
Antičko i moderno razumijevanje autonomije i slobode

ANTE PAŽANIN

Fakultet političkih nauka, Zagreb

Sažetak

Autor komparativnom analizom antičkog i modernog značenja autonomije i slobode nastoji osvijetliti neke aspekte autonomije i slobode čovjeka — dva pojma praktične filozofije. Autor pokazuje kako je upravo pojam političke, građanske, slobode u pojmovnom i povijesnom smislu izvorno grčkog određenja slobodnog građanina. Transformacije tih odnosa analizirane su posebice u iskazima J. St. Milla. Autor zaključuje kako je promišljanje autonomije i slobode suvremenog čovjeka dovelo do mogućnosti njihova suvremenog ozbiljenja samo u pravnoj i socijalnoj državi.

Ovdje nije moguće ulaziti ni u historijsko ni u sustavno izlaganje autonomije i slobode, pa ću se stoga ograničiti samo na neke naznake iz kojih bi bilo moguće uzajamno razumijevanje autonomije i slobode čovjeka kao dvaju pojmova praktične filozofije. To znači da će izostati i svakidašnje raznoliko značenje tih pojmova, jer nam je stalo do njihova filozofskog i povijesnog razumijevanja.

Nasuprot proširenom shvaćanju da je autonomija novovjekovnog podrijetla, valja istaknuti ne samo njeno grčko jezično podrijetlo *ontos* (sâm) i *nomos* (zakon) u smislu samozakonodavstva ili samozakonitosti nego i njeno središnje političko značenje kao smisla i zadaće polisa da sâm obistinjava svoja prava i samostalnost. Autonomija tu dakle znači prvenstveno neovisnost o tuđoj vladavini i unutarnje samoodređenje države kao političke zajednice.

Tek je u 17. st. autonomija dobila značenje autonomije uma i čovjeka, što zatim kulminira u Kantovoj filozofiji, ali i u nizu drugih disciplina toga doba kao npr. pravu, psihologiji, pedagogiji, itd. Kao što je poznato, Kantova autonomija morala u obliku kategoričkog imperativa zahtijeva slobodu ćudorednosti kao slobodu volje koja je očišćena od svih tuđih određenja ili heteronomije. Svaki zakon, pa i najviši zakon volje, valja da se iskaže iz sama sebe kao primjeren umu. Time se on na sebi samom legitimira kao zakon umnih bića, te utoliko vrijedi i za čovjeka kao umno biće. Dakako, to vrijedi prvenstveno za Kantovu filozofiju morala i savjesti pojedinca, ali i za svu njegovu filozofiju u kojoj najbolje dolazi do izraza novovjekovna autonomija uma.

U *Kritici čistog uma* Kant je razvio nauku o samozakonodavstvu teoretskog uma, ali sam izraz autonomija pojavljuje se tek u *Osnovi metafizike ćudorednosti*, i to u značenju autonomije volje kao »najvišeg principa ćudorednosti«, dakle kao značajke slobode ćovjeka kao umnog bića koje samo sebi daje zakone svoga djelovanja. To umno, Kant kaže, »vlastito zakonodavstvo volje« daje autonomiji volje vrhunsko značenje, tako da Kant izjednačava autonomiju i slobodu, pa jedna i druga znače izvorno zakonodavstvo uma i samoodređenje ćovjeka pomoću uma. Neki će to zakonodavstvo zvati transcendentnim, drugi apsolutnim, i tsl. zakonodavstvom, premda bi, kao što ćemo još vidjeti, bilo najprimjerenije zvati ga intersubjektivnim zakonodavstvom. Ali najprije još riječ-dvije o smislu moralne slobode kod Kanta.

