

UNIVERZITET U BEOGRADU
FILOZOFSKI FAKULTET

Višnja I. Stančić

O OPRAVDANOSTI DISTINKCIJE IZMEĐU
POJMOVA POZITIVNE I NEGATIVNE
SLOBODE

doktorska disertacija

Beograd, 2019

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOSOPHY

Višnja I. Stančić

ON JUSTIFICATION OF THE DISTINCTION
BETWEEN THE CONCEPTS OF POSITIVE
AND NEGATIVE LIBERTY

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2019

Mentor:

dr Ivan Mladenović, vanredni profesor, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Članovi komisije:

dr Eva Kamerer, docent, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

dr Aleksandar Dobrijević, docent, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Datum odbrane:

Mojim roditeljima

O OPRAVDANOSTI DISTINKCIJE IZMEĐU POJMOVA POZITIVNE I NEGATIVNE SLOBODE

Sažetak

Glavni cilj disertacije sastoji se u odbrani Berlinove teze o postojanju distinkcije između pojmova pozitivne i negativne slobode. U tom pogledu, nastojaćemo da pokažemo zašto svi smisleni iskazi o slobodi ne mogu biti obuhvaćeni jedinstvenom formalnom shemom, odnosno zašto smatramo neadekvatnom tezu o postojanju samo jednog pojma slobode. Nadovezujući se na analizu samih pojmova pozitivne i negativne slobode, nastojaćemo da pružimo argumente u prilog Berlinovoj tezi o negativnoj slobodi kao bazičnom značenju *slobode*. Takođe, nastojaćemo da pokažemo da konceptualna distinkcija između pojmova pozitivne i negativne slobode ima normativne implikacije - u vidu distinkcije između vrednosnog monizma i pluralizma. Polazeći od stava da je značenje negativne slobode sadržano u odgovoru na pitanje: „Koliko se vlast meša u moj život?“, a značenje pozitivne slobode u odgovoru na pitanje: „Ko mnome vlada?“, naš zaključak jeste da pozitivna i negativna sloboda predstavljaju odgovore na dva logički različita pitanja: negativna sloboda se odnosi na *područje* kontrole, dok se pozitivna sloboda odnosi na *izvor* kontrole. Polazeći, dakle, od određenja pozitivne slobode kao želje da sami upravljamo svojim životom, a negativne kao želje za slobodnim područjem delovanja, naš zaključak se sastoji u stavu da postoji suštinska i nesvodljiva razlika između *slobode za* i *slobode od*, odnosno da postoje dva različita i nesamerljiva pojma slobode.

Ključne reči: Berlin, pozitivna sloboda, negativna sloboda, autonomija, vrednosni monizam, vrednosni pluralizam, liberalizam, demokratija.

Naučna oblast: Filozofija

Uža naučna oblast: Filozofija politike

UDK broj:

ON JUSTIFICATION OF THE DISTINCTION BETWEEN THE CONCEPTS OF POSITIVE AND NEGATIVE LIBERTY

Abstract

The main purpose of this dissertation is to defend Berlin's thesis on the distinction between the concepts of positive and negative liberty. In that respect, we will attempt to demonstrate why all meaningful statements on liberty are impossible to capture by a single formal scheme, or why we deem inadequate the thesis on the existence of a single concept of liberty. Drawing on the analysis of the concepts of positive and negative liberty as such, we will attempt to offer arguments in favour of Berlin's thesis of negative liberty as the basic meaning of *liberty*. We will also try to show that a conceptual distinction between the notions of positive and negative liberty has normative implications - as a distinction between value monism and pluralism. Starting from the premise that the meaning of negative liberty is involved in answering the question: "How much does the government interfere in my life?", while the meaning of positive liberty answers the question: "Who rules over me?", our conclusion is that the positive and negative liberty address two logically disparate questions: negative liberty refers to the *area* of control, while positive liberty refers to the *source* of control. Thus, drawing on the definition of positive liberty as the desire to manage our own lives and of negative liberty as the desire for a free domain of action, our concluding position is that there is a fundamental and irreducible difference between *liberty for* and *liberty from*, or, that there are two distinct and incommensurable concepts of liberty.

Keywords: Berlin, positive liberty, negative liberty, autonomy, value monism, value pluralism, liberalism, democracy.

Scientific field: Philosophy

Scientific subfield: Philosophy of politics

UDC number:

SADRŽAJ

Uvod	1
Predmet, cilj i metodologija istraživanja.....	3
Struktura rada.....	7
Poglavlje 1. Berlinovo razlikovanje između dva pojma slobode	11
1.1. Konstan: O razlici između antičke i moderne ideje slobode.....	13
1.2. Pojam negativne slobode.....	21
1.3. Pojam pozitivne slobode.....	26
1.4. MekKalumova kritika Berlina: Jedan pojam slobode.....	37
1.5. Negativna sloboda kao bazično značenje <i>slobode</i> , ne i kao apsolutna vrednost.....	43
Poglavlje 2. Kritike negativne slobode	48
2.1. O razlici između negativnog i republikanskog shvatanja slobode: Treći pojam slobode.....	49
2.2. Tejlorova kritika negativnog shvatanja slobode.....	61
2.3. Grejeva kritika negativne slobode kao neintrinzične vrednosti.....	68
Poglavlje 3. Odbrane pozitivne slobode	73
3.1. Rusoovo shvatanje slobode i pojam <i>opšte volje</i>	75
3.2. Grinova <i>moralizacija</i> slobode.....	87
3.3. Sviftov pojam autonomije.....	94

Poglavlje 4. Vrednosni pluralizam, liberalizam i demokratija u svetlu distinkcije između pozitivne i negativne slobode.....	110
4.1. Vrednosni pluralizam kod Berlina.....	112
4.2. Odnos između vrednosnog pluralizma i liberalizma.....	124
4.3. Berlinovo shvatanje odnosa negativne slobode i demokratije.....	132
Zaključak.....	143
Literatura.....	153
Biografija.....	159
Izjava o autorstvu.....	161
Izjava o istovetnosti štampane i elektronske verzije doktorskog rada.....	162
Izjava o korišćenju.....	163

UVOD

„...Ako je sloboda iluzija, to je iluzija bez koje ne bismo mogli ni da živimo, ni da mislimo.”¹

Isaija Berlin

Od antičkog doba, pa sve do danas, pitanje *slobode* ne prestaje da zaokuplja sve one koji se bave društvenom i političkom teorijom, kao i one koji nastoje da dokuče i odrede ljudsku prirodu, odnosno pojam čoveka. Jasno je da ovde nije reč o čisto akademskom pitanju: ideja slobode tokom istorije imala je ključnu ulogu ne samo u političkoj teoriji, već i u političkoj praksi - brojni ideološki pokreti i sukobi vođeni su pod parolom *oslobađanja* pojedinca, nacije, klase ili, pak, čitavog čovečanstva. Pojam slobode relevantan je, dakle, kako na planu *vita contemplativa*, tako i na planu *vita activa*.

Pitanje slobode tiče se fundamentalnog odnosa između pojedinca i države; u tom smislu, rasprave o slobodi inherentno su povezane sa političko-pravnim razmatranjima o državi, koja datiraju još iz antičkog doba. Iako je, dakle, problem *slobode* predmet razmatranja više od dve hiljade godina, među filozofima i društvenim i političkim teoretičarima još uvek ne postoji slaganje oko značenja samog termina *sloboda*, odnosno ne postoji jednoznačno određenje pojma slobode. Štaviše, istoričari ideja zabeležili su više od dve stotine značenja termina *sloboda*, koja su se javila tokom dva milenijuma duge istorije filozofske i društveno-političke misli.

Jedan od razloga ovakve 'neuhvatljivosti' pojma slobode leži u samom njegovom karakteru; naime, reč *sloboda* ima jak retorički naboj, odnosno spada u kategoriju reči koje pored *pojmovnog* poseduju i *emotivno* značenje. Bogato pozitivno emotivno značenje reči

¹ Berlin, Isaiah (2013), "The Pursuit of the Ideal", in: *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, Princeton University Press, p. 4.

sloboda ogleda se u njenoj pokretačkoj snazi - koja u ljudima budi intenzivna pozitivna osećanja odobravanja i prihvatanja. Ovaj emotivni aspekt, koji je prilično stabilan element, uveliko utiče na sudbinu reči: reči sa emotivnim značenjem predstavljaju 'nagrade' koje dajemo određenim svojstvima - da bi ta svojstva postala cenjena.² Za razliku od emotivnog, pojmovno značenje reči podložno je neprestanom redefinisaju. U tom pogledu, nastojanje da se bliže odredi pojam slobode nije zasnovano samo na teorijskim razlozima. Reč *sloboda* tokom istorije menjala je svoje značenje i bivala prisvajana od strane najrazličitijih autora, teorija i ideologija: mnogi vladari koji su ugrožavali slobodu pozivali su se upravo na ovu vrednost kao svoj *legitimacijski titulus*. Nije, dakle, reč o čisto akademskom pitanju; pored nespornog značaja na teorijskom planu, određivanje pojma slobode ima jednako značajne političke implikacije.

² Videti: Stivenson, Čarls (1977), "Ubedivačke definicije", *Treći program*, br. 32: 285-305.

Predmet, cilj i metodologija istraživanja

Kada je reč o savremenim raspravama o slobodi, one se uglavnom odvijaju u okviru Berlinovog (*Isaiah Berlin*) nasleđa, odnosno referiraju, na implicitan ili eksplicitan način, afirmativno ili ne, na distinkciju između pojmova pozitivne i negativne slobode. Berlinov esej „Dva shvatanja slobode” (engl. „*Two Concepts of Liberty*”) predstavlja njegovo inauguraciono predavanje održano na Oksfordskom univerzitetu 1958. godine. Britanski filozof Adam Swift (*Adam Swift*) o ovom eseju govori kao o najuticajnijem eseju savremene političke filozofije.³

Predmet našeg istraživanja primarno jeste Berlinovo razlikovanje između pojmova pozitivne i negativne slobode na konceptualnom i istorijskom planu. Bitno je napomenuti da ćemo se baviti slobodom u društvenom i političkom smislu, a ne i metafizičkim problemom slobode volje, odnosno pitanjem determinizma i indeterminizma. S obzirom da će naše istraživanje biti bazirano na tumačenju Berlinovog shvatanja razlike između pojmova pozitivne i negativne slobode, podrazumevaće se u značajnoj meri primena interpretativne metode. Zatim, suočavanje sa kritikama upućenim Berlinovoj tezi o postojanju dva suštinski različita i nesamerljiva pojma slobode zahtevaće upotrebu kritičke i evaluativne metode; na taj način, biće temeljno razmotreni i preispitani glavni argumenti, pretpostavke i implikacije oponentskih stanovišta. Najrelevantnije kritike Berlinovog stanovišta mogu se svesti na tezu o postojanju jedinstvenog pojma slobode, odnosno jedinstvene formule kojom bi bili obuhvaćeni svi smisleni iskazi o slobodi.

Glavni cilj disertacije sastoji se u odbrani Berlinove teze o postojanju distinkcije između pojmova pozitivne i negativne slobode. U tom pogledu, najpre ćemo odrediti same pojmove pozitivne i negativne slobode, što će zahtevati u značajnoj meri primenu metoda pojmovne analize. Značenje negativne slobode sadržano je u odgovoru na pitanje: „U kom području subjektu - osobi ili grupi osoba - treba da bude ostavljeno na volju da radi ili da

³ Swift, Adam (2008), „Sloboda”, u: *Politička filozofija*, Beograd: CLIO, str. 65.

bude ono za šta je sposoban, bez uplitanja drugih osoba?”, dok se značenje pozitivne slobode iscrpljuje pitanjem: „Šta ili ko je izvor kontrole ili uplitanja koje može nekoga da natera da radi ili da bude pre ovo negoli ono?”.⁴ Nastojaćemo, dakle, da pokažemo da pozitivna i negativna sloboda predstavljaju odgovore na dva logički različita pitanja, odnosno da postoji suštinska i nesvodljiva razlika između *slobode za* i *slobode od*. Ukoliko, dakle, pozitivnu slobodu odredimo kao želju da sami upravljamo svojim životom, a negativnu kao želju za slobodnim područjem delovanja, centralna hipoteza ovog rada glasi: distinkcija između pojmova pozitivne i negativne slobode jeste opravdana, odnosno postoje dva logički različita i nesamerljiva pojma slobode.

Pitanje koje se sledeće postavlja glasi: ukoliko, dakle, postoje pozitivna i negativna sloboda - koje je bazično značenje reči *sloboda*, odnosno na koji način odrediti sam pojam slobode? S obzirom na ovo pitanje, naš cilj će se sastojati u tome da pružimo argumente u prilog Berlinovoj tezi o negativnoj slobodi kao bazičnom značenju *slobode*. Tom prilikom, nastojaćemo da ekspliciramo ključne pretpostavke i implikacije ovakvog shvatanja, kao i suprotstavljenih stanovišta - po kojima se pojam slobode ne može redukovati na negativnu slobodu, određenu kao puko *odsustvo* nečega (uplitanja drugih ljudi), već se mora odnositi na *prisustvo* određenih *pozitivnih moći, kapaciteta i sposobnosti*. Različita učenja o pozitivnoj slobodi mogu se svesti na shvatanje po kome negativna sloboda predstavlja samo *uslov* slobode, a ne i njeno *svojstvo* - što je čini neintrinzičnom vrednošću.

Pitanje koje se nalazi u temelju rasprava o slobodi glasi: šta se smatra ograničenjem slobode? Da li se sloboda odnosi isključivo na interpersonalni odnos ili ona može biti ograničena i 'unutrašnjim stegama'? Da li, dakle, pored *spoljašnjih*, postoje i *unutrašnje* prepreke slobodi? U osnovi razlike između pozitivne i negativne slobode leži jedna dublja doktrinarna razlika - između slobode kao *koncepta činjenja* (engl. *exercise concept*) i

⁴ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, Beograd: Filip Višnjić, str. 204.

slobode kao *koncepta mogućnosti* (engl. *opportunity concept*).⁵ Pozitivna sloboda predstavlja *koncept činjenja*, zato što se na taj način shvaćena sloboda suštinski odnosi na oblikovanje i usmeravanje sopstvenog života, odnosno aktivnu kontrolu nad njim. Sa druge strane, negativna sloboda predstavlja *koncept mogućnosti*, zato što takva sloboda podrazumeva da biti slobodan ima veze sa tim šta možemo da činimo, odnosno koje opcije su nam otvorene, nezavisno od toga da li mi praktikujemo bilo koju od tih opcija. Negativna sloboda, dakle, predstavlja *mogućnost* delovanja, a ne i samo *delovanje*, odnosno pravo, a ne nužno i njegovo dinamičko ostvarenje.

Pored pitanja o tome šta se smatra ograničenjem slobode, od jednake važnosti jeste i pitanje o tome šta se može smatrati samim subjektom slobode. Kako uopšte ispravno koncipirati samo pitanje o slobodi? Da li se sloboda odnosi isključivo na slobodu pojedinca ili, pak, pored individualne slobode, možemo govoriti i o slobodi određenog kolektivnog entiteta? U tom pogledu, nastojaćemo da pokažemo na koji način različite interpretacije slobode impliciraju različite odgovore na ovo pitanje.

U cilju razmatranja normativnih implikacija razlikovanja između pozitivne i negativne slobode koristićemo metod normativne analize. U tom pogledu, nastojaćemo da pokažemo da konceptualna distinkcija između pojmova pozitivne i negativne slobode ima normativne implikacije - u vidu distinkcije između vrednosnog monizma i pluralizma. Shodno tome, jedan od glavnih ciljeva našeg istraživanja sastoji se u tome da pokažemo na koji način su dve dominantne ideje celokupnog Berlinovog filozofskog stanovišta - ideja negativne slobode i pozicija vrednosnog pluralizma - inherentno povezane. Berlinovo zalaganje za negativno značenje slobode temelji se na njegovom verovanju u pluralizam vrednosti, nasuprot monističkom verovanju o postojanju jedne najviše - apsolutne vrednosti.

⁵ Taylor, Charles (1979), "What's Wrong with Negative Liberty", in: A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, Oxford: Oxford University Press, p. 177.

Konačno, pitanje koje je na implicitan ili eksplicitan način prisutno u svim raspravama o slobodi odnosi se na samu prirodu pojma slobode, odnosno predstavlja pitanje o tome da li sloboda jeste *deskriptivan* ili *vrednosni* pojam. Drugim rečima, da li je moguća vrednosno neutralna analiza i određenje pojma slobode ili takvo određenje nužno sadrži normativnu dimenziju? Koji je, dakle, logički status sudova o slobodi? Ovo važno pitanje o samoj prirodi pojma slobode deo je šireg pitanja o prirodi moralnih i političkih pojmova uopšte, i predstavlja predmet razmatranja meta-etike i moralne epistemologije. Jedan od ključnih Berlinovih stavova, na kome temelji svoje celokupno filozofsko stanovište, svakako jeste onaj koji se odnosi na inherentnu *neodređenost*, odnosno *nejasnost* (engl. *vagueness*) moralnih i političkih pojmova. U tom pogledu, nastojaćemo da pružimo argumente u prilog stavu da sloboda predstavlja *vrednosni*, a ne *deskriptivni* pojam, što je čini *suštinski spornim konceptom* (engl. *essentially contestable concept*).⁶

Ukoliko su stavovi o slobodi normativno obojeni, da li je u tom slučaju besmisleno raspravljati o slobodi? Ukoliko, dakle, pođemo od berlinovske pretpostavke o tome da - kada je reč o *svetu ljudskih stvari* - apsolutna izvesnost predstavlja nemogući ideal⁷, postavlja se pitanje: koja je uloga rasprava o slobodi? Berlinov odgovor na ovo pitanje glasi:

„Svrha filozofije je uvek ista - da pomogne ljudima da razumeju sebe.”⁸

Rasprave o slobodi ne mogu da se odvijaju izolovano od šire moralne i političke teorije i metafizičkih pretpostavki; različite interpretacije slobode posledica su različitih, često suprotstavljenih, polaznih pretpostavki o samoj ljudskoj prirodi i društvu. U tom smislu, cilj našeg istraživanja sastojace se u tome da osvetlimo moralne i političke vrednosti, kao i širi

⁶ Gray, John N. (1980), "On Negative and Positive Liberty", *Political Studies*, Volume 28, Number 4, p. 508.

⁷ O Berlinovom viđenju samog karaktera društveno-humanističkih nauka, nasuprot prirodnim, videti: Berlin, Isaiah (1980), "Logical Translation", in: *Concepts and Categories, Philosophical Essays*, Oxford: Oxford University Press, pp. 56–80.

⁸ Berlin, Isaiah (1980), "The Purpose of Philosophy", in: *Concepts and Categories, Philosophical Essays*, Oxford: Oxford University Press, p. 11.

teorijsko-eksplanatorni okvir koji leži u pozadini razlike između pozitivnog i negativnog shvatanja slobode.

Struktura rada

U prvom poglavlju ćemo najpre analizirati Konstanovo razlikovanje između antičke i moderne ideje slobode. Tom prilikom, nastojaćemo da pokažemo na koji način Konstanovo razlikovanje između slobode starih i slobode modernih naroda, odnosno političke i individualne slobode, predstavlja anticipaciju potonje Berlinove distinkcije između pojmova pozitivne i negativne slobode. Konstanov doprinos se takođe sastoji u ukazivanju na to da individualna (negativna) sloboda predstavlja moderno civilizacijsko dostignuće, odnosno intrinzičnu vrednost koja je karakteristična za modernu epohu. Zatim ćemo predstaviti Berlinovo razlikovanje između pojmova pozitivne i negativne slobode na konceptualnom i istorijskom planu. U tom pogledu, analiziraćemo same pojmove pozitivne i negativne slobode, kao i različita određenja slobode koja su se javila tokom istorije filozofije, nastojeći da pokažemo u čemu se sastoji razlika između pozitivnog i negativnog shvatanja slobode, odnosno zašto različite, neretko suprotstavljene, interpretacije slobode ne predstavljaju samo „negativan i pozitivan način da se kaže ista stvar.”⁹ Potom ćemo izložiti i analizirati najrelevantniju kritiku Berlinove teze o postojanju dva različita i nesamerljiva pojma slobode. Reč je o MekKalumovoj tezi o postojanju jednog pojma slobode, koji može biti izražen jedinstvenom formulom, odnosno predstavlja trijadičnu relaciju i odnosi se na sledeće tri varijable: subjekt slobode, prepreku, odnosno ograničenje i, najzad, na svrhu ili cilj. Naš cilj će se sastojati u tome da ovu kritiku prikažemo kao neuspešnu, odnosno da obrazložimo zašto svi smisleni iskazi o slobodi ne mogu biti obuhvaćeni jedinstvenom formalnom shemom. Nakon opravdanja same distinkcije između

⁹ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, *op. cit.*, str. 215.

pojmovu pozitivne i negativne slobode, nastojaćemo da pružimo argumente u prilog Berlinovoj tezi o negativnoj slobodi kao bazičnom značenju slobode. Tom prilikom, ukazaćemo na pogrešne interpretacije Berlinovog stanovišta od strane njegovih oponenta, po kojima Berlin daje primat negativnoj slobodi ne samo kao bazičnom značenju slobode, već i kao apsolutnoj vrednosti. Ova tema je od ključne važnosti i tiče se vodeće dihotomije Berlinovog filozofskog opusa - vrednosni monizam/pluralizam, koja će biti temeljno razmotrena u četvrtom poglavlju. Naposletku, u cilju boljeg razumevanja i sagledavanja Berlinovog razlikovanja između pojmova pozitivne i negativne slobode, razmotrićemo sam društveno-istorijski kontekst u kome Berlin tematizuje problem *slobode*.

Drugo poglavlje disertacije biće posvećeno preispitivanju najrelevantnijih kritika Berlinovog shvatanja negativne slobode kao odsustva *interferencije*. Reč je o savremenim kritikama koje, za razliku od mekcalumovske kritike, polaze od pretpostavke o postojanju dva različita pojma slobode. Najpre ćemo analizirati republikansku kritiku pojma negativne slobode, odnosno Skinnerovu i Petitovu tezu o postojanju trećeg pojma slobode - kao odsustva *zavisnosti*, odnosno *dominacije*. Tom prilikom, nastojaćemo da pokažemo u čemu se sastoji razlika između negativnog i republikanskog shvatanja slobode, kao i na koji način se pojam negativne slobode može odbraniti od republikanske kritike. Zatim ćemo razmotriti Tejlorovu kritiku negativnog shvatanja slobode kao *koncepta mogućnosti* koji implicira postojanje isključivo *spoljašnjih*, a ne i *unutrašnjih* prepreka slobodi. Suprotno Tejlorovoj tezi o postojanju veze između slobode pojedinca i njegovih preferencija, motiva i svrha (kao unutarnjih, motivacionih, neophodnih uslova slobode), naš cilj će se sastojati u tome da pokažemo da ne postoji nužna veza između preferencija pojedinca i njegove slobode. Drugim rečima, nastojaćemo da obrazložimo zašto sloboda podjednako podrazumeva i pravo da se postupa iracionalno ili moralno neispravno. Konačno, razmotrićemo Grejevu kritiku negativne slobode kao neintrinsicne vrednosti. Tom prilikom, nastojaćemo da obrazložimo zašto ovu kritiku smatramo neuspešnom, odnosno da pružimo razloge u prilog stavu da sloboda, shvaćena kao puko odsustvo prinude, predstavlja cilj po sebi, nezavisno od toga da li doprinosi ostvarenju neke druge vrednosti, odnosno da li proizvodi neko *dobro*.

Treće poglavlje disertacije ponudiće analizu relevantnih odbrana pozitivnog shvatanja slobode. Najpre ćemo predstaviti Rusoovo određenje slobode kao autonomije i, sa pojmom slobode usko povezan, pojam *opšte volje*, kao i poteškoće vezane za ove koncepte. Nadovezujući se na prethodnu analizu, pokazaćemo kakav je odnos između ovako shvaćene slobode i negativne slobode pojedinca. Zatim ćemo razmotriti *normativnu* teoriju slobode Grina, autora koji je ideju *pozitivne* slobode eksplicitno uveo u politički diskurs - govoreći o slobodi u *pozitivnom* smislu. Tom prilikom, nastojaćemo da pokažemo u čemu se sastoje poteškoće vezane za *moralizaciju* slobode, odnosno da, oslanjajući se na Berlinovu tezu o nesvodljivom pluralizmu vrednosti, ukažemo na grešku poistovećivanja slobode sa drugim poželjnim vrednostima. Konačno, predstavimo savremenu odbranu pozitivnog shvatanja slobode, odnosno Swiftov pojam autonomije, koji on uvodi kao modifikaciju Berlinovog shvatanja autonomije, nastojeći da pokaže na koji način možemo da prihvatimo učenje o pozitivnoj slobodi, a da, sa druge strane, izbegnemo opasnost od totalitarizma na koju je ukazivao Berlin. Naš cilj će se sastojati u tome da pokažemo da, čak i ako prihvatimo izmenjeno shvatanje pozitivne slobode (koje, dakle, ne sadrži nužno totalitarističke implikacije), Berlinova distinkcija između pojmova pozitivne i negativne slobode ostaje opravdana.

U četvrtom poglavlju ćemo razmotriti normativne implikacije distinkcije između pojmova pozitivne i negativne slobode. Najpre ćemo analizirati distinkciju između filozofskih pozicija vrednosnog monizma i pluralizma; tom prilikom, nastojaćemo da pružimo argumente u prilog Berlinovoj tezi da pluralizam predstavlja istinitiji i humaniji ideal u odnosu na monizam. Drugim rečima, nastojaćemo da obrazložimo zašto vrednosni pluralizam predstavlja istinitiji prikaz našeg moralnog univerzuma u odnosu na monizam, odnosno da pokažemo da suštinu vrednosti čini njihova potencijalna međusobna inkompatibilnost i nesamerljivost. Zatim ćemo analizirati političke implikacije ideja vrednosnog pluralizma i negativne slobode. U tom pogledu, nastojaćemo da pokažemo na koji način društvo utemeljeno na liberalnim principima predstavlja ideal društva zasnovanog na negativnoj slobodi. Suprotno shvatanju po kome ne postoji logička veza između pluralizma i liberalizma, odnosno po kome pluralizam upravo podriva liberalizam,

naš cilj će se sastojati u tome da pružimo argumente u prilog Berlinovoj tezi o zasnovanosti liberalizma na vrednosnom pluralizmu i, konsekventno, na zahtevu za slobodom izbora. Poslednji deo poglavlja biće posvećen razmatranju implikacija pozitivnog i negativnog shvatanja slobode za tip političkog uređenja. U tom pogledu, nastojaćemo da pokažemo da - ukoliko negativnu slobodu odredimo kao želju za slobodnim područjem delovanja, a pozitivnu kao želju da sami upravljamo svojim životom - demokratski koncept slobode jeste pozitivna sloboda, dok je klasično liberalno shvatanje slobode negativno. Drugim rečima, nastojaćemo da pokažemo na koji način odnos liberalizma i demokratije predstavlja refleksiju odnosa između pozitivne i negativne slobode. Nadovezujući se na prethodnu analizu, razmotrićemo Berlinovo shvatanje odnosa između negativne slobode i demokratije. Tom prilikom, nastojaćemo da pružimo argumente u prilog Berlinovoj tezi da - iako su izgledi individualne slobode bolji u demokratiji nego u drugim tipovima uređenja - negativna sloboda nije nužno, odnosno logički povezana sa demokratskim režimom.

U zaključku ćemo sumirati rezultate do kojih smo došli u prethodnim poglavljima. U tom pogledu, najpre će biti obrazloženo ostvarenje primarnog cilja našeg istraživanja - koji se sastoji u opravdanju distinkcije između pojmova pozitivne i negativne slobode. Takođe ćemo obrazložiti ispunjenje ciljeva disertacije koji se nadovezuju na osnovni cilj; reč je o prikazivanju negativne slobode kao bazičnog značenja *slobode* i vrednosnog pluralizma kao istinitijeg i humanijeg ideala u odnosu na monizam.

POGLAVLJE 1

BERLINOVO RAZLIKOVANJE IZMEĐU DVA POJMA SLOBODE

Problem *slobode* zauzima centralno mesto u filozofskom opusu Isaije Berlina. U svom razmatranju ideje slobode kako na konceptualnom, tako i na istorijskom planu, Berlin najpre ističe relevantnost sledećih pitanja za bliže određenje pojma slobode, odnosno njenog značenja: „Kakvu vrednost ima sloboda kao takva?”¹⁰ Da li ona predstavlja suštinsku ljudsku potrebu ili, pak, samo sredstvo za realizaciju nekih drugih ljudskih ciljeva i težnji? Da li, dakle, ima intrinzičnu ili instrumentalnu vrednost? Da li je problem slobode isključivo predmet filozofskog razmatranja, koji možemo da rešimo samom analizom pojmova ili, pak, predstavlja empirijsko pitanje, na koje zajednički odgovor treba da daju određene nauke poput antropologije, psihologije, sociologije i istorije?¹¹

Napokon, koji je logički status sudova o slobodi? Da li iskazi poput: „Sloboda je čovekova suština” i „Svaki čovek ima pravo na život, slobodu i traženje sreće” izražavaju empirijski zasnovane stavove ili su to u stvari prerusene zapovesti, ekspresije ličnog stava, izrazi emocija?¹² Da li mi jezikom morala nešto opisujemo i tvrdimo ili moralni sudovi predstavljaju kvaziindikative, koji samim tim ne mogu biti ni istiniti ni lažni? Jedan od glavnih ciljeva našeg istraživanja svakako jeste da, analizirajući prvenstveno Berlinovo traganje za značenjem pojma slobode, razmotrimo i ova pitanja.

Ono što je važno istaći na samom početku jeste to da se Berlin u svojim ogledima o slobodi ne bavi filozofskim problemom slobode volje, već društvenom i političkom slobodom. Iako su istoričari ideja zabeležili više od dve stotine značenja reči *sloboda*,

¹⁰ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, *op. cit.*, str. 65.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

Berlin nastoji da ispita samo dva njena značenja koja, kako sam navodi - „imaju suštinski značaj i koja iza sebe, a i ispred sebe, imaju veliki deo ljudske istorije.”¹³ Berlinovo razlikovanje između dva pojma slobode i danas predstavlja predmet filozofskih i politikoloških rasprava, odnosno nezaobilaznu referencu prilikom tematizovanja problema *slobode*.

U svom eseju „Dva shvatanja slobode” Berlin nastoji da pokaže u čemu se sastoji relevantnost razlikovanja između pozitivnog i negativnog pojma slobode. Ova distinkcija, kako sam ističe, svakako jeste relevantna za dalje razlikovanje između slobode i uslova slobode:

„Oni koji su zaokupljeni mislju da ljudska sloboda ne vredi mnogo ako ne postoje neophodni uslovi za njeno korišćenje, ili ako nisu zadovoljene druge ljudske težnje, skloni su (...) da joj odreknu pravo da se nazove slobodom, da je odbace zbog nečega što smatraju vrednijim i, najzad, da zaborave kako bez nje ljudski život - i društveni i politički - gubi svoj smisao.”¹⁴

¹³ *Ibid.*, str. 204.

¹⁴ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, *op. cit.*, str. 64.

1.1. KONSTAN: O RAZLICIMA IZMEĐU ANTIČKE I MODERNE IDEJE SLOBODE

Benžamen Konstan je u čuvenom predavanju održanom na Kraljevskoj Akademiji u Parizu 1819. godine izneo svoje shvatanje o razlici između dve vrste slobode: antičke i moderne. Naglašavajući kako postoji suštinska razlika između slobode starih i slobode modernih naroda, Konstan je anticipirao shvatanje o razlici između pozitivne i negativne slobode. Ovu razliku Konstan je, kako navodi savremeni britanski filozof Džon Grej (*John Gray*), uočio „u njenom najjednostavnijem i najčistijem obliku”¹⁵, da bi, skoro vek i po kasnije, distinkciju između pojmova pozitivne i negativne slobode Isaija Berlin do kraja razvio i odredio.

Razlika između slobode starih i slobode modernih naroda, kako Konstan navodi, ostala je neprimećena, a „brkanje ovih dveju vrsta slobode bilo je, uzgred budi rečeno, tokom slavnih perioda naše revolucije uzrok mnogih zala.”¹⁶ U čemu se, dakle, sastoji razlika između antičke i moderne slobode i na osnovu čega je Konstan smatrao da su tokom perioda Francuske revolucije, čiji je bio svedok, „fanatični reformatori pobrkali epohe”?¹⁷ Konstanovo shvatanje razlike između antičke i moderne ideje slobode ogleda se u sledećem stavu:

„Mi ne možemo uživati slobodu starih koja se sastojala od aktivnog i stalnog učestvovanja u kolektivnoj moći. Naša sloboda mora se sastojati od mirnog uživanja privatne nezavisnosti.”¹⁸

Drugim rečima, sloboda koja odgovara starima nije i sloboda koja odgovara i za koju su sposobni pojedinci modernog doba. Primarna potreba starih bila je politička sloboda, dok

¹⁵ Grej, Džon (1999), *Liberalizam*, Podgorica: CID, str. 79.

¹⁶ Konstan, Benžamen (2005), „O razlici slobode kod starih i modernih, 1819”, *Nova srpska politička misao*, vol. X, no. 1–4, str. 205.

¹⁷ Konstan, Benžamen (2000), *Principi politike i drugi spisi*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, str. 230.

¹⁸ Konstan, Benžamen (2005), „O razlici slobode kod starih i modernih, 1819”, *op. cit.*, str. 211.

moderni ličnu nezavisnost doživljavaju kao slobodu: „Lična sloboda, ponavljam to, eto istinske moderne slobode.”¹⁹

U čemu se, dakle, ogleda suprotni duh antičkih i modernih vremena? Sama društvena organizacija antičkih naroda navodila ih je da žele jednu vrstu slobode koja je suštinski različita u odnosu na slobodu koju pojedincima obezbeđuje društveni i politički sistem uspostavljen u modernom dobu. Kod starih naroda pojedinac je bio „suveren u javnim poslovima”, zahvaljujući tome što je direktno učestvovao u vlasti, ali je bio rob u privatnoj sferi, jer je njegov život u potpunosti bio potčinjen autoritetu zajednice.²⁰ Na osnovu ovoga možemo zaključiti da nije postojala razlika između privatnog i javnog života; razdvajanje privatne i javne sfere javlja se tek mnogo kasnije - sa modernom teorijom društvenog ugovora i predstavlja implikaciju individualističkog shvatanja slobode, nasuprot tradicionalnom organicističkom stanovištu.

Ističući kako je društvena jurisdikcija nad pojedincem bila neograničena, Konstan se, između ostalog, poziva i na Kondorseovo (*Marquis de Condorcet*) stanovište po kome kod starih naroda nije postojao ni sam pojam ličnih prava.²¹ Pojedinci su, dakle, žrtvovali individualnu slobodu političkim pravima, pa tako nisu raspolagali slobodom misli, savesti i vere. Tek mnogo kasnije, odnosno u XVIII veku, pravo na slobodu misli, savesti i vere pojedincima je garantovano severnoameričkom Poveljom o pravima (*Bill of Rights*) koja je ratifikovana 1791. godine. Pored cenzure, postojala je i institucija ostrakizma, koji je počivao na pretpostavci da društvo ima svu vlast nad svojim članovima i koji je, samim tim, bio zakonski neograničen. Pojedinac je na taj način mogao biti lišen imanja, prognan ili osuđen na smrt, ukoliko bi tako odlučila zajednica kojoj pripada. Jedan od najčuvenijih primera potčinjenosti pojedinca kolektivnom autoritetu, kao i odsustva onoga što bismo danas nazvali građanskim slobodama, svakako predstavlja suđenje Sokratu pred Atinskim sudom 399. godine p.n.e. Optužba na osnovu koje je Sokrat osuđen glasila je: „Sokrat je

¹⁹ *Ibid.*, str. 216.

²⁰ *Ibid.*, str. 207.

²¹ *Ibid.*, str. 208.

kriv što kvari omladinu i što ne veruje u Bogove u koje veruje država, nego u druga nova bića demonska.”²²

Nasuprot tome, pojedinac modernog doba nezavisan je u svom privatnom životu, ali je, po Konstanovom mišljenju, čak i u najslobodnijim državama suveren samo prividno, odnosno njegova suverenost je ograničena. Za razliku od antičke slobode, koja se sastojala u direktnom učestvovanju u donošenju političkih odluka, izglasavanju zakona, donošenju presuda, kao i u odlučivanju o ratu i miru, kroz proces stalne deliberacije, pojedinac modernog doba vršenje političke dužnosti delegirao je svojim predstavnicima. U tom smislu, Konstan čak ističe nužnost predstavničkog sistema kod modernih naroda.²³ Sada se postavlja pitanje o tome otkud nužnost predstavničkog sistema u modernim društvima? Jedan od razloga svakako predstavlja veličina teritorije; za razliku od relativno malih i homogenih antičkih država, veličina modernih država za svoju posledicu ima nemogućnost direktne participacije svih punopravnih građana, odnosno ograničenost takve participacije. Nasuprot republikama Antike, u modernim državama udeo pojedinca u nacionalnom suverenitetu predstavlja, dakle, samo apstraktnu pretpostavku.

Ono što takođe predstavlja distinktivno obeležje antičkih društava nasuprot modernim, jeste to da su ona bila robovlasnička; zahvaljujući postojanju robova 20.000 Atinjana moglo je svakog dana da veća na Agori. Ukidanje ropstva građane modernih država lišilo je dokolice, pa tako oni više nisu bili u mogućnosti da u potpunosti budu posvećeni političkom angažovanju. Pored toga, život pojedinca više nije bio sveden isključivo na političku egzistenciju: pojedinac modernog doba nastojao je da sledi vlastito dobro na vlastiti način. Konačno, napredak civilizacije i promene nastale tokom vekova varirali su mnogobrojna sredstva za sreću; pojedinci u modernim društvima ne nalaze više zadovoljstvo isključivo u korišćenju svojih političkih prava, već i u uživanju privatne nezavisnosti.

²² Platon (2004), *Odbrana Sokratova*, Beograd: Dereta, str. 23.

²³ Konstan, Benžamen, (2005), „O razlici slobode kod starih i modernih, 1819”, *op. cit.*, str. 218.

U republikama Antike pojedinac je, dakle, smatran slobodnijim ukoliko je više vremena i energije posvećivao korišćenju svojih političkih prava; vršenje političke dužnosti predstavljalo je moralnu obavezu, ali i uživanje. Kako su, međutim, u modernom dobu sami uslovi slobode izmenjeni, kao nužni rezultat ovih razlika rađa se potreba za novom organizacijom političkog života, odnosno predstavničkim sistemom vlasti. Ono što je takođe inherentna odlika modernih društava, nasuprot antičkim, jeste percipiranje individualne slobode kao intrinzične vrednosti. Konstan svakako predstavlja jednog od njenih najvatrenijih zastupnika:

„Ta sloboda je, zaista, cilj svakog ljudskog udruživanja; na njoj leži javni i privatni moral; na njoj počivaju proračuni ljudskog rada; bez nje nema za ljude ni mira, ni dostojanstva, ni sreće.”²⁴

Pitanje koje se nameće u ovom delu istraživanja jeste - kakav je, prema Konstanovom mišljenju, odnos između političke i individualne slobode? Ističući intrinzičnu vrednost individualne slobode, Konstan naglašava kako u modernom dobu upravo politička sloboda predstavlja njenu garanciju i zato se ne smemo olako odreći svojih političkih prava: „Gde bismo te garancije pronašli ako bismo se odrekli političke slobode?”²⁵ Za Konstana, međutim, politička sloboda nema isključivo instrumentalnu vrednost: ona istovremeno oplemenjuje naš duh i pomaže nam da razvijemo naše sposobnosti i uvećamo našu prosvećenost. Politička sloboda podrazumeva neprestano ispitivanje i učenje i na taj način predstavlja moralno obrazovanje građana: „Ne samo na sreću, već nas i na usavršavanje naša sudbina poziva. A politička sloboda je najenergičnije sredstvo za usavršavanje koje nam je Nebo dalo.”²⁶ Ono što je bitno istaći kao Konstanov zaključak kada se radi o pojmovima individualne i političke slobode i njihovom međusobnom odnosu - jeste to da se ne smemo odreći nijedne od ovih dveju vrsta slobode, već da treba da naučimo da kombinujemo jednu sa drugom:

²⁴ Konstan, Benžamen (2000), *Principi politike i drugi spisi*, *op. cit.*, str. 142.

²⁵ Konstan, Benžamen (2005), „O razlici slobode kod starih i modernih, 1819”, *op. cit.*, str. 218.

²⁶ *Ibid.*, str. 219.

„Uopšte ne želim da se odreknem političke slobode, već tražim građansku slobodu sa drugim oblicima političke slobode.”²⁷

Takođe je bitno ukazati na Konstanovo upozorenje koje se odnosi kako na političku, tako i na individualnu slobodu: svaka od ovih dveju vrsta slobode nosi sa sobom određenu opasnost i predstavlja drugu vrstu pretnje. Opasnost antičke slobode sastojala se u tome što su pojedinci žrtvovali ličnu nezavisnost zarad političkih prava, dok „opasnost moderne slobode leži u tome da se, zauzeti uživanjem u našoj privatnoj nezavisnosti i jurenjem naših pojedinačnih interesa, ne odrekemo suviše lako našeg prava da sudelujemo u političkoj moći.”²⁸ Konstanov savremenik Aleksis de Tokvil (*Alexis de Tocqueville*) takođe analizira moguće posledice političke apatije građana:

„Vršenje političke dužnosti njima se čini dosadnom smetnjom koja ih odvaja od njihove delatnosti. Treba li da izaberu svoje predstavnike, da pomognu vlastima, da zajednički raspravljaju o zajedničkim stvarima, nemaju vremena, ne mogu da troše dragoceno vreme na tako izlišne poslove. Da bi budnije bdeli nad onim što zovu svojim poslovima, zanemaruju onaj glavni, a to je da ostanu svoji sopstveni gospodari.”²⁹

Konstanovo najpre uočavanje razlike između slobode starih i slobode modernih naroda, a zatim i njena analiza, relevantni su utoliko što ukazuju na suprotni duh antičkih i modernih vremena, odnosno na to da su, kada govorimo o antičkom i modernom dobu, sami uslovi slobode izmenjeni. Složićemo se sa Konstanovim viđenjem individualne slobode kao intrinzične vrednosti koja karakteriše moderno doba, odnosno koja predstavlja

²⁷ *Ibid.*, str. 216.

²⁸ *Ibid.*, str. 218.

²⁹ Tokvil, Aleksis de (2002), *O demokratiji u Americi*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, str. 490.

moderno civilizacijsko dostignuće. Filozofska koncepcija na kojoj počiva moderni svet jeste upravo individualističko shvatanje ljudske prirode i društva, nasuprot tradicionalnom organicističkom stanovištu. Napokon, važno je postaviti pitanje - zašto je Konstan bio tako vatreni zastupnik individualne slobode? Odgovor se sastoji u njegovoj tezi da bez određenog slobodnog područja ljudskog delovanja, odnosno područja u koje se država ne bi uplitala - nema ljudskog dostojanstva, niti sreće. Kao što ćemo prikazati u daljem istraživanju, ovakvo stanovište deli i sam Berlin; opravdanje individualne slobode na osnovu specifičnog shvatanja ljudske prirode poslužiće Berlinu kao osnov za koncipiranje distinkcije između pojmova pozitivne i negativne slobode. Konačno, ono što je najrelevantnije za naše istraživanje jeste to da Konstanovo razlikovanje između slobode starih i slobode modernih naroda, odnosno političke i individualne slobode, predstavlja anticipaciju Berlinove distinkcije između pojmova pozitivne i negativne slobode.

Takođe je bitno naglasiti da je poređenjem antičke i moderne ideje slobode Konstan nastojao ne samo da identifikuje razliku između ove dve vrste slobode, već i da ukaže na potencijalnu opasnost od „modernih imitatora republika Antike”³⁰, odnosno „brkanja ovih dveju vrsta slobode.”³¹ Naime, opasnost od totalitarne demokratije, izražene u Jakobinskom teroru tokom 1793. i 1794. godine za vreme Francuske revolucije, razočarala je liberalne nade u demokratiju i pojačala strah od narodnog suvereniteta. Govoreći o delima francuskih političkih filozofa Rusoa (*Jean-Jacques Rousseau*) i opata od Mablja (*Abbé de Mably*) kao onima koja su izvršila uticaj na „fanatične reformatore” Francuske, Konstan je želeo da ukaže na opasnost od totalitarne demokratije, odnosno na opasnost od „najapsolutnijeg despotizma pod imenom republike.”³² Ukoliko je narodni suverenitet neograničen, individualna nezavisnost može biti ugrožena; u tom slučaju radi se o „represiji zaogrnutoj legalnim formama”³³, upozorava Konstan. Reformatori Francuske verovali su, dakle, da

³⁰ Konstan, Benžamen (2000), *Principi politike i drugi spisi, op. cit.*, str. 222.

