онтолошки. Платонова философија је потом то експлицитно разрадила и све наредне философске школе претпостављају онтологизацију појма аутаркије. При томе су меродавне категорије јединства и идентитета. Аутаркно је по томе оно што продире у својину суштину и због тога бива испуњено и само себи довољно. Оно је стога у самом себи јединство и као споља се ограђује и потврђује као једно и идентично. То је тако у идеалној држави Платона као и код идеалног типа аутаркног човека у касној сократици, чија се аутаркија у Стоици и код Епикура описује средствима једне из платонизма преузете онтологије.

Аутаркија као слободно испољено Самобиће претпоставља Самобиће у смислу самоидентитета. Стоа је овај самооднос и истовремено однос према свету схватала динамички као процес идентификације у свом учењу о самопосвећењу. Ова теорија посвећења, названа „аутопосећење“, покушава да, као циљу усмерену спонтаност и самопосредовање органског, схвати аналитички и служи стоичкој етици као антрополошки фундамент. Процес самопосвећења врши се са свих страна и

обухвата когнитивне, афективне и вољне аспекте у облику самоопажања, самољубља и самоодржања. Феномен самоодржања овде се по први пут философски тематизује. Живот је нешто чему је у самом његовом бићу стало до њега самог – тако би се могло рећи у једној новијој формулацији, која се иначе налази у традицији овог стоичког и преко Спинозе посредованог учења. Онтолошке последице су јасне и могле би се опширније изложити. Одлучујуће је ипак да се циљ процеса самопосвећења налази у Самобићу живог бића унутар и споља: самопосвећење се испуњава када се то сопствено, оно што у ствари јесте, посвећује и поверава самом себи (отуда?). Код човека је то разум, логос. На тај начин је дата аутаркија у смислу унутрашње слободe. Аутаркија се овде схвата као резултат процеса самонастајања, при чему се сопствено, припадајуће, све више издваја од оног што му је страна. У појмовима 'сопствен' и 'стран' крије се разликовање идентитета и разлике или процесуално прeведено: идентификације и раставе (Diremption).

Аутаркија је – то је стоичко учење? самопосвећењу разјаснило – Самобиће и самоидентитет у самоодносy као и у односу према свету, како унутра тако и споља. Слобода – да Самобића је највиша могућа слобода која се може достићи. Док је слобода деловања неготивна слобода од спољашње присиле, а слобода избора позитивна слобода ка бољем, слобода самобића је обоје: како слобода од присиле, тако и позитивна слобода према себи самом. Зато она претпоставља слободу деловања и пре свега слободу избора. Слобода избора и слобода бића иду заједно у томе да је онај у највишем смислу слободан, који је донео праве основне одлуке. У зависности од избора форме живота може се час теоретска форма живота, *vita contemplativa*, појавити као појам аутаркије – као код Аристотела или у неоплатонизму – час више практички усмерена апатија или атараксија, „неосетљивост” и „непотресеност” разума према афектима и спољном свету – као у сократици и хеленизму. У хеленистичкој философији Стоа се разликује од епикурејства по томе што се унутрашња слобода Стое достиже кроз равнодушни став према свету, док се Епикурова слобода достиже кроз уметност живљења и минимализацију потреба. Стоик се према свету поставља херојски, али с унутрашњом задршком; епикурејац бежи од њега квијетистички у једноставан живот. У другом случају аутаркија задобија, као и иначе често у сократици, ужи смисао довољности, слобода се откупљује кроз *reductio ad minimum* захтева и средстава.

Управо сам напоменуо да дискусија о аутаркији и слободи бића има и једну теолошко метафизичку димензију. Увек када философска теологија у божанском бићу заснива један идеални модел за етику, овај модел се појављује као појам савршене аутаркије: код Платона, код Аристотела, у стоицизму и такође код Епикура. Права метафизичка разрада појма слободe уследила је ипак у неоплатонизму, у осмом трактату шесте Плотинове Енеиде која носи наслов: 'О слободи и вољи Једног'. Плотин овде покушава да слободу бића емпиријски покаже на самом Праједном. Иако Плотин овде, као и иначе, изразито наглашава непојмљивост Праоснове, он се ипак усуђује да се, под многим методским задршкама, спекулативно приближи њеној самоодносности. Праоснова стоји изнад сфере духовног бића, пошто дух и смисао одувек претпостављају двојство субјекта и објекта. Ноолошка и теолошка