Iako ćovjek nije čisti um, on prema Kantu ima moć ili sposobnost kao da je čisti um i da počne od sama sebe kao umnog bića. To je zapravo smisao umne volje, koja kao volja ne dopušta da bude određena ničim drugim nego subjektivnom maksimumom koja može htjeti da postane općim zakonom, dakle koja nije određena nagonima osjetilnosti ili društvenim prisilama u smislu bilo koje heteronomije morala, jer kao izvor moralne slobode kao slobode volje priznaje svoje vlastito, u navlastitom smislu osobno a ipak univerzalno zakonodavstvo. Teškoće u takvom razumijevanju autonomije i slobode, dakako, nastaju kada se moralno zakonodavstvo uma odvoji od svih uvjeta ljudskoga života i uzdigne izvan granica uma u zasebnu sferu neke transcendentne duhovne supstancijalnosti. Kantova veličina i zasluga sastoji se, međutim, u tome, što je pokazao moć i djelotvornost ideja uma »unutar granica uma«, i to upravo u praktičnom, ili sasvim precizno rećeno, moralnom djelovanju, jer nas ideja slobode kao samoodnošenja praktičnoga uma određuje za naše moralno djelovanje. U tom pogledu u pitanjima moralne slobode i odgovornosti ni danas se ne može filozofirati ispod Kantova stajališta, jer je naše djelovanje u moralnom smislu slobodno doista samo onda kada slijedimo ideje uma i one osobne maksime za koje možemo htjeti da postanu općeni zakoni. Pritom ostaje otvoreno pitanje kako se ozbiljuje sloboda u vanjskoj upotrebi u pravu, politici, odgoju i drugim djelatnostima u državi i povijesti; jer, oćito, ni ona nije prepuštena proizvoljnosti i anarhiji, slučajnim sklonostima i pukim interesima moći, nego se i ta sfera života valja urediti pomoću zakona prema pravu uma.

Dakle, iako je Kant veliki mislilac slobode u moralnom značenju, njegov liberalizam ostaje ogranićen na unutarnju upotrebu slobode i univerzalno moralno zakonodavstvo uma koje se ne uspijeva razviti preko »dobre volje« i kategorićkog imperativa u vanjsku slobodu volje. Taj nedostatak tzv. »transcendentnog« liberalizma pokušao je nadoknaditi J. St. Mill svojim empiristićkim liberalizmom.

Prva rećenica Millove studije »O slobodi« glasi: »Predmet ove rasprave nije takozvana sloboda volje, tako nesrećno suprotstavljena pogrešno nazvanom nauku o filozofskoj nužnosti, nego građanska ili društvena sloboda: priroda i granice vlasti koju društvo može legitimno vršiti nad pojedincem«. ¹ U toj rećenici je

¹ J. St. Mill, *Izabrani politićki spisi*, Zagreb, 1988, prvi svezak, str. 112.

naznačen ne samo predmet Millove rasprave nego i program čitava Millova liberalizma. Pritom se odmah postavlja pitanje: može li se »građanska«, tj. politička sloboda pravo razumjeti bez »takozvane slobode volje«, kako to suponira prvi dio navedene Millove rečenice? Jednako je tako upitna Millova tvrdnja da je pitanje o političkoj slobodi »rijetko jasno razloženo« (ibidem). S Millom se pak moramo složiti kad kaže, da će pitanje o »prirodi i granici vlasti koju društvo može legitimno vršiti nad pojedincem« uskoro postati i samo po sebi biti »priznato kao životno pitanje budućnosti« (ibidem). Štoviše, tako shvaćena politička sloboda je životno pitanje ne samo budućnosti već i naše sadašnjosti, a bilo je i u prošlosti »priznato«, razlagano, pa i »razloženo« — bar kod velikih predstavnika evropske političke filozofije — kao središnje pitanje političke vladavine. Dakako, autonomija čovjeka i legitimna vladavina države nad pojedincem izričito karakteriziraju tek novovjekovni evropski razvitak i naše moderno doba, u kojemu su sloboda pojedinca, te umnost i individualnost osobe postali odlučni za razumijevanje i samorazumijevanje čovjeka i njegova života u raznim sferama od slobode znanstvenog istraživanja i umjetničkog stvaranja preko liberaliziranja materijalne proizvodnje i trgovine do kodificiranja ljudskih i osnovnih prava državljana u pravnoj i socijalnoj državi... U tom kontekstu, dakle, valja razumjeti i Millovo pitanje kao »životno pitanje budućnosti«.