³¹ Konstan, Benžamen (2005), „O razlici slobode kod starih i modernih, 1819”, *op. cit.*, str. 205.

³² Konstan, Benžamen (2000), *Principi politike i drugi spisi, op. cit.*, str. 226.

³³ *Ibid.*, str. 223.

„sve još treba da ustukne pred kolektivnim autoritetom i da će sva ograničenja individualnih prava biti ispravljena učešćem u društvenoj vlasti.”³⁴

Ono što je Konstan nastojao da istakne jeste da viđenje koje dele Ruso i opat od Mablja, po kome je autoritet izjednačen sa slobodom, predstavlja pretnju individualnoj slobodi. Da bi potkrepio ovakvu svoju ocenu, Konstan navodi sledeće principe za koje se zalaže opat od Mablja:

„1) Zakonodavni autoritet je neograničen; treba ga protegnuti na sve i sve saviti pod njim. 2) Individualna sloboda je napast; ako ne možete da je uništite, bar je ograničite koliko je to moguće. 3) Vlasništvo je zlo: ako ne možete da ga uništite, oslabite njegov uticaj na svaki način.”³⁵

Ukoliko pogledamo određena mesta u „Društvenom ugovoru”, poput onih na kojima Ruso govori o „carstvu razuma”, „prisiljavanju da se bude slobodan”, o neograničenoj i „svetoj” suverenoj vlasti naroda, kao i tome da „ukoliko je država bolje uređena, utoliko, u duhu građana, javni poslovi odnose prevagu nad privatnim”³⁶, moći ćemo da razumemo zašto je Konstan ukazivao na (potencijalnu) političku zloupotrebu ovih ideja. Konstan, dakle, s jedne strane o Rusou govori kao o nekome ko je „utelovljavao najčistiju ljubav prema slobodi”, ali ko je, „prenoseći u naša moderna vremena veličinu društvene moći i kolektivnu vlast koja je pripadala drugim vremenima”, ipak poslužio kao „kobni izgovor” za tiraniju, odnosno najkrvaviju fazu Francuske revolucije - Jakobinski teror.³⁷

Prilikom sumiranja Konstanovog stanovišta bitno je istaći da, ukoliko je shvatimo bukvalno, Konstanova oštra koncepcijska protivrečnost nije istorijski opravdana.³⁸ Njen značaj se ogleda u tome što je osvetlila činjenicu da su lična sloboda i demokratija samo potencijalno, a ne i nužno međusobno povezane, odnosno da mogu doći u sukob. Ovakav stav predstavlja polazište kasnijeg Tokvilovog razmatranja potencijalne napetosti između

³⁴ *Ibid.*, str. 226.

³⁵ *Ibid.*, str. 224.

³⁶ Ruso, Žan-Žak (1993), *Društveni ugovor*, Beograd: Filip Višnjić, str. 94.

³⁷ Konstan, Benžamen (2005), „O razlici slobode kod starih i modernih, 1819”, *op. cit.*, str. 212.

³⁸ Grej, Džon (1999), *Liberalizam*, *op. cit.*, str. 36.

narodnog suvereniteta i lične slobode, odnosno potencijalne opasnosti od političke i društvene tiranije većine koju demokratija donosi. Poredeći antičke i moderne ideje slobode Konstan je, možemo zaključiti, ukazao na potencijalnu suprotstavljenost demokratije i liberalizma:

„Tamo gde svako neposredno učestvuje u procesu donošenja kolektivnih odluka, pojedinac biva podređen autoritetu celine i gubi svoju slobodu kao privatna osoba, a upravo je privatna sloboda ono što građanin zahteva od javne vlasti.”³⁹

Ima dovoljno razloga na osnovu kojih možemo da se složimo sa Konstanovom ocenom da antičku demokratiju i moderni liberalizam karakterišu različiti koncepti slobode: demokrate antike nisu poznavale učenje o prirodnim pravima, kao ni ideju minimalne države; sa druge strane, liberali XIX veka od početka su gajili rezerve prema neograničenom narodnom suverenitetu, zalažući se za ograničeno pravo glasa. U osnovi potencijalnog sukoba između liberalizma i demokratije leže, dakle, različiti koncepti slobode. Postojanje latentne napetosti između pozitivne i negativne slobode predstavlja i jednu od glavnih Berlinovih teza koju ćemo nastojati da opravdamo u daljem istraživanju. Kako sam Berlin navodi: „Niko nije bolje sagledao konflikt između dve vrste slobode od Benžamena Konstana, niti ga je iko bolje opisao.”⁴⁰ Konstanov doprinos svakako se sastoji u zapažanju da neograničena vlast, pa bila ona i u rukama naroda, predstavlja opasnost po negativnu slobodu - jer slobodu ugrožava postojanje apsolutne vlasti kao takve. Takođe, jedan je od prvih autora koji je ukazao na to da ukoliko želimo da sačuvamo negativnu slobodu, fokus nije samo na pitanju ko vlada, već i na tome koliko vlasti mu je povereno.

³⁹ Bobio, Norberto (1995), *Liberalizam i demokratija*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, str. 20.

⁴⁰ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleđa o slobodi*, *op. cit.*, str. 250.

1.2. POJAM NEGATIVNE SLOBODE

Berlin analizira pojmove pozitivne i negativne slobode sa ciljem da utvrdi distinkciju među njima, odnosno da ih prikaže kao nezavisne pojmove. Pored ovog konceptualnog plana, Berlin se ovim pojmovima bavi i kao istoričar ideja, nastojeći da prikaže kako su se tokom istorije političkih teorija, kao i političke prakse, izdvojila dva različita shvatanja slobode. Dakle, Berlinov cilj je da pokaže da su pojmovi pozitivne i negativne slobode dva različita pojma, kako na istorijskom, tako i na konceptualnom planu. Pojmovi negativne i pozitivne slobode mogu naizgled delovati kao „negativan i pozitivan način da se kaže ista stvar.”⁴¹ Berlin, međutim, smatra da se radi o različitim, potencijalno čak suprotstavljenim ciljevima života i nastoji da pokaže u čemu se sastoji ova relevantna distinkcija. Značenje negativne slobode sadržano je u odgovoru na pitanje: „Koliko se vlast meša u moj život?”, dok se značenje pozitivne slobode iscrpljuje pitanjem: „Ko mnome vlada?”. „Dva pitanja su očigledno različita, iako se odgovori na njih mogu delimično poklapati”⁴², ističe Berlin. Iako se mogu delimično poklapati, odgovori na ova pitanja logički se razlikuju i upravo je u toj razlici sadržana distinkcija između pozitivne i negativne slobode. Pozitivna sloboda se, dakle, odnosi na *izvor* kontrole, dok se negativna sloboda odnosi na *područje* kontrole.

Negativna sloboda predstavlja područje individualne slobode koje se nalazi van uplitanja i kontrole vlasti, područje u kome pojedinac slobodno bira i sledi svoje ciljeve. Njeno značenje sadržano je u odgovoru na pitanje: „U kom području subjektu - osobi ili grupi osoba - treba da bude ostavljeno na volju da radi ili da bude ono za šta je sposoban, bez uplitanja drugih osoba?”⁴³ Pitanje negativne slobode odnosi se, dakle, na pitanje granica koje nijedna svetovna niti duhovna vlast ne bi trebalo da prekorači. U tom smislu,

⁴¹ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleđa o slobodi, op. cit.*, str. 215.

⁴² *Ibid.*, str. 204.

⁴³ *Ibid.*

od ključnog značaja jeste određivanje tih granica, odnosno definisanje onoga što predstavlja ograničenje slobode. Jedna od važnih implikacija ovakvog shvatanja slobode jeste razdvajanje privatne i javne sfere; važno je naglasiti da, kad je reč o pozitivnom shvatanju slobode, ne postoji distinkcija između privatne i javne sfere, kao što ćemo nastojati da pokažemo u daljem istraživanju.

Negativna sloboda se, dakle, može odrediti kao *sloboda od* i predstavlja „nemešanje u područje koje je definisano pomičnom, ali uvek raspoznatljivom granicom.”⁴⁴ Potrebno je, naglašava Berlin, da sačuvamo bar minimalno područje negativne slobode ukoliko ne želimo da poreknemo sopstvenu prirodu:

„O biću koje drugi sprečavaju da učini makar nešto po svome ne može se uopšte govoriti sa stanovišta morala; ono ne može ni zakonski ni etički biti smatrano ljudskim bićem, iako bi možda fiziolog, biolog pa čak i psiholog bili skloni da ga svrstaju u ljudski rod.”⁴⁵

Mil (*John Stuart Mill*) koji predstavlja zajedno sa Tokvilom, čiji je bio savremenik, jednog od najvatrenijih zastupnika individualne slobode⁴⁶, proklamovao je *princip štete* (*harm principle*) kao kriterijum pomoću kog se utvrđuju granice nepovredivosti individue:

„Jedina svrha radi koje vlast može s pravom da se koristi protiv volje bilo kog člana jedne civilizovane zajednice, jeste da spreči povrede drugih. Vlastito dobro člana društva, bilo fizičko ili moralno, nije dovoljno opravdanje.”⁴⁷

⁴⁴ *Ibid.*, str. 210.

⁴⁵ *Ibid.*, str. 248.

⁴⁶ Sama Milova odbrana individualne slobode u njegovoj čuvenoj raspravi *O slobodi*, međutim, nije koherentna, s obzirom da postoji „nekonzistentnost između proklamovanog utilitarističkog pristupa i stvarnog toka argumentacije.” Naime, Milov stav o vrednosti slobode jeste ambivalentan; sa jedne strane sloboda predstavlja instrumentalnu vrednost, jer doprinosi povećanju ukupne sreće i korisnosti (*principle of utility*), dok je, sa druge strane, vredna sama po sebi, nezavisno od utilitarističkog principa, pa čak i nasuprot njemu, što je čini intrinzičnom vrednošću. Videti: Babić, Jovan (2005), „Utilitarizam i sloboda (Ogled o Džonu Stjuartu Milu)”, u: *Moral i naše vreme*, Beograd: Službeni glasnik, str. 84.

Dakle, pojedinac je zaštićen od bilo kakvog mešanja državne vlasti sve dok njegovo delanje ne nanosi štetu drugima: on je slobodan u privatnim mišljenjima i osećanjima, uživa slobodu govora i udruživanja sa drugim pojedincima, kao i slobodu da sledi vlastiti stil života. Drugim rečima, pojedincima treba da bude dozvoljeno da žive onako kako žele u oblasti koja se tiče samo njih.⁴⁸

Berlin u svom razmatranju istorije ideje slobode navodi zastupnike kako negativnog, tako i pozitivnog pojma slobode, kako bi ukazao na postojanje dva različita shvatanja slobode koja su se javljala u okviru istorije političkih teorija. U tom smislu, kao primer koji izražava suštinu negativnog shvatanja, navodi sledeće Milovo određenje slobode:

„Jedina sloboda koja zaslužuje to ime je sloboda da tražimo svoje sopstveno dobro na svoj način, ukoliko ne pokušavamo da to drugima uskratimo ili ih ne sprečavamo u naporima da je postizu.”⁴⁹

Analizirajući pojam negativne slobode, Berlin, dakle, navodi autore čiji stavovi ilustruju suštinu negativnog učenja o slobodi. Iako se pozicije ovih autora razlikuju, ono oko čega se slažu jeste shvatanje da mora postojati bar minimalno područje individualne slobode:

„Jedan deo ljudske egzistencije mora ostati nezavisan od sfere društvene kontrole. Ma kako ta sfera bila mala, prekoračivanje njenih granica značilo bi despotizam.”⁵⁰

Filozofi poput Loka (*John Locke*), Adama Smita (*Adam Smith*) i Mila u Velikoj Britaniji, kao i Konstana i Tokvila u Francuskoj, smatrali su da harmonija i napredak u

⁴⁷ Mil, Džon Stjuart (1988), *O slobodi*, , Beograd: Plato, str. 42.

⁴⁸ Milov *princip štete*, jedan od ključnih elemenata na kojima temelji svoju odbranu individualne slobode, zamišljen kao 'jednostavni' kriterijum, podložan je, međutim, kritici: distinkcija između postupaka koji se tiču samo pojedinca i postupaka koji se tiču drugih nije uvek lako ustanovljiva, i to ne samo činjenički nego i u principu. Videti: Babić, Jovan (2005), „Utilitarizam i sloboda (Ogled o Džonu Stjuartu Milu)”, *op. cit.*, str. 70.

⁴⁹ Mil, Džon Stjuart (1988), *O slobodi*, , *op. cit.*, str. 45.

⁵⁰ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleđa o slobodi*, *op. cit.*, str. 209.

društvu ne isključuju postojanje širokog područja individualne slobode, odnosno privatne sfere u koju se država ne bi uplitala. Otuda Konstanove granice nepovredivosti individue obuhvataju pravo na slobodu misli, govora i veroispovesti, kao i pravo na imovinu. Za Loka sloboda znači „biti slobodan od ograničenja i nasilja drugih”, odnosno predstavlja slobodu svakog pojedinca da „kako mu je volja raspolaže i upravlja svojom ličnošću, delatnostima, posedima i celokupnom svojinom u okviru ovlašćenja onih zakona kojima je podvrgnut, i da u tome ne bude potčinjen arbitrarnoj volji drugoga, već da slobodno sledi svoju vlastitu.”⁵¹

Za razliku od pomenutih autora koji su se zalagali za široko područje privatnog života, Hobsova (*Thomas Hobbes*) teorija podrazumeva suženije područje individualne slobode, a šire područje centralizovane kontrole:

„Sloboda podanika leži stoga samo u onim stvarima koje je, prilikom regulisanja njihovih radnji, suveren propustio da reguliše, na primer, sloboda da kupuju i prodaju i da sklapaju među sobom druge ugovore, da biraju mesto stanovanja, način ishrane, zanimanje i da decu svoju spremaju za život kako sami za shodno nalaze, i tome slično.”⁵²

Hobsovo određenje slobode po kome sloboda predstavlja odsustvo spoljašnjih prepreka, a „slobodan čovek je onaj što u stvarima koje je po svojoj snazi i pameti u stanju da čini nije sprečavan da čini šta mu je volja”⁵³, možemo okarakterisati kao negativno shvatanje slobode.

Na osnovu iznetih razmatranja možemo zaključiti da je poreklo negativnog značenja slobode vezano za nastanak klasične liberalne tradicije. Iako su, dakle, klasični liberali bili zastupnici negativnog shvatanja slobode, važno je istaći da takvo shvatanje slobode nije

⁵¹ Lok, Džon (2002), *Dve rasprave o vladi*, Beograd: Utopija, str. 264.

⁵² Hobs, Tomas (2011), *Levijatan*, Beograd: Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu, str. 179.

⁵³ *Ibid.*, str. 177.

rezervisano samo za liberale, kao što smo pokazali na primeru Hobsa.⁵⁴ Sledstveno tome, možemo zaključiti da zastupanje negativnog značenja slobode ne implicira nužno i zastupanje liberalnih principa, iako je, kao što ćemo nastojati da pokažemo u daljem istraživanju, pozitivno shvatanje slobode često bilo karakteristično za protivnike liberalizma.

Dve glavne sfere oslobađanja od države koje je liberalizam doneo sa sobom bile su sfera religije i duhovnosti uopšte i ekonomska sfera. Tek u vreme Renesanse i Reformacije sfera privatnosti postaje neprikosnovena, odnosno možemo uslovno reći da dolazi do pobeđe individualističkog nad tradicionalnim ograničističkim shvatanjem. Ono što je važno istaći kao zaključak koji se odnosi na razmatranje različitih shvatanja slobode jeste to da različite interpretacije slobode predstavljaju posledicu različitih shvatanja same ljudske prirode; pojam negativne slobode, možemo zaključiti, implicira individualističko shvatanje ljudske prirode.

⁵⁴ Interpretacija Hobsove teorije nije jednoznačna; većina autora Hobsa svrstava u teoretičare političkog apsolutizma, odnosno u monarhiste. Hobs se svakako svrstava u moderne teoretičare društvenog ugovora, odnosno jeste predstavnik individualističkog poimanja ljudske prirode i društva.

1.3. POJAM POZITIVNE SLOBODE

Značenje pozitivne slobode sadržano je u odgovoru na pitanje: „Šta ili ko je izvor kontrole ili uplitanja koje može nekoga da natera da radi ili da bude pre ovo negoli ono?”⁵⁵ „Pozitivno značenje reči *sloboda* proističe iz želje pojedinca da bude svoj sopstveni gospodar”⁵⁶; da bude razumno biće koje samo odlučuje i upravlja sobom, koga pokreću sopstveni razlozi i ciljevi. Shodno tome, pozitivnu slobodu možemo predstaviti kao autonomiju i samoostvarenje; u tom smislu ovaj pojam može izgledati kao logički blizak pojmu negativne slobode. Želja za slobodnim područjem delovanja i želja da sam upravljam svojim životom mogu delovati kao „negativan i pozitivan način da se kaže ista stvar.”⁵⁷ Ipak, kako ističe Berlin:

„Pozitivni i negativni pojam slobode istorijski su se razvijali u različitim pravcima, i to ne uvek logički ispravnim koracima, sve dok se, na kraju, nisu neposredno sukobili.”⁵⁸

Kako je, dakle, došlo do sukoba između ova dva ljudska cilja koji imaju plemenito i uzvišeno poreklo? Ovaj sukob može se razjasniti, kako navodi Berlin, „u svetlu posebnog zamaha koji je dobila (u početku verovatno sasvim bezazlena) metafora 'sam svoj gospodar'.”⁵⁹ Naime, ukoliko sam svoj gospodar, to znači da nisam ničiji rob u pravnom ili političkom smislu, ali mogu li biti u isto vreme 'rob prirode' ili 'rob sopstvenih strasti'? Ukoliko, dakle, govorimo o nečemu što se može nazvati 'moralnim' ili 'duhovnim

⁵⁵ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleđa o slobodi*, *op. cit.*, str. 204.

⁵⁶ *Ibid.*, str. 215.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

ropstvom', mi pretpostavljamo da postoje dva sopstva u čoveku: *više* koje vlada i *niže* kojim se vlada. Berlin ovde referira na specifično shvatanje ustrojstva ličnosti, odnosno metafizičku pretpostavku o postojanju dva sopstva. To *više* sopstvo zatim biva poistovećeno sa *razumom* ili *pravom* i *idealnom* čovekovom prirodom, kome se suprotstavlja *niže*, *empirijsko* sopstvo: „iracionalni nagoni, neobuzdane želje i 'niža' priroda.”⁶⁰ Moguć je i veći jaz između ova dva sopstva, napominje Berlin; *istinsko* sopstvo može takođe biti poistovećeno sa određenim kolektivnim entitetom poput nacije, rase, crkve, partije i države ili pak sa „još nedokučivijim entitetima” kao što su, na primer, *opšta volja* ili *opšte dobro*.⁶¹

Pitanje od ključnog značaja koje se u ovom slučaju nameće jeste: kako ovo načelo o postojanju dva sopstva primeniti na društvo? Ukoliko se sa individualnog plana pređe na kolektivni, postavlja se pitanje *viših* i *nižih* elemenata u društvu, odnosno onih koji su kompetentniji i onih koje treba usmeravati i voditi. Ovaj neprimetan prelazak sa pojedinca na društvo Berlin naziva kobnim prelazom i „opsenarskim trikom”⁶²; tom prilikom grupa se posmatra kao ličnost. Ukoliko, dakle, pozitivno shvatanje slobode kao gospodarenja sobom primenimo na društvo, dobićemo situaciju u kojoj *viši* elementi u društvu - oni koji su racionalniji i obrazovaniji - imaju pravo da u procesu racionalizacije prinude njegove iracionalne delove. U osnovi ovakvog stava leži implicitna ili eksplicitna pretpostavka da kada se pokoravamo racionalnom čoveku, mi zapravo slušamo sebe, *razum* u nama i sledimo našu *pravu* prirodu. Ovim argumentom koristi se svaki diktator, inkvizitor ili tiranin koji nastoji da pruži određeno moralno ili čak estetsko opravdanje za svoje vladanje. Na taj način se pozitivno shvatanje slobode pretvara u kobni izgovor za tiraniju, odnosno pojam pozitivne slobode preobražava u svoju suprotnost - apoteozu vlasti, zaključuje Berlin.⁶³ Dakle, ovde vidimo opasnost od korišćenja organskih metafora za opravdavanje

⁶⁰ *Ibid.*, str. 216.

⁶¹ *Ibid.*, str. 48.

⁶² *Ibid.*, str. 218.

⁶³ *Ibid.*, str. 51.

prinude, kako bi se ispunio određeni cilj koji se predstavlja kao oslobađanje pojedinca, iako u stvari vodi upravo nečemu suprotnom. Upravo je na ovo ukazivao Konstan kada je govorio o demagozima koji su tokom perioda Francuske revolucije „sa vrha govornice, u klubovima i u pamfletima, govorili o suverenoj naciji zato da bi građani bili potpunije potčinjeni, i o slobodnom narodu zato da bi svaki pojedinac bio potpunije rob.”⁶⁴ Subjekt slobode u ovom slučaju nije, dakle, empirijski pojedinac, već kolektivni entitet - narod.

Ukoliko se prihvati ovakvo rezonovanje, svaka vlast može da zanemari stvarne želje ljudi i da ih ugnjetava i muči u ime njihovog *pravog sopstva*. Ovde moramo ukazati na paradoks koji se na taj način javlja: jedno je reći da neko zna šta je dobro za drugog, koji to nije u stanju da sagleda, i prinuditi ga na nešto zarad njegovog sopstvenog dobra; sasvim je druga stvar, međutim, reći da tu u stvari nema nikakve prinude, jer se radi o dobru čoveka koji bi i sam tako postupio samo da je racionalniji i obrazovaniji. Opasnost i paradoks takvog načina razmišljanja oslikava Rusoova kontroverzna formulacija o *prisiljavanju da se bude slobodan*:

„Celo političko telo će prinuditi na poslušnost svakog onog koji odbije da se povinuje opštoj volji; što ne znači ništa drugo do da će ga prinuditi da bude slobodan.”⁶⁵

Na osnovu prethodnih razmatranja možemo zaključiti da metafizičke pretpostavke o postojanju dva sopstva - ili, kako ih Berlin karakteriše: „dualističke zablude” - „imaju ogroman uticaj na jezik, mišljenje i ponašanje.”⁶⁶ Na taj način se, kao što smo pokazali, „početno učenje o slobodi pretvorilo u učenje o vlasti, a ponekad i o ugnjetavanju, i da je tako postalo omiljeno oružje despotizma.”⁶⁷ Ono što je važno istaći, a što mnogi kritičari

⁶⁴ Konstan, Benžamen (2000), *Principi politike i drugi spisi*, op. cit., str. 224.

⁶⁵ Ruso, Žan-Žak (1993), *Društveni ugovor*, op. cit., str. 38.

⁶⁶ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleđa o slobodi*, op. cit., str. 48.

⁶⁷ *Ibid.*

Berlinovog razlikovanja između pojmova pozitivne i negativne slobode previđaju, jeste to da je sam Berlin ukazivao na to da je ovakav „čudesni preobražaj” ili „opsenarski trik” podjednako mogao biti i sudbina učenja o negativnoj slobodi: sopstvo koje ne treba ometati više nije pojedinac sa svojim stvarnim potrebama i željama, već njegovo *pravo, idealno sopstvo*, koje zatim može biti poistovećeno sa određenom klasom, nacijom, državom, crkvom ili nekim drugim nadličnim entitetom, koji se predstavlja kao *istinski* subjekt slobode, nasuprot *empirijskom sopstvu*.⁶⁸

Međutim, kao što Berlin napominje, pozitivno shvatanje slobode kao gospodarenja sobom „pogodovalo je - to pokazuju i istorija i doktrina i praksa - cepanju ličnosti”⁶⁹ na više - *idealno* i niže - *empirijsko sopstvo*. Ukoliko pogledamo istorijski razvoj ideje slobode, možemo da primetimo da su autori koji su polazili od metafizičke pretpostavke o postojanju dva sopstva češće naginjali pozitivnom učenju o slobodi, odnosno poistovećivanju slobode sa ostvarenjem *pravog sopstva*. U tom slučaju, odsustvo spoljašnjih prepreka (negativna sloboda) smatrano je samo sredstvom ili uslovom slobode, a ne i samom slobodom. Retorika pozitivne slobode, nasuprot liberalnom individualizmu, tokom istorije češće je prikivala despotizam u ime same slobode; pojam negativne slobode izbegao je ovakvu sudbinu i „nije doživio da ga njegovi teoretičari tako često i toliko uspešno izvrću”⁷⁰, zaključuje Berlin.

Da bismo, međutim, pokazali da sam Berlin ne pruža bezuslovnu podršku negativnoj slobodi, odnosno da negativnu slobodu ne predstavlja kao apsolutnu vrednost, navešćemo njegovo sledeće zapažanje:

„Treba svakako imati na umu da verovanje u negativnu slobodu nije nespojivo s velikim i trajnim društvenim zlima i da je u njima igralo svoju ulogu.”⁷¹

⁶⁸ *Ibid.*, str. 218.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*, str. 51.

⁷¹ *Ibid.*, str. 49.

Ovakav Berlinov stav kritičari njegovog stanovišta često previđaju, pripisujući mu neograničenu odbranu negativne nasuprot pozitivnoj slobodi. Naime, Berlin ne propušta priliku da govori o potencijalnim negativnim posledicama koje proističu iz neograničenog kapitalističkog takmičenja, odnosno „krvavog ekonomskog individualizma”⁷²: zakonske slobode nisu nespojive sa surovom eksploatacijom. Društvena i ekonomska uređenja koja podstiču ideje o neometanju i društvenom darvinizmu dovedene do krajnosti, ne uspevaju, kako Berlin ističe, da obezbede minimum uslova bez kojih određeni pojedinci „ne mogu uživati ni najmanji stepen negativne slobode, a bez kojih eventualno teorijsko posedovanje te slobode znači malo ili ništa.”⁷³ Sledstveno tome, zaključuje Berlin, ima dovoljno razloga za intervenciju države kojom bi bili obezbeđeni uslovi za ostvarivanje pozitivne ili barem minimalnog stepena negativne slobode za pojedince.⁷⁴

Vratimo se sada bližem određenju pozitivne slobode, odnosno distinkciji između pojmova pozitivne i negativne slobode. Kako bi opravdao ovu distinkciju, odnosno pokazao da se ipak radi o suštinski različitim pojmovima, Berlin kao primer navodi stanovište britanskog političkog filozofa iz XIX veka Tomasa Grina (*Thomas Hill Green*) koje izražava suštinu pozitivnog shvatanja slobode:

„Samo otklanjanje prinude, samo omogućavanje čoveku da čini ono što želi, ne znači po sebi doprinos istinskoj slobodi. (...) Ideal istinske slobode je najviši stepen moći za sve članove ljudskog društva da iskoriste maksimum svojih sposobnosti.”⁷⁵

Za Grina se, dakle, ideal slobode sastoji u tome da „svi članovi ljudskog društva raspolazu najvećom mogućom moći za najpotpunije ostvarenje društvene ličnosti.”⁷⁶ Ovde Berlin ukazuje na „kobnu neodređenost” reči poput „istinska sloboda” i „maksimum

⁷² *Ibid.*, str. 50.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Green, Thomas Hill (2011), „Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract”, in: Nettleship, R. (ed.), *Works of Thomas Hill Green*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 371–372.

⁷⁶ Navedeno prema: Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleđa o slobodi*, *op. cit.*, str. 217.

sposobnosti”: „Reči su važne: gledišta i ciljevi pisca nisu dovoljni da pogrešno upotrebijenu terminologiju učine bezopasnom kako u teoriji tako i u praksi.”⁷⁷ Naime, po čijim merilima određeni izbor, odnosno želja, pre nego neka druga - predstavlja ostvarenje nečije ličnosti, odnosno razvoj njegovih sposobnosti? I da li je u tom slučaju prinuda - da se izabere, učini, bude pre ovo negoli nešto drugo - opravdana? Ukoliko jeste, ne predstavlja li upravo to formulu koja bi mogla da opravda ugnjetavanje u ime 'slobode', odnosno 'oslobađanja' pojedinca?

Prema Berlinovom mišljenju, Kantovo (*Immanuel Kant*) shvatanje slobode je takođe pozitivno.⁷⁸ U središtu Kantove koncepcije slobode nalazi se pojam autonomije - kao individualnog samoodređenja. Kantov slobodni pojedinac jeste, dakle, autonomni pojedinac - koji sam sebi propisuje moralni zakon, nasuprot heteronomnoj moralnosti - koju oblikuju spoljašnji autoriteti, poput religije. Ono što takođe pojedinca - kao moralnog subjekta - čini heteronomnim jeste rukovođenje željama i sklonostima, a ne dužnostima. U tom smislu, Berlin ističe da Kant individualnu slobodu poistovećuje sa kontrolom nad željama;⁷⁹ slobodni smo, dakle, ukoliko nismo robovi svojih strasti i iracionalnih strahova, odnosno ukoliko nam je sopstveni razum jedini gospodar. Ono što je zajedničko za sve koncepcije autonomije jeste postojanje unutrašnjih prepreka slobodi, odnosno napuštanje ideje o tome da se sloboda sastoji u činjenju onoga što želimo. Shodno tome, Kantova koncepcija autonomije podrazumeva postojanje dva sopstva: *empirijskog, nižeg, iracionalnog, pojavnog* i, sa druge strane, *višeg, racionalnog, istinskog, moralnog i noumenalnog*.⁸⁰ Autonomija se sastoji u kontroli *višeg sopstva* nad *nižim*, pa se tako sloboda poistovećuje sa racionalnim samousmeravanjem. Ovakvo pozitivno shvatanje

⁷⁷ *Ibid.*, str. 54.

⁷⁸ S obzirom na samu temu i cilj ovog rada, predmet razmatranja jeste Kantovo shvatanje slobode u okviru političke i pravne teorije, a ne i metafizički problem slobode volje, odnosno slobode kao ideje uma. Razlikovanje čistog (teorijskog) i praktičkog uma, tj. njihovo odvajanje, Kantu omogućava da u sferi etike i politike slobodu tretira kao polaznu pretpostavku, odnosno ideju koja je regulativna za naše delanje, a ne i konstitutivna za naše saznanje.

⁷⁹ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, *op. cit.*, str. 220.

⁸⁰ Swift, Adam (2008), „Sloboda”, *op. cit.*, str. 76.

slobode razlikuje se od negativnog po tome što implicira stav da se individualna sloboda ne odnosi samo na interpersonalni odnos, već da ona može biti ograničena i 'unutrašnjim stegama'.

Kada je reč o slobodi na kolektivnom planu, Kant je određuje kao „nezavisnost od samovolje nekog drugog koja prisiljava, ukoliko ona može da postoji zajedno sa slobodom svakog drugog po nekom opštem zakonu.”⁸¹ S obzirom da sloboda predstavlja „jedino, iskonsko pravo koje pripada svakom čoveku na osnovu njegovog čoveštva”, svrha države jeste zaštita osnovnih prava, koja, dakle, čine sloboda i „prirodna jednakost.”⁸² Sam Berlin ističe da se Kant „najviše približio negativnom idealu slobode” upravo govoreći o određivanju granica slobode svakog pojedinca - tako da se ona ne kosi sa slobodom drugih.⁸³ Ipak, kako dalje Berlin navodi, za razliku od liberala koji smatraju da ciljevi pojedinaca ne podležu preispitivanju ukoliko ne ometaju ciljeve drugih ljudi, za Kanta i „njemu srodne racionaliste” nemaju svi ciljevi jednaku vrednost.⁸⁴ Naime, prema njihovom mišljenju, samo racionalni ciljevi oličavaju *istinsku* prirodu slobodnog čoveka.

Prema Kantovom shvatanju, autonomija predstavlja suštinsku karakteristiku čoveka; stoga, država nema pravo da nameće određene etičke i religiozne vrednosti građanima. Ukoliko bi, pak, to činila - ona bi bila paternalistička, odnosno tretirala bi svoje građane kao nezrele, tj. kao one koji nisu sposobni da se samostalno služe svojim razumom. Prema Kantovom mišljenju, svi ljudi imaju kapacitet racionalnog samousmeravanja, pa tako ne postoje stručnjaci za sferu morala, već svaki pojedinac treba da sledi „vlastito unutrašnje svetlo”.⁸⁵ U tom smislu, čuvena je Kantova sintagma: „Paternalizam je najveći

⁸¹ Kant, Imanuel (1993), *Metafizika morala*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, str. 39.

⁸² *Ibid.*

⁸³ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleđa o slobodi*, *op. cit.*, str. 239.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*, str. 238.

despotizam koji se može zamisliti.”⁸⁶ Kako Berlin ističe, ove Kantove reči imaju mnogo širi smisao od čisto racionalističkog; paternalizam vređa našu predstavu o sebi kao o ljudskim bićima, koja nastoje da se rukovode sopstvenim, a ne nametnutim ciljevima - „koji nisu nužno racionalni ili dobronamerni.”⁸⁷ Berlin, dakle, deli Kantovo mišljenje o paternalizmu; shodno tome, ističe:

„Paternalizam može pružiti uslove za slobodu, a ipak uskratiti samu slobodu.”⁸⁸

Kantovo antipaternalističko stanovište ogleda se takođe u stavu po kome izraz *Sapere aude* predstavlja lozinku prosvetljenosti.⁸⁹ Kantovo učenje o pojedincu koji je obdaren razumom i koji, dakle, teži autonomiji, nasuprot heteronomiji, predstavlja jedan vid protestantskog individualizma - u kojem je božanski autoritet zamenjen idejom racionalnog života. U tom smislu, Kantov slobodni pojedinac činio je jezgro liberalnog humanizma, kako u sferi morala tako i politike, koji se razvijao u XVIII veku, zaključuje Berlin.⁹⁰

Kao još jedan primer pozitivnog shvatanja slobode, prilikom razmatranja istorijskog razvoja ideje slobode, Berlin navodi Hegelov stav po kome „kada se pokoravamo racionalnom čoveku, zapravo slušamo sebe; doduše, ne sebe kakvi jesmo, ogrezle u neznanju i strastima, (...) nedozrela bića kojima je potreban staratelj, već sebe kakvi bismo mogli biti kad bismo postali racionalni.”⁹¹ Ukoliko se sloboda poistoveti sa racionalnim samoodređenjem, pitanje koje se nameće jeste: kako učiniti ljude racionalnim? Za Hegela se sloboda ne sastoji u tome da se „može činiti što se hoće”, jer to predstavlja *samovolju*, koja nije isto što i *sloboda*:

⁸⁶ Navedeno prema: *ibid.*, str. 243.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*, str. 60.

⁸⁹ Kant, Imanuel (1974), *Um i sloboda, op. cit.*, str. 43.

⁹⁰ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi, op. cit.*, str. 222.

⁹¹ *Ibid.*, str. 236.

„Obični čovjek vjeruje da je slobodan kada mu je dopušteno da djeluje samovoljno, ali upravo u samovolji leži to da on nije slobodan.”⁹²

Ukoliko, dakle, sloboda podrazumeva mogućnost samoostvarenja, a kapaciteti i sredstva potrebni za samoostvarenje se smatraju sastavnim delom samog pojma slobode, takvo određenje slobode možemo okarakterisati kao pozitivno. Berlin, međutim, izlaže kritici poistovećivanje slobode sa samoostvarenjem: neko može *slobodno* da izabere da žrtvuje svoje šanse za *samoostvarenje* da bi postigao određeni cilj koji za njega ima veću vrednost. Uostalom, šta uopšte samoostvarenje podrazumeva i ko je kompetentan da kaže u čemu se sastoji samoostvarenje za ovog ili onog pojedinca? Hegelijanska verzija pozitivne slobode podrazumeva više od zakonitog prava na delanje; ona takođe podrazumeva resurse i mogućnosti za korišćenje slobode, pa tako na kraju dovodi do izjednačavanja *moći* i *slobode* da se deluje. Ovakvo izjednačavanje suprotno je liberalnom idealu slobode, jer moć - po svojoj prirodi - ne može biti jednako raspoređena.

Rusoovo shvatanje slobode takođe možemo okarakterisati kao pozitivno: za Rusoa, kako ističe Berlin, sloboda ne znači individualnu slobodu pojedinca unutar određenog područja, već participaciju svih u vlasti koja sme da se upliće u svako područje života.⁹³ Neograničeni suverenitet naroda, međutim, potencijalno može da ugrozi slobodu pojedinca, odnosno na taj način shvaćena pozitivna sloboda može da ugrozi negativnu slobodu. Na ovakvu latentnu napetost između individualne slobode pojedinca i neograničenog narodnog suvereniteta uporno su ukazivali Mil i Tokvil, govoreći o potencijalnoj političkoj i društvenoj tiraniji većine. Ukoliko pogledamo određena mesta u „Društvenom ugovoru”, poput onih na kojima Ruso govori o „potpunom odricanju svakog člana društva svih svojih prava u korist cele zajednice”⁹⁴ ili o tome kako je „suverena vlast neograničena, sveta i

⁹² Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (1989), *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo: „Veselin Masleša”, „Svjetlost”, str. 55.

⁹³ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, *op. cit.*, str. 250.

⁹⁴ Ruso, Žan-Žak (1993), *Društveni ugovor*, *op. cit.*, str. 35.

nepovrediva”⁹⁵, možemo da razumemo razloge na osnovu kojih su, na ovaj način formulisani, stavovi Rusoa tumačeni kao potencijalno opasni po individualnu slobodu, kao i negativan vrednosni sud o revolucionarno-prosvetiteljskom potencijalu Rusoove političke misli.⁹⁶

Ukoliko se pozitivna sloboda odredi kao *samoostvarenje*, važno je istaći da takav koncept podrazumeva poistovećivanje slobode sa određenim načelom ili idealom. U osnovi ovakvog koncepta nalazi se racionalistička pretpostavka o tome da postoji samo jedan ispravan odgovor na pitanje o tome kako ljudi treba da žive, odnosno koji je najbolji način društvene organizacije. Kako nam, međutim, nije dostupno - niti može biti - apriorno znanje o ljudskoj prirodi, nametanje bilo kakvog antropološkog modela ili određenog modela društvene organizacije podložno je kritici. Autori koji su zastupali pozitivnu doktrinu *oslobađanja* pomoću razuma morali su, kao što Berlin ističe, „pre ili kasnije da se pozabave pitanjem kako se to načelo može primeniti ne samo na čovekov unutrašnji život već i na njegov odnos s drugim članovima njegove zajednice.”⁹⁷ Dakle, postavlja se pitanje o tome na koji način i kojim sredstvima učiniti ljude *racionalnim*? Ukoliko se sa individualnog plana pređe na kolektivni, etičko učenje o samousavršavanju pojedinca može, kao što smo u prethodnom delu istraživanja pokazali - „koracima koji možda i nisu logički valjani, ali su istorijski i psihološki objašnjivi”⁹⁸ - da posluži kao opravdanje represivnih režima.

⁹⁵ *Ibid.*, str. 49.

⁹⁶ Ipak, ovakve Rusoove stavove ne treba razmatrati izolovano, odnosno nezavisno od njegovog celokupnog učenja. Ukoliko izuzmemo Rusoove egzaltirane formulacije i kasniju političku zloupotrebu njegovih ideja (oličenu u Jakobinskom teroru tokom perioda Francuske revolucije), ideja *opšte volje* može biti posmatrana kao prilično koherentan koncept deliberativne demokratije. Videti: Stupar, Milorad (2010), *Filozofija politike: antičko i moderno shvatanje političke zajednice*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, „Filip Višnjić”, str. 274.

⁹⁷ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleđa o slobodi*, *op. cit.*, str. 230.

⁹⁸ *Ibid.*, str. 238.

Konačno, koji je Berlinov stav u vezi sa pozitivnom slobodom? Suprotno pogrešnom tumačenju Berlinovih oponentata, demokratsko upravljanje sobom Berlin je smatrao suštinskom ljudskom potrebom, odnosno vrednošću po sebi - „bez obzira da li se sukobljava s pravom na negativnu slobodu ili s nekim drugim ciljem.”⁹⁹ Ono što je, međutim, nastojao da istakne jeste da je, uprkos izvornom značenju i „nedužnom poreklu” pozitivne slobode, tokom istorije političkih teorija i političke prakse dolazilo do *iskrivljavanja* njenog značenja:

„Pozitivna sloboda može da se pretvori u svoju suprotnost a da pri tom i dalje koristi prijatne asocijacije koje zapravo pripadaju njenom nedužnom poreklu. Negativna sloboda, pak, sagledavana je mnogo češće onakvom kakva jeste bez obzira na vrednosni sud; više puta su se u poslednjih sto godina naglašavale njene kobne posledice.”¹⁰⁰

Ne mali broj istorijskih događaja i ideoloških pokreta tokom perioda XIX i XX veka mogu poslužiti kao primer ovakve *sudbine* istorije jedne ideje.

⁹⁹ *Ibid.*, str. 51.

¹⁰⁰ *Ibid.*, str. 52.

1.4. MEKKALUMOVA KRITIKA BERLINA: JEDAN POJAM SLOBODE

Jedna od najrelevantnijih kritika upućenih Berlinovom shvatanju pozitivne i negativne slobode svakako jeste ona koja se odnosi na samu distinkciju između pojmova pozitivne i negativne slobode. Devet godina nakon što je Berlin izneo svoje stanovište, američki filozof Džerald MekKalum (*Gerald C. MacCallum*) u svom eseju pod nazivom „Negativna i pozitivna sloboda”¹⁰¹ objavljenom 1967. godine, doveo je u pitanje samo postojanje dva pojma slobode. Naime, MekKalum smatra da je pogrešno Berlinovo stanovište po kome postoje dva pojma slobode - pozitivni i negativni, odnosno stanovište po kome postoji suštinska i nesvodljiva razlika između *slobode od* i *slobode za*. Po njegovom mišljenju, ne postoje različite 'vrste' slobode, već samo jedan pojam slobode koji je izražen trijadičnom formulom, odnosno predstavlja trijadičnu relaciju. Drugim rečima, svi smisljeni iskazi o slobodi mogu se predstaviti na sledeći način:

X je (nije) slobodno od **y** da čini (ne čini, postane, ne postane) **z**.¹⁰²

Dakle, kada govorimo o društvenoj i političkoj slobodi, ona se uvek, eksplicitno ili implicitno, odnosi na subjekt slobode, prepreku, ograničenje ili uplitanje i, najzad, na svrhu ili cilj. Iz ovakvog stava proizilazi da je, nasuprot Berlinovom shvatanju, svaka sloboda istovremeno *sloboda od* i *sloboda za*, odnosno sadrži oba ova aspekta.

MekKalum najpre ističe da je sam način na koji su vođene dotadašnje rasprave o slobodi pogrešan; filozofi koji se bave društvenim i političkim pitanjima postavljali su „sa jednom dosadnom redovnošću” pitanja poput: „Kada su ljudi slobodni?”, odnosno: „Kada su ljudi istinski slobodni?”¹⁰³ U osnovi ovakvog pitanja leži pogrešna prećutna

¹⁰¹ MacCallum, Gerald (1967), “Negative and Positive Freedom”, *The Philosophical Review*, Volume 76, Issue 3: 312–334.

¹⁰² *Ibid.*, p. 314.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 327.

pretpostavka o tome da osobe mogu biti slobodne ili ne *simpliciter*, naglašava MekKalum.¹⁰⁴ Razmotrimo, na primer, tvrdnju poput sledeće: „Čovek je slobodan da zasnuje porodicu.” Po mišljenju MekKaluma, mi ne možemo da utvrdimo istinitost ovakve tvrdnje, jer je sama tvrdnja nepotpuna, odnosno ne govori nam ništa o tome *od čega* je neko slobodan.¹⁰⁵ Da li se svojstvo slobode u ovom iskazu odnosi na slobodu od pravnih ograničenja i prepreka ili, pak, od ekonomskih i socijalnih? Naime, neko može biti slobodan da zasnuje porodicu u odnosu na pravna ograničenja, ali da istovremeno to nije u mogućnosti s obzirom na ekonomske i socijalne prepreke.