средства, као она аристотеловског порекла, на тај су начин унапред одбачена. Уместо тога Плотин се служи апаратом појмова горе описаног стоичког учења? самопо - свећењу, које примарно оперише на једном пререфлексивном нивоу свести. Од овог моде - ла Плотин преузима категоризацију субјект-објект и безусловно је примењује на једно бив - ство које строго узевши стоји пред поделом субјект-објект. Бити-код-себе-самог Праосно - ве представља се према томе као једна врста – ма како метафорички се то схватало – само - опажања, самољубља и самоодржања. Ј е дно је усмерено на само себе, види само себе , воли само себе, допада се самом с е би, хоће и бира само с е бе; оно одржава само себе , оно по - ставља само себе и испољава само себе. Оно не само да одржава себе у бићу, већ само се - би даје своје биће . Оно је сходно томе у потпуности код себе самог, из себе самог и кроз се - бе самог и стога у потпуној слободи, аутаркији, пуномоћи и саморасполагању самим со - бом. Трактат се завршава на следећи начин: „ На тај начин је Оно једино уистину слободно , јер је свака друга ствар како она сама тако и нека друга. ” Ова мисао асиетета \* израста ов - де из једног радикалног наглашавања слободе бића у смислу аутаркије. Апсолутно је у себи апсолутно слободно и стога, како Плотин наглашава, истовремено нужно. Највише једин - ство и ид е нтитет гарантују највишу слободу. Све друго ј е слободно и аутаркно само у оној мери у којој учествује у Апсолутном. Све друго је само приближно и условно из себе самог, јер све друго коегзистира са другима и мора се споља оградити од других.

Плотин VI 8 означава не само највишу тачку у античкој дискусији? слободи, већ и највишу тачку античке философије уопште. Одавде резултирају не само систематске по - следице за онтологију и етику неоплатонизма, већ такође и за претходне философије кла - сичне и хеленистичке епохе. Ово нарочито важи за стоичко учење? самопосвећењу из ко - га је Плотин извукао последње консеквенце. Такође и космос Стое извршава један подвиг самоодржања, али он се не поставља тако радикално сам као Платиново Једно. Уосталом смело би се рећи да мисао? самопостављању у новијем идеализму стоји на крају једног ду - гог пута, који је започео са само одржањем стоичког учења? самопосвећењу. Један одлучу - јући корак на овоме путу начињен је још у Антици, наиме управо код Плотина.

Коначна слобода остварује се код Плотина и у неоплатонизму у стремљењу ка Једном, у посматрању Једног и сједињењу са њим. То је слобода Самобића која приличи човеку и њ ој је слобода избора подређена. Овај појам слободе остаје меродаван за патри - стику и средњи век, иако он , као и у познијем неоплатонизму, задобија један теолошки ак - ценат: човек продире до свога бића и бива уистину слободан, ако се ослобођен афеката преда контемплацији и сједињењу са Богом. На овом степену слободе бића слобода избора не игра више никакву улогу.

Тачније посматрано и појам слободе новијег идеализма такође стоји у знаку слободе бића. Слобода је на крају чиста спонтаност разума и воље, која превазилази сваку слободу избора. Самосталност разума је ограђивањем од света нагона ео ipso слободна. „ Слободан је онај који поступа у складу са законима сопственог бића и ни од чега било из - нутра било споља не бива одређен ” – тако

каже Шелинг у спису ? слободи. Међутим ова врста слободе бића није више аристотеловско неоплатонистичка теоретска контемплаци - ја; са наглашавањем примата практичног разума она пре подсећа на аутаркију хеленистич - ке, тј. стоичке философије која је створила простор за етику. Такође је и природне премисе кантовске етике тешко замислити без универзалног Логоса Стое.