Pa ipak, upravo politička, tj. »građanska ili društvena sloboda«, koju Mill navodi kao predmet svoje rasprave, ima svoj pojmovni i povijesni izvor u grčkom određenju slobodnog građanina (gr. *polites*, lat. *civis*), dakle čovjeka kao državljanina (već prema tome kako se prevodi *polis* — s država ili s grad), a ne kao prirodno-biološkog bića u smislu pukog živog bića niti kao antropološko određenje u smislu apstraktnog ljudskog roda. Čovjek je zbiljski i slobodan čovjek tek u *polisu* i po *polisu*... Stoga rob prema grčkom shvaćanju nije ni slobodan ni čovjek, iako, i baš zato, jer je slobodno ono biće koje postoji radi sebe, a ne radi nekoga drugog. To je opće ontološko određenje slobode iz Aristotelove *Metafizike* prema kojemu je slobodno svako biće koje i ukoliko postoji radi sebe, a ne radi nekoga drugoga, usko vezano s teleologijom koja prema grčkom shvaćanju karakterizira kako *physis* tako i čovjekov svijet uopće. Politička sloboda međutim karakterizira samo državljanina, i to ne u svim državnim porecima i oblicima državne vladavine, nego samo u izvornim demokracijama, što Aristotel održava još pod pojmom *politeje*, u kojima državljanini kao državljanini uzmažu kako vladati tako i biti vladani. Ako se taj izvorni smisao državljanina i političke vladavine vladatelja i vladanika izmijeni tako da neki stalno vladaju, a drugi samo slušaju i pokoravaju se, tada se, i to bitno, mijenja ne samo smisao politike nego i smisao građanske slobode, i to stoga jer građani postaju podanicima u novovjekovnom smislu, a sloboda se suprotstavlja autoritetu i tiraniji.

Iako uopćeno i pojednostavljeno, Mill dobro vidi tu problematiku, kada kaže: »Borba između slobode i autoriteta najočitija je pojava u razdobljima povijesti s kojom smo se najranije upoznali, naročito u Grčkoj, Rimu i Engleskoj. Ali u stara se vremena ta borba vodila među podanicima ili između nekih staleža podanika i vlade. Pod slobodom se podrazumijevala zaštita od tiranije političkih vladara. Vladare su shvaćali (osim u nekim pučkim vladama Grčke) kao nužne protivnike podanicima« (ibidem). To je doista slučaj u svim »zastranama« ili

»izvrgnućima« ispravnih državnih poredaka u kojima se vlada na »zasebničku korist« onih koji vladaju, ali ne i u ispravnim oblicima vladavine u kojima jedan, manjina ili većina upravlja u interesu svih državljana odnosno na zajedničku korist i probitak svih, a pogotovu ne u Aristotelovoj politiji i u izvornoj atenskoj demokraciji gdje svi građani kao slobodni i jednaki vladaju redomice i naizmjenice.

Iako dakle ne sasvim precizno, Mill ipak dobro uočava problem slobode u Grčkoj kad je određuje kao »borbu« između vladatelja i vladanika, kao »zaštitu od tiranije« i kada pučku vladu izuzima iz suprotstavljanja vladara i podanika, jer ta pučka vlada u izvornom značenju predstavlja svjetsko-povijesno rođenje i politike i slobode. Dakako to rođenje i opstanak grčke slobode i politike bili su mogući na osnovi ropstva, ali ne zahvaljujući samo ropstvu. Nedostatak grčkog shvaćanja slobode nije samo ropstvo ni podaništvo onih koji ne uzmažu biti građani ili državljani, kako se obično misli, nego nedostatak grčkog shvaćanja slobode dolazi do izražaja prvenstveno u tome, što cilj polisa nikada nije bio sloboda ljudi kao pojedinaca, već njihovo zajedničko dobro kao najviše dobro po kojemu je ne samo tek moguć dobar i sretan život državljana nego oni po njemu jesu tek zbiljski ljudi.

Otuda temelj i svrhu države kao vrhunske političke zajednice ne čini sloboda nego prijateljstvo, pravednost i ostale etičkopolitičke kreposti. Sloboda u antičkom određenju još nije razvila svoj bitni unutrašnji, subjektivni aspekt osobe i individualnosti, nego je, kao što ćemo još vidjeti i na primjeru autarkeiae i eleutheriae, prvenstveno shvaćana kao sloboda *polis*a prema ostalim samodostatnim *polis*ima i čak kao sloboda saveza grčkih *polis*a nasuprot negričkim narodima i posebno perzijskim neprijateljima.