Konsekventno, kada govorimo o slobodi nije dovoljno tvrditi samo da je neka osoba slobodna ili ne, potrebno je takođe da specifikujemo *od čega* je neko slobodan, odnosno *šta je* neko slobodan da učini ili postane. Ukoliko usvojimo ovakav način govora o slobodi, bili bismo u mogućnosti da na racionalan način vrednujemo različite slobode i njihov značaj, odnosno da procenjujemo dato društvo u odnosu na stepen ostvarenosti određenih sloboda. Dakle, pre nego što se upustimo u rasprave o slobodi potrebno je da utvrdimo uslove pod kojima je sam govor o slobodi inteligibilan; svaki iskaz o slobodi treba da sadrži sledeća tri elementa: subjekt slobode, ograničenje ili prepreku i cilj, odnosno svrhu.¹⁰⁶ Opravdano je da u određenom iskazu o slobodi nedostaje neka od ovih referenci, odnosno da nije eksplicirana, jedino ukoliko se ona podrazumeva na osnovu konteksta.

Sloboda je, dakle, uvek jedna i ista trijadična relacija i samim tim ne postoje različite 'vrste' slobode, naglašava MekKalum.¹⁰⁷ Brojne razlike koje postoje među filozofima, političkim ideologijama i društvenim pokretima ne predstavljaju rezultat disparatnih pojmova slobode (pojmovi pozitivne i negativne slobode), već različitih shvatanja o tome

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 328.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 329.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 314.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 312.

šta predstavlja subjekt slobode, njeno ograničenje i cilj, odnosno svrhu. Rasprave o slobodi mogu se na taj način svesti na rasprave o tome na koje sve entitete, odnosno vrste entiteta, se mogu odnositi gornje varijable. Primenjujući ovakav pristup problemu slobode, distinkciju između pozitivne i negativne slobode MekKalum ne percipira kao posledicu različitih pojmova slobode, već kao rezultat različitih određenja varijabli. Po njegovom mišljenju, zastupnici pozitivne i negativne slobode na različit način definišu subjekt slobode: nasuprot pristalicama negativne slobode koji isključivo osobu smatraju nosiocem slobode, pristalice pozitivne slobode proširili su pojam 'osobe', tako da se ona može odnositi i na entitete poput specifične kulture, nacije ili rase. Dakle, ono po čemu se razlikuju zastupnici pozitivne i negativne slobode nije sam koncept slobode, već koncept osobe, naglašava MekKalum.¹⁰⁸ Štaviše, ukoliko bi se određeni autori i složili oko određenja jedne od varijabli, to ne znači da bi nužno postigli saglasnost i u odnosu na druge dve varijable. Mnogobrojni su načini na osnovu kojih se mogu međusobno razlikovati iskazi o slobodi; pokušaj da se oni svrstaju u isključivo dva suprotstavljena tabora (zastupnici pozitivne i negativne slobode) predstavlja iskrivljavanje istine, koje je osuđeno na neuspeh, zaključuje MekKalum.¹⁰⁹

MekKalumovo određenje slobode kao trijadične relacije relevantno je utoliko što ukazuje na potrebu da se prilikom rasprava o slobodi najpre specifikuje ko se sve može smatrati nosiocem slobode, kao i šta sve predstavlja ograničenje slobode, odnosno na koje entitete, tj. vrste entiteta, se mogu odnositi ovi pojmovi. Ako posmatramo istoriju ideje slobode kroz prizmu pitanja o tome šta se smatralo nosiocem slobode, njenim ograničenjem i svrhom, možemo da precizno i brižljivo utvrdimo šta se dešavalo u raspravama o slobodi tokom istorije društvene misli i političke prakse.

Jedan od najvažnijih ciljeva našeg istraživanja sastoji se u tome da MekKalumovu kritiku prikažemo kao neuspešnu, odnosno da opravdamo Berlinovu tezu po kojoj postoji

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 325.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 327.

distinkcija između dva pojma slobode - pozitivnog i negativnog. Nastojaćemo, dakle, da opravdamo Berlinov stav da *sloboda od* ne mora nužno da bude i *sloboda za*, odnosno da razlika između pozitivne i negativne slobode nije veštačka i prenaglašena, kao što su je doživljavali kritičari. Naprotiv, kako navodi Berlin, distinkcija između pozitivne i negativne slobode predstavlja „suštinsko pitanje - kako istorijski, tako i pojmovno, kako u teoriji, tako i u praksi.”¹¹⁰

Složit ćemo se sa Berlinovim zapažanjem da, kada je reč o negativnoj slobodi, ona ne zavisi od toga da li mi uopšte nešto želimo, jer se sastoji u odsustvu prepreka kako za naše stvarne, tako i za naše moguće izbore:

„Takva sloboda u krajnjoj liniji ne zavisi od toga da li uopšte želim, ili dokle želim da idem, već od toga koliko ima otvorenih vrata, koliko su otvorena, koliki je njihov značaj u mom životu, iako se možda svi ti činoci ne mogu kvantitativno utvrditi.”¹¹¹

Nemogućnost ovakvog kvantitativnog određivanja delom je zasnovana na tome što opcije „nisu jasno razgraničeni entiteti poput jabuka” i ne mogu se na isti način izbrojati.¹¹² Iz ovoga možemo da zaključimo da značenje negativne slobode nije iscrpljeno time da su nam otvorena samo ona vrata koja se odnose na našu trenutnu preferenciju: ukoliko su nam otvorena samo jedna vrata, makar ona vodila i ka najboljem mogućem ishodu, to nije dovoljan uslov da bismo smatrali sebe u potpunosti slobodnim u negativnom smislu. Mi, dakle, ne moramo da znamo kako ćemo da iskoristimo svoju slobodu; u tom smislu, Berlin je u pravu kada ističe:

¹¹⁰ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi, op. cit.*, str. 47.

¹¹¹ *Ibid.*, str. 43.

¹¹² *Ibid.*, str. 214.

„Čovek koji se bori protiv svojih lanaca ili narod koji se bori protiv porobljavanja ne mora svesno da stremi nekom određenom budućem stanju.”¹¹³

Ukoliko prihvatimo Berlinovo određenje (negativne) slobode po kome ona predstavlja mogućnost delovanja, a ne i samo delovanje, pokazuje se da *sloboda od* ne mora istovremeno da bude i *sloboda za*. Negativna sloboda, dakle, predstavlja pravo, a ne nužno i njegovo dinamičko ostvarenje:

„Ako mi je dato pravo da izađem kroz otvorena vrata, a ja to ne učinim, već radije mirno sedim i vegetiram, ne može se reći da sam zbog toga manje slobodan.”¹¹⁴

Konačno, ukoliko bismo izrazom 'sloboda' označili delanje kao takvo, zar značenje tog izraza ne bi postalo preširoko i samim tim nedovoljno precizno i ne od velike koristi?

Ukoliko bi sloboda zavisila od zadovoljenja želja, odnosno ukoliko bismo negativnu slobodu definisali kao odsustvo prepreka da bi se zadovoljila određena želja, tada je, kao što napominje Berlin: „Suzbijanje želja podjednako delotvoran način da uvećam svoju slobodu kao što bi to bilo i njihovo zadovoljavanje.”¹¹⁵ Kao ilustraciju ovog svog stava Berlin navodi Rusoovu misao: „Spoznati svoje lance bolje je nego okititi ih cvećem.”¹¹⁶ Stoičko shvatanje slobode, koje se sastoji u tome da se odrekemo onih želja koje ne možemo da ispunimo, bilo bi *eo ipso* kompatibilno sa poretkom političkog despotizma. Berlin, međutim, upozorava da:

„Duhovna sloboda, kao i moralna pobeda, mora se razlikovati od jednog osnovnijeg značenja slobode, odnosno, uobičajenijeg značenja pobede; u protivnom, postojala

¹¹³ *Ibid.*, str. 47.

¹¹⁴ *Ibid.*, str. 46.

¹¹⁵ *Ibid.*, str. 41.

¹¹⁶ *Ibid.*, str. 42.

bi opasnost od zbrke u teoriji i opravdanja tlačenja u praksi, a sve u ime same slobode.”¹¹⁷

U nastojanju da Berlinovu distinkciju između pojmova pozitivne i negativne slobode prikažemo kao opravdanu, takođe ćemo izneti argument savremenog australijskog političkog teoretičara Čandrana Kukatasa (*Chandran Kukathas*) koji se odnosi na MekKalumov stav o postojanju samo jednog pojma slobode. Naime, MekKalumovu kritiku Berlina Kukatas smatra neuspešnom; po njegovom mišljenju, trijadična formula može da obuhvati, odnosno da se primeni samo na negativnu slobodu, ali ne i na pozitivnu. Za razliku od negativne slobode koja isključivo zavisi od prisustva, odnosno odsustva prepreka, pozitivna sloboda se fundamentalno odnosi na prirodu moralnog subjekta. Ukoliko, dakle, negativnu slobodu odredimo na sledeći način: 'x je slobodno od y da učini z', onda se pozitivna sloboda suštinski odnosi ne toliko na prisustvo ili odsustvo prepreka, koliko na pitanje 'šta je x'.¹¹⁸ Kao potvrdu svog stava Kukatas navodi primer Marksovog pozitivnog shvatanja slobode: sloboda za Marksa predstavlja ostvarenje ljudske suštine, odnosno prirode u određenom istorijskom trenutku, koji bi nastupio nakon trijumfa komunizma. Subjekt slobode u ovom slučaju nije empirijski pojedinac, već kolektivni entitet - čovečanstvo; 'istinska' sloboda, dakle, predstavlja potpuni i nesputani razvoj svih kapaciteta čoveka kao generičkog bića.¹¹⁹

¹¹⁷ *Ibid.*, str. 43.

¹¹⁸ Kukathas, Chandran (1994), "Defending Negative Liberty", *Policy*: Winter, p. 23.

¹¹⁹ *Ibid.*

1.5. NEGATIVNA SLOBODA KAO BAZIČNO ZNAČENJE SLOBODE, NE I KAO APSOLUTNA VREDNOST

U ovom delu istraživanja nastojali smo, dakle, da opravdamo distinkciju između pojmova pozitivne i negativne slobode, odnosno da ih predstavimo kao nezavisne pojmove kako na konceptualnom, tako i na istorijskom planu, a ne kao „negativan i pozitivan način da se kaže ista stvar”¹²⁰, kao što su isticali kritičari Berlinovog stanovišta. Shodno tome, složićemo se sa Berlinovim zaključkom:

„Tu nemamo dva različita tumačenja istog pojma, već dva duboko različita i nepomirljiva stava o ciljevima života.”¹²¹

Naime, želja da sami upravljamo svojim životom i želja za slobodnim područjem delovanja predstavljaju suštinske ljudske potrebe, što ih čini vrednostima po sebi, i ukoliko se dovedu do krajnosti, odnosno proklamuju kao apsolutni zahtevi - mogu se sukobiti. U toj situaciji izloženi smo „mučnoj mogućnosti izbora”, odnosno „bremenu slobode”: „Da li u datoj situaciji treba unapređivati demokratiju na račun individualne slobode; ili jednakost na račun umetničkog ostvarenja ili milosrđe na račun pravde?”¹²² Kao što Berlin ističe, usled nesvodljivog pluralizma vrednosti - konačno rešenje u načelu nije moguće i „bolje je suočiti se s tom intelektualno neugodnom činjenicom, nego prenebregavati je ili automatski pripisivati sopstvenoj nesavršenosti koja bi se mogla otkloniti uvećanjem veštine i

¹²⁰ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, op. cit., str. 215.

¹²¹ *Ibid.*, str. 253.

¹²² *Ibid.*, str. 54.

znanja.”¹²³ Složićemo se, dakle, sa Berlinom da smo prinuđeni da u svakoj situaciji biramo između najviših vrednosti, odnosno da u praksi najčešće tražimo srednje rešenje.

Ovakav stav ujedno predstavlja i odgovor kritičarima koji Berlinu pripisuju neograničenu odbranu negativne nasuprot pozitivnoj slobodi. Kao što sam Berlin ističe:

„Voleo bih da još jednom kažem svojim kritičarima kako se ovde zapravo ne radi o sukobu između negativne slobode kao apsolutne vrednosti i drugih, nižih vrednosti. Problem je složeniji i teži.”¹²⁴

O čemu se onda zapravo radi? Govoreći o distinkciji između pojmova pozitivne i negativne slobode, Berlin je zapravo nastojao da ukaže na nesvodljivi pluralizam vrednosti i, sa tim u vezi, na „moguće opasnosti od potpune pobede ma kojeg načela.”¹²⁵ Ukoliko bi Berlin negativnu slobodu proklamovao kao apsolutnu vrednost, upravo to bi, kao što sam naglašava, „predstavljalo onu vrstu netolerantnog monizma protiv kojega je usmerena čitava moja argumentacija.”¹²⁶ Potvrdu ovakvog tumačenja možemo pronaći u njegovom stavu da sloboda jakih - fizička ili ekonomska sila - mora biti ograničena:

„Kada se određuje mera slobode čoveka, ili naroda, da živi prema svojim željama, mora se voditi računa o mnogim drugim vrednostima - pre svega, o jednakosti, pravdi, sreći, bezbednosti i javnom redu. Zbog toga takva sloboda ne može biti neograničena.”¹²⁷

Da li to onda znači da Berlinovi oponenti i kritičari koji su isticali da Berlin daje primat negativnoj u odnosu na pozitivnu slobodu nisu bili u pravu? Bili su u pravu u odnosu na jedan aspekt odnosa između pozitivne i negativne slobode - onaj koji se odnosi

¹²³ *Ibid.*, str. 55.

¹²⁴ *Ibid.*, str. 61.

¹²⁵ *Ibid.*, str. 64.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.*, str. 257.

na samo značenje reči *sloboda*. Berlin zaista daje primat negativnoj slobodi kao bazičnom značenju *slobode*:

„Sloboda u svom osnovnom značenju jeste sloboda od lanaca, od tamnice, od robovanja drugima. Sve ostalo je proširivanje ovog značenja ili metafora.”¹²⁸

Složit ćemo se sa Berlinom da: „Svako tumačenje reči „sloboda”, čak i najmanje uobičajeno, mora da obuhvati minimum onoga što sam nazvao „negativnom” slobodom. Mora postojati područje u kojem nisam sputan.”¹²⁹ Berlin, dakle, daje primat negativnoj slobodi kao bazičnom značenju *slobode*, ali ne i u aksiološkom smislu - kao apsolutnoj vrednosti, koja treba da bude ostvarena na uštrb drugih vrednosti.

Zašto mora postojati područje u kome nismo sputani? Na osnovu čega Berlin obrazlaže potrebu da se vlast kao takva ograniči? Odgovor se sastoji u tome da individualna sloboda - *sloboda od* - predstavlja suštinsku ljudsku karakteristiku:

„Moramo sačuvati minimalno područje lične slobode ako ne želimo da unizimo ili poreknemo svoju prirodu. (...) Sloboda u tom smislu znači *slobodu od* - nemešanje u područje koje je definisano pomičnom, ali uvek raspoznatljivom granicom.”¹³⁰

Ovde možemo da primetimo da se Berlinovo određenje slobode oslanja na njegovo shvatanje same ljudske prirode. Možemo, dakle, zaključiti da se pojmovi slobode i ljudske prirode ne mogu se razmatrati odvojeno; u tom smislu, Berlin je u pravu kada ističe:

„Oni koji dovoljno manipulišu definicijom čoveka mogu postići da sloboda znači sve što njima odgovara.”¹³¹

¹²⁸ *Ibid.*, str. 61.

¹²⁹ *Ibid.*, str. 248.

¹³⁰ *Ibid.*, str. 210.

¹³¹ *Ibid.*, str. 218.

Naposletku, važno je da razmotrimo sam društveno-istorijski kontekst u kome Berlin tematizuje problem *slobode*, odnosno iznosi svoju tezu o distinkciji između pojmova pozitivne i negativne slobode, kako bismo je bolje sagledali. Sam Berlin je uostalom bio istoričar ideja; da bi se razumela određena ideja potrebno je analizirati društvene, istorijske, kulturne i ekonomske okolnosti u kojima je nastala, kao i njen istorijski razvoj. Zanimljivo je istaći kako sam Berlin gleda na istoričare ideja: „Istoričari ideja nužno opažaju svoju građu u svetlu nekog obrasca.”¹³² Složićemo se sa ovakvim zapažanjem; da li kada govorimo o *svetu ljudskih stvari* možemo da govorimo o golim činjenicama - nekontaminiranim tumačenjem ili nasilnim uklapanjem u konstruisane obrasce, odnosno strogom fakticitetu ili je ipak percepcija uslovljena pojmovima, koji su bar delimično uslovljeni *duhom vremena* i pogledom na svet datog doba i kulture?

Kako bi, dakle, sam Berlin posmatrao sebe kao istoričara ideje *slobode*? U svetlu kog obrasca Berlin posmatra i tematizuje pitanje *slobode*? Kontekst u kome Berlin razmatra problem *slobode* jeste kontekst posleratne Evrope, odnosno doba Hladnog rata. Kada govori o razlici između pozitivne i negativne slobode i njihovom potencijalnom sukobu, da li Berlin ima na umu ideološki konflikt svog vremena, odnosno sukob dva sistema ideja? Zašto je Berlinu bilo važno da pokaže da pozitivna i negativna sloboda nisu dva različita tumačenja istog pojma, odnosno da se želja da sami upravljamo svojim životom i želja za slobodnim područjem delovanja razlikuju? Govoreći o razlici između pozitivne i negativne slobode Berlin je uporno naglašavao da nije reč o čisto akademskom pitanju:

„Razlika među njima je toliko značajna da je na kraju dovela do velikih ideoloških sukoba koji određuju sudbinu našeg sveta.”¹³³

Radi se o „ratu između dva sistema ideja koji daju različite i nepomirljive odgovore na pitanje koje se dugo nalazi u središtu politike - pitanje poslušnosti i prinude.”¹³⁴ Ovakvi

¹³² *Ibid.*, str. 73.

¹³³ *Ibid.*, str. 214.

¹³⁴ *Ibid.*, str. 203.

stavovi upućuju na tumačenje po kome Berlin negativnu slobodu identifikuje sa liberalizmom, a pozitivnu sa totalitarnim komunizmom.¹³⁵ Berlinova filozofska pozicija, posmatrana u celini, predstavlja, dakle, odbranu liberalne tradicije u najširem smislu u odnosu na 'pretnje' koje su se javljale tokom XX veka u vidu totalitarnih i autoritarnih režima.

¹³⁵ Franco, Paul (2003), "The Shapes of Liberal Thought: Oakeshott, Berlin, and Liberalism", *Political Theory* 31, p. 488.

POGLAVLJE 2

KRITIKE NEGATIVNE SLOBODE

U ovom poglavlju izložit ćemo najrelevantnije kritike pojma negativne slobode, kao i odgovore na njih. Reč je o savremenim kritikama Berlinovog shvatanja negativne slobode kao odsustva mešanja. Najpre ćemo analizirati republikansku kritiku pojma negativne slobode, odnosno Skinnerovu (*Quentin Skinner*) i Petitovu (*Philip Pettit*) tezu o postojanju trećeg pojma slobode. Tom prilikom nastojaćemo da pružimo odgovor na pitanje u čemu se sastoji razlika između negativnog i republikanskog shvatanja slobode, kao i da li se pojam negativne slobode može odbraniti od republikanske kritike. Zatim ćemo razmotriti Tejlorovu (*Charles Taylor*) kritiku negativnog shvatanja slobode, odnosno njegovu tezu o postojanju veze između slobode pojedinca i njegovih preferencija, motiva i svrha. U trećem delu ovog poglavlja analiziraćemo Grejevu kritiku negativne slobode kao neintrinzične vrednosti; sa tim u vezi, nastojaćemo da pružimo odgovor na pitanje da li sloboda shvaćena kao odsustvo mešanja predstavlja vrednost, odnosno cilj po sebi.

2.1. O RAZLICIMA IZMEĐU NEGATIVNOG I REPUBLIKANSKOG SHVATANJA SLOBODE: TREĆI POJAM SLOBODE

Nakon MekKalumove kritike Berlinovog stanovišta o postojanju dva različita i nesamerljiva pojma slobode, koja se sastoji u tezi da postoji samo jedan pojam slobode, izneta je još jedna relevantna kritika Berlinove distinkcije, ovog puta iz perspektive republikanskog shvatanja slobode - u vidu teze o postojanju trećeg pojma slobode. Nakon Berlinove smrti, 2002. godine izašao je tekst pod nazivom „Treći pojam slobode”¹³⁶ britanskog političkog teoretičara Kventina Skinera. Nasuprot MekKalumu, Skinner prihvata Berlinovu distinkciju između pojmova pozitivne i negativne slobode, smatrajući ovakve pojmove suštinski različitim i nesamerljivim, odnosno takvim da se ne mogu svesti na jedinstveni pojam slobode. Samim tim, Skinera možemo okarakterisati kao kritičara ne samo Berlinovog, već i MekKalumovog stanovišta. Prihvatajući Berlinovo određenje pozitivne slobode, odnosno priznajući koherentnost takvog koncepta slobode, Skinner, sledeći Kukatasu, ukazuje na to da pozitivna sloboda ne može da se predstavi MekKalumovom trijadičnom formulom, odnosno da ova formula ne može da se primeni na sve smislene iskaze o slobodi.

U čemu se onda sastoji razlika između Berlinovog i Skinnerovog stanovišta? Skinner se ne slaže sa Berlinom da kada govorimo o negativnoj slobodi isključivo govorimo o odsustvu uplitanja, odnosno interferencije, nastojeći da pokaže kako smo nasledili „dve suparničke i nesamerljive teorije negativne slobode”¹³⁷, a ne samo jednu. Da bismo pokazali u čemu se sastoji razlika između Berlinovog i Skinnerovog viđenja negativne slobode, najpre ćemo se podsetiti na koji način Berlin koncipira negativnu slobodu. Negativnu slobodu Berlin određuje kao odsustvo interferencije, odnosno uplitanja drugih

¹³⁶ Skinner, Quentin (2002), „A Third Concept of Liberty”, *Proceedings of the British Academy*, 117, 237–268.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 262.

ljudi u okviru polja u kome bi pojedinac mogao da postupi i na drugi način. Ono što je bitno istaći jeste da su, po njegovom mišljenju, isključivo ljudi ti koji mogu da nam ograničavaju slobodu, a ne i drugi faktori: ukoliko smo sprečeni da izađemo iz kuće jer je napolju mećava - ne možemo reći da smo zbog toga manje slobodni u odnosu na stanje kada nas mećava ne bi 'sprečavala' da napustimo kuću. Skinner, međutim, ne deli stav da sloboda može biti ugrožena samo posredstvom ljudi: „Da me je mećava sprečila da dođem i održim ovo predavanje, bilo bi smisljeno reći, na osnovu samog Berlinovog shvatanja slobode kao odsustva interferencije, da je moja sloboda umanjena.”¹³⁸ Berlin, dakle, na sledeći način određuje negativnu slobodu:

„Merilo ugnjetavanja je uloga koju drugi igraju, posredno ili neposredno, namerno ili nesvesno, u osujećivanju mojih želja. Slobodan u tom smislu znači neometan od drugih. Što je veće područje u kojem mi se niko ne isprečuje na putu, to je veća moja sloboda.”¹³⁹

Ono što je takođe Berlinu bilo važno da pokaže, a sa čim se slaže i Skinner, jeste to da postoji distinkcija između nedostatka *sposobnosti* i nedostatka *slobode*: nesposobnost da se postigne određeni cilj nije nužno i nedostatak slobode. Ne možemo za svaki oblik nemoći reći da predstavlja odsustvo slobode: ukoliko ne možemo da letimo ili čitamo zato što smo slepi, ili, pak, da „razumemo Hegelove najteže stranice”¹⁴⁰ - ne možemo reći da zbog toga nismo slobodni ili da smo manje slobodni. „O nedostatku političke slobode ili nesputanosti može se govoriti samo onda kada me neki drugi ljudi sprečavaju da postignem cilj”¹⁴¹, zaključuje Berlin. Politička sloboda u tom smislu predstavlja područje u kome možemo da delujemo neometano od drugih; ostaje, naravno, pitanje koliko takvo područje može ili treba da bude, s obzirom da ne može biti neograničeno.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 244.

¹³⁹ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi, op. cit.*, str. 206.

¹⁴⁰ *Ibid.*, str. 205.

¹⁴¹ *Ibid.*

Berlinova distinkcija između nedostatka *sposobnosti* i nedostatka *slobode* predstavlja reminiscenciju Hobsove analize slobodne radnje u čuvenom delu „Levijatan”. Naime, Hobs ovde analizira slučaj dvojice muškaraca koji ne mogu da napuste prostoriju; prvi muškarac poseduje sposobnost da napusti prostoriju, ali je vezan lancima, dok drugom upravo nedostaje ta sposobnost, jer je bolestan. Sledstveno tome, prvog muškarca Hobs naziva *neslobodnim*, dok drugi nije ni *slobodan*, ni *neslobodan*, već jednostavno - *nemoćan*. Ovakav zaključak Hobs obrazlaže stavom da sloboda pretpostavlja deliberaciju između alternativa, odnosno da nema smisla razmišljati o opcijama koje nisu u našoj moći:

„Slobodan čovek je onaj što u stvarima koje je po svojoj snazi i pameti u stanju da čini nije sprečavan da čini šta mu je volja.”¹⁴²

Konsekventno, sloboda se sastoji u odsustvu spoljašnjih prepreka praktikovanju naših sposobnosti i moći.

Ovakvo shvatanje, koje podrazumeva distinkciju između nedostatka *sposobnosti* i nedostatka *slobode*, suprotno je shvatanju koje pretpostavlja distinkciju između *formalnog* i *efektivnog* posedovanja slobode. Ukoliko bismo ovu distinkciju primenili na slučaj čoveka koji je slep, mogli bismo da kažemo da je on *formalno* slobodan da čita, jer ga niko ne ometa u toj aktivnosti, ali da nije *efektivno* slobodan, pošto nije u poziciji da upotrebi svoju *formalnu* slobodu. Suprotno ovakvom tumačenju, Berlin, sledeći Hobsa, čoveka koji je slep ne karakteriše ni kao *slobodnog*, niti kao *neslobodnog* (bilo *formalno* ili *efektivno*); takav čovek jednostavno ne poseduje relevantnu sposobnost.

Ovakvo Berlinovo određenje negativne slobode kao odsustva interferencije Skinner smatra koherentnim, ističući, međutim, da smo nasledili još jednu - „drugačiju i suparničku teoriju negativne slobode.”¹⁴³ Negativna sloboda, osim što može da znači odsustvo interferencije, isto tako može da podrazumeva i odsustvo društvene ili političke zavisnosti. Dakle, pored pojma pozitivne slobode, postoje „dve suparničke i nesamerljive teorije

¹⁴² Hobs, Tomas (2011), *Levijatan*, *op. cit.*, str. 177.

¹⁴³ Skinner, Quentin (2002), „A Third Concept of Liberty”, *op. cit.*, p. 263.

negativne slobode”, na osnovu čega Skinner tvrdi da je, ukazujući na „alternativnu teoriju negativne slobode”, kako sam navodi - „izolovao treći pojam slobode.”¹⁴⁴ Sloboda u ovom smislu podrazumeva odsustvo *zavisnosti* - koja se određuje kao podređenost volji drugih ljudi. Ovakvo shvatanje slobode, po njegovom mišljenju, možemo pronaći u rimskoj političkoj teoriji antičkog doba, odnosno u delima slavnih antičkih istoričara - Salusta, Livija i Tacita. U Rimskom pravu rob predstavlja osobu koja je „suprotno prirodi, potčinjena dominaciji druge osobe.”¹⁴⁵ Drugim rečima, rob je osoba čije su ličnost i svojina *sub potestate*, odnosno zavise od milosti druge osobe. Slažući se sa Berlinovim stavom da u antičkom dobu nije postojao koncept negativne slobode kao odsustva interferencije, Skinner zaključuje da je antički svet ipak poznavao koncept negativne slobode - kao odsustva zavisnosti.¹⁴⁶

Treći pojam slobode predstavlja, dakle, neoromanski koncept slobode. Ovakvo shvatanje političke slobode nasledili su članovi Engleskog parlamenta koji su na početku XVII veka iznosili kritike na račun Krune. Naime, oni su stanje u kom su se nalazili - stanje zavisnosti od dobre volje kralja - nazivali ropstvom. Ono što ograničava našu slobodu nije sama činjenica da živimo u stanju zavisnosti, već i naša svest o tome. Samo saznanje da naša prava i slobode zavise od dobre volje kralja, da smo slobodni samo zato što je neko drugi proizvoljno odlučio da nam ne ograničava slobodu - je ono što nas čini neslobodnima, ističe Skinner.¹⁴⁷ Ovde možemo da primetimo ključnu razliku u odnosu na Berlinovo shvatanje negativne slobode - sloboda, po Skinnerovom mišljenju, može biti ograničena čak i kada nema nijednog elementa interferencije.

Na osnovu čega Skinner obrazlaže svoj stav da smo, dakle, neslobodni čak i ako nam nije *aktualno* ograničena sloboda? Sama naša svest o tome da živimo u stanju zavisnosti od,

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 261.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 248.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 249.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 248.

na primer, arbitrarne volje kralja, čak i ako posedujemo visok stepen negativne slobode (u berlinovskom smislu), podriiva našu slobodu. Arbitrarna vlast kralja sastoji se u njegovoj sposobnosti interferencije, odnosno moći da nam ograniči slobodu, nekažnjeno, isključivo na osnovu svoje volje - *arbitrium*, kao i bez obaveze da se osvrće na interese onih koji su mu potčinjeni. Dakle, sama naša svest o tome da kralj poseduje takve prerogative, čak i ako ih ne primenjuje - „ostavlja nas u ropstvu”¹⁴⁸, zaključuje Skinner. Ukoliko naše slobode i vlasništvo zavise od milosti kralja, odnosno kralj može da nam ih oduzme arbitrarno i nekažnjeno, onda takve slobode nemaju status *prava*, već *dozvola* ili *privilegija*. Diskreciona vlast kralja sastoji se, između ostalog, u njegovoj moći da uvede namete bez pristanka parlamenta ili nekoga baci u tamnicu bez suđenja. „Ukoliko ne dovedemo u pitanje ove prerogative, mi možemo da budemo i prodati u roblje”¹⁴⁹, izjavio je 1610. godine jedan od članova Engleskog parlamenta, otvorivši na taj način jednu od brojnih debata o odnosu između prava i sloboda „demokratske gospode” i kraljevskog prerogativa.

Odsustvom slobode možemo smatrati i stanje u kom su pojedinci i nacije osuđeni na društvenu ili političku zavisnost, poput kolonija, ističe Skinner.¹⁵⁰ Sama svest o tome da živimo u stanju zavisnosti od dobre volje arbitarnog vladara stvara dugoročni psihološki efekat na nas; takav da postajemo skloni autocenzuri, postajemo obeshrabreni, servilni, poniženi i malodušni, i time naše opcije bivaju ograničene. Čak i kada nema nikakve prinude ili uplitanja, mi radimo ono što mislimo da se očekuje od nas, i na taj način se javlja fenomen samoograničavanja, kao dugoročni psihološki efekat života u neizvesnosti i anksioznosti. Sledeći Mila, Skinner ističe kako se velika dela javljaju samo u slobodnim društvima, dok su u onima koja su u stanju političke zavisnosti talenti i vrline pojedinaca i nacije inhibirani.¹⁵¹

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 251.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 256.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 261.

Kakav bi bio Berlinov odgovor u vezi sa trećim pojmom slobode? Iako je Skinner svoju kritiku izneo nakon Berlinove smrti, implicitan odgovor na nju možemo pronaći u samom Berlinovom eseju „Dva shvatanja slobode”, napisanim skoro pola veka ranije. Složićemo se sa Berlinovim stavom da nazivanje društvene ili političke zavisnosti odsustvom slobode predstavlja brkanje slobode sa drugim pojmovima, poput težnje za statusom, uvažavanjem ili priznanjem. Sledstveno tome, možemo zaključiti da ne postoji *treći* pojam slobode (kao odsustva zavisnosti) koji bi bio koherentan.

Važno je pritom naglasiti da sam Berlin nije propustio da ukaže na postojanje tradicije koja konceptualizuje ideju negativne slobode kao odsustva zavisnosti; odeljak pod nazivom „Težnja za statusom” započinje sledećim zapažanjem: „Postoji još jedan istorijski značajan pristup tom pitanju; on poistovećuje slobodu s njenim bliskim srođnicima, jednakošću i bratstvom.”¹⁵² Berlin, dakle, nije prevideo i ovakvu ulogu ideje slobode tokom istorije političke misli. Ono što, međutim, nastoji da pokaže jeste da „nedostatak slobode na koji se žale pojedinci ili grupe često je zapravo nedostatak pravog priznanja.”¹⁵³ Napokon, Berlin postavlja pitanje: „Da li bi (...) bilo prirodno i poželjno da se zahtev za priznanjem i statusom nazove zahtevom za slobodom u nekom *trećem* smislu?”¹⁵⁴ Da li je upravo ova Berlinova formulacija poslužila kao inspiracija Skinneru da koncipira *treći* pojam slobode?

Kada govorimo o ograničavanju slobode, moramo biti u stanju da identifikujemo konkretnu prepreku, čin ili osobu koja ugrožava našu slobodu ili, pak, da ukažemo na cilj ili posledicu takvog ugrožavanja. U tom smislu, Berlin ističe:

„Suština pojma slobode, kako 'negativnog' tako i 'pozitivnog' jeste izmicanje nečemu ili nekome - drugima koji upadaju u moje područje ili uspostavljaju vlast nada mnom, ili, pak, opsesijama, strahovima, neurozama, iracionalnim silama -

¹⁵² Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, *op. cit.*, str. 241.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*, str. 245.

ukratko, nezvanima i despotima raznih vrsta. Želja za priznanjem usmerena je na nešto drugo.”¹⁵⁵

Govoreći o „vapaju” za statusom i priznanjem Berlin ističe da je to „nešto što je ljudima potrebno koliko i sloboda, za šta se podjednako strasno bore, što je srodno, ali ne i jednako slobodi.”¹⁵⁶ Želja za statusom i priznanjem povezana je najpre sa pitanjem: „Ko treba nama da vlada?”, a ne toliko sa pitanjem: „Kako treba da vlada?” - dobro ili loše, liberalno ili ne. Možemo, dakle, primetiti da ostvarenje vrednosti poput uvažavanja ili priznanja ne zavisi ključno od stepena negativne slobode. Upravo na osnovu ovih razloga Berlin ističe da borbu za viši status ili želju da se pobjegne iz inferiornog položaja ipak ne treba nazivati borbom za slobodu, ponovivši svoju osnovnu tezu: „Sloboda u svom osnovnom značenju jeste sloboda od lanaca, od tamnice, od robovanja drugima. Sve ostalo je proširivanje ovog značenja ili metafora.”¹⁵⁷ Da bi nas uverio da insistiranje da se reč *sloboda* koristi u svom bazičnom značenju nije „puko cepidlačenje”, Berlin naglašava da „treba biti oprezan i ne nazivati svaku željenu promenu čovekovog položaja povećanjem slobode, jer bi ta reč mogla postati odveć neprecizna i široka, a time i nekorisna.”¹⁵⁸

Kako je, međutim, došlo do toga da se zahtev za priznanjem i statusom nazove zahtevom za slobodom? Možemo se složiti sa sledećim Berlinovim zapažanjem:

„Mogu osećati da nisam slobodan zato što nisam priznat kao samoodredbeno pojedinačno ljudsko biće; ali, to isto mogu osećati i kao član nepriznate, ili nedovoljno uvažene grupe: tada žudim za emancipacijom čitave svoje klase, ili zajednice, nacije, rase ili profesije.”¹⁵⁹

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ *Ibid.*, str. 244.

¹⁵⁷ *Ibid.*, str. 61.

¹⁵⁸ *Ibid.*, str. 246.

¹⁵⁹ *Ibid.*, str. 244.

Naime, moja žudnja za priznanjem potiče od toga što moje predstave o sebi - moje osećanje sopstvenog moralnog i društvenog identiteta - donekle zavise od predstava drugih o meni, odnosno od onoga što drugi misle da ja jesam. Ukoliko za sebe kažem da sam Englez, trgovac, milioner ili osuđenik, posedovanje takvih svojstava pretpostavlja da ih i drugi ljudi prepoznaju kao nešto što pripada meni, odnosno određenoj grupi. Čovek je, dakle, društveno biće u bitno inherentnijem smislu od onog koji podrazumeva život u zajednici.

Žudnja za statusom reflektuje žudnju za tim da moja jedinstvenost i moji ciljevi budu priznati od strane društva kome pripadam; ono što važi za pojedince važi i za zajednice, pa tako mogu tražiti priznanje za svoju klasu, narod, rasu ili religiju. Kako Berlin dalje ističe: „To daje daleko širi, ne samo racionalistički smisao Kantovim rečima: Paternalizam je najveći mogući despotizam.”¹⁶⁰ Paternalizam predstavlja despotizam zato što vređa moju predstavu o sebi kao o ljudskom biću, koje se rukovodi sopstvenim ciljevima, „koji nisu nužno racionalni ili dobronamerni,” dodaje Berlin.¹⁶¹

Otuda, kada tražimo da budemo oslobođeni društvene i političke zavisnosti, mi zapravo tražimo da drugi ljudi promene svoj stav prema nama. „Zbog te želje za uzajamnim priznanjem ponekad se radije prihvataju autoritarne demokratije nego najprosvećenije oligarhije”¹⁶², naglašava Berlin. Naime, iz žudnje za statusom ljudi su skloni da radije prihvate da ih tlači pripadnik iste zajednice, nego strani benevolentni vladar; zato nailazimo na slučaj da novooslobođene afričke ili azijske zemlje radije biraju okrutnu vlast pripadnika sopstvene nacije ili rase u odnosu na blagu i pravednu stranu

¹⁶⁰ *Ibid.*, str. 243.

¹⁶¹ Kantova čuvena sintagma: „Paternalizam je najveći mogući despotizam” temelji se na njegovom shvatanju autonomije kao suštinskog određenja čoveka, koja se sastoji u samostalnom korišćenju razuma svakog pojedinca, nasuprot heteronomiji. U tom smislu Kant ističe: „Niko me ne može prisiliti da na njegov način budem srećan (onako kako on zamišlja dobrobit drugih ljudi), jer svako sreću sme tražiti na putu koji se njemu samom čini dobar, ako pritom ne nanosi štetu slobodi drugih da teže nekoj sličnoj svrsi.” Kant, Imanuel (1974), „Večni mir”, u *Um i sloboda*, Beograd: Mladost, str. 103. Berlin svakako deli sa Kantom ovo antipaternalističko stanovište; ostaje, međutim, pitanje da li Kant deli Berlinovo mišljenje o ciljevima „koji nisu nužno racionalni ili dobronamerni.”

¹⁶² Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, *op. cit.*, str. 244.

upravu. Upravo na osnovu postojanja ove žudnje - za onim što je Mil nazvao „paganskim samopotvrđivanjem” - možemo da objasnimo zašto su komunizam i nacionalizam privlačni klasama kojima su upravljale druge klase (u hijerarhijski uređenim društvima) ili narodima koji su živeli pod vlašću stranih gospodara.¹⁶³

Dakle, oni koji teže statusu i priznanju, pa čak i po cenu negativne slobode, smatraju da su - kako navodi Berlin - „tim putem 'oslobođeni' u nekom neodređenom, ali jasno doživljenom smislu.”¹⁶⁴ Iz ovoga možemo da zaključimo da su ljudi spremni da 'breme' slobode zamene za druge ciljeve, odnosno da žrtvuju slobodu zarad drugih vrednosti, poput sigurnosti, statusa, pravde, jednakosti ili bratstva. Iako je žudnja za statusom u izvesnom smislu vrlo bliska želji da se bude nezavisno delatno biće, na osnovu prethodnih razmatranja možemo zaključiti da *status* i *sloboda* predstavljaju različite i nezavisne, iako srodne, pojmove, pa se Skinnerov pokušaj da, kako sam navodi - „izoluje *treći* pojam slobode” - pokazuje neuspešnim. Sledstveno tome, možemo zaključiti da ne postoji *treći* pojam slobode koji bi bio koherentan.

Pored Skinnerovog pojma slobode kao odsustva *zavisnosti*, u okviru republikanskog shvatanja slobode postoji još jedno, srodno određenje slobode - kao odsustva *dominacije*. Savremeni irski filozof i politički teoretičar Filip Petit takođe zastupa stanovište po kome treba uvesti *treći* pojam slobode - kao odsustva *dominacije* (koja se određuje kao zavisnost od volje drugih ljudi), ističući da takav koncept slobode ima ne samo normativne, već i analitičke prednosti u odnosu na (berlinovski) pojam negativne slobode - kao odsustva *interferencije*.¹⁶⁵ Ovde, dakle, nije reč o distinkciji između pojmova pozitivne i negativne slobode, već o poređenju između liberalnog i republikanskog shvatanja slobode. Za razliku od Skinera, koji Berlinov pojam negativne slobode smatra koherentnim, ističući, međutim, da postoji još jedna, jednako plauzibilna, teorija negativne slobode, Petit liberalno poimanje slobode smatra nedovoljno adekvatnim određenjem slobode. U tom smislu, uvođenje trećeg

¹⁶³ *Ibid.*, str. 246.

¹⁶⁴ *Ibid.*, str. 247.

¹⁶⁵ Pettit, Philip (2011), „The Instability of Freedom as Noninterference: The Case of Isaiah Berlin”, *Ethics*, Vol. 121, No. 4, pp. 693–716.

pojma slobode ne predstavlja dodavanje još jednog pojma slobode, već davanje prednosti konceptu slobode kao odsustva *dominacije* u odnosu na koncept slobode kao odsustva *interferencije*. Petitov koncept slobode kao odsustva *dominacije* Skinner smatra manje-više ekvivalentnim sopstvenom konceptu slobode kao odsustva *zavisnosti*. Sam Skinner, međutim, smatra da treći pojam slobode predstavlja u potpunosti negativan koncept, dok, kako navodi, za Petita ovakav koncept slobode sadrži elemente i pozitivne i negativne slobode.¹⁶⁶

U čemu se, po mišljenju Petita, sastoji prednost (na konceptualnom planu) republikanskog u odnosu na liberalno shvatanje slobode?¹⁶⁷ Kao što smo pokazali u prethodnim razmatranjima, Berlin negativnu slobodu određuje kao odsustvo mešanja, ali ne samo u pogledu onoga što želimo, već i u pogledu naših mogućih izbora i preferencija. Sloboda, dakle, ne zavisi od toga da li su nam otvorena samo ona vrata koja se odnose na našu trenutnu preferenciju, već od toga koliko ima otvorenih vrata i koliko su ona otvorena. Petit, međutim, smatra da nije dovoljno da vrata koja se odnose na naše moguće izbore budu otvorena, već da ne sme da bude čuvara tih vrata koji mogu da ih arbitrarno otvore ili zatvore. Možemo, dakle, zaključiti da se republikansko shvatanje slobode bazira na pretpostavci da odnos dominacije, odnosno ograničenje slobode, podrazumeva samu *mogućnost* uplitanja u naše moguće opcije, a ne nužno i *aktualno* uplitanje. Upravo ovu dimenziju ograničenja slobode, po Petitovom mišljenju, liberalno određenje slobode ne uspeva da obuhvati.

Da bismo pokazali da pojam negativne slobode može da se odbrani od republikanske kritike, poslužićemo se primerom koji navodi Metju Krejmer (*Matthew K. Kramer*), a koji dovodi u pitanje bazičnu pretpostavku republikanskog shvatanja slobode.¹⁶⁸ Zamislimo da u jednoj zajednici živi „dobročudni div” koji bi zahvaljujući svojoj snazi i

¹⁶⁶ Skinner, Quentin (2002), "A Third Concept of Liberty", *op. cit.*, p. 255.

¹⁶⁷ U prikazivanju razlike između liberalnog i republikanskog shvatanja slobode oslanjaćemo se na sledeći izvor: Mladenović, Ivan (2015), „Negativna sloboda i odsustvo dominacije: O liberalnom i republikanskom shvatanju pojma slobode”, *Godišnjak Fakulteta političkih nauka*, vol. 9, broj 14.