Право настојање кантовске етике огледа се у појму аутономије , који предс т авља концепт једне слободе која сама себи „ аутономно ” поставља правила и законе и која их та - ко истовремено и ограничава и омогућује. Може се показати да је и античка индивидуална етика у потпуности била свесна унутрашњег контекста слободе и правила. Али њена мисао није допрла до једне систематске разраде ове тематике. Недостајала је и представа да пра - вила могу бити не спозната или призната, већ да могу бити спонтано постављена , и ко - начно недостајало је модерно наглашавање безусловности, законитос т и и опште важећег правила слободе.

Мисао ? аутономији несумњиво значи један суштински напредак у односу на античку етику и њен појам слободе. Слобода се овде схвата принципијелно: она се про - мишљено поставља из ње саме и на тај начин задобија једну потпуно нову димензију.

Са друге стране појам слободе, који је покривен античким схватањем аутарки - је , није једнако обухватан као кантовски. Опште онтолошке и праксеолошке последице ко - јима се тај појам одликује појављују се код Канта редуковане на оно морално и тако не у - митно сужене. Слобода стога може да се стави у опозицију евидемонији, док су обе у по - четку биле заједно на тлу мисли ? аутаркији. Али пре свега су у посткантовском периоду нес т але разне форме старије слободе бића и аутаркије са својим шансама као и са својим специфичним могућностима самоограничења. Оне су сатеране у мртви угао адијафоре\* и према њима се постало равнодушно. Философска етика је на тај начин изгубила суштинска оријентациона средства за начин живота. Тај процес има тешке последице, јер огромна експанзија средстава и могућности, са којима се слобода избора у новије време све више конфронтира, може бити заустављена само кроз систематску рефлексiju предуслова једног ширег смисла слободе бића . Заблуда је ако се мисли да је једино морална слобода надлежна за то. Тиме би њена компетенција била нашироко превазиђена. Философска етика зато не - ће моћи још задуго да остане незаинтересована за оно шта се некада сматрало под слобо - дом бића и то ће постати једна неисцрпна т е ма. Однос аутаркије и аутономије мораће се осмислити на један нови начин. Одатле ће се извући консеквенце и за одређење политич - ке и историјско утопијске слободе.

Допустите ми још на крају да се осврнем на тренутно владајући појам слободе: на плуралистичко-либералистички који се као и у Антици развио из политичко-демократ - ског. Он је данас философски фундиран у философији вредности, која садржајно, ако већ не методски, представља једну против Кантовог формализма усмерену обнову античког појма добара. Античка етика добара је управо

типолошки разликовала различите циље и форме живота и начинила од њих предмет основних одлука слободe избора. Овде ствари стоје тако да се данас слобода избора посматра као последња реч и поставља се апсолутно као циљ сама себи. Насупрот томе, могло би бити од помоћи да се подсетимо да је у стари - јој етици слобода избора била константно подређена слободи Самобића. Сигурно се не сме превидети да се при томе у пракси налази један дијалектички однос: шта је то „Само” што ми можемо да остваримо и где су његове границе и могућности, не може се а priori утемељити, него се само у практиковању и на основу конкретних одлука може испробати и одмерити. Истовремено се остварује при томе да слобода избора није оно последње, већ да она од слободe Самобића бива трансцендована и превазиђена. Она улази у слободу Само - бића и коначно бива у њој превазиђена. Само тада одлука за ову или ону вредност бива не отприлике и случајно донесена, него може бити заснована на самобићу сопственог бића.

Ако ми при томе верујемо да морамо да се жалимо (на супрот идеалистичкој етици) против реституције потпуне, нескраћене слободe бића, тада ћемо против плурализ - ма вредности да дамо задатак да се размишља ? томе да сама слобода избора није у сваком погледу циљ, већ претежно средство. Прави смисао слободe избора је да се омогући потпу - на слобода бића .

Праћење овог приступа не би смело бити само од теоретског интереса, већ и од еминентно практичног. Наравно, систематско разјашњење онога што би данас Самобиће и слобода Самобића могли да значе морало би критички да изађе из оквира Антике. Једна таква критичка расправа и позитивна разрада те тематике превазилазе оквире овог исто - ријског реферата.

Наслов оригинала:

Kraemer, Hans: „ Die Grundlegung des Freiheitsbegriffes in der Antike ” , у: Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems, Alber – Broschur Philosophie, Freiburg / Munchen, 1977, стр . 239-270

Са немачког изворника:

Предраг Драгутиновић