¹⁶⁸ Navedeno prema: *ibid.*, str. 95.

inteligenciji mogao - ukoliko bi to želeo - da potčini čitavu zajednicu. Taj div je, međutim, odlučio da se povuče u pećinu, pa je, shodno tome, verovatnoća da *aktualizuje* svoju *moгуćnost* interferencije ekstremno mala. Zastupnici republikanskog shvatanja slobode bili bi prinuđeni da tvrde da u ovom konkretnom slučaju građani nisu slobodni, bez obzira na to što im nije *aktualno* ograničena sloboda, odnosno što nema uplitanja u njihove preferencije. Nasuprot tome, zastupnici negativne slobode smatraju da, ukoliko je verovatnoća da se neko upliće u moguće opcije neke osobe veoma mala, onda je verovatnoća da ta osoba bude slobodna veoma velika, i obrnuto.¹⁶⁹

U svom odgovoru na kritiku baziranu na probabilističkim razmatranjima Skinner navodi primer gospodara i roba: koliko god da je gospodar benevolentan prema svom robu, ili se čak uopšte ne upliće u njegove moguće izbore, sama činjenica da poseduje arbitrarnu moć čini roba u suštinskom smislu neslobodnim.¹⁷⁰ Implikacija koju Skinner nastoji da istakne jeste da bi zastupnici negativnog shvatanja slobode u ovom konkretnom slučaju (ekstremno male verovatnoće da se gospodar upliće u moguće izbore svog roba) bili prinuđeni da roba nazovu slobodnim u negativnom smislu tog pojma. Prednost republikanskog stanovišta u ovom slučaju jeste u tome što izbegava ovakvu vrstu paradoksa.¹⁷¹ Postavlja se, međutim, pitanje da li je i u kojoj meri primer sa ropstvom relevantan za razmatranje samog određenja negativne slobode, odnosno društva zasnovanog na individualnoj slobodi kao intrinzičnoj vrednosti. Naime, normativni ideal društva zasnovanog na određenju slobode kao odsustva uplitanja upravo isključuje robovlasničke odnose među ljudima.¹⁷²

Na osnovu prethodnih razmatranja možemo zaključiti da republikansko shvatanje slobode ostaje suočeno sa teškoćama na konceptualnom planu: čak i ako je verovatnoća interferencije ekstremno mala - odnos dominacije ostaje nepromenjen, odnosno osoba koja

¹⁶⁹ *Ibid.*, str. 96.

¹⁷⁰ Navedeno prema: *ibid.*, str. 97.

¹⁷¹ Videti: *ibid.*

¹⁷² *Ibid.*, str. 97.

je izložena samoj mogućnosti uplitanja smatra se jednako neslobodnom. Na osnovu ovakve kritike republikanskog stanovišta koja se, dakle, zasniva na probablističkim razmatranjima, pokazuje se da se odnos *dominacije* jednako može objasniti ograničenjem slobode u *negativnom* smislu, odnosno da se shvatanje slobode kao odsustva *dominacije* može redukovati na shvatanje slobode kao odsustva *mešanja*.¹⁷³

¹⁷³ Videti: *ibid.*, str. 98.

2.2. TEJLOROVA KRITIKA NEGATIVNOG SHVATANJA SLOBODE

Još jedna relevantna kritika Berlinovog pojma negativne slobode izneta je 1979. godine od strane kanadskog filozofa Čarlsa Tejlora u tekstu pod nazivom „Šta je pogrešno u vezi sa negativnom slobodom.”¹⁷⁴ Ono što je bitno istaći na samom početku razmatranja Tejlorove kritike jeste njegov stav „da se ne može poreći da u našoj civilizaciji postoje dve porodice koncepcija političke slobode.”¹⁷⁵ Tejlor, dakle, prihvata Berlinovu distinkciju, odnosno postojanje dva pojma slobode, naglašavajući da u osnovi distinkcije između pojmova pozitivne i negativne slobode leži „jedna dublja doktrinarna razlika.”¹⁷⁶

Šta se, dakle, nalazi u pozadini razlike između pozitivne i negativne slobode? Po Tejlorovom mišljenju, negativna sloboda uglavnom predstavlja *koncept mogućnosti* (engl. *opportunity concept*), dok pozitivna sloboda uvek predstavlja *koncept činjenja* (engl. *exercise concept*).¹⁷⁷ Negativna sloboda se uglavnom odnosi na *koncept mogućnosti* zato što takva sloboda podrazumeva da biti slobodan ima veze sa tim šta možemo da činimo, odnosno koje opcije su nam otvorene, nezavisno od toga da li mi praktikujemo bilo koju od tih opcija. Pozitivna sloboda se uvek odnosi na *koncept činjenja* zato što se sloboda u ovom slučaju suštinski odnosi na oblikovanje i usmeravanje sopstvenog života, odnosno aktivnu kontrolu nad njim. Kako dalje Tejlor navodi, *koncept mogućnosti* implicira da samo spoljašnje prepreke predstavljaju ograničenje slobode, dok *koncept činjenja* priznaje da i unutrašnje prepreke predstavljaju takvo ograničenje.¹⁷⁸

¹⁷⁴ Taylor, Charles (1979), "What's Wrong with Negative Liberty", *op. cit.*

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 175.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 177.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 180.

Šta je, dakle, pogrešno u vezi sa negativnom slobodom? Ukoliko negativna sloboda predstavlja *koncept mogućnosti*, onda takav koncept implicira postojanje isključivo spoljašnjih, a ne i unutrašnjih prepreka slobodi. Po Tejlorovom mišljenju, međutim, unutrašnje prepreke slobodi nesporno postoje; naše opsesije, iracionalni strahovi, loše navike koje nas sprečavaju da ostvarimo naše autentične ciljeve, kao i, na primer, nedostatak samokontrole ili sposobnosti moralnog razlikovanja - čine nas manje slobodnim. Ukoliko, dakle, unutrašnje prepreke postoje - sloboda ne može biti određena kao puko odsustvo spoljašnjih prepreka, i upravo se u tome sastoji problem u vezi sa pojmom negativne slobode. Sledstveno tome, prinuđeni smo da napustimo koncept slobode kao *koncept mogućnosti*, i slobodu odredimo kao *koncept činjenja*, koji pored savladavanja spoljašnjih, podrazumeva i *aktivno* prevazilaženje unutrašnjih prepreka. U tom slučaju biti u stanju da činimo ono što želimo - nije više dovoljan uslov za slobodu.

Ukoliko, dakle, priznajemo da postoje i unutrašnje prepreke slobodi, moramo da priznamo da sam pojedinac može da pogreši u vezi sa odabirom sopstvenih fundamentalnih želja i ciljeva, ističe Tejlor.¹⁷⁹ Naime, mi možemo loše da procenimo koji je naš bazični cilj i na taj način ugrozimo ostvarenje naših autentičnih svrha. Na koji način sam subjekt može da pogreši u vezi sa sopstvenim željama? Ukoliko određenu želju ne percipiramo kao fundamentalnu, da li to znači da ona to zaista i nije? „Odgovor je očigledno ne”¹⁸⁰, naglašava Tejlor. Naime, mi možemo, na primer, 'pogrešno' da osećamo stid ili strah, ukoliko su takva osećanja neosnovana ili neprikladna u datoj situaciji; mi čak i sami možemo biti svesni toga i i zbog toga ih - u datoj situaciji - smatrati iracionalnim. Jedini način da tvrdimo da je mišljenje subjekta nepogrešivo jeste, dakle, ukoliko tvrdimo da ne postoji ništa u vezi sa čim može da se pogreši, zaključuje Tejlor.¹⁸¹

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 191.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 187.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 191.

Koja je implikacija ovakvih stavova? Ukoliko priznamo mogućnost greške, onda sam subjekt *ne može* biti krajnji arbitar kada se radi o pitanju da li je slobodan ili ne; jer on *ne može* biti konačni sudija o tome da li su njegove želje autentične, odnosno da li one osujećuju njegove svrhe ili ne, ističe Tejlor.¹⁸² Ovakav stav u suprotnosti je sa bazičnom pretpostavkom negativnog shvatanja slobode o tome da sam subjekt - a ne određeni spoljašnji autoritet - jeste krajnji arbitar kada je u pitanju njegova sloboda. Tejlor, međutim, smatra da takav stav ne otvara automatski vrata totalitarizmu, odnosno ne implicira nužno *prisiljavanje ljudi da budu slobodni*. Naime, ukoliko tvrdimo da sam pojedinac nije krajnji arbitar kada je u pitanju njegova sloboda, to ne znači nužno da se zalažemo za postojanje određene zvanične doktrine koja treba da bude nametnuta od strane spoljašnjeg autoriteta. Štaviše, takva doktrina u načelu nije moguća, jer se ljudska bića međusobno razlikuju u odnosu na specifičnu formu samorealizacije - upravo se u tome sastoji postromantička ideja o diverzitetu i originalnosti svakog ljudskog bića. Dakle, ono što Tejlor nastoji da istakne, govoreći o tome da sam pojedinac nije krajnji arbitar kada je u pitanju njegova sloboda, jeste da mišljenje subjekta može biti preispitano, odnosno dovedeno u pitanje (engl. *second-guessed*) - od strane nekog drugog, ko nas „nadilazi u mudrosti.“¹⁸³

Ovde možemo da primetimo da postoje određene dodirne tačke između Tejlorovog i Berlinovog stanovišta; Berlin se svakako može složiti sa Tejlorom kada je u pitanju kritika koncepta kolektivne samorealizacije, odnosno nametanja određene vizije *dobra* na kolektivnom nivou. Ono što, međutim, Berlin izlaže kritici, kao što smo pokazali u prethodnim razmatranjima, jeste samo poistovećivanje slobode sa samoostvarenjem, odnosno sa prosvetiteljskim idealom racionalnog samousavršavanja: neko može *slobodno* da izabere da žrtvuje svoje šanse za samoostvarenje, da bi postigao određeni cilj koji za njega ima veću vrednost. Takav stav nas dovodi do zaključka da sam pojedinac, a ne određeni spoljni autoritet, ipak ostaje konačni sudija kada je u pitanju njegova sloboda.

¹⁸² *Ibid.*, p. 180.

¹⁸³ *Ibid.*

Slabost negativne slobode - kao *koncepta mogućnosti* koji ne implicira postojanje unutrašnjih prepreka - Tejlor takođe vidi u tome što takav koncept slobode ne uključuje ljudske svrhe, odnosno ne podrazumeva da između preferencija pojedinca i njegove slobode postoji nužna veza, naglašavajući kako je „pitanje slobode/neslobode povezano sa osujećenjem/ispunjenjem naših svrha.”¹⁸⁴ Dakle, ukoliko smo pogrešno procenili koji je naš bazični cilj - mi nismo slobodni, odnosno manje smo slobodni u odnosu na stanje u kome bismo izabrali *pravi* cilj. Drugim rečima, potrebno je da vršimo evaluaciju sopstvenih želja, odnosno da se odričemo, tj. ne zadovoljavamo one želje koje bi mogle da ometaju ostvarenje naših bitnijih ciljeva, ukoliko želimo da ostvarimo našu slobodu.

Ovakav stav implicira postojanje razlike između želja *prvog* i *drugog reda*. Ovu distinkciju je prvi uveo savremeni američki filozof Hari Frenkfurt (*Harry Frankfurt*) u svom eseju pod nazivom „Sloboda volje i koncept osobe.”¹⁸⁵ Želje *prvog reda* su, na primer, želja za komforom ili želja da učestvujem u ekspediciji na Ande, želja da položim ispit ili da izađem sa društvom u provod. Imamo iskustvo o tome da ove želje mogu biti međusobno sukobljene; to nam ukazuje na postojanje želja *drugog reda*, koje se odnose na naše želje *prvog reda* i predstavljaju, dakle, želje da se imaju ili nemaju druge želje. Ukoliko imamo pomenutu dilemu da li da ostanemo kod kuće i učimo za ispit ili da izađemo u provod, potrebno je, dakle, da razmotrimo naše želje *drugog reda*, odnosno da sebi postavimo pitanje o tome šta *zaista* želimo i da li nas možda neka naša druga želja sprečava da to i ostvarimo. U tom slučaju, pokazuje se da želja da položim ispit i, dugoročno posmatrano, ostvarim dobru karijeru predstavlja želju sa kojom mogu da se identifikujem i koja predstavlja ekspresiju moje ličnosti u značajnijoj meri u odnosu na želju da izađem u provod, zbog koje - ukoliko se ne ostvari - ne gubim svoj identitet.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 191.

¹⁸⁵ Frankfurt, Harry (1971), "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, No. 1, pp. 5–20.

Mi, dakle, nemamo samo 'nagonske' želje koje procenjujemo jedino na osnovu njihovog intenziteta, već donosimo sud o svojim željama i na osnovu njihove relevantnosti. Razlika među željama, pokazuje se, nije isključivo u njihovoj jačini; naša sposobnost da pravimo razliku među njima, odnosno da ih prihvatamo ili odbacujemo, ukazuje na to da neke od njih posmatramo kao prepreke sopstvenoj slobodi. Na taj način, manje značajne želje predstavljaju prepreke ostvarivanju značajnijih, autentičnih želja. Implikacija ovakvog shvatanja jeste to da ne moramo slobodu da smestamo u domen racionalnosti da bismo mogli da razmišljamo o željama kao o preprekama slobodi. Tejlor, dakle, naglašava da je potrebno da donosimo sud o sopstvenim željama i, zahvaljujući tome, neke od njih posmatramo kao prepreke sopstvenoj slobodi:

„Činjenica da radim ono što želim, u smislu da zadovoljavam svoju najveću želju, nije dovoljna da bih ustanovio da sam slobodan. Naprotiv, moramo da pravimo razliku između naših pobuda i da prihvatimo da ukoliko nešto činimo na osnovu određenih motiva, kao što su iracionalni strah, inat ili prevelika želja za komforom, to ne predstavlja slobodu, nego čak negaciju slobode.”¹⁸⁶

Mi, dakle, nismo samo subjekti želja *prvog reda*, već imamo iskustvo o tome da pravimo kvalitativnu razliku između naših želja i ciljeva, odnosno da imamo *želje o željama* i shodno tome - neke od njih smatramo intrinzično važnijim od drugih.

Ova činjenica *snažne evaluacije*¹⁸⁷ ima posledice po naš pojam slobode: sloboda može biti ugrožena ne samo ukoliko nas drugi ometaju, već i ukoliko nas pokreću manje značajni i autentični ciljevi, ukoliko dopustimo da se rukovodimo motivima koje sami smatramo lošim ili vrednim prezrenja. Ukoliko nas, na primer, strah od javnog nastupa sprečava da ostvarimo karijeru koju želimo ili želja za komforom sprečava u tome da učestvujemo u ekspediciji na Ande, mi ovaj iracionalni strah ili preveliku želju za

¹⁸⁶ Taylor, Charles (1979), "What's Wrong with Negative Liberty", *op. cit.*, p. 186.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 184.

komforom doživljavamo kao prepreke, odnosno osećamo da bismo bili *slobodniji* bez njih. Ovi slučajevi pokazuju da postoje i unutrašnje prepreke slobodi, odnosno da, kako ističe Tejlor - moramo da priznamo da postoje unutarnji, motivacioni, neophodni uslovi slobode.¹⁸⁸ Ukoliko je tako, onda sloboda ne može biti jednostavno interpretirana kao odsustvo spoljašnjih prepreka, zaključuje Tejlor.¹⁸⁹

Ukoliko negativno poimanje slobode podrazumeva neometanje od strane drugih, takvo određenje slobode implicira nepostojanje unutrašnjih prepreka slobodi koje, međutim, po Tejlorovom mišljenju, nesporno postoje. Sledstveno tome, Tejlor smatra neodrživom hobsovsku „redukcionističko-materijalističku metafiziku, prema kojoj se samo spoljašnje prepreke računaju, kao da postupci predstavljaju samo puko kretanje.”¹⁹⁰ Štaviše, hobsovski pojam slobode naziva „karikaturalnom verzijom” teorije negativne slobode, jer sadrži „isuviše jednostavnu ili je možda bolje reći isuviše sirovu” moralnu psihologiju.¹⁹¹ Hobsovski koncept je, dakle, neodrživ, jer predstavlja kvantitativnu koncepciju slobode, koja u sebi ne sadrži pojam *značajnosti*, odnosno razlikovanje između *značajnih* i *manje značajnih* želja i ciljeva. Stoga, nijedan koncept slobode koji bar u određenom stepenu ne uključuje kvalitativno razlikovanje među našim motivima nije odbranljiv, zaključuje Tejlor.¹⁹²

Bitno je istaći da svoje shvatanje slobode Tejlor bazira na shvatanju same ljudske prirode:

„Sloboda nam je važna zato što smo bića koja inherentno poseduju svrhe, odnosno namere.”¹⁹³

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 186.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 176.

¹⁹² *Ibid.*, p. 181.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 183.

Sloboda, dakle, predstavlja „sposobnost da realizujemo naše svrhe”¹⁹⁴; ona podjednako podrazumeva naš kapacitet da prepoznamo naše najznačajnije svrhe i sposobnost da prevaziđemo naše sputavajuće pobude, kao i slobodu od spoljašnjih prepreka. Da bismo bili istinski slobodni potrebno je da praktikujemo samorazumevanje i samorealizaciju, koji podrazumevaju *koncept činjenja*, tako da smo prisiljeni da napustimo koncept slobode kao *koncept mogućnosti*, zaključuje Tejlor.¹⁹⁵

Suprotno Tejlorovom shvatanju, naš cilj je da pokažemo da je moguće da neko istovremeno bude slobodan i ponaša se na pogrešan način. Na osnovu prethodnih razmatranja možemo zaključiti da se Tejlorov odgovor na pitanje: „Šta je pogrešno u vezi sa negativnom slobodom?” sastoji u stavu da koncept slobode kao pukog odsustva spoljašnjih prepreka ne uspeva da obuhvati određene važne dimenzije slobode - poput ljudskih motiva i svrha. Ukoliko je, dakle, neko postavio loše ciljeve - on *ne može* biti slobodan, odnosno on *mora* da je žrtva iluzije, konfuzije ili izopačene perspektive. Suprotno ovakvom shvatanju, zastupnici negativne slobode ne smatraju da postoji nužna veza između preferencija pojedinca i njegove slobode. Ukoliko subjekt poseduje loše ciljeve, to *može* da znači da je obmanut ili da ga određene opsesije sprečavaju da pravilno rasuđuje; s druge strane - to jednostavno može da znači da je *slobodno* izabrao pogrešne ciljeve. Dakle, neko jednostavno može da izabere 'pogrešne' ciljeve: on zbog toga može biti okarakterisan kao zao ili glup, ali ne i kao neslobodan. Sloboda podjednako obuhvata i pravo da se biraju pogrešni ciljevi; na taj način, sam pojedinac, a ne određeni spoljni autoritet, ostaje konačni sudija kada je u pitanju njegova sloboda, što predstavlja bazičnu premisu negativnog shvatanja slobode. Iz ovoga sledi zaključak da se prednost koncepta negativne slobode sastoji u tome da možemo da diskutujemo o tome da li je neko slobodan ili ne, a da čak ne moramo ni da znamo kakve on ciljeve bira, odnosno nezavisno od toga koje su njegove preferencije.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 193.

¹⁹⁵ *Ibid.*

2.3. GREJEVA KRITIKA NEGATIVNE SLOBODE KAO NEINTRINSIČNE VREDNOSTI

Još jedna relevantna kritika koja se odnosi na pojam negativne slobode izneta je od strane savremenog engleskog političkog filozofa Džona Greja. Naime, Grej zastupa stanovište po kome klasični liberalizam nije u stanju da pruži adekvatan odgovor na pitanje u čemu se sastoji intrinzična vrednost negativne slobode - određene kao odsustvo prinude. Ono što za Greja predstavlja intrinzičnu vrednost jeste pozitivni pojam autonomije, koju određuje kao stanje u kome pojedinac bira između opcija koje su vredne biranja, koristeći svoje racionalne kapacitete, odnosno donoseći odluke na osnovu racionalnog izbora, refleksije i deliberacije. Sledstveno tome, Grej izlaže kritici Berlinov pojam negativne slobode - nazivajući ga neinformativnim, jer nam ne govori ništa o konkretnim opcijama koje ima određeni subjekt, kao ni o samoj prirodi i kapacitetima čoveka.¹⁹⁶ Stoga, „bilo koje shvatanje slobode kao neograničavanja opcija neizbežno ostaje radikalno nekompletno”¹⁹⁷, zaključuje Grej. U čemu se sastoji Grejev pojam autonomije? Grej određuje autonomiju kao:

„Stanje u kome pojedinac može da bude bar delom autor svog života, u kome ispred sebe ima niz opcija vrednih biranja, u pogledu kojih njegovi izbori nisu sputani prinudom i u odnosu na koje poseduje kapacitete i resurse koji su potrebni da bi ostvario uspeh u određenoj meri na putu koji je sam izabrao opredeljujući se za određenu opciju.”¹⁹⁸

Postavlja se, međutim, pitanje - kako specifikovati u kom stepenu subjekt treba da bude autor svog života da bi bio okarakterisan kao autonoman? Problem sa ovako

¹⁹⁶ Gray, John N. (1980), "On Negative and Positive Liberty", *op. cit.*, p. 521.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 520.

¹⁹⁸ Navedeno prema: Kukathas, Chandran (1994), "Defending Negative Liberty", *op. cit.*, p. 26.

shvaćenim pojmom autonomije jeste, dakle, njegova neodređenost. Sam Grej priznaje da autonomija može biti produkt mnogih faktora, jer predstavlja „kompleksan status koji nije moguće definisati prisustvom ili odsustvom jednog određenog uslova.”¹⁹⁹ Možemo, dakle, zaključiti da je ovako shvaćen pojam autonomije suviše neodređen i nejasan i samim tim - ne od velike koristi.

Referirajući na Berlinovu kritiku verovanja da se sloboda pojedinaca i društava nužno povećava sa povećanjem znanja, Grej Berlina karakteriše kao nekog ko bi mogao biti moralni skeptik - time što odvajava slobodu od zahteva *racionalnosti*. Grej, naprotiv, smatra da nijedan koherentan koncept slobode ne može da izbegne inkorporiranje minimalnih uslova racionalnog izbora. O kakvoj racionalnosti je reč? Ovde je bitno napomenuti da Berlin i Grej dele mišljenje kada je reč o racionalističkoj metafizici i racionalističkoj filozofskoj psihologiji povezanoj sa njom; i jedan i drugi autor kritikuju stanovište po kome za svaku dilemu u moralnoj i političkoj sferi postoji samo jedan ispravan odgovor, odnosno konačno racionalno rešenje. Sledstveno tome, oba autora odbacuju koncept savršenog čoveka i društva, smatrajući ga neprimenjivim i samim tim nekoherentnim. U tom smislu, Grej ističe:

„Berlin je u pravu kada odbacuje pozitivne koncepcije slobode koje zavise od racionalističke doktrine, ali greši kada misli da sve forme pozitivnog shvatanja slobode neizbežno uključuju takvu doktrinu.”²⁰⁰

Ipak, kako navodi Grej: „Određena korisna varijanta ideje racionalne volje može da preživi poraz racionalističke metafizike i filozofske psihologije.”²⁰¹

Grejev ideal autonomije, odnosno slobode poistovećene sa ovako shvaćenom autonomijom, naglašava, dakle, značaj naših intelektualnih i racionalnih kapaciteta - našu

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ Gray, John N. (1980), "On Negative and Positive Liberty", *op. cit.*, p. 507.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 520.

sposobnost refleksije i deliberacije. Mnogi naši postupci su, međutim, pre rezultat emocija, hira, nepromišljenosti ili nasumičnog izbora, nego racionalne refleksije. Ukoliko, dakle, predstavljaju ekspresiju *mojih* preferencija, a ne nužno izraz autonomije ili racionalnog samousmeravanja, takve postupke ipak možemo da okarakterišemo kao *slobodne*. Ovde je potrebno da još jednom istaknemo Berlinovo shvatanje po kome postoji suštinska i nesvodljiva razlika između pojma negativne slobode kao odsustva prinude i mešanja, i pozitivnog pojma racionalnog samousmeravanja i autonomije. Složićemo se, dakle, sa Berlinovim protivljenjem identifikaciji racionalnog života sa životom slobodnog čoveka; sloboda pojedinaca, kao i društava, mora u sebi da sadrži mogućnost i takvih postupaka koji se mogu okarakterisati kao iracionalni. Kao što Kukatas lucidno zapaža:

„Zagovornici autonomije često zaboravljaju da su ljudi suviše zauzeti življenjem svog života da bi brinuli o tome da li upravljaju njim.”²⁰²

Zar nas ne brine manje da li upravljamo sami sobom od toga - da li smo opstruirani od strane drugih?

Sloboda podrazumeva i slobodu da se čini zlo, u suprotnom - to ne bi bila sloboda. Kao što rob nije manje rob ukoliko je duhovno slobodan, tako sloboda podrazumeva pravo da se postupa iracionalno ili moralno neispravno. Ovakvo Berlinovo stanovište u suprotnosti je, dakle, sa pozitivnim pojmom slobode koji podrazumeva racionalno samousmeravanje. Iskaz Jakobinskog kluba iz vremena Francuske revolucije glasio je:

„Niko nije slobodan da čini zlo. Sprečiti ga u tome znači osloboditi ga.”²⁰³

Suprotno ovakvom shvatanju slobode, Berlin deli mišljenje sa Bentamom (*Jeremy Bentham*): „Zar sloboda da se čini zlo nije sloboda? A šta je onda? Zar ne kažemo da budalama i rđavim ljudima treba oduzeti slobodu zato što je zloupotrebljavaju?”²⁰⁴

²⁰² Kukathas, Chandran (1994), „Defending Negative Liberty”, *op. cit.*, p. 26.

²⁰³ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, *op. cit.*, str. 233.

²⁰⁴ *Ibid.*

Kao potvrdu ove teze možemo takođe navesti Lajbnicovo objašnjenje o poreklu zla, odnosno opravdanje Boga koje je izneo u svom čuvenom delu „Teodiceja”²⁰⁵. Naime - kako je moguće zlo u svetu koji je stvoren od strane Boga, koga karakterišemo kao onipotentnog, omniprezentnog i omniscentnog? Zlo u svetu je moguće jer je ljudima data sloboda, koja podrazumeva mogućnost izbora, pa samim tim i slobodu da se čini zlo. Ukoliko ne bi bilo zla u svetu, to bi značilo da nema slobode.

Da bismo pokazali da Berlinovo shvatanje negativne slobode može da se odbrani od Grejeve kritike, pružićemo razloge u prilog stavu da negativna sloboda, suprotno Grejevom shvatanju, predstavlja intrinzičnu vrednost, odnosno vrednost po sebi - nezavisno od toga da li doprinosi ostvarenju neke druge vrednosti, odnosno da li proizvodi neko *dobro*. Štaviše, vrhovne vrednosti mogu doći u sukob: sloboda može ugroziti ostvarenje neke druge vrednosti, kao što neke druge vrednosti poput jednakosti ili pravde mogu ugroziti samu slobodu. Ovakav stav baziran je na ključnoj Berlinovoj tezi o vrednosnom pluralizmu koja podrazumeva da sve dobre stvari ne idu nužno zajedno, odnosno da vrhovne vrednosti ne samo u praksi, nego i u načelu, nisu i ne mogu biti harmonično usklađene. Sama sloboda izbora predstavlja vrednost po sebi: *slobodni* postupci su *moji* postupci i predstavljaju ostvarenje *mojih* želja i zahvaljujući tome dobijaju svoju vrednost, a slobodu čine ciljem po sebi. Sledstveno tome, ukoliko posedujem negativnu slobodu, mogu da kreiram vrednost - tako što ostvarujem *svoje* ciljeve i zadovoljavam *svoje* želje. Možemo, dakle, zaključiti da stvari upravo imaju vrednost - zato što im mi *slobodno* težimo.

Na osnovu prethodnih razmatranja možemo zaključiti da se Grejeva kritika negativne slobode kao neintrinzične vrednosti pokazuje neuspešnom. Da li je to slučaj i sa Grejevim konceptom slobode koji se zasniva na autonomiji? Čak i ako prihvatimo Grejevu kritiku Berlinovog stava da se sve forme pozitivnog shvatanja slobode neizbežno zasnivaju na racionalističkoj metafizici, Grejev pojam autonomije se ipak pokazuje kao nedovoljno adekvatno određenje slobode. Naime, ovakav pojam autonomije, zahvaljujući tome što se ne zasniva na racionalističkoj doktrini, odnosno uverenju o postojanju konačnog

²⁰⁵ Lajbnic, Gotfrid Vilhelm (2012), *Teodiceja*, Zagreb: Demetra.

racionalnog rešenja za sva pitanja etike i politike, odoleva berlinovskoj kritici koja se odnosi na nametanje specifične vizije *dobra* na kolektivnom nivou. Ipak, kao što smo pokazali u prethodnom delu rada, slabost Grejevog pojma autonomije (kao kompleksnog statusa - koji je produkt mnogih faktora) sastoji se u njegovoj neodređenosti, odnosno nemogućnosti da bude definisan prisustvom ili odsustvom jednog određenog uslova. Na ovaj način shvaćen pojam autonomije nam, dakle, ne daje jasan i iscrpan odgovor na pitanje o tome kako specificovati u kom stepenu subjekt treba da bude autor svog života da bi bio okarakterisan kao autonoman. Sledstveno tome, možemo zaključiti da nam ne može biti od velike koristi prilikom karakterisanja određenog pojedinca kao slobodnog ili ne.

Ukoliko bismo sumirali Grejevo stanovište, mogli bismo da zaključimo da postoje određene razlike, ali i sličnosti u odnosu na Berlinovo stanovište. Najrelevantnija razlika odnosi se na samo određenje pojma slobode, odnosno značenje termina 'sloboda'; dok za Berlina negativna sloboda predstavlja bazično značenje slobode, Grej slobodu poistovećuje sa pozitivnim pojmom autonomije, ističući da tako shvaćena sloboda predstavlja intrinzičnu vrednost, nasuprot neintrinzičnoj vrednosti negativne slobode kao odsustva mešanja. Sa druge strane, Berlin i Grej dele mišljenje kada je reč o racionalističkoj metafizici i filozofskoj psihologiji povezanoj sa njom; oba autora odbacuju racionalističku doktrinu, odnosno tezu o postojanju konačnog racionalnog rešenja za svaku dilemu u moralnoj i političkoj sferi.

POGLAVLJE 3

ODBRANE POZITIVNE SLOBODE

U ovom poglavlju izložit ćemo i analizirati najrelevantnije odbrane pozitivnog shvatanja slobode. Najpre ćemo predstaviti Rusoovo određenje slobode kao samozakonodavstva i, sa pojmom slobode usko povezan, pojam *opšte volje*, kao i poteškoće vezane za ove koncepte. Zatim ćemo pokazati kakav je odnos između ovako shvaćene slobode i negativne slobode pojedinca. U drugom delu poglavlja izložit ćemo pozitivno shvatanje slobode devetnaestovekovnog engleskog političkog filozofa Tomasa Grina, koji je ideju *pozitivne* slobode eksplicitno uveo u politički diskurs, govoreći o „slobodi u *pozitivnom* smislu.”²⁰⁶ Nastojaćemo da pokažemo u čemu se sastoje poteškoće vezane za Grinovu *normativnu* teoriju slobode, odnosno *moralizaciju* slobode, oslanjanjem na Berlinovu tezu o nesvodljivom pluralizmu vrednosti. Sa tim u vezi, nastojaćemo da ukažemo na grešku poistovećivanja slobode i drugih poželjnih vrednosti.

U trećem delu poglavlja predstaviti ćemo savremenu odbranu pozitivnog shvatanja slobode britanskog političkog filozofa Adama Svifta. Najpre ćemo izložiti njegov pojam autonomije, koji Svift uvodi kao modifikaciju Berlinovog shvatanja autonomije, nastojeći da pokaže na koji način možemo da prihvatimo učenje o pozitivnoj slobodi, a da, sa druge strane, izbegnemo opasnost od totalitarizma na koju je ukazivao Berlin. Konačno, nastojaćemo da damo odgovore na pitanja da li pojam pozitivne slobode može da se modifikuje tako da ne sadrži nužno totalitarističke implikacije i da li je, ukoliko prihvatimo

²⁰⁶ Green, Thomas Hill (2011), "Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract", *op. cit.*, p. 372.

izmenjeno shvatanje pozitivne slobode, Berlinova distinkcija između pojmova pozitivne i negativne slobode i dalje opravdana.

3.1. RUSOOVO SHVATANJE SLOBODE I POJAM *OPŠTE VOLJE*

U ovom delu rada izložićemo i analizirati shvatanje slobode Žan-Žaka Rusoa, primarno iz perspektive razlikovanja pozitivnog i negativnog učenja o slobodi. Pojam slobode figurira kao jedan od centralnih pojmova celokupne političke teorije ovog autora. Za Rusoa čovek predstavlja biće slobode:

„Odreći se svoje slobode, to znači odreći se svog svojstva čoveka, čovečanskih prava, čak i svojih dužnosti.”²⁰⁷

U čemu se, dakle, sastoji sloboda - kao inherentno svojstvo ljudskih bića - po mišljenju Rusoa? Za Rusoa, kako ističe Berlin, sloboda ne znači negativnu slobodu pojedinca unutar određenog područja, već učestvovanje svih sposobnih članova društva, a ne samo nekih, u upravljanju.²⁰⁸ Sloboda se, po Rusoovom mišljenju, dakle ne sastoji samo u odsustvu spoljašnjih prepreka, odnosno mogućnosti da se napravi izbor, već predstavlja „pokoravanje zakonu koji smo sami sebi propisali.”²⁰⁹ Ovde je reč o slobodi u okviru građanskog poretka, nasuprot *prirodnoj* slobodi - prirodnom, neograničenom pravu pojedinca „na sve što ga mami i što može da postigne”; ovakvu slobodu, koja predstavlja „dobit od građanskog stanja”, Ruso naziva „moralnom slobodom” - „koja jedina čini da je čovek sam svoj gospodar.”²¹⁰

Možemo, dakle, zaključiti da se za Rusoa sloboda sastoji u autonomiji - na individualnom i kolektivnom planu. Rusoov koncept autonomije podrazumeva kako

²⁰⁷ Ruso, Žan-Žak (1993), *Društveni ugovor*, op. cit., str. 31.

²⁰⁸ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, op. cit., str. 250.

²⁰⁹ Ruso, Žan-Žak (1993), *Društveni ugovor*, op. cit., str. 39.

²¹⁰ *Ibid.*

nezavisnost od drugih, tako i unutarnju nezavisnost, koja implicira pokoravanje racionalnoj volji, a ne *empirijskom sopstvu*.²¹¹ Ovakav koncept predstavlja, dakle, zaokret od shvatanja slobode kao činjenja onoga što želimo do poimanja slobode kao činjenja onoga što *istinski* želimo. Takođe, ideja slobode je kod Rusoa povezana sa sposobnošću *usavršavanja*, koja čini distinktivno obeležje ljudske vrste, odnosno ono što čoveka razlikuje od ostalih životinja.²¹² Ovakvo shvatanje slobode svakako možemo okarakterisati kao pozitivno.

U odnosu na ovakvo shvatanje slobode, pitanje koje Ruso nastoji da reši jeste kako institucionalizovati pozitivnu slobodu, odnosno autonomiju. Po njegovom mišljenju, pozitivna sloboda može u potpunosti biti ostvarena samo u određenom tipu društva - društvu zasnovanom na društvenom ugovoru, u kome se „svako, dajući sebe svakom, ne daje se nikom.”²¹³ Zašto je Rusou važno da pronađe formu udruživanja u kojoj se *svako pokorava samo sebi*, odnosno nije zavisn od volje drugih? Odgovor na ovo pitanje možemo pronaći u njegovom shvatanju same ljudske prirode: „Pošto je svaki čovek rođen slobodan i gospodar samoga sebe, niko ne može bez njegovog pristanka da ga potčini.”²¹⁴ Dakle, s obzirom da niko nema po prirodi autoritet nad drugom osobom, stupanje u građansko društvo predstavlja „najdobrovoljniji akt na svetu”²¹⁵; na taj način, temelj legitimacije političkog poretka čini slobodni pristanak pojedinca, a ne određeno metafizičko ili religijsko načelo.

Fundamentalni problem koji društveni ugovor (kao teorijski, hipotetički koncept) treba da reši - jeste pronalazak „oblika udruživanja kroz koji bi svako, udružen sa svima, ipak slušao samo sebe, i tako ostao slobodan kao pre.”²¹⁶ Dakle, pitanje na koje Ruso

²¹¹ Simhony, Avital (1991), „On Forcing Individuals to be Free: T. H. Green’s Liberal Theory of Positive Freedom”, *Political Studies*, XXXIX, p. 313.

²¹² Stupar, Milorad (2010), *Filozofija politike: antičko i moderno shvatanje političke zajednice*, op. cit., str. 258.

²¹³ Ruso, Žan-Žak (1993), *Društveni ugovor*, op. cit., str. 36.

²¹⁴ *Ibid.*, str. 103.

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ *Ibid.*, str. 35.

nastoji da da odgovor možemo formulisati na sledeći način: Kako ljudi mogu živeti pokoravajući se zakonima, a da ipak ostanu slobodni? U tom smislu, savremeni autori Džerald Gaus (*Gerald Gaus*) i Pajper Bringherst (*Piper L. Bringham*) ističu da se Rusoov cilj ne sastoji u tome da pronade *koncept slobode* koji bi pomirio individualnu slobodu sa moralnom odgovornošću prema drugima, već *formu društvenog života* u kojoj bi bila ostvarena ravnoteža između slobode i odgovornosti.²¹⁷ Shodno tome, fundamentalna veza između pozitivne slobode i opšte volje ogleda se u tome što, po mišljenju Rusoa, samo društvo u kome zakoni predstavljaju izraz opšte volje može da ujedini pozitivnu slobodu i odgovornost.²¹⁸

Ovde dolazimo do jednog od centralnih pojmova Rusoove političke teorije - pojma *opšte volje*. Opšta volja nastaje prelaskom iz prirodnog u građansko stanje činom sklapanja društvenog ugovora i bazično predstavlja volju svih *građana*.²¹⁹ Ovde je bitno naglasiti da Ruso pravi distinkciju između *pojedince* i *građanina*. Svaki čovek kao pojedinac ima svoju privatnu, *pojedinačnu volju*, koja postoji nezavisno od društva i predstavlja skup posebnih interesa i težnji. Privatna volja pojedinca može da se razlikuje ili čak bude u suprotnosti sa *opštom voljom*, koju ljudi mogu da imaju samo u okviru društva i u čijem formiranju učestvuju kao *građani*. Kao primer ove potencijalne suprotstavljenosti *pojedinačne* i *opšte volje* možemo navesti slučaj pojedinca čija se privatna volja ogleda u težnji za krađom. Ovakva volja je u suprotnosti sa *opštom voljom* koja je izražena zakonom protiv krađe, koji je u interesu svih građana. Naime, i pojedinac koji krade i osoba koja je izložena krađi kao *građani* dele zajednički interes, oličen u zakonu protiv krađe. Na taj način se, kako Ruso navodi, postiže „divna saglasnost između interesa i pravde”, zahvaljujući tome što društveni ugovor stvara među građanima takvu jednakost - da svi imaju iste obaveze i

²¹⁷ Gaus, Gerald and Bringham, Piper L. (2018), "Positive Freedom and the General Will", in: David Schmidt and Carmen E. Pavel (eds), *The Oxford Handbook of Freedom*, Oxford: Oxford University Press, p. 46.

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ Ruso, Žan-Žak (1993), *Društveni ugovor*, *op. cit.*, str. 38.

uživaju ista prava.²²⁰ Kada je, dakle, reč o odnosu između *pojedične* i *opšte volje*, Ruso ističe da „pojedična volja po svojoj prirodi teži privilegijama, dok opšta volja teži jednakosti.”²²¹ Dakle, kao *pojedinici* - imamo posebne, međusobno potencijalno suprotstavljene interese, dok kao *građani* - delimo zajedničke interese, odnosno ciljeve, poput zaštite, bezbednosti i zdravlja.²²²

Distinkcija između *pojedince* i *građanina* osvetljava sledeću distinkciju koju Ruso takođe pravi - razlikujući *volju svih* od *opšte volje*. *Volja svih* predstavlja puki zbir pojedičnih volja svih pojedinaca, dok je *opšta volja* „uvek usmerena javnoj korisnosti i ima u vidu samo opšti interes.”²²³ Dakle, *volja svih* predstavlja zbir svih pojedičnih volja, dok *opšta volja*, kako ističe Ruso, predstavlja zbir njihovih razlika.²²⁴ Ukoliko bi svaki građanin izražavao samo svoje mišljenje, odnosno ukoliko ne bi postojale frakcije u državi (koje su opšte u odnosu na svoje članove, a pojedične u odnosu na državu), Ruso zaključuje da bi „iz velikog broja malih razlika” uvek proisticala opšta volja.²²⁵ Možemo, dakle, zaključiti da *opšta volja* nije ekvivalentna *de facto volji svih*, odnosno da ove dve volje ne moraju da se poklapaju, ali da su u izvesnom smislu povezane - preko većinskog principa glasanja.²²⁶

²²⁰ *Ibid.*, str. 48.

²²¹ *Ibid.*, str. 43.

²²² Sam Ruso pritom napominje da bi se u odsustvu postojanja različitih interesa „jedva osetio zajednički interes, koji nikad ne bi naišao na prepreke; sve bi išlo samo od sebe, a politika bi prestala da bude veština.” Videti: Ruso, Žan-Žak (1993), *Društveni ugovor*, *op. cit.*, str. 46. Dakle, politika kao procedura otkrivanja i postizanja opšteg interesa posmatra se kao veština - upravo zbog *de facto* postojanja različitih interesa pojedinaca, koji su potencijalno međusobno suprotstavljani. Ipak, da bi u jednom društvu mogla da se formira opšta volja, ovi interesi ne smeju biti u potpunosti međusobno divergentni. Kao što ćemo nastojati da pokažemo u daljem istraživanju, jedan od problema vezanih za pojam opšte volje upravo se odnosi na teškoće u primeni ovog pojma na društva koja nisu bar u određenom stepenu homogena i kohezivna.

²²³ *Ibid.*, str. 45.

²²⁴ *Ibid.*, str. 46.

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ Stupar, Milorad (2010), *Filozofija politike: antičko i moderno shvatanje političke zajednice*, *op. cit.*, str. 267.

Na koji način su *opšta volja* i *volja svih* povezane? Ukoliko opštu volju posmatramo kao politički princip, postavlja se pitanje na koji način se dolazi do odluke koja je u skladu sa principom opšte volje. Prema Rusoovom mišljenju, jednaka podela političke moći na sve građane povećava verovatnoću upravljanja društvom prema principu opšte volje, odnosno većina ima veće izgleda da dođe do ispravnog odgovora u odnosu na pojedinca ili manjinu. Ovakvu svoju tezu Ruso obrazlaže stavom da bi, ukoliko bi svi građani kao narod većali, „iz velikog broja malih razlika”, odnosno kao „zbir razlika” - proistekla odluka koja je u saglasnosti sa opštom voljom.²²⁷ S obzirom na ovakav Rusoov stav, možemo u izvesnom smislu da mu pripišemo epistemičko shvatanje demokratije. Pored opravdanja demokratije kao fer procedure odlučivanja - koja uvažava jednakost i slobodu (shvaćenu u pozitivnom smislu - kao autonomiju) svih građana, Ruso, dakle, nudi i epistemičko opravdanje demokratije - u okolnostima u kojima su zadovoljeni određeni uslovi.

Ruso se zalaže za neposrednu demokratiju na nivou zakonodavne vlasti; kao potvrdu ovakvog tumačenja možemo navesti njegov stav da država predstavlja „jedno moralno i kolektivno telo, sastavljeno od toliko članova koliko njegova skupština ima glasova.”²²⁸ Sam Ruso pritom navodi društvene uslove koji su neophodni kako bi većinsko glasanje imalo veće izgleda da dovede do ispravne odluke: ovi uslovi sastoje se u tome da narod bude „dovoljno obavešten” i da nema frakcija u državi, odnosno da svaki građanin prilikom glasanja izražava samo svoje mišljenje.²²⁹ Na osnovu ovakvih stavova, možemo da zaključimo da se Rusoovo pozitivno shvatanje slobode ogleda u zalaganju za autonomiju, odnosno samozakonodavstvo; ljudi ne mogu da prenesu na neku drugu osobu svoje vrhovno pravo na upravljanje samim sobom.

Rusoovo shvatanje demokratije, koje je inspirisano antičkom praksom demokratije, možemo, dakle, okarakterisati kao eklatantan primer veze između učenja o pozitivnoj

²²⁷ Ruso, Žan-Žak (1993), *Društveni ugovor*, op. cit., str. 46.

²²⁸ *Ibid.*, str. 36.

²²⁹ *Ibid.*, str. 46.

slobodi i direktne demokratije. Prema Rusoovom mišljenju - „suverenitet ne može imati predstavnike, iz istog onog razloga iz koga ne može ni da se otuđi.”²³⁰ Direktna demokratija - kao jedina forma vladavine u kojoj postoji identitet između onih koji vladaju i onih nad kojima se vlada - predstavlja, dakle, jedini istinski izraz suvereniteta naroda. U tom smislu, Ruso ističe:

„Engleski narod misli da je slobodan, ali se ljuto vara; on je slobodan samo za vreme izbora članova parlamenta: čim su oni izabrani, on je rob, on nije ništa.”²³¹

Kako Ruso dalje navodi, povećanje državne teritorije, kao i broja stanovnika, „slabljenje ljubavi prema otadžbini i oživljavanje privatnih interesa” doprineli su nastanku predstavničkog sistema vlasti; ideja o predstavnicima je, dakle, savremena ideja.²³² Govoreći pohvalno o starim narodima koji, za razliku od modernih, nisu imali predstavnike, Ruso pronalazi inspiraciju u antičkoj praksi demokratije:

„Kod Grka, sve što je imao da radi narod je radio sam: on je većito bio sakupljen za skupštinu. (...) Njegova velika briga bila je njegova sloboda.”²³³

Antički Grci gajili su prezir prema čisto privatnom životu; učestvovanje u upravljanju zajednicom predstavljalo je neizostavni deo *dobrog života*.²³⁴

Na osnovu prethodnih razmatranja možemo zaključiti da su kod Rusoa pojmovi slobode i opšte volje usko povezani: sloboda se sastoji u pokoravanju zakonima koje smo sami sebi propisali, a zakoni predstavljaju izraz opšte volje. Ne mali broj kritika upućen je

²³⁰ Ruso, Žan-Žak (1993), *Društveni ugovor, op. cit.*, str. 95.

²³¹ *Ibid.*

²³² *Ibid.*

²³³ *Ibid.*

²³⁴ Štaviše, kod starih naroda nije postojao ni sam pojam ličnih prava, pa ne možemo ni govoriti o distinkciji između privatne i javne sfere. Kao deo šireg organicističkog stanovišta, antičko shvatanje slobode možemo okarakterisati kao pozitivno učenje o slobodi *par excellence*.

Rusoovom shvatanju slobode, kao i pojmu opšte volje, pa je potrebno je razmotriti potencijalne teškoće vezane za ove koncepte. Jedna od relevantnijih kritika odnosi se uslove koji su neophodni kako bi većinsko glasanje zaista dovelo do odluke koja je u skladu sa principom opšte volje. Naime, savremeni autor Ričard Deger (*Richard Dagger*) ističe da se Rusoov princip opšte volje bazira na sledećim pretpostavkama: 1) politička pitanja imaju jedinstveno ispravna rešenja; 2) svi imaju jednaku, veću od 50% šansu da dođu do ispravne odluke; 3) svi članovi društva žele da pobedi ispravna odluka.²³⁵ Ukoliko, pak, ovi uslovi nisu zadovoljeni, povećanjem broja glasača smanjuje se verovatnoća dolaženja do ispravne odluke putem većinskog glasanja, odnosno manjina (koja je glasala različito od većine) postaje *manje slobodna* ukoliko se povinuje volji većine, zaključuje Deger.²³⁶

Složićemo se sa Degerovim zapažanjem da ova tri društvena uslova - koja vode ostvarenju prednosti većinskog glasanja - jesu rigidna i da ih možemo prihvatiti ukoliko pođemo od pretpostavke da Ruso govori o *de iure* državi, odnosno o državi kakva bi trebalo da bude.²³⁷ Naime, Rusoova ideja opšte volje ima ograničenu primenu, odnosno može da se primeni samo na države sa relativno malim brojem stanovnika i relativno malom teritorijom; direktna demokratija bila je moguća u Atinskom polisu, gde je 20.000 Atinjana moglo svakodnevno da veća na Agori. Ukoliko uzmemo u obzir društveno-istorijski kontekst u kome Ruso piše, njegovo zalaganje za neposredni oblik demokratije možemo povezati sa njegovim statusom građanina Ženeve, koju je Ruso video kao političku zajednicu pogodnu za ostvarenje ideje direktne demokratije.²³⁸ Kada je reč o uslovu da svi građani imaju jednaku, veću od 50% šansu da dođu do ispravne odluke, poteškoća u vezi sa ovakvim uslovom sastoji se u tome što podrazumeva da su svi građani politički

²³⁵ Dagger, Richard (1981), "Understanding the General Will", *The Western Political Quarterly*, Vol. 34, No. 3, p. 371.

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ Sam Ruso ističe da „demokratska vlada odgovara malim državama.” Videti: Ruso, Žan-Žak (1993), *Društveni ugovor, op. cit.*, str. 74.

kompetentni i da se bave javnim poslovima, odnosno da su u dovoljnoj meri informisani. Ukoliko kompetencija glasača iznosi manje od 50%, povećanjem broja glasača - zapravo se smanjuje verovatnoća dolaženja do ispravne odluke putem većinskog glasanja. O političkoj nekompetenciji „svetine”, odnosno o tome da treba da vladaju najbolji i najmudriji govorio je još Platon, iznoseći argumente protiv demokratije.²³⁹

Sam Ruso priznaje da se „ne može zamisliti da narod ostane neprekidno sakupljen u jednom telu da bi se bavio javnim poslovima.”²⁴⁰ Direktna demokratija za Rusoa predstavlja, dakle, *idealno* optimalan oblik vlasti, odnosno najbolje političko uređenje koje se može *zamisliti*. Ipak, njegovo zaključno razmatranje o demokratiji možemo okarakterisati kao pesimistično:

„Da postoji kakav narod bogova, on bi sobom upravljao demokratski. Takva savršena vlada nije za ljude.”²⁴¹

Naime, takva vlada pretpostavlja uslove koje je, kako sam Ruso ističe, teško združiti: malu državu, u kojoj bi se narod lako sakupljao, jednostavnost običaja, „mnogo jednakosti u položajima i bogatstvu i, najzad, malo ili nimalo raskoši.”²⁴² Na osnovu ovakvih stavova možemo zaključiti da se Ruso u izvesnom smislu zalaže za egalitarničko društveno uređenje. Ovakvo uređenje pretpostavlja odsustvo društvene i ekonomske stratifikacije, odnosno homogenost i kohezivnost u velikom stepenu. Dakle, prema Rusoovom mišljenju, preveliki diverzitet u društvu narušava opštu volju. Shodno tome, možemo da zaključimo da Rusoova ideja opšte volje ne može da se primeni na društva koja odlikuje diverzitet

²³⁹ Platon o narodu govori kao o „svetini”, ističući da „ni za državu ni za građane neće prestati zlo dokle god vlast u državi ne uzmu u svoje ruke filozofi.” Videti: Platon (2002), *Država*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod, str. 193.

²⁴⁰ Ruso, Žan-Žak (1993), *Društveni ugovor*, *op. cit.*, str. 74.

²⁴¹ *Ibid.*, str. 75.

²⁴² *Ibid.*

kultura, religija i tradicija, odnosno društva sa velikim brojem stanovnika i velikom državnom teritorijom.

Vratimo se sada Rusoovom shvatanju slobode kao autonomije, koje smo okarakterisali kao pozitivno; kakav je odnos između ovako shvaćene slobode i negativne slobode pojedinca? Jedna od kontroverznijih Rusoovih formulacija, koja je bila predmet mnogih analiza i polemika, jeste čuvena sintagma o *prisiljavanju da se bude slobodan*: „Celo političko telo će prinuditi na poslušnost svakog onog koji odbije da se povinuje opštoj volji; što ne znači ništa drugo do da će ga prinuditi da bude slobodan.”²⁴³ Savremeni autor Adam Swift ukazuje na „paradoks i opasnost takvog načina razmišljanja.”²⁴⁴ U čemu se sastoji potencijalni paradoks ovakve teze? Naime, ukoliko slobodu odredimo kao odsustvo mešanja, kako onda neko može biti *prinuden da bude slobodan*? A u čemu se sastoji opasnost takvog načina razmišljanja? Naime, ukoliko slobodu odredimo kao gospodarenje sobom, odnosno prevlast *višeg nad nižim sopstvom*, i ukoliko se ovakvo shvatanje ekstrapolira sa individualnog na kolektivni plan, svaka vlast može da zanemari stvarne želje ljudi i da ih ugnjetava i muči u ime njihovog *pravog sopstva*. Na taj način se pozitivno shvatanje slobode pretvara u izgovor za tiraniju, odnosno opravdavanje prinude - u ime 'oslobađanja pojedinca'.

Rusoova teza o „prisiljavanju da se bude slobodan” - na taj način formulisana - jeste kontroverzna i, čini se, paradoksalna. Ovaj paradoks, međutim, može da se razreši ukoliko slobodu ne shvatimo samo u negativnom smislu, odnosno kao odsustvo prinude, već prihvatimo Rusoovo određenje „moralne slobode” kao „pokoravanje zakonu koji smo sami sebi propisali.”²⁴⁵ Naime, kada Ruso govori o tome da nekoga treba „prinuditi da bude slobodan”, on se zapravo zalaže za to da se svi građani povinuju zakonima, na čije

²⁴³ *Ibid.*, str. 38.

²⁴⁴ Swift, Adam (2008), „Sloboda”, *op. cit.*, str. 77.

²⁴⁵ Ruso, Žan-Žak (1993), *Društveni ugovor*, *op. cit.*, str. 39.

poštovanje su se obavezali samim činom sklapanja društvenog ugovora.²⁴⁶ Pokoravanje zakonima Ruso, dakle, vidi kao „uslov koji je temelj za funkcionisanje političke mašine.”²⁴⁷ Kao ilustraciju ovakvog stava možemo navesti primer osobe čija je *partikularna volja* da ne plaća porez u suprotnosti sa njegovom *opštom voljom* kao *građaninom* političke zajednice.²⁴⁸ Osoba koja ne plaća porez se može smatrati onim što se u ekonomskoj teoriji naziva „besplatnim korisnikom” (engl. *free rider*), jer koristi blagodeti društvenog poretka baziranog na zakonima, dok, sa druge strane, sama ne doprinosi održavanju takvog poretka. Štaviše, ukoliko bi i ostali članovi zajednice sledili ovakav primer, bio bi doveden u pitanje sam opstanak društvenog poretka.

Kada je reč o odnosu između pozitivne i negativne slobode, Rusoova ideja potpunog narodnog suvereniteta - kao potencijalno opasnog po negativnu slobodu pojedinca - naišla je na mnoge kritike. Ukoliko pogledamo određena mesta u „Društvenom ugovoru”, poput onih na kojima Ruso govori o „potpunom odricanju svakog člana društva svih svojih prava u korist cele zajednice”²⁴⁹ ili o tome kako je država bolje uređena ukoliko „javni poslovi odnose prevagu nad privatnim”²⁵⁰, kao i o tome da „suverena vlast nema nikakve potrebe da daje jemstvo svojim podanicima, jer je nemoguće da telo hoće da škodi svojim delovima”²⁵¹, možemo da razumemo razloge na osnovu kojih su, na ovaj način formulisani, stavovi Rusoa tumačeni kao potencijalno opasni po negativnu slobodu pojedinca.

Na ovakvu latentnu napetost između individualne slobode pojedinca i neograničenog narodnog suvereniteta ukazivali su liberalni mislioci iz prve polovine XIX veka, dovodeći u pitanje Rusoovu tezu da „svako, dajući sebe svakom, ne daje se

²⁴⁶ Izuzev čina sklapanja samog društvenog ugovora, koji predstavlja dobrovoljni akt, „glas većine obavezuje sve druge; to je posledica samog ugovora”, ističe Ruso. *Ibid., op. cit.*, str. 104.

²⁴⁷ *Ibid., op. cit.*, str. 38.

²⁴⁸ Navedeno prema: Stupar, Milorad (2010), *Filozofija politike: antičko i moderno shvatanje političke zajednice, op. cit.*, str. 268.

²⁴⁹ Ruso, Žan-Žak (1993), *Društveni ugovor, op. cit.*, str. 35.

²⁵⁰ *Ibid.*, str. 94.

²⁵¹ *Ibid.*, str. 38.

nikom.”²⁵² Autori poput Mila i Tokvila pisali su o tome da neograničeni suverenitet naroda može da ugrozi suverenitet pojedinca, upozoravajući na potencijalnu političku i društvenu tiraniju većine. Kako Mil ističe - demokratska samouprava ne predstavlja vladavinu svakoga nad samim sobom, već svakog nad svima ostalima.²⁵³ Kao što smo već naveli u prvom poglavlju, Konstan je, nastojeći da ukaže na potencijalni sukob između pozitivne i negativne slobode, okarakterisao Rusoovo političko učenje kao ono koje je izvršilo uticaj na „fanatične reformatore”²⁵⁴ Francuske. Konstan je, dakle, nastojao da ukaže na opasnost od totalitarne demokratije, izražene u Jakobinskom teroru tokom 1793. i 1794. godine za vreme Francuske revolucije, odnosno na potencijalnu opasnost po individualnu nezavisnost od neograničenog narodnog suvereniteta. Kako dalje ističe, reformatori Francuske verovali su da „sve još treba da ustukne pred kolektivnim autoritetom i da će sva ograničenja individualnih prava biti ispravljena učešćem u društvenoj vlasti.”²⁵⁵

Ukoliko imamo u vidu gorepomenute Rusoove kontroverzne formulacije koje se odnose na pojam narodnog suvereniteta, možemo da razumemo negativan vrednosni sud o revolucionarno-prosvetiteljskom potencijalu Rusoove političke misli. Takođe, složićemo se sa zapažanjem Konstana koji Rusoa vidi kao nekoga ko je, sa jedne strane, „utelovljavao najčistiju ljubav prema slobodi”, ali ko je, „prenoseći u naša moderna vremena veličinu društvene moći i kolektivnu vlast koja je pripadala drugim vremenima”, ipak poslužio kao „kobni izgovor” za tiraniju, odnosno najkrvaviju fazu Francuske revolucije - Jakobinski teror.²⁵⁶

Kompleksnost Rusoove političke teorije ogleda se, dakle, u tome što sadrži elemente kako antičke, tako i moderne političke tradicije. Pojam *opšte volje* temelji se na antičkim idejama društvene kohezije i direktne političke participacije svih punopravnih

²⁵² *Ibid.*, str. 36.

²⁵³ Mil, Džon Stjuart (1998), *O slobodi*, *op. cit.*, str. 37.

²⁵⁴ Konstan, Benžamen (2000), *Principi politike i drugi spisi*, *op. cit.*, str. 230.

²⁵⁵ *Ibid.*, str. 226.

²⁵⁶ Konstan, Benžamen (2005), „O razlici slobode kod starih i modernih, 1819”, *op. cit.*, str. 212.

građana; s obzirom na ovaj aspekt Rusoove političke misli, Konstan opravdano svrstava Rusoa u „moderne imitatore republika Antike.”²⁵⁷ Sa druge strane, Ruso se svrstava u moderne teoretičare društvenog ugovora, na osnovu toga što je posmatrao društvo kao vrednost izvedenu iz potreba individua, čiji temelj legitimacije predstavlja slobodni pristanak pojedinca, a ne određeno metafizičko ili religijsko načelo. Na osnovu prethodnih razmatranja, Rusoov pojam *opšte volje* i određenje slobode kao samozakonodavstva, čiji je fokus na kolektivnom aspektu slobode, možemo okarakterisati kao pozitivno učenje o slobodi *par excellence*, koje se suštinski razlikuje od negativne slobode shvaćene kao nesputani razvoj individualnosti.

²⁵⁷ Konstan, Benžamen (2000), *Principi politike i drugi spisi, op. cit.*, str. 222.

3.2. GRINOVA MORALIZACIJA SLOBODE

U ovom delu rada izložićemo Grinovu odbranu pozitivne slobode, kao i kritički osvrt na nju. Za Grina sloboda - kako sam navodi - „ispravno shvaćena, predstavlja najveći od svih blagoslova; njeno postizanje jeste *istinski* cilj svih naših nastojanja kao građana.”²⁵⁸ Svoje izlaganje o slobodi Grin započinje priznanjem da je, u određenom smislu, negativni koncept političke slobode bazičan za naše razumevanje slobode:

„Mora se priznati da svaka upotreba termina „sloboda” koja se ne odnosi na društvenu i političku relaciju jednog čoveka prema drugom sadrži u sebi metaforu. Sloboda uvek implicira neku vrstu odsustva prinude.”²⁵⁹

Grin, međutim, nastoji da istraži šire značenje termina „sloboda” - ono u čijem središtu se nalazi ideja *slobodne ličnosti*. Sam Grin pritom napominje da bismo bili u boljoj poziciji ukoliko bi značenje slobode bilo ograničeno na negativnu ideju slobode, jer se čini da je „proširenje njenog značenja prouzrokovalo mnogo polemike i pometnje.”²⁶⁰

Prema Grinovom mišljenju, pozitivna sloboda predstavlja proširenje značenja negativne slobode, odnosno razvoj pojma negativne slobode. Puko uklanjanje prepreka i omogućavanje čoveku da čini ono što želi - „ne predstavlja samo po sebi doprinos *istinskoj* slobodi.”²⁶¹ *Prava* sloboda se ne može podjednako pripisati volji koja je heteronomna,

²⁵⁸ Green, Thomas Hill (2011), „Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract”, *op. cit.*, p. 370.

²⁵⁹ Navedeno prema: Gaus, Gerald F. (2000), „Negative and Positive Liberty”, in: *Political Concepts and Political Theories*, Oxford: Westview Press, p. 83.

²⁶⁰ Navedeno prema: Blau, Adrian (2004), „Against Positive and Negative Freedom”, *Political Theory* 32, p. 548.

²⁶¹ Green, Thomas Hill (2011), „Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract”, *op. cit.*, p. 371.

zlobna ili nemoralna i volji koja je autonomna, ističe Grin.²⁶² Primarno značenje termina „sloboda” - odsustvo prepreka kako bismo mogli da činimo ono što želimo - nam ništa ne govori o samoj prirodi preferencija. Upravo zato Grin negativnu slobodu karakteriše kao moralno neutralno postupanje i odriče joj intrinzičnu vrednost. Ovo su razlozi na osnovu kojih smatra da je potrebno proširiti primarno značenje slobode, uprkos tome što je - kako sam navodi - „proširenje njenog značenja prouzrokovalo mnogo polemike i pometnje.”²⁶³

U čemu se sastoji Grinovo *proširenje* značenja slobode? *Prava* sloboda za Grina ne predstavlja *samo* odsustvo prepreka ili pravo da činimo ono što želimo, nezavisno od toga šta želimo. Kada govorimo o *pravoj* slobodi - mislimo na pozitivnu moć ili kapacitet da činimo ono što je vredno činjenja u zajednici sa drugima, naglašava Grin.²⁶⁴ Dakle, ono što po Grinovom mišljenju slobodu čini vrednom stremljenja jeste upravo njena društvena dimenzija: *prava* sloboda suštinski poseduje društveni karakter. U tom smislu, Grin ističe: „Svaka povreda zdravlja pojedinca je, u određenoj meri, javna povreda. To je prepreka opštoj slobodi.”²⁶⁵ Shodno tome, negativna sloboda predstavlja pravo pojedinca da čini ono što želi unutar društva kome pripada, dok *prava* - pozitivna sloboda podrazumeva savesno postupanje građana, u skladu sa dobrobiti društva. Pozitivna sloboda, dakle, suštinski sadrži društvenu dimenziju, za razliku od negativne - koja predstavlja pravo da činimo ono što želimo, nezavisno od toga da li je to blagotvorno za društvo ili ne. Shodno tome, razlika između pozitivne i negativne slobode sastoji se u tome što pozitivna - *prava* sloboda predstavlja moralno postupanje, dok negativna - *pravna* sloboda predstavlja moralno neutralno postupanje, ističe Grin.²⁶⁶ Ovde možemo primetiti svojevrsnu *moralizaciju*

²⁶² Green, Thomas Hill (2007), "On the Different Senses of 'Freedom' as Applied to Will and to the Moral Progress of Man", in: Ian Carter, Matthew H. Kramer and Hillel Steiner (eds), *Freedom: A Philosophical Anthology*, Oxford: Blackwell Publishing, p. 30.

²⁶³ Navedeno prema: Blau, Adrian (2004), "Against Positive and Negative Freedom", *op. cit.*, p. 548.

²⁶⁴ Green, Thomas Hill (2011), "Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract", *op. cit.*, p. 371.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 373.

²⁶⁶ Navedeno prema: Dimova-Cookson, Maria (2004), "Conceptual Clarity, Freedom and Normative Ideas: Reply to Blau", *Political Theory* 32, p. 558.

slobode: pozitivna sloboda ne predstavlja pravo ili moć da činimo ono *želimo*, već ono što *treba* da činimo. Primat pozitivne slobode zasniva se, dakle, na tome što moralni postupci imaju veći značaj u odnosu na moralno neutralne postupke.

Na osnovu proširenog - pozitivnog značenja slobode, Grin *slobodnu ličnost* određuje kao onu koja je vođena razumom, odnosno onu koja je razvila svoje ljudske kapacitete:

„Ideal *istinske* slobode je najviši stepen moći za sve članove ljudskog društva da iskoriste maksimum svojih sposobnosti.”²⁶⁷

Pored spoljašnjih prepreka, Grin ističe da i unutrašnje prepreke mogu da nas spreče da budemo vođeni razumom.²⁶⁸ Ideja o unutrašnjim preprekama predstavlja centralnu ideju kada je u pitanju pojam autonomije. Shodno tome, slobodu na individualnom planu Grin određuje kao autonomiju volje, koja se sastoji u tome da činimo ono što *istinski* želimo. Dakle, slobodni smo ukoliko smo vođeni našim *pravim sopstvom*, a ne impulsima koje ne možemo da kontrolišemo; nismo slobodni ukoliko smo robovi naših strasti, zabluda i neznanja. Ovako shvaćena sloboda za Grina predstavlja cilj po sebi, odnosno intrinzičnu vrednost.

Kada je reč o kolektivnom planu, Grin ističe da se *prava* sloboda ne sastoji *samo* u odsustvu prinude, već i u posedovanju resursa, kako unutrašnjih tako i spoljašnjih, da bi se delalo.²⁶⁹ Upravo posedovanje *resursa, moći, kapaciteta i sposobnosti* za delanje - a ne *samo* puko odsustvo prepreka - predstavlja jedno od distinktivnih obeležja pozitivnog shvatanja slobode. Shodno tome, Grin državu posmatra kao ustanovu, odnosno činioca koji građanima omogućava resurse (engl. „*enabling agency*”).²⁷⁰ Zašto Grin insistira na

²⁶⁷ Green, Thomas Hill (2011), „Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract”, *op. cit.*, p. 372.

²⁶⁸ Navedeno prema: Gaus, Gerald F. (2000), „Negative and Positive Liberty”, *op. cit.*, p. 83.

²⁶⁹ Navedeno prema: Blau, Adrian (2004), „Against Positive and Negative Freedom”, *op. cit.*, p. 548.

²⁷⁰ Navedeno prema: Dimova-Cookson, Maria (2004), „Conceptual Clarity, Freedom and Normative Ideas: Reply to Blau”, *op. cit.*, p. 559.

posedovanju resursa? Odgovor na ovo pitanje možemo pronaći u jednom od njegovih ključnih stavova o slobodi: ukoliko slobodu treba da smatramo vrednom stremljenja - ona treba da bude definisana tako da isključuje društvenu nepravdu.²⁷¹

Šta je pogrešno u vezi sa ovakvim shvatanjem slobode? Složićemo se sa Berlinovim zapažanjem da ovakvo shvatanje slobode svakako jeste atraktivno - zbog vrednosti koje su povezane sa njim. Takođe se možemo složiti sa Grinovim stavom da nekome ko je, recimo, siromašan - zakonske slobode ne znače mnogo. Bez obzira na to što nam je, na primer, u našoj zemlji data sloboda kretanja, pa tako svaki pojedinac ima pravo da otputuje na Karipska ostrva, ukoliko nemamo dovoljno novca ili zdravlja da to i uradimo - mi to pravo nećemo moći da iskoristimo. Izvesno je, dakle, da su nam potrebni određeni resursi da bismo mogli da koristimo negativnu slobodu koja nam je data. Da li, međutim, odsustvo ovih resursa možemo nazvati i odsustvom slobode? Grinov odgovor na ovo pitanje jeste potvrđan: *prava* sloboda se ne sastoji *samo* u odsustvu prinude, već i u posedovanju resursa, pozitivne moći i kapaciteta za delanje.²⁷² Društveno-istorijski kontekst u kome Grin tematizuje pitanje slobode jesu socijalno-ekonomske prilike kasnog Viktorijanskog doba - doba razvoja kapitalističke proizvodnje i tržišta, i sve istaknutijih društvenih nejednakosti. U svom čuvenom predavanju pod nazivom „Liberalno zakonodavstvo i sloboda ugovora”²⁷³ Grin dovodi u pitanje stav klasičnog liberalizma koji je bio prisutan tokom XIX veka - stav o poistovećivanju slobode društva sa odsustvom državne intervencije. Grin se, dakle, zalaže za preraspodelu resursa od strane države; ključno pitanje, međutim, jeste - da li to radi pozivanjem na *slobodu, društvenu pravdu* ili *jednakost*? Vrednost na koju se poziva prilikom ovakvog zalaganja jeste - *sloboda*.

Ono što je bitno istaći, a što Berlinovi oponenti i kritičari često previđaju ili pogrešno tumače, jeste to da Berlin deli Grinovo mišljenje o tome da država treba da omogući građanima određene resurse - kako bi mogli da koriste negativnu slobodu.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 556.

²⁷² Green, Thomas Hill (2011), "Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract", *op. cit.*, p. 371.

²⁷³ *Ibid.*

Referirajući na Grinovo zalaganje za poboljšanje položaja radnika njegovog vremena, Berlin ističe: „Radnici su, u teoriji, verovatno uživali veliku negativnu slobodu. Ali, budući da nisu imali sredstva da je ostvare, ona je predstavljala jalovo postignuće. Stoga, slažem se skoro sa svim onim što je Grin preporučivao.”²⁷⁴ Sa čim se, međutim, Berlin ne slaže? Berlin se ne slaže sa Grinom da omogućavanje takvih resursa treba nazvati povećanjem slobode, već upravo povećanjem resursa poput bogatstva, zdravlja ili obrazovanja. Ukoliko, na primer, neko ne može da otputuje na Sejšelska ostrva jer nema dovoljno novca ili zdravlja da to i uradi, ne možemo reći da mu je takva sloboda uskraćena ili odbiti da to nazovemo slobodom.

U tom pogledu, složićemo se sa Berlinovim mišljenjem o tome da je od ključnog značaja da izbegnemo „kobno poistovećivanje uslova slobode sa samom slobodom”²⁷⁵, odnosno proširivanje pojma slobode tako da obuhvata i druge poželjne vrednosti poput jednakosti, pravde ili sreće. Shodno tome, Grinovo zalaganje za preraspodelu resursa od strane države ne treba nazvati zahtevom za povećanjem *slobode*, već upravo zahtevom za *društvenom pravdom* i *jednakošću*. Ovde se ne radi o pukom insistiranju na terminologiji; kao što Berlin ističe:

„Treba biti oprezan i ne nazivati svaku željenu promenu čovekovog položaja povećanjem slobode, jer bi ta reč mogla postati odveć neprecizna i široka, a time i nekorisna.”²⁷⁶

Možemo, dakle, zaključiti da Grinovo određenje pozitivne slobode - koje sadrži zahtev za društvenom pravdom - predstavlja poistovećivanje slobode sa drugim poželjnim vrednostima, pa ga, samim tim, možemo okarakterisati kao neadekvatno određenje slobode.

²⁷⁴ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, *op. cit.*, str. 54.

²⁷⁵ *Ibid.*, str. 53.

²⁷⁶ *Ibid.*, str. 246.

Vratimo se sada Grinovoj kritici negativne slobode kao neintrinzične vrednosti - da li se ona pokazuje kao uspešna? Kao što smo već pokazali, Grin ne dovodi u pitanje opravdanost same distinkcije između pojmova pozitivne i negativne slobode. Ono što, međutim, dovodi u pitanje jeste intrinzična vrednost negativne slobode. Sloboda kao odsustvo prepreka da činimo ono što želimo, nezavisno od toga šta želimo, za Grina ne predstavlja cilj po sebi, već samo sredstvo. Cilj po sebi predstavlja „sloboda u *pozitivnom* smislu: drugim rečima, oslobađanje kapaciteta svih ljudi u jednakoj meri u cilju doprinosa opštem dobru.”²⁷⁷ Možemo se složiti sa Grinom da negativna sloboda ne podrazumeva pozitivne moći i kapacitete, ali je, suprotno njegovom shvatanju, to ne čini neintrinzičnom vrednošću. S obzirom na nesvodljivi pluralizam vrednosti, sloboda (kao i svaka druga vrednost) treba da se vrednuje kao cilj po sebi, nezavisno od toga da li doprinosi ostvarenju neke druge vrednosti ili ne. Zahtev za negativnom slobodom - slobodom da činimo ono što želimo, nezavisno od same prirode naših preferencija, odnosno od toga da li je to korisno za društvo ili ne - nije nužno egoističan, već predstavlja izražavanje naše ljudske prirode: složićemo se sa jednim od ključnih Berlinovih stavova - da je sloboda izbora sadržana u samom pojmu čoveka.²⁷⁸

U tom smislu, Grinov predlog, na primer, o zabrani prodaje i kupovine alkohola - na osnovu toga što pijanstvo ne predstavlja 'dostojno' praktikovanje slobode - koliko god bio benevolentan, možemo okarakterisati kao nelegitimno mešanje u slobodu izbora pojedinca, u ime *višeg dobra* čije postojanje ne može biti *a priori* dokazano. Grin, dakle, predlaže zabranu alkohola „da bi ljudi postali *slobodniji* da praktikuju sposobnosti i razvijaju talente koje im je Bog podario.”²⁷⁹ Ovakav predlog, koliko god bio plemenit, možemo okarakterisati kao paternalistički. Kao što smo već pokazali u prethodnom poglavlju - neko može *slobodno* da izabere da žrtvuje svoje šanse za *samoostvarenje* da bi

²⁷⁷ Green, Thomas Hill (2011), "Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract", *op. cit.*, p. 372.

²⁷⁸ „O biću koje drugi sprečavaju da učini makar nešto po svome ne može se uopšte govoriti sa stanovišta morala; ono ne može ni zakonski ni etički biti smatrano ljudskim bićem, iako bi možda fiziolog, biolog pa čak i psiholog bili skloni da ga svrstaju u ljudski rod,” ističe Berlin. Videti: Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, *op. cit.*, str. 248.

²⁷⁹ Green, Thomas Hill (2011), "Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract", *op. cit.*, p. 386.

postigao određeni cilj koji za njega ima veću vrednost. Upravo se u ovome sastoji intrinzična vrednost negativne slobode. U tom smislu, Grinov stav da je „čista sofistika govori nam da nastojanje da se iskušenje otkloni pomoću zakona predstavlja moralni kukavičluk”²⁸⁰ - možemo protumačiti kao podršku paternalizmu, a ne i individualnoj slobodi. Sledstveno tome, složićemo se sa Berlinovim zaključkom da nam „paternalizam može pružiti uslove za slobodu, a ipak uskratiti samu slobodu.”²⁸¹

Na osnovu prethodnih razmatranja, Grinovu teoriju slobode možemo okarakterisati kao *normativnu*: na individualnom planu - *prava* sloboda ne predstavlja pravo ili moć da činimo ono *želimo*, već ono što *treba* da činimo. Na kolektivnom planu, Grinova teorija slobode implicira postojanje normativnog ideala - *opšteg dobra*, čijem ostvarenju treba težiti. Ovakvo tumačenje potkrepljuje i sledeći Grinov stav: „Interes za opšte dobro treba da bude dominantni čovekov motiv.”²⁸² Suprotno Grinovom shvatanju, složićemo se sa Berlinovim protivljenjem *moralizaciji* slobode, odnosno stavu da se sloboda sastoji u činjenju onoga što *treba* da činimo. Nužnost biranja između dobra i zla predstavlja neizbežno svojstvo čovekovog položaja i upravo to daje vrednost slobodi kao cilju po sebi. Berlinov doprinos se, između ostalog, sastoji u tome što je - oslanjajući se na tezu o nesvodljivom pluralizmu vrednosti - ukazao na grešku poistovećivanja slobode i moralnosti, odnosno slobode i drugih poželjnih vrednosti.

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, *op. cit.*, str. 60.

²⁸² Green, Thomas Hill (2007), "Lectures on the Principles of Political Obligation", in: Ian Carter, Matthew H. Kramer and Hillel Steiner (eds), *Freedom: A Philosophical Anthology*, Oxford: Blackwell Publishing, p. 31.

3.3. SVIFTOV POJAM AUTONOMIJE

U ovom delu rada izložićemo savremenu odbranu pozitivne slobode britanskog političkog filozofa Adama Svifta, kao i odgovor na nju. Svift najpre odbacuje Berlinovo stanovište po kome postoje dva suštinski različita i nesamerljiva pojma slobode, prihvatajući MekKalumovo shvatanje o postojanju samo jednog pojma slobode. Sledstveno tome, on smatra da nema smisla govoriti o razlici između *slobode od* i *slobode za*, jer su sve slobode istovremeno i *slobode od* i *slobode za*. Ako uzmemo primer religijske slobode pojedinca - ona ujedno predstavlja slobodu od mešanja države kada je u pitanju naš izbor religije, kao i slobodu da se sami opredelimo za religiju koja nam odgovara. Sviftovo stanovište se, dakle, sastoji u sledećem: postoji samo jedan *pojam* slobode i više načina njegove *konceptualizacije*; različite *konceptije* slobode posledica su različitih shvatanja o tome šta može predstavljati subjekt slobode, ograničenje slobode i cilj, odnosno svrhu. U tom smislu, Svift zaključuje:

„Ljudi se razilaze ne u svojim stavovima o *pojmu* slobode, već po načinu njegove *konceptualizacije*.”²⁸³

Ukoliko Berlinove pojmove pozitivne i negativne slobode predstavimo kao konceptije slobode, po Sviftovom mišljenju postoji svakako više od dve takve konceptije. Naime, postoji mnogo različitih načina upotpunjavanja MekKalumove formule, pa je tako „svaki pokušaj da se oni svrstaju u dve kategorije ili vrste - kao što to čini Berlin - osuđen na neuspeh.”²⁸⁴ Ako posmatramo istoriju ideje slobode kroz prizmu pitanja o tome šta se smatralo nosiocem slobode, njenim ograničenjem i svrhom, možemo da precizno i brižljivo

²⁸³ Svift, Adam (2008), „Sloboda”, *op. cit.*, str. 68.

²⁸⁴ *Ibid.*

utvrdimo šta se dešavalo u raspravama o slobodi tokom istorije društvene misli i političke prakse. Da bismo razumeli u čemu se sastoji razlika između različitih koncepcija slobode potrebno je, dakle, da postavimo pitanje o tome na koje sve entitete, odnosno vrste entiteta, se mogu odnositi subjekt slobode, njeno ograničenje i cilj.

U tom smislu, složićemo se sa Swiftovim zapažanjem o relevantnosti sledećih pitanja kada je reč o raspravama o slobodi, odnosno njenom određenju: Da li je subjekt slobode pojedinac ili njegovo 'idealno ja', ili je, pak, u pitanju određeni kolektivni entitet - poput klase, rase ili nacije? Šta se smatra ograničenjem slobode? Da li samo uplitanje drugih ljudi ili sloboda može biti umanjena i posredstvom drugih faktora? Kakav je odnos između slobode i privatne svojine? Da li se siromaštvo može smatrati ograničenjem slobode?²⁸⁵ Da li sloboda znači zadovoljavanje naših želja ili, pak, naprotiv - oslobađanje od njih? Kako Swift ističe: „To su teška i značajna pitanja, koja Berlin postavlja u svom eseju.”²⁸⁶

U čemu se sastoji Swiftova odbrana pozitivne slobode? Suština njegove odbrane sastoji se u tome da pokaže da nije svaka vrsta pozitivne slobode „u toj meri opasna kao što to Berlin misli”, odnosno da „Berlin koristi izraz „pozitivna sloboda” za više različitih stvari, od kojih samo neke imaju prizvuk totalitarizma.”²⁸⁷ Naime, Swift ističe da ono što Berlin naziva „pozitivnom slobodom” u stvari predstavlja tri sasvim različite koncepcije i na osnovu toga nastoji da pokaže da pozitivna sloboda nema nužno totalitarističke implikacije.²⁸⁸ Kako dalje navodi, ono što Berlin naziva razlikom između pozitivne i negativne slobode se u stvari odnosi na sledeće distinkcije: „stvarna naspram formalne slobode”²⁸⁹, „sloboda kao autonomija naspram slobode kao činjenja po sopstvenoj volji”²⁹⁰

²⁸⁵ *Ibid.*

²⁸⁶ *Ibid.*, str. 69.

²⁸⁷ *Ibid.*, str. 66.

²⁸⁸ *Ibid.*, str. 69.

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ *Ibid.*, str. 74.

i, konačno, „sloboda kao učestvovanje u politici naspram slobode koja počinje tamo gde se politika završava.”²⁹¹

Razmotrimo najpre distinkciju između *stvarne* i *formalne* slobode; ova distinkcija predstavlja razliku između kapaciteta i moći delanja, i pukog odsustva uplitanja.²⁹² Ovakav način razmišljanja o slobodi u značajnoj meri figurira u političkim raspravama i odnosi se na važno pitanje o tome kolika treba da bude uloga države, odnosno u kojoj meri država treba da se meša, tj. interveniše. Naime, sama činjenica da nas niko ne sprečava da nešto učinimo ne znači da mi to zaista i možemo da učinimo. Tako, na primer, za građane određene zemlje nije protivzakonito da putuju na Maldive; međutim, oni građani koji nemaju dovoljno novca ili zdravlja da to i urade, iako im nije zabranjeno - ipak ne mogu da otputuju, bez obzira što ih, dakle, niko ne sprečava u tome. Shodno tome, oni koji zastupaju distinkciju između *stvarne* i *formalne* slobode bi u ovom slučaju za takve građane tvrdili da poseduju *formalnu*, ali ne i *stvarnu* slobodu da putuju na Maldive.

Ovakav način razmišljanja o slobodi igra značajnu ulogu u savremenoj politici i odražava razliku u shvatanjima između levice i desnice kada je u pitanju uloga države.²⁹³ Generalno posmatrano, za desnicu se suština slobode sastoji u odsustvu mešanja drugih, pa tako najviše doprinosi slobodi država koja u najmanjoj meri interveniše. Levica, pak, smatra da se sloboda ne može svesti na puko odsustvo mešanja, već da se *istinska* ili *stvarna* sloboda ostvaruje upravo intervencijom države. Drugim rečima, država upravo mešanjem omogućava ljudima da čine ono što inače ne bi mogli i na taj način im pomaže da postignu *stvarnu* slobodu.

Ovakvo shvatanje slobode kao *stvarne*, a ne *formalne*, Berlin izlaže kritici, ističući da takav način razmišljanja predstavlja mešanje pojma slobode sa drugim pojmovima poput pravde i jednakosti, odnosno „kobno poistovećivanje uslova slobode sa samom

²⁹¹ *Ibid.*, str. 79.

²⁹² *Ibid.*, str. 69.

²⁹³ *Ibid.*, str. 70.

slobodom.”²⁹⁴ Stav da se sloboda ne može redukovati na prosto odsustvo mešanja - *formalnu* slobodu, takođe implicira shvatanje po kome se sve vrednosti ostvaruju zajedno, pa tako, na primer, povećanje pravde i jednakosti ujedno doprinosi i povećanju slobode. Ovde je bitno da naglasimo da sam Berlin nije kritikovao preraspodelu resursa kao takvu, već stav da se takva preraspodela može opravdati pozivanjem na slobodu. Dakle, ukoliko vrednosti poput pravde i jednakosti zahtevaju preraspodelu resursa, ona se može opravdati pozivanjem upravo na pravdu i jednakost, a ne i samu slobodu. S obzirom da ne postoji skladan i koherentan sistem vrednosti, odnosno da ne posedujemo apriorno znanje o njegovom postojanju, možemo zaključiti da povećanje, na primer, pravde i jednakosti ne znači nužno i povećanje slobode, i obrnuto.

Sledeća razlika između pozitivne i negativne slobode odnosi se, kako Swift navodi, na distinkciju između „slobode kao učestvovanja u politici naspram slobode koja počinje tamo gde se politika završava.”²⁹⁵ Reč je, dakle, o suprotstavljenim određenjima slobode: pozitivna sloboda predstavlja slobodu koja se ostvaruje političkom aktivnošću, dok se negativna sloboda odnosi na privatnu sferu, odnosno one aktivnosti koje su ostavljene isključivo pojedincu. Samoostvarenje u politici izraz je klasičnog republikanskog poimanja slobode, oličenog u čuvenoj Aristotelovoj definiciji čoveka kao „političke životinje”: „Čovek je po svojoj prirodi državotvorno biće (gr. *zoon politikon*).”²⁹⁶ Ovde, dakle, još jednom možemo da primetimo da određenje slobode zavisi od određenja same ljudske prirode: politička participacija predstavlja inherentno svojstvo ljudskih bića, po kome se ona razlikuju od životinja. Posebnost ljudskih bića sastoji se u njihovoj sposobnosti donošenja odluka, kroz proces stalne deliberacije, o načinu organizovanja zajednice u kojoj žive. Čovek je, dakle, političko biće, zahvaljujući tome što je racionalno i moralno biće: biće koje je, za razliku od životinja, u stanju da razlikuje moralne kategorije ispravnog i

²⁹⁴ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, *op. cit.*, str. 53.

²⁹⁵ Swift, Adam (2008), „Sloboda”, *op. cit.*, str. 79.

²⁹⁶ Aristotel (1970), *Politika*, Beograd: Kultura, str. 5.

neispravnog.²⁹⁷ Shvatanje po kome politička participacija predstavlja istinski čovekov cilj, odnosno *dobar život* za ljudska bića, a time i put ka istinskoj slobodi, možemo okarakterisati kao klasično republikansko stanovište.

Ovakvo stanovište razlikuje se od liberalnog shvatanja, po kome se sloboda odnosi na privatnu sferu, odnosno područje u kome je pojedinac neometan od strane drugih ljudi. Nasuprot, dakle, klasičnom republikanskom stanovištu po kome se sloboda ostvaruje upravo učešćem u politici, za liberale se sloboda sastoji u prepuštanju pojedincima da vode svoje živote onako kako žele u oblasti koja se tiče samo njih. Shodno tome, republikanski odgovor na pitanje o tome šta predstavlja *dobar život* za ljudska bića možemo okarakterisati kao nedovoljno neutralan - u odnosu na suprotstavljene stavove o tome.

Sloboda kao politička participacija, osim što može da znači, kao što smo pokazali, samoostvarenje u politici, može predstavljati izraz još jednog shvatanja - po kome se sloboda sastoji u autonomiji, odnosno življenju prema zakonima koje smo sami doneli. Ovakvo stanovište, koje takođe možemo okarakterisati kao republikansko, oličeno je u Rusoovoj tezi da se sloboda sastoji u upravljanju sobom: „Pokoravanje zakonu koji smo sami sebi propisali, to je sloboda.”²⁹⁸ Ovakav stav ujedno predstavlja i jedan od mogućih odgovora na važno pitanje koje je postavio sam Ruso: Kako ljudi mogu živeti pokoravajući se zakonima, a da ipak ostanu slobodni? Republikanski odgovor na ovo pitanje glasilo bi, dakle, da možemo biti slobodni ukoliko poštujemo zakone koje smo sami doneli. Ovde je, kao što možemo da zaključimo, reč o građanskoj slobodi - slobodi građana u demokratskoj državi, nasuprot slobodi u prirodnom stanju ili, pak, slobodi pod vlašću benevolentnog diktatora, bez obzira na stepen negativne slobode koji pojedinci poseduju. Građani su slobodni u smislu da predstavljaju ravnopravne članove zajednice koja sama sobom upravlja. Ovako shvaćena sloboda jeste, dakle, sloboda u smislu nedominacije, odnosno nepodređenosti volji drugih ljudi.

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ Ruso, Žan-Žak (1993), *Društveni ugovor*, *op. cit.*, str. 39.

Za razliku od republikanskog shvatanja, liberalna vizura odnosa između slobode i zakona sastoji se u stavu da zakoni ograničavaju slobodu ljudi da bi je uvećali. Naime, tradicija društvenog ugovora zasniva se na stavu da je razumno žrtvovati slobodu da činimo sve što želimo, kako bismo stekli slobodu u okviru zakona. Ukoliko kao primer uzmemo zakon protiv ubistva, možemo reći da takav zakon ograničava našu slobodu time što nas sprečava da počinimo ubistvo, ali je, sa druge strane, uvećava, time što sprečava da budemo ubijeni.²⁹⁹ Liberalno shvatanje uloge države sastoji se, dakle, u stavu da sloboda koju zakoni unapređuju jeste negativna sloboda. Važno je pritom napomenuti da nam ta povezanost između zakona i slobode ne govori ništa o tome ko donosi zakone, pa tako našu slobodu da, na primer, ne budemo ubijeni može štititi zakon koji je doneo čak i neki diktator.³⁰⁰

Pored slobode kao samoostvarenja u politici i slobode kao življenja pod zakonima koje smo sami doneli, Svift napominje da određeni republikanci slobodu određuju i kao odsustvo mešanja drugih: „Postoji, bojim se, i treći izraz republikanskog stava.”³⁰¹ Po tom izrazu, sloboda nije „kontroverzna i metafizički neuhvatljiva” sloboda u smislu samoostvarenja u politici, niti sloboda u smislu nedominacije, već jeste „dosadna stara” negativna sloboda.³⁰² Zašto Svift ovde upotrebljava izraz „bojim se”? Ukoliko republikansko shvatanje slobode podrazumeva slobodu u smislu samoostvarenja u politici ili slobodu u smislu nedominacije, takvo shvatanje se nedvosmisleno razlikuje od liberalnog određenja slobode. Međutim, ukoliko za određene republikance sloboda predstavlja odsustvo mešanja drugih, takvo viđenje se, očigledno, podudara sa liberalnom percepcijom slobode kao negativne. U tom slučaju se nameće pitanje - po čemu se onda razlikuju liberalno i republikansko shvatanje slobode? Ukoliko se, dakle, liberali i određeni

²⁹⁹ Navedeno prema: Svift, Adam (2008), „Sloboda”, *op. cit.*, str. 81.

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ *Ibid.*, str. 82.

³⁰² *Ibid.*

republikanci slažu oko toga šta se smatra slobodom, ono po čemu se, međutim, razlikuju jeste odgovor na pitanje da li je učešće u politici neophodno sredstvo za ostvarenje slobode. Naime, za određene republikance politička participacija predstavlja sredstvo zaštite negativne slobode, a ne i samo svojstvo slobode. Dakle, ukoliko su građani angažovani i politički svesni i ukoliko učestvuju u donošenju zakona, takav politički sistem čini negativnu slobodu pojedinaca najverovatnijom. Liberali, međutim, učešće u politici ne smatraju neophodnim sredstvom zaštite negativne slobode: možemo da zamislimo visok stepen negativne slobode pojedinaca pod vlašću dobroćudnog diktatora. Ovde još jednom možemo da primetimo da se liberalno shvatanje slobode ključno odnosi na pitanje o tome kakvi su zakoni, a ne ko ih donosi.

Ima dovoljno razloga na osnovu kojih možemo da se složimo sa zapažanjima republikanaca da - iako nema kontradiktornosti u tome da zamislimo visok stepen negativne slobode pojedinaca pod vlašću dobroćudnog diktatora - takva sloboda ne može da bude postojana, jer zavisi od arbitrarne volje jednog čoveka. Mi, dakle, možemo biti slobodni samo zato što je neko drugi proizvoljno odlučio da nam ne ograničava slobodu. Shodno tome, učešće samih građana u donošenju političkih odluka čini se efikasnijim načinom da zašтите svoju slobodu od mešanja drugih. Da li u ovakvom stavu ima nečeg paradoksalnog? Da bi bolje zaštitili sopstvenu slobodu građani bi, dakle, trebalo da budu u obavezi da čine određene stvari koje inače možda ne bi činili: da prate politička dešavanja, glasaju, pa čak i daju život za svoju zemlju. Ukoliko to ne čine, država bi mogla da im nametne takve obaveze; tako je, na primer, u Australiji obaveza građana da glasaju zakonski propisana.³⁰³ Tzv. paradoks političke slobode bi se, dakle, sastojao u tome što građanima biva ograničena sloboda (nisu slobodni da, na primer, ne glasaju) - u cilju zaštite same (negativne) slobode.³⁰⁴

³⁰³ *Ibid.*, str. 83.

³⁰⁴ Republikansko orijentisani teoretičar Kventin Skinner pruža ovakvo tumačenje u članku pod nazivom „Paradoksi političke slobode.” Videti: Skinner, Quentin (1986), „The Paradoxes of Political Liberty”, in: McMurrin, S. (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. VIII, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 225–50.

Nakon analiziranja distinkcije između *stvarne* i *formalne* slobode, a zatim i distinkcije između slobode kao učestvovanja u politici i individualne slobode, dolazimo do sledeće razlike između pozitivne i negativne slobode, koju Swift karakteriše kao razliku između „slobode kao autonomije naspram slobode kao činjenja po sopstvenoj volji.”³⁰⁵ Kako dalje navodi:

„Sloboda kao autonomija je kontroverznija nego sloboda u smislu stvarne moći, odnosno mogućnosti činjenja.”³⁰⁶

Na osnovu čega sloboda kao autonomija predstavlja kontroverzniju koncepciju slobode? Zato što sadrži ideju da neko može činiti ono što želi, a da ipak nije slobodan; drugim rečima, neko može raditi stvari po svojoj volji, a da ipak ne upravlja sobom. Za takvu osobu možemo, dakle, reći da poseduje negativnu slobodu; postavlja se, međutim, pitanje - da li takva osoba poseduje i pozitivnu slobodu? Razlika između slobode kao autonomije i *stvarne* slobode sastoji se, dakle, u tome što sloboda u smislu stvarne moći predstavlja odsustvo prepreka da ljudi čine upravo ono što žele.

Sada dolazimo do suštine Swiftove odbrane pozitivne slobode. U čemu se, dakle, ona sastoji? Najpre treba istaći Swiftovo mišljenje po kome koncepcija pozitivne slobode treba da se odnosi samo na autonomiju: „Trebalo bi insistirati na ograničavanju izraza „pozitivna sloboda” na ideju o slobodi kao autonomiji.”³⁰⁷ Koncepcija slobode kao autonomije predstavlja „porodicu užih koncepcija” - na osnovu toga što se može konkretizovati na više različitih načina.³⁰⁸ Ono što je zajedničko za sve te koncepcije jeste ideja da, pored spoljašnjih prepreka, postoje i unutrašnja ograničenja slobode, odnosno unutarjni uslovi slobode. Kako Swift određuje autonomiju? On najpre napominje:

³⁰⁵ Swift, Adam (2008), „Sloboda”, *op. cit.*, str. 74.

³⁰⁶ *Ibid.*, str. 75.

³⁰⁷ *Ibid.*, str. 78.

³⁰⁸ *Ibid.*, str. 79.

„Svakako je važno znati da se autonomija može shvatiti na relativno bezazlen način. (...) Sloboda kao autonomija ne mora da bude toliko opasna kao što to Berlin misli.“³⁰⁹

Autonomija, dakle, može da podrazumeva sposobnost jasnog razmišljanja i argumentovano odlučivanje o tome šta želimo. Obrazovanje takođe može da nam pomogne da postanemo autonomniji, time što unapređuje naše racionalno razmišljanje i osposobljava nas da bolje sagledavamo posledice svojih aktivnosti i, samim tim, budemo nezavisniji i u većoj meri upravljamo svojim životom. U tom slučaju, kako Swift ističe - „teško je razumeti Berlinovu zabrinutost, kao i to u čemu leži opasnost od totalitarizma.“³¹⁰

Podsetimo se, dakle, u čemu leži opasnost od totalitarizma po Berlinovom mišljenju. Ukoliko pozitivno shvatanje slobode kao autonomije, odnosno gospodarenja sobom, primenimo na društvo, dobićemo situaciju u kojoj *viši* elementi u društvu - oni koji su racionalniji i obrazovaniji - imaju pravo da u procesu racionalizacije prinude njegove iracionalne delove. U osnovi ovakvog stava leži pretpostavka da kada se pokoravamo racionalnom čoveku, mi zapravo slušamo sebe, *razum* u nama i sledimo našu *pravu* prirodu. Ovim argumentom može da se koristi bilo koji diktator koji nastoji da pruži određeno moralno opravdanje za svoje vladanje. Ukoliko se, dakle, prihvati ovakvo rezonovanje, svaka vlast može da zanemari stvarne želje ljudi i da ih ugnjetava i muči u ime njihovog *pravog sopstva*. Na taj način se pozitivno shvatanje slobode pretvara u izgovor za tiraniju, odnosno pojam pozitivne slobode preobražava u svoju suprotnost - „apoteozu vlasti“, zaključuje Berlin.³¹¹

Swift, međutim, ističe da ne mora svaka koncepcija pozitivne slobode kao autonomije da vodi totalitarizmu:

³⁰⁹ *Ibid.*, str. 76.

³¹⁰ *Ibid.*

³¹¹ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi, op. cit.*, str. 51.

„Možemo biti protivnici totalitarizma, ali to ne znači da moramo da odbacujemo svaku koncepciju slobode kao autonomije.”³¹²

Šta, dakle, Svift podrazumeva pod autonomijom? Autonomija može da znači sposobnost razumnog rasuđivanja; u tom slučaju, ona ima dosta blag i nekontroverzan smisao. Čak i ako pod autonomijom podrazumevamo racionalno samousmeravanje, odnosno odsustvo unutarnjih prepreka, to ne znači da će se - kako Svift navodi - „država umešati i naterati ljude da budu slobodni.”³¹³ Ukoliko, dakle, priznamo da mogu postojati i unutarnje prepreke slobodi, možemo da izbegnemo totalitarističke implikacije ukoliko zauzmemo stav da je sam pojedinac, a ne država, najpozvaniji da odlučuje o svojoj slobodi, zaključuje Svift.³¹⁴

Možemo, dakle, da primetimo da Svift deli Tejlorovo mišljenje o postojanju unutarnjih prepreka slobodi. Da bi ilustrovaio postojanje ovakvih prepreka, Svift kao primer navodi slučaj osobe koja želi da postane političar, ali je u ostvarenju te želje sprečava strah od javnog nastupa.³¹⁵ Ovu osobu, dakle, ne sprečavaju spoljašnje prepreke, odnosno drugi ljudi, već upravo unutrašnja prepreka - strah. Takođe navodi primer osobe koja želi da prestane da puši, ali to ne uspeva.³¹⁶ Ovakvi primeri bi trebalo da nam ukažu na to da bi pomenute osobe bile *slobodnije*, odnosno *istinski slobodne*, ukoliko bi njihovo *više* sopstvo trijumfovalo nad *nižim*, *heteronomnim* sopstvom. U takvim slučajevima se, dakle, referira na specifično shvatanje ustrojstva ličnosti, odnosno metafizičku pretpostavku o postojanju dva sopstva - *višeg* i *nižeg*. Kako Svift ističe: „Tu se postavlja veoma opravdano pitanje kako znamo koji je koji deo i ko je najpozvaniji da o tome odlučuje.”³¹⁷ Kao što smo u

³¹² Svift, Adam (2008), „Sloboda”, *op. cit.*, str. 94.

³¹³ *Ibid.*, str. 96.

³¹⁴ *Ibid.*, str. 97.

³¹⁵ *Ibid.*

³¹⁶ *Ibid.*

³¹⁷ *Ibid.*

prethodnom delu rada pokazali, Berlin je - ukazujući na mogućnost da se pojam pozitivne slobode preobrazi u svoju suprotnost - postavio upravo ovo pitanje.

Sviftov odgovor na ovo pitanje sastoji se u stavu da je u svakom pojedinačnom slučaju pojedinac taj koji je najpozvaniji da odlučuje o tome koji je koji deo; na taj način se, kako Svift zaključuje, izbegava *prisiljavanje ljudi da budu slobodni*, odnosno opravdanje prinude države u ime 'oslobođanja' pojedinca.³¹⁸ Stav da je sam pojedinac najpozvaniji da odlučuje o unutarjim preprekama ne podrazumeva da je on uvek u pravu; sa druge strane, to što pojedinac ne mora uvek da bude u pravu ne implicira da je neko drugi (država, na primer) pozvaniji od njega da donosi sud, ističe Svift.³¹⁹ Dakle, da sumiramo: po Sviftovom mišljenju, postojanje unutrašnjih prepreka nema nužno totalitarističke implikacije kada je u pitanju odnos države prema slobodi pojedinca.

Pokazali smo već da Svift slobodu određuje kao autonomiju, a da pod autonomijom podrazumeva sposobnost razumnog rasuđivanja. Na osnovu toga možemo zaključiti da Svift u određenom smislu poistovećuje slobodu i racionalnost. Ovakvo tumačenje potkrepljuje i sledeći Sviftov stav:

„Onaj ko čini razumnu stvar čini nešto za šta, uglavnom, ima jak razlog da čini i nije neopravdano smatrati da je onaj ko tako postupa slobodniji od onog ko postupa iracionalno.”³²⁰

Ono što pritom nastoji da pokaže jeste da „poistovećivati slobodu i racionalnost nije isto što i tvrditi da jednu istu stvar svi smatraju razumnom.”³²¹ Naime, po Sviftovom mišljenju, postoji više različitih racionalnih načina života za različite ljude, a ne samo jedan pravilan odgovor na pitanje o tome na koji način ljudi treba da upravljaju svojim životom. Štaviše, ne treba pretpostavljati ni to da za svakog pojedinca postoji samo jedan način života koji bi

³¹⁸ *Ibid.*, str. 98.

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ *Ibid.*, str. 101.

³²¹ *Ibid.*, str. 100.

bio racionalan; moguće je da za određenu osobu odluka da, na primer, postane muzičar nije ništa manje ili više racionalna od odluke da postane matematičar. Na osnovu ovoga Swift zaključuje da su različiti načini života jednostavno nesamerljivi - „ne mogu se upoređivati prema kriterijumima koji bi nam omogućili da se među njima opredeljujemo na osnovu razuma.”³²²

Swift, međutim, ovde nije dovoljno precizan, jer je očigledno da se nesamerljivost o kojoj govori odnosi samo na različite *racionalne* načine života, a ne i *iracionalne*. Naime, upravo je *razum* kriterijum na osnovu kog sam Swift određene izbore i načine života kvalifikuje kao one koje doprinose ili ne *autonomiji* pojedinca, odnosno čine ga *slobodnim* ili ne. Potvrdu ovakvog tumačenja možemo pronaći u Swiftovom određenju slobode:

„Čovek je istinski slobodan jedino kada radi ono što je racionalno.”³²³

Govoreći o tome da postoji više različitih racionalnih načina života za različite ljude, Swift, dakle, nastoji da nam pokaže na koji način možemo da prihvatimo učenje o pozitivnoj slobodi, a da, sa druge strane, izbegnemo opasnost od totalitarizma na koju je ukazivao Berlin. Naime, kako Swift navodi: „Berlin insistira na izjednačavanju učenja o pozitivnoj slobodi sa onim što on naziva „monizmom” - stavom da postoji jedan skladan i ispravan sistem vrednosti koji nam govori kako treba da živimo.”³²⁴

Za Berlina, dakle, poistovećivanje slobode i racionalnosti implicira tezu o postojanju *jednog ispravnog odgovora* na pitanje o tome kako ljudi treba da žive. Ukoliko prihvatimo monističko učenje, ljudi, dakle, mogu da budu prisiljeni na određeni način života - u ime njihove sopstvene slobode. Na taj način dolazimo do, kako Swift navodi, „izopačene situacije”³²⁵ - kada totalitarni režimi pravdaju svoju vlast pozivanjem upravo na slobodu. Berlin se, dakle, protivi teorijama kojima se „argumentovano dokazuje da su

³²² *Ibid.*, str. 102.

³²³ *Ibid.*

³²⁴ *Ibid.*, str. 101.

³²⁵ *Ibid.*, str. 75.

utvrdile ispravan način na koji bi ljudi trebalo da žive.”³²⁶ Na osnovu čega Berlin odbacuje ovakve teorije? Kao što smo pokazali u prethodnom delu rada, nametanje bilo kakvog antropološkog modela ili određenog modela društvene organizacije Berlin izlaže kritici na osnovu tvrdnje da nam nije dostupno - niti može biti - apriorno znanje o ljudskoj prirodi.

Svift, međutim, ističe da čak i ako poistovećujemo slobodu i racionalnost, ne moramo da prihvatimo monizam u smislu o kojem Berlin govori, tako što možemo da zauzmemo stav da za različite ljude postoje različiti racionalni načini života.³²⁷ On takođe navodi da čak i ako znamo bolje od nekoga šta je za njega racionalno, nemamo pravo da se mešamo, odnosno upotrebimo silu kako bismo ga naveli na racionalno ponašanje.³²⁸ Na ovaj način sprečavamo mešanje države u živote pojedinaca u ime slobode kao racionalnosti. Mešanje države može biti opravdano jedino „uz priznanje da to podrazumeva ograničavanje slobode i bez tvrdnje da se to čini u ime slobode.”³²⁹ Ukoliko se, dakle, država meša u živote pojedinaca sa namerom da ih navede na racionalno ponašanje poput, na primer, obaveznog vezivanja pojaseva u automobilu, takvo ograničenje slobode može biti opravdano, ali ne pozivanjem na povećanje slobode, nego - u ovom slučaju - koristi.

Nakon izlaganja i analiziranja Sviftovog pojma autonomije, kako bismo mogli da sumiramo njegovo celokupno stanovište? Da li način na koji Svift koncipira pozitivnu slobodu dovodi u pitanje sam Berlinov koncept pozitivne slobode i, posledično, opravdanost same distinkcije između pojmova pozitivne i negativne slobode? Koje su, dakle, implikacije ovako shvaćenog pojma autonomije? Najpre je potrebno istaći da Svift deli Berlinovo mišljenje o opravdanosti distinkcije između pojmova pozitivne i negativne slobode na istorijskom planu:

³²⁶ *Ibid.*, str. 101.

³²⁷ *Ibid.*

³²⁸ *Ibid.*, str. 103.

³²⁹ *Ibid.*, str. 105.

„Berlinov esej daje izvanrednu sliku onoga što se stvarno dogodilo - kako su se dva načina razmišljanja o slobodi, koji su u početku bili veoma bliski, postepeno razilazili i postali potpuna suprotnost jedan drugome.“³³⁰

Svift se, dakle, slaže sa Berlinovim viđenjem istorije ideje slobode; međutim, ne deli njegovo mišljenje o opravdanosti distinkcije između pojmova pozitivne i negativne slobode na konceptualnom planu, prihvatajući MekKalumovo stanovište o postojanju samo jednog pojma slobode. Za razliku od Berlina koji slobodu određuje kao odsustvo mešanja drugih, za Svifta se sloboda sastoji u autonomiji, koja podrazumeva racionalnost i, samim tim, postojanje unutrašnjih prepreka slobodi. Kao što smo već pokazali u prvom poglavlju, razlog na osnovu kog Berlin daje primat negativnoj slobodi kao bazičnom značenju slobode jeste mogućnost preobražavanja pozitivne slobode u svoju suprotnost. Svift, međutim, postavlja pitanje: Da li - ukoliko prihvatimo pozitivno shvatanje slobode - „neizostavno srljamo u totalitarizam?“³³¹

Pitanje koje Svift postavlja jeste važno i opravdano. Da li koncepcija slobode kao autonomije ima nužno totalitarističke implikacije? Sam Svift se slaže sa Berlinovim zapažanjem da je tokom istorijskog razvoja ideje slobode dolazilo do *iskrivljavanja* značenja pozitivne slobode:

„Berlinov esej je na sjajan način pokazao kako se, s vremenom, to poimanje pozitivne slobode razvilo u nešto što može poslužiti kao opravdanje represivnih režima u ime slobode.“³³²

Ono što, međutim, nastoji da istakne jeste da je važno ne dozvoliti da koncepcija slobode kao autonomije postane žrtva stava da se „sloboda sastoji u činjenju onog što nam totalitarna država kaže da je za nas najbolje da činimo.“³³³

³³⁰ *Ibid.*, str. 65.

³³¹ *Ibid.*, str. 101.

³³² *Ibid.*, str. 107.

³³³ *Ibid.*

Možemo, dakle, zaključiti da se Swift slaže sa Berlinom u vezi sa stavom da pozitivna sloboda *može* da ima totalitarističke implikacije - ukoliko se pretpostavka o postojanju *višeg* i *nižeg* sopstva ekstrapolira na kolektivni plan. Swift je, međutim, pokazao - kako sam navodi - „nekoliko načina na koje sloboda kao autonomija *ne mora* da bude toliko opasna koliko se čini da jeste.”³³⁴ Swift zaista jeste pokazao da sloboda kao autonomija *može* da ima dosta blag i nekontroverzan smisao i da, sledstveno tome, pozitivno shvatanje slobode *može* da se modifikuje tako da ne sadrži opasnost od totalitarizma. Možemo, dakle, zaključiti da političke implikacije pojma autonomije, a sa njim i pozitivne slobode, zavise od toga da li prihvatamo neutralniji, bezazleniji, blaži ili jači smisao autonomije.

Pitanje koje se u ovom slučaju nameće jeste: Ukoliko prihvatimo izmenjeno shvatanje pozitivne slobode - da li to 'pogađa' Berlinovu distinkciju između pojmova pozitivne i negativne slobode? Da li je ta razlika i dalje plodna? Naš odgovor se sastoji u stavu da čak i ako prihvatimo modifikovano shvatanje pozitivne slobode - Berlinova distinkcija ostaje opravdana. Swiftov pojam autonomije, odnosno, kako sam navodi - „poimanje slobode kao autonomije kao racionalnosti”³³⁵ - i dalje se suštinski razlikuje od negativnog shvatanja slobode kao odsustva mešanja drugih. Postoji, dakle, suštinska i nesvodljiva razlika između koncepta slobode koji sadrži *negativni cilj* - prosto odsustvo nečega (mešanja drugih) i pozitivnog shvatanja slobode kao *moći, kapaciteta i sposobnosti* da se nešto uradi.

Iako, kao što smo pokazali, Swift određuje slobodu kao autonomiju, prihvatajući MekKalumovo stanovište o postojanju samo jednog pojma slobode, određena mesta u njegovom tekstu ukazuju na jedno drugačije viđenje slobode. Naime, Swift ističe da čak i ako bolje od nekoga znamo šta je za njega racionalno, nemamo pravo da se mešamo, odnosno upotrebimo silu kako bismo ga naveli na racionalno ponašanje, jer bi to predstavljalo „neopravdano ograničavanje slobode pojedinca da sam bira svoj način

³³⁴ *Ibid.*, str. 106.

³³⁵ *Ibid.*, str. 104.

života.”³³⁶ Swift ovde, dakle, eksplicitno navodi da bi ljudima trebalo „ostavljati slobodu da se opredeljuju za iracionalne postupke.”³³⁷ Odgovor na pitanje *zašto* ljudima treba ostavljati takvu slobodu za Swifta se sastoji u stavu da „činjenica da živimo životom koji smo sami odabrali predstavlja preduslov za to da za nas taj način života ima vrednost.”³³⁸ Da li je ovakav stav konzistentan u odnosu na početno određenje slobode kao autonomije, odnosno racionalnosti? Zar ovakvo viđenje slobode ne predstavlja upravo negativno shvatanje slobode? Da li, samim tim, ovakvi Swiftovi stavovi mogu poslužiti, suprotno njegovoj polaznoj pretpostavci o postojanju samo jednog pojma slobode, u prilog tumačenju da ipak postoje dva suštinski različita pojma slobode?

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ *Ibid.*

³³⁸ *Ibid.*

POGLAVLJE 4

VREDNOSNI PLURALIZAM, LIBERALIZAM I DEMOKRATIJA U SVETLU DISTINKCIJE IZMEĐU POZITIVNE I NEGATIVNE SLOBODE

„...Nužnost da se bira, da se neke najviše vrednosti žrtvuju nekim drugim najvišim vrednostima, trajna je osobina ljudskog usuda.”³³⁹

Isaija Berlin

Vrednosni pluralizam predstavlja dominantnu ideju Berlinove filozofije.³⁴⁰ Sam Berlin navodi da je veći deo svog života posvetio izučavanju diverziteta životnih stilova, odnosno ljudskih ciljeva i vrednosti, pa je, kako sam ističe, ova tema „pomalo autobiografska”.³⁴¹ Ideja pluralizma povezana je sa još jednom ključnom idejom Berlinovog celokupnog filozofskog stanovišta - idejom negativne slobode. Naime, konceptualna distinkcija između pojmova pozitivne i negativne slobode ima normativne implikacije - u vidu distinkcije između vrednosnog monizma i pluralizma.

U ovom poglavlju ćemo najpre izložiti i analizirati distinkciju između filozofskih pozicija vrednosnog monizma i pluralizma; tom prilikom nastojaćemo da pružimo argumente u prilog Berlinovoj tezi da pluralizam predstavlja istinitiji i humaniji ideal u odnosu na monizam. U vezi sa tim, nastojaćemo da damo odgovor na pitanje da li

³³⁹ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, *op. cit.*, str. 56.

³⁴⁰ Vodeću dihotomiju Berlinovog filozofskog opusa - vrednosni monizam/pluralizam - savremeni autor Pol Frenko (*Paul Franco*) karakteriše kao „prilično monotonu.” Videti: Franco, Paul (2003), „The Shapes of Liberal Thought: Oakeshott, Berlin, and Liberalism”, *op. cit.*, p. 487.

³⁴¹ Berlin, Isaijah (2013), „The Pursuit of the Ideal”, *op. cit.*, p. 2.

vrednosni pluralizam predstavlja istinitiji prikaz našeg moralnog univerzuma u odnosu na monizam, odnosno da li suštinu vrednosti čini njihova potencijalna međusobna inkompatibilnost i nesamerljivost.

U drugom delu poglavlja razmotrićemo političke implikacije ideja vrednosnog pluralizma i negativne slobode; nastojaćemo, dakle, da pružimo odgovor na pitanje o tome koji je ideal društva zasnovanog na negativnoj slobodi i koje su implikacije vrednosnog pluralizma u odnosu na političku teoriju. Sa tim u vezi, izložićemo Berlinov stav po kome se liberalizam temelji na vrednosnom pluralizmu, kao i savremene kritike ovakvog shvatanja - u vidu stava da ne postoji logička veza između pluralizma i liberalizma. Tom prilikom, nastojaćemo da pružimo argumente u prilog Berlinovoj tezi o zasnovanosti liberalizma na vrednosnom pluralizmu i, konsekventno, na zahtevu za slobodom izbora.

U trećem delu poglavlja razmotrićemo implikacije pozitivnog i negativnog shvatanja slobode za tip političkog uređenja. Nastojaćemo da pokažemo da - ukoliko negativnu slobodu odredimo kao želju za slobodnim područjem delovanja, a pozitivnu kao želju da sami upravljamo svojim životom - odatle sledi da demokratski koncept slobode jeste pozitivna sloboda, dok je klasično liberalno shvatanje slobode negativno. Drugim rečima, nastojaćemo da pokažemo da odnos liberalizma i demokratije predstavlja refleksiju odnosa između pozitivne i negativne slobode. U tom pogledu, analiziraćemo Berlinovo shvatanje odnosa između negativne slobode i demokratije. Tom prilikom, nastojaćemo da pružimo argumente u prilog Berlinovoj tezi da - iako su izgledi individualne slobode bolji u demokratiji nego u drugim tipovima uređenja - negativna sloboda nije nužno, odnosno logički povezana sa demokratskim režimom. U cilju potkrepljivanja ovakvog stava navešćemo Berlinov stav - po kome možemo da zamislimo postojanje širokog područja individualne slobode pojedinaca pod vlašću benevolentnog diktatora, kao što možemo da zamislimo i situaciju u kojoj je negativna sloboda ugrožena usled političke i društvene tiranije većine u sistemu netolerantne demokratije.

4.1. VREDNOSNI PLURALIZAM KOD BERLINA

„Shvatanje da moraju postojati konačni objektivni odgovori na normativna pitanja, (...) da je u načelu moguće otkriti harmonični obrazac u kojem su sve vrednosti izmirene, (...) povremeno je vodilo - a i danas vodi - besmislicama u teoriji i varvarskim postupcima u praksi.“³⁴²

Isaija Berlin

Da bismo razumeli zašto Berlin insistira na razlici između pozitivne i negativne slobode potrebno je da postavimo pitanje o tome šta se nalazi u osnovi ove razlike. Po Berlinovom shvatanju, distinkcija između pojmova pozitivne i negativne slobode počiva na jednoj fundamentalnijoj distinkciji - između filozofskih pozicija vrednosnog monizma i pluralizma. Berlinovo zalaganje za negativno značenje slobode temelji se, dakle, na njegovom verovanju o postojanju mnoštva ljudskih vrednosti i ciljeva, potencijalno međusobno inkompatibilnih i svakako nesamerljivih, nasuprot monističkom verovanju o postojanju *summum bonum*. U ovom delu rada nastojaćemo da pružimo argumente u prilog Berlinovoj tezi da pluralizam predstavlja istinitiji i humaniji ideal u odnosu na monizam.

Na koji način monističko stanovište vodi određenom shvatanju slobode - shvatanju slobode kao pozitivnog, pre nego negativnog koncepta? Kao što smo već pokazali u delu rada o pojmu pozitivne slobode - ukoliko se koncept pozitivne slobode zasniva na metafizičkoj pretpostavci o postojanju dva sopstva i, shodno tome, oslobađanju pomoću razuma, takvo učenje predstavlja racionalističku doktrinu. Ovakav etički *credo*, kako ističe Berlin, ima svoje političke implikacije:

³⁴² Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi, op. cit.*, str. 61.

„Na taj način je racionalistički argument, polazeći od pretpostavke da postoji samo jedno pravo rešenje, postepeno prešao put - koracima koji možda i nisu logički valjani, ali su istorijski i psihološki objašnjivi - od etičkog učenja o odgovornosti i samousavršavanju pojedinca do države u kojoj se pojedinci slepo potčinjavaju zapovestima elite platonovskih ratnika.“³⁴³

Kada se, dakle, doktrina o racionalnom samousmeravanju pojedinca ekstrapolira na kolektivno nivo, ona podrazumeva pretpostavku o postojanju samo jednog ispravnog puta, odnosno o pobedi jednog načela. Ovakav stav dalje implicira poziciju vrednosnog monizma.

Ono što je važno istaći ovom prilikom jeste da Berlin, suprotno tumačenju Greja, nije smatrao da je svako učenje o pozitivnoj slobodi nužno povezano sa monizmom, odnosno njegovim političkim implikacijama na kolektivnom planu - autoritarnim režimom. Naime, Grej tvrdi da su prema Berlinovom shvatanju pozitivna sloboda i monizam nerazdvojno povezani.³⁴⁴ Berlinovo stanovište, međutim, odoleva ovakvoj vrsti kritike. Kao što smo već pokazali u prethodnom delu rada (koji se odnosi na pojam pozitivne slobode), prema Berlinovom shvatanju - veza između pozitivne slobode, monizma (vrednosnog kognitivizma) i, u krajnjoj instanci, političkog autoritarizma postoji jedino u slučajevima u kojima je došlo do *iskrivljavanja* značenja pozitivne slobode. Kao potvrdu ovakvog tumačenja možemo navesti sledeći Berlinov stav:

„Ne kažem da treba osuditi ideal samousavršavanja kao takav - bilo da mu teže pojedinci ili narodi, crkve ili klase, niti da je jezik kojim se takvi ideali brane uvek posledica nejasne upotrebe ili zloupotrebe reči, ili moralne i intelektualne izopačenosti.“³⁴⁵

³⁴³ *Ibid.*, str. 238.

³⁴⁴ Gray, John N. (1995), *Berlin*, London: Fontana Press, p. 21.

³⁴⁵ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi, op. cit.*, str. 256.

Monizam predstavlja verovanje o postojanju konačne lestvice vrednosti pomoću koje lako možemo da odredimo koja je najviša; vrednosti su, dakle, međusobno samerljive i zahvaljujući tome moralne i političke probleme možemo da rešavamo deduktivnim putem. Drevno verovanje o tome da se može pronaći *konačno rešenje* za sva pitanja etike i politike - kako Berlin navodi - „počiva na ubeđenju da sve pozitivne vrednosti u koje su ljudi ikada verovali moraju, u krajnjoj liniji, biti saglasne, a možda čak i logički povlačiti jedna drugu.”³⁴⁶ *Konačno rešenje* bi, dakle, trebalo da uskladi različite ljudske ciljeve, odnosno sve ideale čovečanstva. U političkoj sferi monističko stanovište implicira opravdanost nametanja specifičnog cilja, odnosno insistiranje na postojanju jedne *objektivne istine*.

Ovakvo verovanje, upozorava Berlin, odgovorno je za „žrtvovanje pojedinaca na oltarima velikih istorijskih ideja - pravde, napretka, sreće budućih pokolenja, svetih zadataka, emancipacije naroda, ili rase, ili klase, pa čak i same slobode čitavog društva.”³⁴⁷ Shodno tome, složićemo se sa Berlinovim zaključkom da sam pojam *konačnog rešenja* predstavlja opasnu iluziju: ukoliko neko veruje da je takvo rešenje zaista moguće, onda možemo očekivati da za njega nijedna cena ne bi bila previsoka kako bi taj cilj i ostvario.³⁴⁸ U tom smislu Berlin ističe da utopije - iako imaju svoju vrednost, time što ukazuju na ljudske potencijale - „mogu biti fatalne”:

„Potraga za savršenstvom deluje mi kao recept za krvoproliće, čak i ako je inicirana od strane najiskrenijih idealista.”³⁴⁹

Možemo se složiti sa Grejevim zapažanjem da ovakva Berlinova pasionirana kritika racionalizma i monizma predstavlja „subverzivnu” ideju u odnosu na dominantne tradicije zapadne misli.³⁵⁰ Verovanje o tome da postoji *jedinstvena formula* - zahvaljujući kojoj bi

³⁴⁶ *Ibid.*, str. 254.

³⁴⁷ *Ibid.*

³⁴⁸ Berlin, Isaiah (2013), „The Pursuit of the Ideal”, *op. cit.*, p. 15.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 19.

³⁵⁰ Gray, John N. (1980), „On Negative and Positive Liberty”, *op. cit.*, p. 524.

svet postao savršena harmonična celina u kojoj bi sve dobre stvari koegzistirale - počiva na metafizičkom optimizmu, za koji nemamo dokaz u istorijskom iskustvu.

Na osnovu čega Berlin smatra da sam pojam *konačnog rešenja* - „u kojem su sve zagonetke rešene”³⁵¹ - predstavlja iluziju? Na osnovu toga što nemamo, niti možemo imati, apriorno znanje o tome koja vrednost je najviša, kao ni o tome da postoji međusobna usklađenost između svih ljudskih ciljeva. Štaviše, vrednosti nisu samo potencijalno međusobno inkompatibilne, već su i nesamerljive. Vrhovne vrednosti nisu i ne mogu biti međusobno svodljive - upravo na osnovu toga što su fundamentalne, odnosno bazične.³⁵² Na osnovu ovih razloga, Berlin ističe da sam pojam *konačnog rešenja*, odnosno harmonične celine u kojoj su usklađeni svi ideali čovečanstva, nije samo neostvariv - „što je truizam”, nego i konceptualno nekoherentan.³⁵³ Stoga, osuđeni smo na to da - u svakoj konkretnoj situaciji - biramo između različitih ciljeva i ideala.

Vrhovne vrednosti su međusobno nesamerljive - u smislu da ne postoji meta-kriterijum na osnovu kog bismo lako mogli da odredimo koja vrednost je najviša, odnosno apsolutna. Različite kulture i identitete, međutim, možemo međusobno da poredimo i vrednujemo, zahvaljujući tome što postoji bar delimično preklapanje između njih - u okviru univerzalnog moralnog horizonta. Za razliku od vrednosti, različite kulture, dakle, nisu međusobno nesamerljive. Ukoliko govorimo o postojanju različitih kultura, čiji članovi, iako ne dele, mogu da razumeju vrednosti, ideale i način života druge kulture i društva - to nije relativizam, već pluralizam.

Ukoliko nemamo, niti možemo imati, apriorno znanje o tome da se negde može pronaći potpuni sklad vrednosti, po Berlinovom mišljenju - moramo se osloniti na empirijsko posmatranje. Svet koji srećemo u našem svakodnevnom iskustvu primorava nas da biramo između jednako apsolutnih zahteva, pri čemu ostvarivanje određenih ciljeva

³⁵¹ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleđa o slobodi*, *op. cit.*, str. 255

³⁵² Jahanbegloo, Ramin (2007), *Conversations with Isaiah Berlin*, London: Petar Halban, p. 113.

³⁵³ Berlin, Isaija (2013), „The Pursuit of the Ideal”, *op. cit.*, p. 14.

može da vodi žrtvovanju drugih. Opšte je mesto da, na primer, rigorozna pravda nije kompatibilna sa - ništa manje ultimativnom vrednošću - milosrđem; kao što ni neograničena primena principa *laisse faire* nije spojiva sa društvenom pravdom i jednakošću. Kako dalje Berlin ističe - apsolutna sloboda za vukove predstavlja smrt za jaganjce; neograničena sloboda jakih i sposobnih nije kompatibilna sa pravom na pristojnu egzistenciju slabih i manje sposobnih.³⁵⁴ Kao eklatantni primer verovanja u mogućnost objedinjavanja svih dobrih stvari Berlin navodi sledeći stav Kondorsea:

„U prirodi, istina, sreća i vrlina idu zajedno, kao da su povezane nekakvim neraskidivim lancem. (...) Zadatak društvene nauke je da pokaže kojim je vezama Priroda ujedinila napredak prosvetećenosti s napretkom slobode i vrline.“³⁵⁵

Po Berlinovom mišljenju, međutim, povećanje znanja ne vodi nužno i povećanju slobode: empirijsko je pitanje da li napredak prosvetećenosti doprinosi i povećanju ukupne slobode ljudi. Shodno tome, verovanje da je povećanje znanja nužno povezano sa napretkom slobode Berlin smatra neplauzibilnom nadom, koja počiva na optimističnoj metafizičkoj ideji da sve dobre stvari idu zajedno.³⁵⁶

Ukoliko se ljudske vrednosti ne bi sukobljavale - „nestala bi potreba za mukotrpnim činom biranja, a sa njom i središnji značaj slobode izbora.“³⁵⁷ Ovaj stav izražava suštinu Berlinovog shvatanja prirode vrednosti i pojma slobode: pluralističko stanovište, nasuprot monističkom, vodi shvatanju slobode kao negativnog koncepta. Ako ljudskih ciljeva ima mnogo i ako oni nisu u načelu međusobno kompatibilni i samerljivi, tada - kako ističe Berlin - „iz ljudskog života nikada neće nestati mogućnost sukoba i tragedije, bilo lične ili

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 13.

³⁵⁵ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, *op. cit.*, str. 254.

³⁵⁶ Berlin, Isaija (1980), „From Hope and Fear Set Free“, in: *Concepts and Categories, Philosophical Essays*, Oxford: Oxford University Press, p. 198.

³⁵⁷ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, *op. cit.*, str. 255.

društvene.”³⁵⁸ Nužnost biranja između različitih apsolutnih zahteva predstavlja inherentnu odliku čovekovog položaja i upravo to daje vrednost slobodi kao cilju po sebi.

Berlinovo zalaganje za negativni koncept slobode temelji se, dakle, na jednom širem filozofskom stanovištu - vrednosnog pluralizma, koji predstavlja dominantnu ideju njegove celokupne filozofije. U prilog pluralističkom, nasuprot monističkom stanovištu, Berlin pruža epistemološki i etički argument:

„Čini mi se da je pluralizam, koji podrazumeva izvesnu meru 'negativne' slobode, istinitiji i humaniji ideal nego ciljevi onih koji u velikim, disciplinovanim, autoritarnim strukturama traže ideal 'pozitivnog' samogospodarenja u okviru klasa, naroda ili čitavog čovečanstva.”³⁵⁹

Istinitiji - zato što priznaje činjenicu postojanja mnoštva ljudskih ciljeva i vrednosti; humaniji - zato što ne lišava čoveka slobode izbora u ime određenog monističkog ideala koji se ne može dokazati.

Pluralizam je, dakle, istinitiji ideal na osnovu toga što - kako Berlin ističe - sukob između vrednosti predstavlja suštinu onoga što su vrednosti i suštinu onoga što smo mi.³⁶⁰ Sve dobre stvari, ne samo u praksi, već i u načelu, ne mogu biti istovremeno realizovane. Shodno tome, složićemo se sa Berlinovim zaključkom da „ne možemo imati sve - ta istina je utemeljena u samoj prirodi stvari i ne zavisi od posebnih, slučajnih okolnosti.”³⁶¹ Vrhovne vrednosti kojima je čovečanstvo oduvek težilo i kojima i danas teži nisu nužno međusobno kompatibilne; one mogu biti inkompatibilne ne samo između različitih kultura, već i između različitih grupa unutar iste kulture, pa čak i „unutar grudi jednog pojedinca.”³⁶²

³⁵⁸ *Ibid.*, str. 256.

³⁵⁹ *Ibid.*, str. 258.

³⁶⁰ Berlin, Isaiah (2013), „The Pursuit of the Ideal”, *op. cit.*, p. 13.

³⁶¹ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, *op. cit.*, str. 257.

³⁶² Berlin, Isaiah (2013), „The Pursuit of the Ideal”, *op. cit.*, p. 12.

Ukoliko vrednosti mogu doći u međusobni sukob, da li to onda znači da su neke od njih prave, a neke pogrešne? Ne, to samo znači da ne možemo da izbegnemo moralni rizik, odnosno da moramo da donosimo odluke u svakoj konkretnoj situaciji. Ukoliko, međutim, ne postoji jedinstveni meta-kriterijum na osnovu kog bismo mogli da sameravamo različite vrednosti, postavlja se opravdano pitanje - na koji način onda vršimo izbor? Šta treba da žrtvuujemo i zarad čega? Berlinov odgovor je da „nema jasnog odgovora.”³⁶³ S obzirom da nemamo, niti možemo imati, *konačno rešenje* kada je reč o moralnim i političkim problemima - neophodno je konstantno balansiranje između vrhovnih vrednosti i njihovo mirenje u praksi. Kolizije između različitih ljudskih ciljeva i ideala ne mogu da budu izbegnute, ali mogu da budu ublažene; najviše što možemo da uradimo je, dakle, da održavamo ekvilibrijum i na taj način sprečimo ekstremne patnje u društvu. Iz stava o neizbežnosti sukoba između različitih vrhovnih vrednosti ne sledi zaključak da takvi konflikti ne mogu da budu razrešeni na racionalan način. Pluralističko stanovište ne isključuje, dakle, mogućnost uverljivih - iako ne algoritamskih - argumenata u prilog ispravnom rešenju u svakoj pojedinačnoj situaciji. Drugim rečima, pluralizam je kompatibilan sa postojanjem određenih pravila kojima bismo se rukovali prilikom pravljenja izbora između različitih, često suprotstavljenih, vrhovnih vrednosti. Takva pravila mogu biti generalna, ali ne i apsolutna; reč je, dakle, o pravilima koja se primenjuju u najvećem broju slučajeva, ali koja mogu biti prekršena u specifičnim okolnostima.

Sam Berlin priznaje da stav o tome da nema *konačnog rešenja* „može delovati dosadno”³⁶⁴ idealistima, odnosno svima onima koji veruju u mogućnost transformacije društva u svetlu određenog ideala. Ovakav stav suprotan je shvatanju po kome se racionalnom reorganizacijom društva može dostići harmonično stanje u kome vladaju sreća, sloboda, pravda i vrlina - shvatanju koje se nalazi u osnovi svake meliorističke koncepcije čoveka i istorije. Berlinova teza da nema jedinstvenog i konačnog rešenja u sferi morala i politike suprotna je shvatanju po kome sva *istinska* pitanja imaju samo jedan ispravan odgovor, a svi *pravi* odgovori su nužno međusobno kompatibilni. Berlin, dakle,

³⁶³ Berlin, Isaiah (2013), „The Pursuit of the Ideal”, *op. cit.*, p. 18.

³⁶⁴ *Ibid.*

dovodi u pitanje stanovište po kome *večne istine* moraju u načelu da budu spoznatljive: ukoliko mi sami ne možemo da otkrijemo te istine, one moraju nekome da budu poznate - ako ne ljudima, onda Bogu. Napokon, Berlinovo pluralističko stanovište, nasuprot monističkom, dovodi u pitanje shvatanje po kome *istiniti* odgovori *moraju* da postoje, u suprotnom - pitanja nisu *prava*.

Berlin, dakle, kritikuje pozitivistički pristup kada je reč o sferi morala i politike, ističući kako moralne odluke suštinski ne mogu biti svedene na aritmetičke radnje.³⁶⁵ Moralnost i politika predstavljaju takve sfere koje - na osnovu samog svog pojma - ne mogu biti obuhvaćene fiksnim kategorijama. Dakle, ne samo iz empirijskih, već i na osnovu pojmovnih razloga, mi ne možemo govoriti o postojanju političkih istina, do kojih se dolazi naučnim metodama. Upravo zbog činjenice vrednosnog pluralizma, odnosno postojanja mnoštva sveobuhvatnih doktrina, Rols (*John Rawls*), koji je bio Berlinov savremenik, umesto pojma *istine* kao kriterijuma u javnoj, političkoj sferi uvodi pojam *razložnosti*.³⁶⁶ Nastojeći, dakle, da minimizira politički uticaj sveobuhvatnih doktrina Rols je, zajedno sa Berlinom, ukazao na moguće razorne posledice političke upotrebe pojma *istine*.

Iako, dakle, ne možemo govoriti o *istinitim* odgovorima u sferi morala i politike, Berlin ističe da naše moralne i političke odluke ipak nisu rezultat pukog subjektivnog rasuđivanja.³⁶⁷ Postoji široka saglasnost među ljudima iz različitih kultura o tome šta je dobro, a šta zlo, odnosno šta je ispravno, a šta neispravno. U tom smislu, Berlin naglašava da „ne smemo da dramtizujemo inkompatibilnost vrednosti”³⁶⁸; malo je onih koji bi danas stali u odbranu ropstva, ritualnih ubistava, nacističkih gasnih komora ili mučenja ljudskih bića zarad čistog zadovoljstva. Ukoliko ne bismo delili bar neke vrednosti - komunikacija između različitih kultura i civilizacija ne bi bila moguća; slobodni smo, dakle, da

³⁶⁵ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, *op. cit.*, str. 258.

³⁶⁶ O pojmu razložnosti opširnije videti: Rols, Džon (1998), *Politički liberalizam*, Beograd: „Filip Višnjić”.

³⁶⁷ Berlin, Isaija (2013), „The Pursuit of the Ideal”, *op. cit.*, p. 19.

³⁶⁸ *Ibid.*

kritikujemo vrednosti drugih kultura, ali ne možemo da se pretvaramo da uopšte ne razumemo njihove ideale i način života, ističe Berlin.³⁶⁹ Berlinovo stanovište vrednosnog pluralizma podrazumeva, dakle, postojanje mnoštva različitih ciljeva i moralnih principa koji su podjednako validni, odnosno vredni stremljenja. Ipak, kako ističe Berlin, ovakvih ciljeva nema beskonačno mnogo - oni moraju biti u okviru ljudskog horizonta.³⁷⁰ Mi možemo da kritički preispitujemo vrednosti drugih, vremenski i prostorno udaljenih kultura, ali to ne znači da ih uopšte ne razumemo; štaviše, čitanjem, na primer, Platona ili srednjovekovne japanske literature - širimo sopstvene vidike i bivamo prosvেćeniji.

Na osnovu prethodnih razmatranja možemo zaključiti da pluralizam, shodno Berlinovoj tezi, predstavlja istinitiji ideal u odnosu na monizam, odnosno istinitiji prikaz našeg moralnog univerzuma. Na osnovu čega Berlin tvrdi da vrednosni pluralizam predstavlja i humaniji ideal u odnosu na monizam? Monističko verovanje o postojanju *summum bonum* predstavlja svojevrstni okvir orijentacije i zahvaljujući tome, kako Berlin ističe - „izvor kako intelektualnog tako i emocionalnog zadovoljstva.”³⁷¹ Srećni su oni koji u svakoj situaciji imaju nepokolebljiva uverenja o tome šta treba da čine i koji nikad nemaju moralne dileme. Takva dogmatska izvesnost monističkih koncepcija pruža, dakle, zadovoljenje, ali, kako Berlin naglašava, ne i razumevanje toga šta znači biti čovek.³⁷² Štaviše, svaka monistička teorija čoveka i ljudskog društva predstavlja „Prokrustovu vivisekciju” ljudske prirode, zaključuje Berlin.³⁷³

Šta, dakle, znači biti čovek? Biti čovek znači biti slobodni činilac - koji preuzima moralni rizik i donosi odluke u svakoj konkretnoj situaciji, u zavisnosti od posebnih okolnosti. Ukoliko zahvaljujući postojanju *konačnog rešenja* u sferi morala i politike nikada ne bismo imali moralne dileme, naše odlučivanje bi bilo tehničke prirode i svelo bi

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 11.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 12.

³⁷¹ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, *op. cit.*, str. 258.

³⁷² Berlin, Isaija (2013), „The Pursuit of the Ideal”, *op. cit.*, p. 14.

³⁷³ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, *op. cit.*, str. 258.

se na odlučivanje o sredstvima, a ne i ciljevima. U tom slučaju nestao bi unutarnji život čoveka, odnosno naša moralna, duhovna i estetska imaginacija. Dakle, upravo sloboda izbora čini konstitutivnu dimenziju ljudske prirode. Shodno tome, možemo zaključiti da vrednosni pluralizam koji, kao što smo pokazali, implicira ideal slobodnog biranja ciljeva - predstavlja humaniji ideal u odnosu na monističko stanovište.

S obzirom da nemamo, niti možemo imati, *konačno rešenje* kada je *svet ljudskih stvari* u pitanju, neizbežno svojstvo čovekovog položaja jeste da odlučuje i bira između različitih ciljeva, i upravo je to ono što daje vrednost slobodi kao cilju po sebi. Prinudeni smo, dakle, da konstantno balansiramo između vrhovnih vrednosti; otuda, kao što Berlin navodi, Milovo zalaganje za nove „eksperimente u životu”, uz stalnu mogućnost greške.³⁷⁴ Jedan od ključnih Berlinovih stavova, na kome temelji svoje celokupno filozofsko stanovište, svakako jeste onaj koji se odnosi na samu prirodu moralnosti i politike:

„Neodređenost pojmova i mnoštvo merila pripadaju samom predmetu, a ne našim nesavršenim metodama merenja ili nesposobnosti za precizno mišljenje.”³⁷⁵

Kada se, dakle, radi o teorijama morala i politike - *svetu ljudskih stvari* - njihov „nepostojan predmet i nejasne ivice ne mogu se obuhvatiti čvrstim pojmovima, apstraktnim modelima i prefinjenim instrumentima koji odgovaraju logičkoj ili lingvističkoj analizi.”³⁷⁶

Dakle, ne samo u praksi, već i u načelu, ne možemo da dođemo do jasnih i izvesnih odgovora kada je reč o pitanjima morala i politike. Nasuprot ovakvom shvatanju, svaka monistička koncepcija podrazumeva dogmatsku izvesnost, odnosno *konačno rešenje*, lišavajući na taj način pojedinca slobode izbora, koja predstavlja konstitutivnu dimenziju ljudske prirode. Uprkos tome što pluralizmu (onako kako ga Berlin shvata) - za razliku od

³⁷⁴ *Ibid.*, str. 257.

³⁷⁵ *Ibid.*, str. 214.

³⁷⁶ *Ibid.*, str. 202.

bilo koje monističke koncepcije - „nedostaje konačni i nepromenljivi temelj”³⁷⁷, čini se da sam vrednosni pluralizam predstavlja istinitiji prikaz našeg moralnog univerzuma. Nužnost biranja između različitih, neretko suprotstavljenih, apsolutnih zahteva - jeste inherentna odlika čovekovog položaja. Pluralističko stanovište, nasuprot monističkom, podrazumeva, dakle, postojanje mnoštva ljudskih ciljeva, koje možemo okarakterisati kao podjednako racionalne i opravdane.

Iako, prema Berlinovom shvatanju, razum ne može da nam pruži jedinstveni i konačni odgovor za sva etička pitanja, pa tako moralne odluke ne mogu biti svedene na aritmetičke radnje, mi ipak možemo da racionalno raspravljamo o vrednostima. Naime, naši moralni sudovi nisu rezultat pukog subjektivnog rasuđivanja, već su zasnovani na racionalnoj deliberaciji; racionalnost u ovom kontekstu podrazumeva nearbitrarnost, odnosno zasnovanost na racionalnim argumentima. Dakle, bez obzira na to što razum ne može da nam ponudi jedinstveni princip kojim bismo se rukovali pri svakom izboru između različitih ciljeva, moguće je raspravljati o vrednostima na racionalni način - u svakoj pojedinačnoj situaciji, u zavisnosti od posebnih okolnosti. U tom smislu, pluralizam ne implicira nužno princip „*anything goes*”³⁷⁸; iz ovoga sledi da određene političke teorije možemo smatrati manje ili više validnim. Berlinovo stanovište vrednosnog pluralizma, dakle, ne može biti okarakterisano kao subjektivističko i relativističko. U prilog ovakvom tumačenju možemo navesti sledeći Berlinov stav:

„Postoji svet objektivnih vrednosti. Pod ovim podrazumevam ciljeve kojima ljudi teže zbog njih samih, za koje su druge stvari samo sredstva.”³⁷⁹

Da bismo potkrepili tezu da pluralizam ne treba poistovećivati sa relativizmom možemo takođe navesti stav savremenog autora Vilijama Galstona (*William Galston*):

³⁷⁷ Blokland, Hans (1999), „Berlin on Pluralism and Liberalism: A Defence”, *The European Legacy*, Vol. 4, No. 4, p. 19.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 10.

³⁷⁹ Berlin, Isaiah (2013), „The Pursuit of the Ideal”, *op. cit.*, p. 11.

„Vrednosni pluralizam nije relativizam. Distinkcija između ispravnog i neispravnog, i između dobra i zla je objektivna i može se racionalno odbraniti.”³⁸⁰

Jedan od ključnih Berlinovih stavova, na kome temelji svoje celokupno filozofsko stanovište, sastoji se u tome da nijedna vrednost nije apsolutna, odnosno da ne može biti superiorna u svim slučajevima, već smo prinuđeni - u svakoj pojedinačnoj situaciji - da biramo između različitih vrhovnih vrednosti i neke žrtvujemo zarad drugih. Upravo odsustvo apsolutne vrednosti predstavlja centralnu tezu Berlinovog pluralizma. Berlinovo stanovište vrednosnog pluralizma, koje implicira ideal slobodnog biranja ciljeva i *eo ipso* vodi shvatanju slobode kao negativnog koncepta - jeste stanovište moralnog individualizma. Ukazujući na to da se u osnovi razlike između pozitivne i negativne slobode nalazi jedna fundamentalnija distinkcija - između vrednosnog monizma i pluralizma, Berlin nam je ukazao na nešto jednako važno: da su različite interpretacije slobode posledica različitih, suprotstavljenih shvatanja same ljudske prirode i prirode vrednosti.

³⁸⁰ Galston, William A. (2004), *The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 5.

4.2. ODNOS IZMEĐU VREDNOSNOG PLURALIZMA I LIBERALIZMA

Dve ideje su dominantne u Berlinovoj filozofiji: vrednosni pluralizam i negativna sloboda. Pitanje koje se postavlja jeste: koje su političke implikacije ovih ideja? Koji je, dakle, ideal društva zasnovanog na negativnoj slobodi i koje su implikacije vrednosnog pluralizma u odnosu na političku teoriju? Kao što smo pokazali u prethodnim razmatranjima, Berlinovo zalaganje za negativno značenje slobode temelji se na njegovom verovanju o postojanju mnoštva ljudskih vrednosti i ciljeva, potencijalno međusobno inkompatibilnih i svakako nesamerljivih, nasuprot monističkom verovanju o postojanju *summum bonum*. Pluralizam, dakle, implicira negativno shvatanje slobode; ovakvo shvatanje slobode dalje implicira određenu vrstu političke teorije, odnosno političkog uređenja.

Berlinovo opravdanje liberalizma temelji se na idejama vrednosnog pluralizma i negativne slobode. Liberalne institucije, dakle, bivaju opravdane na osnovu toga što jedino one garantuju raznovrsnost vrednosti i slobodu izbora. Liberalizam se, dakle, temelji na vrednosnom pluralizmu i, konsekventno, na zahtevu za slobodom izbora. Naša žudnja za slobodom izbora, kako ističe Berlin, jeste empirijska činjenica; empirijskim posmatranjem možemo da utvrdimo da većina ljudi pripisuje veliki značaj određenim vrednostima i ciljevima, a jedna od njih je i negativna sloboda.³⁸¹ Dakle, liberalizam biva opravdan na osnovu određenog shvatanja ljudske prirode, odnosno pojma čoveka; prema Berlinovom mišljenju, slobodu shvatamo i doživljavamo kao suštinsku karakteristiku čoveka.

³⁸¹ Berlin, Isaiah and Williams, Bernard (1994), "Pluralism and Liberalism: A Reply", *Political Studies*, Vol. XLII, pp. 306–309.

Berlinov stav o zasnovanosti liberalizma na vrednosnom pluralizmu izložili su kritici savremeni autori Džon Grej i Džordž Krauder (*George Crowder*). Krauder, naime, ističe da ukoliko prihvatimo pluralizam vrednosti, onda ne možemo da racionalno preferiramo bilo koju vrednost, odnosno politički poredak.³⁸² Sama činjenica pluralizma govori nam da moramo da biramo, ali ne i šta da izaberemo, zaključuje Krauder.³⁸³ U tom smislu, nije razumljivo zašto bismo - u svetlu radikalnog pluralizma - dali prioritet negativnoj slobodi i liberalnom tipu režima u odnosu na druge vrednosti. Suština Krauderovog argumenta bazira se, dakle, na ideji o nesamerljivosti vrednosti.

Prema shvatanju Kraudera, vrednosni pluralizam ne samo da ne predstavlja opravdanje liberalizma, već ga upravo podriiva; pluralisti uvek mogu da postave pitanje: zašto ne neliberalna opcija? Sama činjenica da moramo da donosimo odluke i vršimo izbor između vrhovnih vrednosti - ne govori nam ništa o vrednosti samog biranja, ističe Krauder.³⁸⁴ Štaviše, izbori su često bolni, pa se postavlja pitanje zašto bismo samu aktivnost vršenja izbora posmatrali kao dragocenu. Da li zato što sloboda izbora predstavlja simbol ljudskog dostojanstva? Krauderov odgovor na ovo pitanje glasi:

„Tričarija, ljudska priroda je jednako konzistentna sa neprihvatanjem slobode izbora i liberalizma, kao i sa njihovom promocijom.”³⁸⁵

Ljude, dakle, možemo da okarakterišemo i kao imitatore, konformiste, ljubitelje navika i rutine; ljudska priroda je dovoljno bogata da bi isključila bilo koju od ovih opcija, zaključuje Krauder.³⁸⁶

Grejeva kritika Berlinovog shvatanja odnosa između vrednosnog pluralizma i liberalizma slična je Krauderovoj. Grej, naime, prihvata ideju vrednosnog pluralizma, ali

³⁸² Crowder, George (1994), "Pluralism and Liberalism", *Political Studies*, Volume XLII, p. 293.

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 298.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 299.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 300.

ističe da ne postoji logička veza između pluralizma i liberalizma.³⁸⁷ Štaviše, radikalna verzija vrednosnog pluralizma i liberalizam - prema Grejevom mišljenju - predstavljaju inkompatibilne doktrine. Suprotno Berlinovom shvatanju po kome se liberalizam temelji upravo na vrednosnom pluralizmu, Grej smatra da pluralizam podriva liberalizam. Naime, ukoliko je pluralizam tačan - ukoliko vrednosti nisu samo potencijalno međusobno inkompatibilne, već i nesamerljive - sledi da je liberalna forma života kontingentna, odnosno da ne predstavlja privilegovani izraz univerzalne ljudske prirode.

Prema Grejevoj interpretaciji, suštinu Berlinovog pluralizma čine potencijalna međusobna inkompatibilnost i nesamerljivost vrednosti. Ukoliko pođemo od te pretpostavke, tragičnost života, kako navodi Grej, ogleda se upravo u tome što različiti ljudski ciljevi nisu samo nesamerljivi, već i potencijalno inkompatibilni; ne možemo istovremeno da želimo život, na primer, i monahinje i kurtizane, kao što su međusobno inkompatibilni i životi autonomne ličnosti i nesputanog umetnika.³⁸⁸ Bilo koji racionalni argument koji bi nam olakšao sam izbor nije moguć; upravo se u ovome sastoji tragičnost Berlinovog „agnostičkog liberalizma”, ističe Grej.³⁸⁹

Ukoliko prihvatimo vrednosni pluralizam, postavlja se pitanje: na osnovu čega bi liberalizam bio racionalno preferiran u odnosu na druge forme života? Ukoliko, pak, tvrdimo da liberalizam jeste racionalno preferiran, takav stav bi, suprotno polaznoj pretpostavci, implicirao da vrednosti nisu nesamerljive, zaključuje Grej.³⁹⁰ Da bi pokazao da vrednosni pluralizam, suprotno Berlinovom shvatanju, podriva liberalizam, Grej navodi mogućnost da ljudi, upravo zahvaljujući pluralizmu, izaberu neliberalni režim - u kome se ne ceni negativna sloboda, odnosno sloboda izbora.³⁹¹ Grejev protivargument možemo,

³⁸⁷ Navedeno prema: Blokland, Hans (1999), "Berlin on Pluralism and Liberalism: A Defence", *op. cit.*, p. 15.

³⁸⁸ Gray, John N. (1995), *Berlin*, *op. cit.*, p. 54.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 145.

³⁹⁰ Navedeno prema: Blokland, Hans (1999), "Berlin on Pluralism and Liberalism: A Defence", *op. cit.*, p. 7.

³⁹¹ *Ibid.*

dakle, da sumiramo na sledeći način: ukoliko ne postoji univerzalno opravdanje liberalizma, koje bi se zasnivalo na racionalnoj rekonstrukciji liberalne moralnosti, sledi da je liberalizam bez temelja, odnosno da ne može da pretenduje na univerzalno važenje.³⁹²

Grej prihvata činjenicu kulturnog diverziteta, ali - suprotno Berlinovom stavu - ne smatra da je takav diverzitet na najbolji način omogućen u okviru liberalnog političkog uređenja. Po Grejevom mišljenju, liberalna država promoviše liberalni način života, marginalizujući neliberalne forme života. Shodno tome, kulturni diverzitet bi bio omogućen zahvaljujući diverzitetu samih političkih režima. U tom smislu, liberalizam predstavlja samo jednu od legitimnih političkih formi - kao izraz specifične, liberalne forme života, zaključuje Grej.³⁹³ Prema Grejevom shvatanju, liberalni režimi predstavljaju, dakle, samo jedan tip legitimnih političkih zajednica, pa je „traganje za temeljima liberalne prakse i uzaludno i nepotrebno.”³⁹⁴ Legitimnost određenog režima zavisi od toga da li je u skladu sa specifičnom kulturom i tradicijom date zajednice, a ne od toga u kojoj meri je liberalan; u tom smislu, i neliberalni režimi se mogu smatrati podjednako legitimnim. Kada je, dakle, reč o odnosu između vrednosnog pluralizma i liberalizma, Grejev zaključak glasi:

„Politička implikacija snažnog pluralizma nije liberalizam, već *modus vivendi*.”³⁹⁵

U nekim konstelacijama liberalne institucije na najbolji način neguju *modus vivendi*, dok u nekim drugim - institucije koje nisu liberalne; kada je to slučaj - liberali i pluralisti nisu u istom društvu.

Krauderova i Grejeva kritika Berlinovog shvatanja odnosa između vrednosnog pluralizma i liberalizma jesu značajne, utoliko što ukazuju na određena važna pitanja vezana za ovu temu. Jedno od tih pitanja, koje i danas ima ključnu ulogu u političkim i

³⁹² Grej, Džon (1999), *Liberalizam, op. cit.*, str. 5.

³⁹³ Gray, John N. (1998), "Where Pluralists and Liberals Part Company", *Philosophical Studies*, Volume 6, Number 1, p. 17.

³⁹⁴ Grej, Džon (1999), *Liberalizam, op. cit.*, str. 5.

³⁹⁵ Gray, John N. (1998), "Where Pluralists and Liberals Part Company", *op. cit.*, p. 17.

filozofskim debatama, jeste: da li je žudnja za slobodom izbora, koja - prema Berlinovom shvatanju - na odlučujući način opravdava liberalizam, univerzalna ili partikularna? Da li je sloboda izbora vrednost koja je kulturno i istorijski uslovljena ili, pak, predstavlja privilegovani izraz univerzalne ljudske prirode?

Berlinov odgovor na ovo pitanje, kao i njegova celokupna filozofska pozicija, predstavlja balansiranje između univerzalizma i relativizma. Naime, sam Berlin priznaje da je individualna sloboda karakteristična za moderno, a ne i antičko doba; kao ideal nije bila formulisana sve do Renesanse, a u svom razvijenom obliku sve do početka XVIII veka. Kako Berlin navodi, razlog možda leži u tome što je u Starom veku većina ljudi živela u bedi i potlačenosti:

„Od ljudi koji nemaju dovoljno hrane i toplote, kojima nedostaje sklonište i minimum sigurnosti, teško se može očekivati da ih interesuje slobodni ugovor ili sloboda štampe.”³⁹⁶

Na ovaj način Berlin priznaje da je sloboda izbora vrednost koja, bar u određenoj meri, zavisi od specifične kulture i istorijskog trenutka. Sa druge strane, empirijska činjenica je da većina ljudi tokom dužeg istorijskog perioda pripisuje veliki značaj individualnoj slobodi. S obzirom da nemamo, niti možemo imati, apriorno znanje o ljudskoj prirodi, kao ni znanje o tome koja vrednost je najviša, moramo se osloniti na empirijsko posmatranje. Empirijskim putem možemo da utvrdimo da većina kultura priznaje bar minimum individualne slobode i na osnovu toga ovu vrednost možemo smatrati univerzalnom ili „gotovo univerzalnom”, ističe Berlin.³⁹⁷

Osim što individualnu slobodu možemo, dakle, smatrati „gotovo univerzalnom” vrednošću, po Berlinovom shvatanju ona predstavlja i konstitutivnu dimenziju ljudske prirode: potrebno je da sačuvamo bar minimalno područje negativne slobode ukoliko ne

³⁹⁶ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi, op. cit.*, str. 46.

³⁹⁷ Berlin, Isaiah (1980), „Does Political Theory Still Exist?”, in: *Concepts and Categories, Philosophical Essays*, Oxford: Oxford University Press, p. 161.

želimo da poreknemo sopstvenu prirodu. Suprotno pogrešnom tumačenju Berlinovih oponentata, sam Berlin priznaje da sloboda izbora nije prioritarna u svim okolnostima:

„Postoje situacije (...) u kojima su čizme važnije od Šekspirovih dela; individualna sloboda nije svačija prva i osnovna potreba.”³⁹⁸

Moguće je da je, na primer, egipatskom seljaku u ovom trenutku odeća potrebija od lične slobode; međutim, minimum slobode koji mu je trenutno potreban i veći stepen slobode koji će mu možda biti potreban u budućnosti - nije vrsta slobode koja se razlikuje od slobode, na primer, oksfordskog profesora, milionera ili umetnika. Pokazuje se, dakle, da je Berlinovo shvatanje same ljudske prirode suprotno Krauderovom shvatanju - po kome je ljudska priroda jednako konzistentna sa neprihvatanjem slobode izbora i liberalizma, kao i sa njihovom promocijom.

Ukoliko bismo, upravo zahvaljujući pluralizmu, izabrali neliberalni režim koji podrazumeva odsustvo negativne slobode - na taj način bismo ukinuli samu slobodu izbora, odnosno samu polaznu pretpostavku vrednosnog pluralizma. Dakle, suprotno shvatanju Kraudera i Greja, neliberalni režimi upravo negiraju samu pretpostavku pluralizma. Shodno tome, liberalno političko uređenje možemo da okarakterišemo kao uređenje koje bolje od bilo kog drugog prepoznaje pluralističku prirodu vrednosti. Upravo zato što su ljudi konstantno suočeni sa sukobom između vrhovnih vrednosti, odnosno donošenjem odluka - pripisuju veliki značaj slobodi izbora. Sama činjenica vrednosnog pluralizma pruža, dakle, poseban status negativnoj slobodi - koju na najbolji način omogućavaju liberalne političke institucije. Pokazuje se, dakle, da je liberalizam konzistentan sa prikazom našeg moralnog univerzuma kao pluralističkog, a ne monističkog.

Da bismo odbranili Berlinovu tezu po kojoj vrednosni pluralizam implicira liberalni, a ne i neliberalni tip režima, možemo takođe da se pozovemo na argument kojim se

³⁹⁸ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, *op. cit.*, str. 207.

razrešava tzv. „paradoks liberalizma”. Naime, kako je moguće da liberalizam, koji je sam proklamovao načelo tolerancije, bude netolerantan prema određenim koncepcijama? Razrešenje ovog paradoksa, koji se naizgled javlja, sastoji se u tezi da je liberalizam netolerantan samo prema onim koncepcijama koje su i same netolerantne: koje uskraćuju osnovna prava i slobode, pa samim tim i slobodu izbora, koja predstavlja polaznu pretpostavku.

Berlinovo zalaganje za liberalni tip režima, na osnovu pretpostavke vrednosnog pluralizma, jeste zalaganje za politički liberalizam, a ne i liberalizam kao sveobuhvatnu doktrinu. Reč je, dakle, o minimalnom nametanju specifične moralnosti od strane države; taj minimum svakako uključuje i pravo pojedinca da napusti određenu grupu ili zajednicu (engl. *'the ability to leave'*)³⁹⁹ ukoliko ne želi više da bude njen član, odnosno ukoliko se više ne identifikuje sa njom. Liberalni režimi dozvoljavaju u svom okviru i neliberalne prakse, odnosno forme života - ukoliko takve prakse nisu nametnute. Liberalizam je, dakle, tolerantan prema načinima života koji nisu liberalni poput, na primer, načina života Amiša, religiozne grupe u Severnoj Americi. Iako liberalne političke zajednice karakteriše ograničeni kulturni diverzitet, možemo zaključiti da je liberalizam tolerantniji od bilo koje druge političke forme.

Implikacija vrednosnog pluralizma jeste, dakle, distinktivni tip političke teorije, političke kulture i javne politike. Država je ta koja preuzima teret dokaza ukoliko vrši intervencije u odnosu na dobrovoljne asocijacije građana samo na osnovu toga što su principi takvih asocijacija divergentni u odnosu na javne političke principe. U tom smislu, liberalna država nema pravo da određenim potkulturama nameće autoritet negativne slobode u odnosu na njihove sopstvene konstitutivne vrednosti. Postoji, dakle, mnogo legitimnih varijacija životnog stila, ali ne i beskonačno mnogo. Pluralisti veruju u postojanje širokog spektra životnih formi, ali to ne znači da ne prave razliku između, na primer, autonomnog i heteronomnog života; to, međutim, znači da sama država neće insistirati na tome da svi slede sokratovski ideal. Zadatak javnih institucija sastoji se, dakle,

³⁹⁹ Crowder, George (2004), "Galston's Liberal Pluralism", Australasian Political Studies Association Conference, University of Adelaide, p. 11.

u tome da osiguraju područje u okviru kog pojedinci i grupe mogu slobodno da izaberu između različitih koncepcija *dobra*.

Berlin se, dakle, zalaže za *minimalni* liberalizam, odnosno minimalni skup bazičnih ljudskih prava kao što su: pravo na slobodu od arbitrarnog hapšenja, pravo na emigriranje, pravo na bar određeni stepen slobode misli i izražavanja, kao i zabrana retroaktivne primene zakona.⁴⁰⁰ Ono što možemo da primetimo jeste da Berlin nije precizan u odnosu na sam sadržaj skupa ovih fundamentalnih prava. Po njegovom shvatanju, ova lista nikad nije konačna, odnosno može da bude revidirana; razumevanje, ekspresija i obim ovih prava zavise od partikularne tradicije i kulture. U svakom slučaju, postojanje ili, pak, odsustvo ovakvog minimalnog skupa bazičnih prava predstavlja kriterijum na osnovu kog određeno društvo možemo da okarakterišemo kao pristojno i humano ili, pak, suprotno od toga.

Ono što je Berlin zapravo nastojao da istakne jeste da postoje „granice nepovredivosti čoveka”; pravila koja određuju te granice možemo nazvati „prirodnim zakonom”, „čovekovim trajnim interesima” ili, pak, „Božjom rečju.”⁴⁰¹ Ono što je zajedničko svim tim pravilima jeste da ih većina ljudi prihvata i da su „tokom istorije pustila duboko korenje u čovekovoj prirodi”, tako da su danas postala deo samog pojma (normalnog) ljudskog bića.⁴⁰² Pomoću ovih pravila možemo, dakle, da određeno ponašanje okarakterišemo kao humano ili ne, tj. ne možemo da zamislimo da normalno ljudsko biće krši ova pravila bez griže savesti. Situacije u kojima se ovakva pravila krše jesu, na primer, retroaktivna primena zakona, proglašenje nekoga krivim bez suđenja ili naredba vojnicima da koriste varvarske metode. Ovakva pravila nisu kontingentna, odnosno ne treba da zavise od specifične kulture i tradicije, i tiču se fundamentalnog odnosa između pojedinca i države, odnosno granica legitimnog mešanja države.

⁴⁰⁰ Riley, Jonathan (2002), "Defending Cultural Pluralism: Within Liberal Limits", *Political Theory* 30, p. 89.

⁴⁰¹ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, *op. cit.*, str. 252.

⁴⁰² *Ibid.*

4.3. BERLINOVO SHVATANJE ODNOSA NEGATIVNE SLOBODE I DEMOKRATIJE

Ukoliko negativnu slobodu odredimo kao želju za slobodnim područjem delovanja, a pozitivnu kao želju da sami upravljamo svojim životom, pokazuje se da ove dve vrste slobode predstavljaju odgovore na različita pitanja. Naime, odgovor na pitanje „Koliko se vlast meša u moj život?“ logički se razlikuje od odgovora na pitanje „Ko mnome vlada?“. U tom smislu, Berlin ističe:

„Želja da sam upravljam svojim životom, ili da bar učestvujem u procesu koji ga kontroliše, može biti isto tako duboka kao i želja za slobodnim područjem delovanja, a verovatno je i istorijski starija. Ali te dve želje se, izvesno, razlikuju.“⁴⁰³

Upravo je u ovoj razlici sadržana razlika između liberalizma i demokratije, koji daju odgovore na različita pitanja. Liberalizam predstavlja teoriju granica državne vlasti, dok je demokratija povezana sa pitanjem o tome ko treba da vlada i pomoću kojih procedura; liberalizam se bavi sadržinom zakona, dok se demokratija odnosi na sam način donošenja zakona. Demokratski koncept slobode jeste, dakle, pozitivna sloboda, dok je klasično liberalno shvatanje slobode negativno. Shodno tome, potencijalni sukob između pozitivne i negativne slobode (o kome smo govorili u prvom poglavlju) reflektuje se na odnos između liberalizma i demokratije. U osnovi potencijalnog sukoba između liberala, sa njihovim zahtevima da država - što je moguće manje - vlada i demokrata, koji zahtevaju da se vlast, što je moguće više, oslanja na građane, leže, dakle, različite koncepcije slobode. U tom

⁴⁰³ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, *op. cit.*, str. 214.

smislu, Berlin ističe kako liberali nastoje da ograniče vlast kao takvu, dok demokrate žele da svi građani učestvuju u odlučivanju: „Tu nemamo dva različita tumačenja istog pojma, već dva duboko različita i nepomirljiva stava o ciljevima života.”⁴⁰⁴ Shodno tome, složit ćemo se sa sledećim stavom Norberta Bobia:

„Odnos između liberalizma i demokratije uvek je bio složen: *nec cum te nec sine te*.”⁴⁰⁵

U čemu se, dakle, sastoji „stalna dijalektička napetost”⁴⁰⁶ između liberalizma i demokratije? U tome što postoji mogućnost da individualna sloboda, koja predstavlja vrhovnu vrednost za liberalizam, bude ugrožena u demokratiji. Naime, ukoliko negativnu slobodu odredimo kao *slobodu od*, ispostavlja se da tako shvaćena sloboda nije nespojiva sa nepostojanjem samouprave; razlog leži u tome što se takva sloboda odnosi na *područje* kontrole, a ne i njen *izvor*. Shodno tome, Berlin ističe:

„Sloboda u tom smislu nije - ili barem nije logički - povezana sa demokratijom ili samoupravom.”⁴⁰⁷

Ovakav stav deli i Berlinov savremenik Sartori (*Giovanni Sartori*), koji naglašava da sloboda nije unapred zagarantovana u demokratiji, štaviše - ona je van interne logike samog pojma demokratije.⁴⁰⁸ Negativna sloboda pojedinca može u određenoj meri da bude nespojiva sa potpunim učestvovanjem u zajedničkom životu, koje podrazumeva solidarnost, kao i pritisak zajedničkih normi i običaja. Kao što individualna sloboda može, ali i ne mora, da se sukobi sa demokratskim upravljanjem sobom, tako isto i pozitivna

⁴⁰⁴ *Ibid.*, str. 253.

⁴⁰⁵ Bobio, Norberto (1995), *Liberalizam i demokratija*, *op. cit.*, str. 125.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, str. 128.

⁴⁰⁷ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, *op. cit.*, str. 213.

⁴⁰⁸ Sartori, Đovani (2001), *Demokratija - šta je to?*, Podgorica: CID, str. 226.

sloboda samoostvarivanja može, ali ne mora, da se sukobi sa negativnom slobodom neometanja.

Na koji način negativna sloboda može biti ugrožena u demokratiji? Iako je demokratija, etimološki posmatrano, vladavina naroda nad samim sobom, to ipak ne znači da svaki pojedinac sam sobom upravlja, pa je, čak i u demokratiji, prisutan izvesni antagonizam između pojedinca i države. Odnos između pojedinca i političke zajednice predstavlja izvor „stalne unutrašnje napetosti i teško rešive protivrečnosti koju demokratija u sebi krije.”⁴⁰⁹ Naime, mogućnost ugrožavanja individualne slobode jeste prisutna u samoj demokratiji, i oličena je u potencijalnoj opasnosti od političke i društvene tiranije većine. U demokratskim državama individualna prava pojedinca mogu biti diskreditovana u ime kolektivnih interesa. Takođe, egalitaristički ideal i etos demokratskih društava implicira u izvesnoj meri sklonost ka nametanju jednoobraznosti u mišljenju, ukusima i težnjama svojih članova.

Na koji način dolazi do tiranije većine u demokratskom poretku? Ukoliko se odluke koje se tiču celokupne političke zajednice donose pomoću većinskog pravila, postoji mogućnost da većina zanemari interese manjine ili čak ugrozi njena osnovna prava i slobode. Dakle, i zakoni mogu biti ugnjetački, a ne samo arbitrarna volja jednog pojedinca. Kad god je društvo rastavljeno na delove koji imaju suprotstavljene interese, postoji mogućnost da jedan deo naroda tlači drugi deo. U tom smislu, Lajphart (*Arend Lijphart*) je u pravu kada ističe da u duboko podeljenim, odnosno heterogenim društvima vladavina većine vodi tiraniji većine i građanskom razdoru.⁴¹⁰ Na ovakvu potencijalnu opasnost ukazivao je još Tokvil:

„Jer, šta je većina, uzeta skupno, ako ne isto što i pojedinac koji ima shvatanja, a najčešće i interese suprotne drugom pojedincu koga zovemo manjinom. Time što su

⁴⁰⁹ Čavoški, Kosta (1995), *Ustav kao jemstvo slobode*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, „Filip Višnjić”, str. 21.

⁴¹⁰ Videti: Lajphart, Arend (2003), *Modeli demokratije: Oblici i učinak vlade u trideset i šest zemalja*, Podgorica: CID, str. 96.

se okupili, jesu li ljudi promenili svoju narav? Vlast da se sve čini, koju uskraćujem svakom pojedinom među svojim bližnjim, neću nikad priznati ni množini.”⁴¹¹

Razlog ovakve potencijalne opasnosti leži u činjenici da volja većine nije nužno moralna i umna; ona može da predstavlja samo puku saglasnost brojne većine o određenom pitanju, a ne i pravednu odluku koja se odnosi na celokupnu političku zajednicu.

Demokratska vlast u suprotnosti je sa autokratskom; međutim, jednom kad je autokratska vlast pobeđena, narodni suverenitet može da poprimi različite attribute, zahvaljujući tome što demokratija „u svojoj političkoj filozofiji nije našla pouzdano sredstvo za ograničenje političke vlasti.”⁴¹² Iz ovoga sledi da 'čista demokratija', odnosno demokratija koja nije liberalna, može da postane apsolutna. U tom smislu, složićemo se sa Tokvilovim zapažanjem o tome da je svemoć sama po sebi „loša i opasna”, bilo da pripada narodu ili kralju, demokratiji ili aristokratiji.⁴¹³

Tokvil je, dakle, ukazao na novi vid neslobode - koji je potencijalno prisutan u okviru demokratskog poretka. Dok je u svom čuvenom delu „O demokratiji u Americi” govorio o potencijalnoj opasnosti od političke i društvene tiranije većine u tadašnjoj Americi, u svom poznom delu „Stari režim i revolucija” uvodi pojam *demokratskog despotizma*⁴¹⁴, referirajući na režime koji su proizašli iz demokratskih revolucija u Francuskoj 1789. i 1848. godine. Šta Tokvil podrazumeva pod ovim pojmom? Ovakav „naročiti oblik tiranije, (...) o kojem srednji vek nije imao nikakvu predodžbu” predstavlja uređenje koje odlikuje odsustvo hijerarhije i klasnih razlika, u kome su pojedinci, dakle, jednaki i čine „zbrkanu masu priznatu za jedinog suverena.”⁴¹⁵ Ovakav oblik uređenja

⁴¹¹ Tokvil, Aleksis de (2002), *O demokratiji u Americi, op. cit.*, str. 218.

⁴¹² Tadić, Ljubomir (1972), *Tradicija i revolucija*, Beograd: Srpska književna zadruga, str. 242.

⁴¹³ Tokvil, Aleksis de (2002), *O demokratiji u Americi, op. cit.*, str. 219.

⁴¹⁴ Tokvil, Aleksis de (1994), *Stari režim i revolucija*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, str. 165.

⁴¹⁵ *Ibid.*

postao je moguć tek sa uspostavljanjem moderne predstavničke demokratije i predstavlja spoj „najapsolutnije vlasti” sa „ponekim oblikom najpotpunije demokratije.”⁴¹⁶ Tokvil je, dakle, nastojao da istakne da sa porazom starog režima nije nestala i opasnost od ugrožavanja slobode, odnosno novog vida despotizma. Reč je o despotskoj vladavini novog tipa, odnosno neograničenoj vlasti pojedinca zasnovanoj na pristanku većine.⁴¹⁷ *Legitimacijski titulus* ovakve vlasti predstavlja, dakle, postulirana *opšta volja*. Tokvil, međutim, ističe da se, bez obzira na pretpostavljeni pristanak naroda, radi o „varljivim prividima slobode”, jer se suverenosti naroda nazivaju glasovi birača „koji nisu u stanju ni da se prosvete, ni da se dogovore, ni da biraju.”⁴¹⁸ Ovakva zapažanja jednog devetnaestovekovnog autora aktuelna su i danas; govoreći o narodu kao homogenoj masi koja - „zaboravivši na slobodu” - „rado dopušta da bude nasamarena, pod uslovom da je se ostavi na miru”⁴¹⁹, Tokvil je ukazao na opasnost od političke apatije građana i njihove nedovoljne obaveštenosti.

Na tragu Konstanovih i Tokvilovih zapažanja o Francuskoj revoluciji, odnosno potencijalnom sukobu između pozitivne i negativne slobode, Berlin je jakobinsku fazu revolucije okarakterisao kao izraz „žudnje za pozitivnom slobodom kolektivnog samousmeravanja.”⁴²⁰ Ova demokratska revolucija, barem u svom jakobinskom vidu, u znatnoj meri je ograničila individualne slobode građana, što nam ukazuje na mogućnost da neograničeni suverenitet naroda ugrozi suverenitet pojedinaca. U tom smislu, Berlin navodi stav Rusoa o tome da zakoni slobode mogu biti stroži od jarma tiranije.⁴²¹ Berlinovo viđenje odnosa između negativne slobode i demokratije nije, dakle, originalno. Berlin nije

⁴¹⁶ *Ibid.*, str. 74.

⁴¹⁷ Tokvil ovde referira na režim Napoleona I, čiju vladavinu karakteriše kao „jaču i mnogo apsolutniju” u odnosu na onu koja je srušena revolucijom, i kao onu koja je ukinula „skupo plaćene slobode” i zamenila ih njihovim „ispraznim slikama.” *Ibid.*, str. 26.

⁴¹⁸ *Ibid.*

⁴¹⁹ *Ibid.*, str. 150.

⁴²⁰ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, *op. cit.*, str. 249.

⁴²¹ *Ibid.*

prvi autor koji je ukazao na mogućnost da individualna sloboda bude ugrožena u demokratskom poretku; kao što smo pokazali u prethodnim delovima rada, pre njega su to učinili Konstan, Mil i Tokvil još u XIX veku. Berlin je, dakle, još jednom istakao da je „učenje o apsolutnom suverenitetu u suštini tiransko učenje”:

„Demokratija može da razoruža vladajuću oligarhiju, povlašćenog pojedinca ili grupu pojedinaca, a da pri tom i dalje tlači pojedince jednako surovo kao i prethodni vladari.”⁴²²

Ukoliko negativnu slobodu odredimo kao područje individualne slobode koje se nalazi van kontrole vlasti, nastanak liberalne države može se posmatrati kao postepeno širenje sfere u kojoj je pojedinac slobodan od uplitanja države. Dve glavne sfere emancipacije bile su ekonomska sfera, i sfera morala i religije, odnosno duhovnosti uopšte. Jedna od ključnih karakteristika liberalne države jeste, dakle, neutralnost spram pogleda na svet. U tom smislu, nastanak liberalnih država povezan je sa propašću konfesionalnih država i predstavlja „emancipaciju od lanaca kojima su pojedinci vekovima bili vezani pomoću tradicije, običaja i autoriteta, religijskih i svetovnih.”⁴²³ Rezultat ovakve emancipacije jeste razdvajanje privatne i javne sfere; ovakvo razdvajanje bilo je moguće tek sa zamenom tradicionalnog organicističkog stanovišta modernim individualističkim shvatanjem čoveka i društva.

Polazna tačka individualističkog stanovišta jeste pojedinac, „u svojoj savršenoj individualnosti”, koji uživa potpunu slobodu sopstvenog razvoja - omeđen jedino granicama svojih moći i prava.⁴²⁴ Napuštanje organicističkog stanovišta o odnosu između pojedinca i države donelo je novo viđenje uloge države: država više nije cilj po sebi, već sredstvo za zaštitu prava i interesa pojedinaca. Za razliku od antičkog shvatanja, po kome je slobodu moguće ostvariti tek u političkoj zajednici, koja *eo ipso* predstavlja sferu istinske

⁴²² *Ibid.*, str. 251.

⁴²³ Bobio, Norberto (1995), *Liberalizam i demokratija*, *op. cit.*, str. 42.

⁴²⁴ Humboldt, Wilhelm von (1969), *The Limits of State Action*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 20.

slobode, prema liberalnom učenju pojedinac je slobodan i pre stupanja u političku zajednicu. Klasično liberalno shvatanje slobode kao *slobode od* možemo, dakle, okarakterisati kao individualističko shvatanje *par excellence*.

S obzirom da, kao što smo pokazali, negativna sloboda i demokratija nisu nužno povezane, Berlin postavlja važno pitanje:

„Ako demokratije mogu da ograniče slobodu (barem u onom smislu koji su liberali pridavali toj reči), a da zbog toga ne prestanu da budu demokratije, šta bi stvarno oslobodilo društvo?“⁴²⁵

Po Berlinovom shvatanju, društvo se može smatrati slobodnim ukoliko njime vladaju dva međusobno povezana načela; načelo po kome se apsolutnom ne može smatrati nijedna moć, već samo prava i načelo po kome postoje granice nepovredivosti čoveka. Ukoliko, dakle, postavimo pitanje o tome kako zaštititi prava manjina u demokratskom poretku, odnosno kako umanjiti prirodnu snagu većine, odgovor se sastoji u sledećem: uvođenjem elemenata liberalizma, odnosno priznavanjem fundamentalnih prava i sloboda svakom pojedincu, bilo da pripada manjini ili većini. Ovom prilikom bitno je napomenuti da nije moguće jednom zauvek odrediti granicu između prava pojedinca i vlasti države; skup temeljnih prava razlikuje se u zavisnosti od političke zajednice i istorijskog trenutka. Ono što bi oslobodilo društvo temelji se, dakle, na klasičnom liberalizmu, kao teoriji i praksi individualne slobode i ustavne države.

Odgovor na pitanje o tome kako osigurati negativnu slobodu u demokratskom poretku nije, dakle, dat u okviru samog pojma demokratije. Narod utoliko vrši vlast u određenim granicama, ukoliko su u igri elementi strani narodnoj volji; vladavina prava i podela vlasti nisu u potpunosti u skladu sa neograničenom vladavinom većine i predstavljaju „izvesno umeravanje demokratije na način koji se ne može poistovetiti sa njenim izvornim značenjem.“⁴²⁶ Berlinov savremenik Hajek (*Friedrich Hayek*) takođe

⁴²⁵ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, *op. cit.*, str. 252.

⁴²⁶ Čavoški, Kosta (1981), *Mogućnosti slobode u demokratiji*, Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, str. 183.

ističe da, iako su izgledi individualne slobode bolji u demokratiji nego u drugim tipovima uređenja, to ne znači da su i osigurani:

„Sloboda pojedinca imala bi malo izgleda da preživi ako se oslonimo na to da će je puko postojanje demokratije sačuvati.”⁴²⁷

Suštinu demokratije čini apsolutni suverenitet većine, dok se liberalizam bori protiv apsolutne vlasti kao takve, pa bila ona i vlast većine, jer takva vlast predstavlja pretnju slobodi pojedinaca (shvaćenju u negativnom smislu). Nastanak liberalnih država povezan je upravo sa napuštanjem klasične koncepcije apsolutnog državnog suvereniteta, koja je zamenjena idejom ograničene i kontrolisane vlasti - čiji je odnos prema građanima unapred propisan.⁴²⁸ U osnovi potencijalnog sukoba između liberalizma i demokratije leži, dakle, suprotnost između ideja o ograničenoj i neograničenoj vlasti. Ukoliko je na delu apsolutni većinski princip - poredak nije liberalan; ukoliko se, sa druge strane, većinski princip ograniči, to bi predstavljalo umeravanje demokratije koje se ne može poistovetiti sa njenim izvornim značenjem.

Kakav je Berlinov odgovor kada je u pitanju potencijalni sukob između liberalizma i demokratije, odnosno pozitivne i negativne slobode? Kao što smo pokazali, ukoliko se shvate kao apsolutni zahtevi, ove dve vrste slobode mogu doći u sukob, odnosno predstavljaju različite ciljeve života. Ističući kako ostvarenja želje za slobodnim područjem delovanja i želje da sami upravljamo svojim životom predstavljaju „najviše vrednosti”, odnosno „najdublje interese čovečanstva” - kako istorijski tako i moralno, Berlin zaključuje da se „u praksi često mora tražiti srednje rešenje.”⁴²⁹ Potrebno je, dakle, konstantno i brižljivo balansiranje između ovih dveju vrednosti; u tom smislu, Berlin ističe:

⁴²⁷ Hajek, Fridrih A. (1998), *Poredak slobode*, Novi Sad: Global Book, str. 99.

⁴²⁸ Nastanak liberalne države posledica je erozije apsolutističke vlasti i revolucionarnog raskida koji se odigrao u Engleskoj krajem XVII veka; reč je o Slavnoj revoluciji iz 1688. godine, koja je rezultirala uspostavljanjem parlamentarne monarhije.

⁴²⁹ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, *op. cit.*, str. 253.

„Kako stvari stoje, prinuđeni smo da prilagođavamo zahteve, pravimo kompromise, utvrđujemo prioritete.“⁴³⁰

Težnja za individualnom slobodom ne podrazumeva, dakle, odustajanje pojedinaca od demokratskog učešća „čim ograde svoje lepo uređeno ćošće.“⁴³¹ Štaviše, Berlin ističe da je:

„Demokratsko upravljanje sobom suštinska ljudska potreba, nešto što je vredno po sebi, bez obzira da li se sukobljava s pravom na negativnu slobodu ili s nekim drugim ciljem.“⁴³²

Iako, kao što smo pokazali u prvom poglavlju, Berlin daje primat negativnoj slobodi kao bazičnom značenju slobode, ovakav stav nam pokazuje da ne daje primat negativnoj slobodi kao vrednosti koja treba da bude ostvarena na uštrb drugih vrednosti. Beskonačno proširivanje područja u kojem je pojedinac slobodan da sledi svoje izbore zaista može da bude nespojivo sa realizacijom drugih vrednosti. Individualna sloboda, dakle, nije neprikosnovena i njene granice ne treba proširivati tako da ostvarenje drugih vrhovnih vrednosti - poput pravde, jednakosti ili pozitivne slobode - bude onemogućeno.

Generalno posmatrano, liberalno učenje demokratiju vidi kao metod, odnosno kao skup pravila igre, priznajući samo njenu instrumentalnu, ali ne i supstancijalnu vrednost. Vrednost pozitivne slobode sastoji se, dakle, u tome što predstavlja sredstvo za očuvanje negativne slobode. Naime, kao što smo već napomenuli, iako možemo da zamislimo dobroćudnog diktatora koji dopušta visok stepen negativne slobode pojedinaca, takvu slobodu - samim tim što zavisi od arbitrarne volje jednog čoveka - možemo okarakterisati kao nepostojanu. Pitanje koje se postavlja jeste: kakav sistem donošenja zakona čini negativnu slobodu pojedinaca najverovatnijom? Vremenom su demokratske procedure i liberalni ideali postajali sve isprepleteniji, pa tako danas najbolje sredstvo protiv raznih vidova zloupotrebe vlasti jeste posredno ili neposredno učešće što većeg broja građana u

⁴³⁰ *Ibid.*, str. 67.

⁴³¹ *Ibid.*

⁴³² *Ibid.*, str. 51.

donošenju zakona. Posmatrano, dakle, iz liberalne perspektive, politička prava predstavljaju „prirodnu posledicu prava na slobodu”: *iura activae civitatis* najbolja su garancija za *iura libertatis et civitatis*.⁴³³ Prema liberalnom učenju, učešće u politici, dakle, nema intrinzičnu vrednost, već samo instrumentalnu - zahvaljujući tome što predstavlja najefikasnije sredstvo za zaštitu individualne slobode.

Berlin, međutim, ne deli ovakvo shvatanje, ističući da je despotizam, pored toga što predstavlja uređenje u okviru kog je negativna sloboda, iako moguća, nepouzdana, sam po sebi - „iracionalan, nepravedan i ponižavajući, (...) zato što je učestvovanje u samoupravi, baš kao i pravda, osnovna ljudska potreba, cilj po sebi.”⁴³⁴ Dakle, svaka despotska vladavina, bez obzira na to koliko je tolerantna, uništava pozitivnu slobodu i ponižava svoje podanike. Na osnovu ovakvih stavova, možemo zaključiti da za Berlina i pozitivna i negativna sloboda podjednako predstavljaju intrinzične vrednosti. U prilog ovakvom tumačenju možemo navesti njegov stav po kome sloboda da se bira jeste „nužan sastojak ljudskosti”; ona leži u osnovi kako pozitivnog zahteva za učestvovanjem u donošenju zakona i organizaciji društva kome pripadamo, tako i zahteva za 'negativnim' područjem - u kome je svaki pojedinac sam svoj gospodar i u kome ne mora da polaže račune o svojim izborima i načinu života.⁴³⁵

Ukoliko negativnu slobodu odredimo kao želju za slobodnim područjem delovanja, a pozitivnu kao želju da sami upravljamo svojim životom, odatle sledi da demokratski koncept slobode jeste pozitivna sloboda, dok je klasično liberalno shvatanje slobode negativno. Odnos između pozitivne i negativne slobode reflektuje se, dakle, na odnos liberalizma i demokratije. Vremenom su liberalni ideali i demokratske procedure postajali sve isprepleteniji, pa smo tako danas svedoci faktičke kompatibilnosti liberalizma i demokratije. Iako su izgledi individualne slobode bolji u demokratiji nego u drugim

⁴³³ Bobio, Norberto (1995), *Liberalizam i demokratija*, op. cit., str. 62.

⁴³⁴ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, op. cit., str. 63.

⁴³⁵ *Ibid.*, str. 66.

tipovima uređenja, ovakva veza između negativne slobode i demokratije je samo empirijska, a ne i logička.

ZAKLJUČAK

„Sloboda u svom osnovnom značenju jeste sloboda od lanaca, od tamnice, od robovanja drugima. Sve ostalo je proširivanje ovog značenja ili metafora.”⁴³⁶

Isaija Berlin

Primarni cilj našeg istraživanja sastojao se u opravdanju distinkcije između pojmova pozitivne i negativne slobode, odnosno u obrazloženju teze o postojanju suštinske i nesvodljive razlike između *slobode za* i *slobode od*. Polazeći od stava da pozitivna sloboda predstavlja želju da sami upravljamo svojim životom, a negativna želju za slobodnim područjem delovanja, naš zaključak jeste da postoje dva logički različita i nesamerljiva pojma slobode.

Na osnovu čega MekKalumovu kritiku Berlinovog stava o postojanju dva pojma slobode - u vidu teze o postojanju samo jednog pojma slobode - možemo smatrati neuspešnom? Drugim rečima - zašto svi smisleni iskazi o slobodi ne mogu biti obuhvaćeni jedinstvenom formalnom shemom: **X** je (nije) slobodno od **y** da čini (ne čini, postane, ne postane) **z**?⁴³⁷ Naš odgovor se sastoji u stavu da, kada je reč o negativnoj slobodi, ona ne zavisi od toga da li mi uopšte nešto želimo, jer se sastoji u odsustvu prepreka kako za naše stvarne, tako i za naše moguće izbore. Mi, dakle, ne moramo da znamo kako ćemo da iskoristimo svoju slobodu; osobe koje žele da se oslobode okova ne moraju da imaju na umu nikakav cilj različit od slobode koju žele da postignu.⁴³⁸ Ukoliko bi sloboda zavisila od zadovoljenja želja, odnosno ukoliko bismo negativnu slobodu definisali kao odsustvo prepreka da bi se zadovoljila određena želja, tada bi suzbijanje želja predstavljalo

⁴³⁶ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, *op. cit.*, str. 61.

⁴³⁷ MacCallum, Gerald (1967), “Negative and Positive Freedom”, *op. cit.*, p. 314.

⁴³⁸ Postigavši svoju slobodu - one mogu da se ponašaju u svakom pogledu kao ranije.

podjednako delotvoran način uvećanja slobode kao što bi to bilo i njihovo zadovoljavanje. Polazeći od stava da negativna sloboda predstavlja *moгуćnost* delovanja, a ne i samo *delovanje*, pokazuje se da *sloboda od* ne mora istovremeno da bude i *sloboda za*.

Pored toga što, kao što smo pokazali, ne predstavlja adekvatan formalni prikaz negativne slobode, MekKalumova trijadična formula ne može u potpunosti da obuhvati ni sve dimenzije pozitivne slobode. Naime, za razliku od negativne slobode koja isključivo zavisi od prisustva, odnosno odsustva prepreka, pozitivna sloboda se fundamentalno odnosi na prirodu moralnog subjekta. Kada razmišljamo o tome da li je određeni pojedinac slobodan (na individualnom nivou) u pozitivnom smislu, mi prvenstveno postavljamo pitanje: kakva je on ličnost? Da li je on autonomna ličnost, koja se rukovodi isključivo racionalnim pobudama, a ne emocijama, hirovima i iracionalnim željama? Pitanja o karakteru i poreklu verovanja, želja i vrednosti određene osobe pokazuju se, dakle, kao relevantna za određenje pozitivne slobode te osobe. Nasuprot tome, ukoliko nastojimo da odredimo stepen negativne slobode određene osobe, mi ne postavljamo pitanja o tome zašto se ta osoba ponaša na određeni način ili da li je to racionalno za nju, već samo: da li je ona opstruirana od strane drugih? Štaviše, iz perspektive negativnog shvatanja slobode, postavljanje pitanja o intimnim ubeđenjima, motivima, pobudama i vrednostima određene osobe predstavlja nepoštovanje dostojanstva i integriteta te osobe, odnosno nelegitimno zadiranje u privatnu sferu pojedinca.

Ukoliko pozitivnu slobodu odredimo kao *koncept činjenja*, a negativnu kao *koncept mogućnosti*, pokazuje se da se razlika između pozitivne i negativne slobode ogleda u tome što se negativna sloboda sastoji se u pukoj *moгуćnosti* praktikovanja određenih opcija (nezavisno od toga da li mi zaista i praktikujemo bilo koju od opcija), dok se pozitivna sloboda sastoji upravo u činjenju određenih stvari, poput aktivnog oblikovanja sopstvenog života, odnosno aktivnog prevazilaženja unutrašnjih prepreka na individualnom nivou, i učestvovanja u upravljanju zajednicom kojoj pripadamo - na kolektivnom nivou. Na osnovu sagledavanja razlike između pozitivne i negativne slobode, možemo zaključiti da se ona bazično ogleda u razlici između slobode shvaćene kao puko *odsustvo* nečega (uplitanja drugih ljudi) i slobode kao *prisustva* određenih *pozitivnih moći, kapaciteta i resursa*.

Pored opravdanja distinkcije između pojmova pozitivne i negativne slobode, naš cilj se sastojao i u tome da, nadovezujući se na analizu samih pojmova pozitivne i negativne slobode, pružimo argumente u prilog Berlinovoj tezi o negativnoj slobodi kao bazičnom značenju *slobode*. Važno je pritom istaći da, suprotno pogrešnom tumačenju od strane pojedinih Berlinovih oponentata, Berlin ne daje primat negativnoj slobodi i u aksiološkom smislu - kao apsolutnoj vrednosti, koja treba da bude ostvarena na uštrb drugih vrednosti. Prema Berlinovom shvatanju, želja za slobodnim područjem delovanja i želja da sami upravljamo svojim životom podjednako predstavljaju vrhovne vrednosti, odnosno ciljeve po sebi. Demokratsko upravljanje sobom jeste suštinska ljudska potreba, bez obzira na to da li je, ukoliko se shvati kao apsolutni zahtev, potencijalno suprotstavljena pravu na negativnu slobodu.

Međutim, uprkos izvornom značenju i „nedužnom poreklu” pozitivne slobode, tokom istorije političkih teorija i političke prakse dolazilo je do *iskrivljavanja* njenog značenja; tom prilikom, početno učenje o slobodi pretvaralo se u učenje o vlasti, odnosno ugnjetavanju - u ime slobode. Retorika pozitivne slobode, nasuprot liberalnom individualizmu, tokom istorije češće je prikrivala despotizam u ime same slobode. Ovakvo *iskrivljavanje* značenja pozitivne slobode bilo je moguće zahvaljujući tome što je pozitivno shvatanje slobode kao gospodarenja sobom pogodovalo razdvajanju ličnosti na *više - idealno* i *niže - empirijsko sopstvo*. Ukoliko se sa individualnog plana pređe na kolektivni, postavlja se pitanje *viših* i *nižih* elemenata u društvu, odnosno onih koji su kompetentniji i onih koje treba usmeravati i voditi. Na taj način, etičko učenje o samousavršavanju pojedinca može - koracima koji možda nisu logički opravdani, ali su psihološki i istorijski objašnjivi - da posluži kao opravdanje represivnih režima. Možemo, dakle, zaključiti da, suprotno pogrešnom tumačenju od strane pojedinih Berlinovih oponentata, Berlinova kritika nije usmerena na pozitivnu slobodu kao takvu, već na metafizičke i psihološke pretpostavke koje leže u osnovi pojedinih koncepcija pozitivne slobode; reč je o specifičnom shvatanju ustrojstva ličnosti, odnosno racionalističkoj metafizici i filozofskoj psihologiji povezanoj sa njom.

Koji su još razlozi na osnovu kojih možemo smatrati da negativna sloboda predstavlja bazično značenje *slobode*? U osnovi Berlinovog određenja slobode kao *slobode od* leži specifično shvatanje ljudske prirode - prema kome individualna sloboda predstavlja suštinsku ljudsku karakteristiku:

„Moramo sačuvati minimalno područje lične slobode ako ne želimo da unizimo ili poreknemo svoju prirodu. (...) Sloboda u tom smislu znači *slobodu od* - nemešanje u područje koje je definisano pomičnom, ali uvek raspoznatljivom granicom.”⁴³⁹

Obrana slobode se, dakle, sastoji u 'negativnom' cilju - protivljenju uplitanju u privatnu sferu pojedinca; na taj način, sadržaj pojma slobode nije dat unapred - i označava samo ono što sloboda za svakog od nas znači. Implikacija ovakvog određenja slobode jeste to da je čovek stvaralac ciljeva po sebi - čija se vrednost sastoji upravo u tome što su proizvod slobodnog htenja.

Ovakvo određenje slobode kao *slobode od* suprotstavljeno je pozitivnim učenjima koja slobodu poistovećuju sa *samoostvarenjem*, odnosno određenim načelom. Naime, neko može *slobodno* da izabere da žrtvuje svoje šanse za *samoostvarenje* da bi postigao određeni cilj koji za njega ima veću vrednost. Sloboda, dakle, podjednako podrazumeva i pravo da se postupa iracionalno ili moralno neispravno. 'Loše' upotrebe slobode nisu ništa manje prave slobode i ne daju nam za pravo da slobodu definišemo tako da ona uvek predstavlja nešto dobro, što se dalje ne određuje, i što uvek doprinosi razvoju našeg *višeg sopstva* i vodi najboljim mogućim posledicama.⁴⁴⁰

U prilog shvatanju po kome negativna sloboda predstavlja bazično značenje *slobode* možemo navesti Nozиков (Robert Nozick) misaoni eksperiment o tzv. *iskustvenoj mašini* (engl. *the experience machine*).⁴⁴¹ Pretpostavimo da postoji mašina koja bi mogla da nam omogući svako iskustvo koje poželimo, tako što bi nam neuropsiholozi stimulisali mozak i

⁴³⁹ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, op. cit., str. 210.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, str. 62.

⁴⁴¹ Nozick, Robert (2010), *Anarhija, država i utopija*, Podgorica: CID, str. 35–37.

simulirali ona iskustva koja bismo sami izabrali. Na taj način, mogli bismo, na primer, da mislimo i osećamo kako pišemo poeziju ili učestvujemo u ekspediciji na Ande, dok bismo zapravo plutali u bazenu sa elektrodama prikačenim za mozak. Pretpostavimo takođe da postoji mašina za transformisanje, slična iskustvenoj mašini, koja bi mogla da nas transformiše u tip osobe kakva želimo da budemo. Tako, na primer, možemo da izaberemo da budemo autonomna ličnost, koja se rukovodi isključivo racionalnim pobudama, a ne i iracionalnim željama, strahovima ili emocijama, dakle - da budemo ličnost u kojoj je *više sopstvo* trijumfovalo nad *nižim sopstvom*. Ključno pitanje jeste: da li bismo izabrali da se priključimo na ovakvu mašinu? Ukoliko je odgovor odrečan, šta nam to govori? Šta nam je, dakle, još važno pored samog iskustva doživljavanja određenih stvari? Složićemo se sa Nozиковим zapažanjem da ljudi žele da žive sopstveni život, a ne da to čine mašine umesto njih.⁴⁴² Mi, dakle, želimo da sami *činimo* određene stvari, a ne samo da imamo doživljaj da ih činimo.⁴⁴³ Upravo se u ovome sastoji vrednost negativne slobode kao cilja po sebi, nezavisno od toga da li takva sloboda doprinosi razvoju našeg *višeg sopstva* i vodi najboljim mogućim posledicama.

Vratimo se sada distinkciji između pojmova pozitivne i negativne slobode. Pored nastojanja da opravdamo ovu distinkciju, naš cilj se sastojao i u tome da pokažemo da u osnovi razlike između pozitivne i negativne slobode leži jedna fundamentalnija distinkcija - između filozofskih pozicija vrednosnog monizma i pluralizma. Berlinovo zalaganje za negativno značenje slobode zasnovano je, dakle, i na njegovom verovanju o postojanju mnoštva ljudskih vrednosti i ciljeva, potencijalno međusobno inkompatibilnih i svakako nesamerljivih, nasuprot monističkom verovanju o postojanju *summum bonum*. Na osnovu čega možemo smatrati da pluralizam predstavlja istinitiji i humaniji ideal u odnosu na monizam? Na osnovu toga što nemamo, niti možemo imati, apriorno znanje o tome koja vrednost je najviša, kao ni o tome da postoji međusobna usklađenost između svih ljudskih

⁴⁴² *Ibid.*, str. 37.

⁴⁴³ Ukoliko bismo, upravo zahvaljujući mašini za transformisanje, postali osoba koja lako prevazilazi unutrašnje prepreke slobodi, onda ne bi preostalo nikakvo ograničenje sa kojim bi trebalo da se borimo. U tom smislu, Nozik postavlja važno, čini se - retoričko pitanje: „Da li bi bilo šta preostalo da se *čini*?” Videti: *ibid.*

ciljeva. Ukoliko se ljudske vrednosti ne bi sukobljavale - nestala bi potreba za mukotrpnim činom biranja, a sa njom i centralni značaj slobode izbora. Priznajući realnost naših moralnih dilema, pluralizam - nasuprot monizmu - podrazumeva da je moralno odlučivanje često teško, ali ne nužno i nemoguće. Shodno tome, možemo zaključiti da stanovište vrednosnog pluralizma, koje implicira ideal slobodnog biranja ciljeva i *eo ipso* vodi shvatanju slobode kao negativnog koncepta - jeste stanovište moralnog individualizma.

Ukoliko, dakle, nemamo, niti možemo imati, *konačno rešenje* kada je *svet ljudskih stvari* u pitanju, neizbežno svojstvo čovekovog položaja jeste da odlučuje i bira između različitih ciljeva, i upravo je to ono što daje vrednost slobodi kao cilju po sebi. Berlinova teza o tome da nema jedinstvenog i konačnog rešenja u sferi morala i politike suprotna je shvatanju po kome sva *istinska* pitanja imaju samo jedan ispravan odgovor, a svi *pravi* odgovori su nužno međusobno kompatibilni. Razum, dakle, ne može da nam pruži jedinstveni i konačni odgovor na pitanje: kakav život treba da vodimo? Drugim rečima, filozofi nisu u stanju da jednom za svagda razreše konflikte između vrhovnih vrednosti kao što su sloboda, pravda, jednakost i korisnost. Ovakva Berlinova kritika racionalizma i monizma suprotna je dominantnoj tradiciji zapadne filozofije, još od Sokrata i Platona, pa sve do pozitivista u XIX veku. Implikacija ovakve kritike jeste napuštanje prosvetiteljske iluzije o mogućnosti racionalne rekonstrukcije moralnosti, kao i ideje o *savršenom* čoveku i društvu.

Nakon određenja pojma slobode kao negativne slobode, postavlja se pitanje: kakva je priroda samog pojma slobode? Odnosno - koji je logički status sudova o slobodi? Ovo pitanje je na implicitan ili eksplicitan način prisutno u svim raspravama o slobodi i predstavlja pitanje o tome da li je sloboda *deskriptivan* ili *vrednosni* pojam. U osnovi ove razlike leži jedna fundamentalnija distinkcija - između dva suštinski različita tipa metaetičkih teorija: kognitivizma i antikognitivizma. Berlinovo shvatanje po kome sloboda predstavlja *vrednosni* pojam, što je čini *suštinski spornim konceptom*⁴⁴⁴, implicitno je prisutno u svim njegovim razmatranjima o slobodi. U čemu se sastoji *suštinska spornost*

⁴⁴⁴ Gray, John N. (1980), "On Negative and Positive Liberty", *op. cit.*, p. 508.

pojma slobode? Jedan od ključnih Berlinovih stavova, na kome temelji svoje celokupno filozofsko stanovište, svakako jeste onaj koji se odnosi na inherentnu *neodređenost*, odnosno *nejasnost* (engl. *vagueness*) moralnih i političkih pojmova. Ta neodređenost pojmova pripada samom predmetu, a ne našoj nesposobnosti za precizno mišljenje; moral, politika i, uopšte, *svet ljudskih stvari* predstavlja sferu koja ne može biti obuhvaćena „čvrstim pojmovima, apstraktnim modelima i prefinjenim instrumentima koji odgovaraju logičkoj ili lingvističkoj analizi.”⁴⁴⁵ Za razliku od pojedinih Berlinovih kritičara⁴⁴⁶, Berlin, dakle, ne pravi grešku pretpostavljajući da je lak i neproblematičan zadatak odrediti ključna svojstva pojma slobode.

Ukoliko bi sloboda predstavljala *deskriptivni* pojam, u tom slučaju bi rasprave o slobodi mogle da se razreše konkluzivno - metodama konceptualne analize ili stipulativne definicije, koje su neutralne u odnosu na širu moralnu i političku teoriju. Ovakav *restriktivistički*⁴⁴⁷ pristup, koji se oslanja se na tradiciju logičkog pozitivizma, slobodu ne posmatra kao *suštinski sporan koncept*, već kao primarno *deskriptivni* pojam, kome smo mi upotrebom pripojili *vrednosne* konotacije. Iz ovakvog shvatanja proizilazi da su rasprave o slobodi *vrednosno* neutralne, odnosno da nisu 'teorijski opterećene' (engl. *theory-loaded*), pa je moguće postići racionalni konsenzus o adekvatnoj upotrebi pojma slobode.

Jedan od pokušaja da se sloboda predstavi kao primarno *deskriptivni* pojam iznet je u knjizi „Dimenzije slobode” Feliksa Openhajma (*Felix Oppenheim*).⁴⁴⁸ Prema mišljenju Openhajma, treba težiti sistemu definicija koje bi bile prihvatljive za svakog, zahvaljujući tome što ne bi bile u suprotnosti ni sa čijom političkom ideologijom. Kada je reč o društvenoj, političkoj i interpersonalnoj slobodi, iskazi treba da budu formulisani na sledeći način: 'U odnosu na **B**, **A** je slobodan da učini **X**'. Ovaj izraz u stvari znači sledeće: '**B** ne

⁴⁴⁵ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, *op. cit.*, str. 202.

⁴⁴⁶ Ovde referiramo na MekKalumov pokušaj da sve inteligibilne iskaze o slobodi obuhvati jedinstvenom formalnom shemom, kao i na autore koji slede MekKalumovo stanovište, poput Svifta.

⁴⁴⁷ Gray, John N. (1980), "On Negative and Positive Liberty", *op. cit.*, p. 507.

⁴⁴⁸ Oppenheim, Felix (1961), *Dimensions of Freedom*, New York: St. Martin's Press.

čini nemogućim niti kažnjivim za **A** da učini **X**.⁴⁴⁹ Ovakva *definicija*, kako ističe Openhajn, sadrži isključivo deskriptivne termine, što je čini vrednosno neutralnom, odnosno takvom da se ne kosi ni sa čijim političkim uverenjima.⁴⁵⁰ Kada tvrdimo da je neko slobodan da nešto učini, takav iskaz, dakle, ne pretpostavlja bilo kakav vrednosni sud o tome da li je u njegovom *istinskom* interesu da to učini, odnosno da li to predstavlja *dobar* način života. Ukoliko prihvatimo ovakav način razmišljanja, ispostavlja se da je pitanje o tome da li je neko slobodan da nešto učini - *empirijsko* pitanje, za koje uvek postoji samo jedan ispravan odgovor.

Suprotno ovakvom shvatanju, složićemo se sa Berlinom da sloboda predstavlja *vrednosni* pojam. Na osnovu kojih razloga možemo smatrati da su sudovi o slobodi, dakle, nužno normativni? Na osnovu toga što rasprave o slobodi ne mogu da se odvijaju izolovano od šire moralne i političke teorije, odnosno polaznih metafizičkih pretpostavki. Stavovi o slobodi sadrže, dakle, supstantivne moralne i političke vrednosti, što ih čini neizbežno normativnim.⁴⁵¹ Shodno tome, možemo da zaključimo da stavovi o slobodi nisu vrednosno neutralni, odnosno da se ne mogu redukovati isključivo na njihovu deskriptivnu dimenziju. U prilog ovakvom tumačenju možemo takođe navesti Rajanovo zapažanje (*Alan Ryan*) o tome da lokucije u kojima se termin „slobodan” pojavljuje van moralnog ili političkog

⁴⁴⁹ Oppenheim, Felix (1973), "Facts and Values in Politics", *Political Theory*, p. 56.

⁴⁵⁰ *Ibid.*

⁴⁵¹ Da bismo ilustrovali validnost ovakvog shvatanja karaktera pojma slobode, navešćemo primer debate između *laissez-faire* liberala i marksista u vezi sa pitanjem o tome da li nezaposlenost u okviru tržišne ekonomije predstavlja ograničavanje slobode. U pozadini ove debate leže različite teorije o samoj nezaposlenosti. *Laissez-faire* liberali smatraju da postoji prirodna stopa nezaposlenosti u svakom kompleksnom društvu, koja je najniža moguća u odnosu na date okolnosti, kao što su fleksibilnost i funkcionisanje tržišta rada, tako da svaki pokušaj da se stopa nezaposlenosti obori ispod te tačke nije dugoročno održiv, odnosno rezultira previsokom inflacijom i padom životnog standarda. Za marksiste, sa druge strane, nezaposlenost predstavlja odliku isključivo predsocijalističkih društava, a ne svakog kompleksnog društva; shodno tome, nezaposlenost u kapitalističkim društvima predstavlja - ograničenje slobode. Ovde možemo da primetimo da upotreba termina *sloboda*, kao i shvatanje o tome šta se smatra ograničenjem slobode - zavise od specifične društvene i ekonomske teorije, odnosno specifičnih moralnih i političkih vrednosti inkorporiranih u tim teorijama.

konteksta mogu da osvetle centralnu ulogu ovog termina u okviru moralnog i političkog diskursa - time što pokazuju da je reč o okolnostima u kojima *nešto vredno nedostaje*.⁴⁵²

Shvatanje slobode, odnosno šira etička i politička teorija, temelji se na shvatanju ljudske prirode, koje je, u konačnoj instanci, bazirano na celokupnom filozofskom stanovištu, odnosno specifičnom razumevanju same prirode realnosti, moralnog univerzuma i znanja. Različite interpretacije slobode posledica su, dakle, različitih, suprotstavljenih shvatanja same ljudske prirode i prirode vrednosti. Kako možemo okarakterisati Berlinovo filozofsko stanovište? Kao što smo pokazali u prethodnim razmatranjima, Berlinova celokupna filozofska pozicija odlikuje se stavovima o falibilnosti ljudskog znanja (kada je reč o *svetu ljudskih stvari*) i kompleksnosti našeg moralnog univerzuma. Realnost nije harmonična celina u kojoj su usklađeni svi ideali čovečanstva: sve dobre stvari, ne samo u praksi, već i u načelu, ne mogu biti istovremeno realizovane. Tragičnost života ogleda se u tome što različiti ljudski ciljevi nisu samo nesamerljivi, već i potencijalno inkompatibilni. U tom smislu, Berlin ističe da „iz ljudskog života nikada neće nestati mogućnost sukoba i tragedije, bilo lične ili društvene.”⁴⁵³ Kada je reč o koncepciji ljudske prirode, Berlinovo stanovište možemo okarakterisati kao individualističko; prema Berlinovom shvatanju, subjekt slobode jeste pojedinac, a ne postulirani kolektivni entitet. Sveukupno gledano, Berlinov esej „Dva shvatanja slobode” ne predstavlja odbranu negativne slobode kao apsolutne vrednosti, nasuprot pozitivnoj slobodi, već odbranu individualizma, pluralizma i empirizma, nasuprot kolektivismu, monizmu i racionalističkoj metafizici.

Naposletku, važno je da istaknemo u čemu se sastoji Berlinov doprinos refleksijama o slobodi i društvenoj i političkoj teoriji uopšte. S obzirom na pozitivno emotivno značenje reči *sloboda*, malo je onih koji bi se izjasnili protiv same slobode. Međutim, upravo zahvaljujući njenom bogatom pozitivnom emotivnom značenju, lako je manipulirati njenim pojmovnim značenjem. U tom smislu, način na koji tumačimo samu slobodu ima

⁴⁵² Ryan, Alan (1965), „Freedom”, *Philosophy*, 40: 93–112.

⁴⁵³ Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, *op. cit.*, str. 256.

značajne političke implikacije. Berlinov doprinos se ogleda u tome što je ukazao na to da nerazlikovanje dveju vrsta slobode, poistovećivanje slobode sa njenim uslovima ili drugim vrhovnim vrednostima, poput pravde, jednakosti ili sreće, kao i izjednačavanje slobode i moralnosti - ne predstavlja samo teorijsku grešku. Naime, ukoliko slobodu poistovetimo sa njenim uslovima, odnosno proširimo njeno značenje tako da se odnosi i na druge poželjne vrednosti, rizikujemo da izgubimo samu slobodu. Razlika između pozitivne i negativne slobode i danas figurira u teorijskim i političkim debatama - kao razlika između *stvarne* i *formalne* slobode. Ova distinkcija predstavlja razliku između posedovanja određenih *pozitivnih kapaciteta, resursa i moći* sa jedne strane i pukog *odsustva mešanja*, sa druge strane. Ovakav način razmišljanja o slobodi ima značajnu ulogu u savremenoj politici i odražava razliku u shvatanjima između leve i desnice kada je u pitanju uloga države. Kada je, dakle, reč o političkim implikacijama tumačenja slobode, možemo zaključiti da negativno shvatanje slobode leži u osnovi političkog liberalizma, odnosno zalaganja za ograničenu ulogu države. U tom smislu, određenje slobode kao *slobode od*, odnosno individualne slobode, pripada tradiciji klasičnog liberalizma.

LITERATURA

- Aristotel (1970), *Politika*, Beograd: Kultura.
- Babić, Jovan (2005), „Utilitarizam i sloboda (Ogled o Džonu Stjuartu Milu)”, u: *Moral i naše vreme*, Beograd: Službeni glasnik, str. 71–102.
- Berlin, Isaija (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, Beograd: „Filip Višnjić”.
- Berlin, Isaiah (1980), “Does Political Theory Still Exist?”, in: *Concepts and Categories, Philosophical Essays*, Oxford: Oxford University Press, pp. 143–172.
- Berlin, Isaiah (2013), “The Pursuit of the Ideal”, in: *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, Princeton University Press, pp. 1–20.
- Berlin, Isaiah (1980), “From Hope and Fear Set Free”, in: *Concepts and Categories, Philosophical Essays*, Oxford: Oxford University Press. pp. 173–198.
- Berlin, Isaiah (1980), “The Purpose of Philosophy”, in: *Concepts and Categories, Philosophical Essays*, Oxford: Oxford University Press, pp. 1–11.
- Berlin, Isaiah (1980), “Logical Translation”, in: *Concepts and Categories, Philosophical Essays*, Oxford: Oxford University Press, pp. 56–80.
- Berlin, Isaiah and Williams, Bernard (1994), “Pluralism and Liberalism: A Reply”, *Political Studies*, vol. XLII: pp. 306–309.
- Blau, Adrian (2004), “Against Positive and Negative Freedom”, *Political Theory*, vol. 32: pp. 574–553.

- Blokland, Hans (1999), "Berlin on Pluralism and Liberalism: A Defence", *The European Legacy*, vol. 4, no. 4: pp. 1–23.
- Bobio, Norberto (1995), *Liberalizam i demokratija*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Crowder, George (1994), "Pluralism and Liberalism", *Political Studies*, vol. XLII, pp. 293–305.
- Crowder, George (2004), "Galston's Liberal Pluralism", in: *Australasian Political Studies Association Conference Papers*, University of Adelaide, pp. 1–27.
- Čavoški, Kosta (1981), *Mogućnosti slobode u demokratiji*, Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije.
- Čavoški, Kosta (1995), *Ustav kao jemstvo slobode*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, „Filip Višnjić”.
- Dagger, Richard (1981), "Understanding the General Will", *The Western Political Quarterly*, vol. 34, no. 3: pp. 359–371.
- Dimova-Cookson, Maria (2004), "Conceptual Clarity, Freedom and Normative Ideas: Reply to Blau", *Political Theory*, vol. 32: pp. 554–562.
- Franco, Paul (2003), "The Shapes of Liberal Thought: Oakeshott, Berlin, and Liberalism", *Political Theory*, vol. 31: pp. 484–507.
- Frankfurt, Harry (1971), "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *The Journal of Philosophy*, vol. 68, no. 1, pp. 5–20.

- Galston, William A. (2004), *The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gaus, Gerald F. (2000), “Negative and Positive Liberty”, in: *Political Concepts and Political Theories*, Oxford: Westview Press, pp. 77–100.
- Gaus, Gerald and Bringham, Piper L. (2018), “Positive Freedom and the General Will”, in: David Schmidtz and Carmen E. Pavel (eds.), *The Oxford Handbook of Freedom*, Oxford: Oxford University Press, pp. 40–57.
- Gray, John N. (1980), “On Negative and Positive Liberty”, *Political Studies*, vol. 28, no. 4: pp. 507–526.
- Gray, John N. (1995), *Berlin*, London: Fontana Press.
- Gray, John N. (1998), “Where Pluralists and Liberals Part Company”, *Philosophical Studies*, vol. 6, no. 1: pp. 17–36.
- Grej, Džon (1999), *Liberalizam*, Podgorica: CID.
- Green, Thomas Hill (2007), “On the Different Senses of ‘Freedom’ as Applied to Will and to the Moral Progress of Man”, in: Ian Carter, Matthew H. Kramer and Hillel Steiner (eds.), *Freedom: A Philosophical Anthology*, Oxford: Blackwell Publishing, pp. 28–30.
- Green, Thomas Hill (2007), “Lectures on the Principles of Political Obligation”, in: Ian Carter, Matthew H. Kramer and Hillel Steiner (eds.), *Freedom: A Philosophical Anthology*, Oxford: Blackwell Publishing, pp. 30–33.

- Green, Thomas Hill (2011), "Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract", in: Nettleship, R. (ed.), *Works of Thomas Hill Green*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 365–386.
- Hajek, Fridrih A. (1998), *Poredak slobode*, Novi Sad: Global Book.
- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (1989), *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo: „Veselin Masleša”, „Svjetlost”.
- Hobs, Tomas (2011), *Levijatan*, Beograd: Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Humboldt, Wilhelm von (1969), *The Limits of State Action*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Jahanbegloo, Ramin (2007), *Conversations with Isaiah Berlin*, London: Petar Halban.
- Kant, Imanuel (1974), *Um i sloboda*, Beograd: Mladost.
- Kant, Imanuel (1993), *Metafizika morala*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Konstan, Benžamen (2005), „O razlici slobode kod starih i modernih, 1819”, *Nova srpska politička misao*, vol. X, no. 1–4: str. 205–220.
- Konstan, Benžamen (2000), *Principi politike i drugi spisi*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Kukathas, Chandran (1994), "Defending Negative Liberty", *Policy*, vol. 10, no. 2: pp. 22–26.
- Lajbnic, Gotfrid Vilhelm (2012), *Teodiceja*, Zagreb: Demetra.

- Lajphart, Arend (2003), *Modeli demokratije: Oblici i učinak vlade u trideset i šest zemalja*, Podgorica: CID.
- Lok, Džon (2002), *Dve rasprave o vladi*, Beograd: Utopija.
- MacCallum, Gerald (1967), "Negative and Positive Freedom", *The Philosophical Review*, vol. 76, issue 3: pp. 312–334.
- Mil, Džon Stjuart (1998), *O slobodi*, Beograd: Plato.
- Mladenović, Ivan (2015), „Negativna sloboda i odsustvo dominacije: O liberalnom i republikanskom shvatanju pojma slobode”, *Godišnjak Fakulteta političkih nauka*, vol. 9, broj 14: str. 87–99.
- Nozik, Robert (2010), *Anarhija, država i utopija*, Podgorica: CID.
- Oppenheim, Felix (1961), *Dimensions of Freedom*, New York: St. Martin's Press.
- Oppenheim, Felix (1973), "Facts and Values in Politics", *Political Theory*, vol. 1: pp. 54–78.
- Pettit, Philip (2011), "The Instability of Freedom as Noninterference: The Case of Isaiah Berlin", *Ethics*, vol. 121, no. 4: pp. 693–716.
- Platon (2002), *Država*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Platon (2004), *Obrana Sokratova*, Beograd: Dereta.
- Ryan, Alan (1965), "Freedom", *Philosophy*, vol. 40: pp. 93–112.
- Riley, Jonathan (2002), "Defending Cultural Pluralism: Within Liberal Limits", *Political Theory* vol. 30: pp. 68–96.
- Rols, Džon (1998), *Politički liberalizam*, Beograd: „Filip Višnjić”.
- Ruso, Žan-Žak (1993), *Društveni ugovor*, Beograd: „Filip Višnjić”.

- Sartori, Đovani (2001), *Demokratija - šta je to?*, Podgorica: CID.
- Simhony, Avital (1991), "On Forcing Individuals to be Free: T. H. Green's Liberal Theory of Positive Freedom", *Political Studies*, vol. XXXIX: pp. 303–320.
- Skinner, Quentin (2002), "A Third Concept of Liberty", *Proceedings of the British Academy*, vol. 117, pp. 237–268.
- Skinner, Quentin (1986), "The Paradoxes of Political Liberty", in: McMurrin, S. (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. VIII, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 225–50.
- Stivenson, Čarls (1977), „Ubeđivačke definicije”, *Treći program*, broj 32: str. 285–305.
- Stupar, Milorad (2010), *Filozofija politike: antičko i moderno shvatanje političke zajednice*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, „Filip Višnjić”.
- Svift, Adam (2008), „Sloboda”, u: *Politička filozofija*, Beograd: CLIO, str. 65–108.
- Tadić, Ljubomir (1972), *Tradicija i revolucija*, Beograd: Srpska književna zadruga.
- Taylor, Charles (1979), "What's Wrong with Negative Liberty", in: A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, Oxford: Oxford University Press, pp. 175–193.
- Tokvil, Aleksis de (2002), *O demokratiji u Americi*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Tokvil, Aleksis de (1994), *Stari režim i revolucija*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Biografija

Višnja Stančić je rođena 30. X 1982. godine u Kikindi. Osnovne studije filozofije završila je 2008. godine na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu sa prosečnom ocenom 9.63. Diplomski rad pod naslovom „Liberalizam i demokratija” radila je pod mentorstvom prof. dr Milorada Stupara. Od strane Evropskog pokreta u Srbiji 2005. godine izabrana je među 100 najboljih studenata Univerziteta u Beogradu i nagrađena jednokratnom stipendijom. Doktorske studije je upisala u decembru 2010. godine i položila sve ispite sa prosečnom ocenom 9.86.

Od 2010. godine zaposlena je u Institutu za političke studije u Beogradu, gde je trenutno angažovana kao istraživač-saradnik. Učestvovala je u realizaciji dva projekta Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije pod nazivom „Društvene i političke pretpostavke izgradnje demokratskih institucija u Srbiji” i „Demokratski i nacionalni kapaciteti političkih institucija Srbije u procesu međunarodnih integracija”. U okviru Instituta za političke studije bila je angažovana i kao sekretar uredništva časopisa *Serbian Political Thought* i *Nacionalni interes*. Objavila je naučne radove u domaćim i stranim časopisima i učestvovala je na međunarodnim naučnim konferencijama.

Objavila je sledeće naučne radove:

„Liberalizam i demokratija: sličnosti i razlike”, *Politička revija* 2/2010, Institut za političke studije, str. 283–302.

„Problem moralnog razilaženja - etički i kulturni relativizam”, *Kultura polisa*, god. IX (2012), br. 19, str. 51–61.

„Pojam pozitivne i negativne slobode - antičko i moderno shvatanje slobode”, *Politička revija* 4/2012, Institut za političke studije, str. 91–103.

„Rolsova ideja javnog uma”, *Srpska politička misao* 2/2013, Institut za političke studije, str. 47–59.

„Filozofski temelji liberalizma”, *Politička revija* 1/2015, Institut za političke studije, str. 73–83.

„Liberalizam i konzervativizam: dve alternativne političke teorije modernog doba”, *Srpska politička misao* 4/2015, Institut za političke studije, str. 75–85.

„Demokratija i racionalnost”, *Srpska politička misao* 1/2013, Institut za političke studije, str. 267–277.

„Liberalna demokratija kao ostvarenje slobode”, *Srpska politička misao* 4/2010, Institut za političke studije, str. 153–172.

„Democracy and Value Pluralism”, in: Stelan Scaunas, Eugen Strautiou, Vasilie Tabara (eds.), *Political Science, International Relations and Security Studies*, Faculty of Social Sciences of the Lucian Blaga University of Sibiu, Romania, 24–26 May 2013, pp. 67–75.

„Tension between Liberalism and Democracy”, in: Stelan Scaunas, Eugen Strautiou, Vasilie Tabara (eds.), *Political Science, International Relations and Security Studies*, Faculty of Social Sciences of the Lucian Blaga University of Sibiu, Romania, 23–25 May 2014, pp. 40–51.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Вишња Станчић

Број индекса 0Ф 10-15

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

О оправданости дистинкције између појмова позитивне и негативне слободе

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, 25. XII 2019.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Вишња Станчић

Број индекса 0Ф 10-15

Студијски програм Филозофија

Наслов рада О оправданости дистинкције између појмова позитивне и негативне слободе

Ментор проф. др Иван Младеновић

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањена у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, 25. XII 2019.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

О оправданости дистинкције између појмова позитивне и негативне слободе

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)

2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)

3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)

4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)

5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)

6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

Потпис аутора

У Београду, 25. XII 2019.

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.