Iz aspekta modernog doba Mill ovako opisuje antičku državnu zajednicu i njezinu supstancijalnu običajnost: »Stare su zajednice smatrale da imaju pravo, a stari su ih filozofi u tome podržavali, državnom vlašću uređivati svaki dio privatnog ponašanja... Takav je način mišljenja mogao biti prihvatljiv u malim republikama okruženim moćnim neprijateljima... U modernom svijetu veće političke zajednice, a prije svega raskid između duhovne i zemaljske vlasti..., spriječili su tako veliko uplitanje zakona u detalje privatnog života« (120). U analizu tih općenito prihvaćenih tvrdnji ovdje ne možemo ulaziti, ali i sam Mill vidi da je, »neovisno o posebnim načelima nekih mislilaca, u svijetu općenito rastuća tendencija da se neopravdano proširi vlast društva nad pojedincem, podjednako silom javnog mišljenja ili čak zakonodavstvom« (121). Zanimljivo je da prema pozitivizmu Millu u tu »rastuću tendenciju« spada i »*Politique Positive*« A. Comtea, jer i ona kao pozitivistička politika modernog doba teži utemeljenju »despotizma društva nad pojedincem, nadmašujući u svom političkom idealu najkorjelijie puritance među starim filozofima« (121) koje Comte podvrgava kritici. Budući da će s promjenama u svijetu društvo i njegova uloga sve više jačati, a sila postajati sve moćnija, Mill nastoji utvrditi »načelo, koje bi moralo apsolutno vladati u postupcima društva prema pojedincu kada ga treba prinuditi ili nadzirati« (118). Mill pritom s pravom ističe da se »pojedinaac ponaša bolje

kad je prepušten vlastitoj razboritosti, nego ako je nadziran« (119). Ali u tome se krije jedan od temeljnih problema primjerenog odnosa pojedinca i zajednice.

Već u toj posljednjoj rečenici dolazi do izražaja Millov liberalizam, koji u »navlastitu oblast ljudske slobode« bez ikakvog društvenog i državnog nadzora ubraja: »*prvo*, unutarnju oblast svjesnosti, zahtijevajući slobodu savjesti... slobodu misli i osjećanja, apsolutnu slobodu mišljenja i osjećanja o svim stvarima, praktičnim i teoretskim, znanstvenim, moralnim ili teološkim ... *Drugo*... slobodu ukusa i težnji, izgrađivanje plana našeg života, tako da... radimo što volimo, ... da nas bližnji ne sprečavaju tako dugo dok im ne šteti ono što činimo, čak i kada bi pomislili da je naše ponašanje luckasto, izopačeno ili krivo. *Treće*, iz te slobode svakog pojedinca slijedi sloboda udruživanja pojedinaca unutar tih granica, što nikome ne šteti ako su osobe koje se udružuju punoljetne, ako nisu primorane ili prevarene« (120). U tim načelima Millova liberalizma nije teško prepoznati član 4. Deklaracije prava čovjeka iz 1789. te tradiciju ljudskih prava ne samo od prosvjetiteljstva, Kanta i njemačkog idealizma, nego čitavog klasičnog prirodnog prava. Iako »ovaj nauk nije ništa novo«, kao što ističe sam Mill, »nema nauka koji je neposrednije suprotstavljen općoj težnji postojećeg mišljenja i prakse« (120).

Neostvarenost tih načela Millova liberalizma u »mišljenju i praksi« postojećih država dakako ne umanjuje njihovu aktualnost danas, a vjerojatno i sutra i svagda u budućnosti, jer Mill ima pravo kad kaže: »nijedno društvo u kojemu te slobode nisu poštovane nije slobodno, neovisno o obliku vladavine, a nijedno nije posve slobodno u kojemu one nisu apsolutne i neograničene« (120).

Otuda se postavlja daljnje pitanje: Kako i kada se te slobode »apsolutno i neograničeno« ozbiljuju? Mill kategorički odgovara: »Jedina sloboda koja za služuje to ime jest ona putem koje ostvarujemo svoje dobro na svoj vlastiti način, dokle god ne lišavamo druge njihovih sloboda, ali ih ne sprečavamo u naporima da je zadobiju. Svatko je vlastiti čuvar svojeg zdravlja tjelesnog, umnog ili duševnog« (120).

Kao što se s tim mislima i određenjima slobode nije moguće ne složiti, tako se u njima nalaze nedorečeni i neizraženi momenti zbiljske slobode koje ne vidi i o kojima ne polaže dovoljno računa Millov liberalizam ni općenito njegova koncepcija, koju najrječitije izražava i slijedeća, isto tako dijelom ispravna i točna, a dijelom nepotpuna i nedorečena misao: »Čovječanstvo više dobiva ako jedni dopuštaju drugima da žive kako se njima čini da je dobro, nego kad primorava svakoga pojedinca živjeti onako kako se drugima čini da je dobro« (120).

Nepotpun i nedorečen je tu prije svega odnos pojedinca prema drugima i drugih prema pojedincu, a bez određenja toga odnosa nije moguće dostatno odrediti i primjerenost razumjeti ni političku ni društvenu slobodu, koja je predmet Millove studije i ove naše rasprave. Odnos pojedinca prema drugima i drugih prema pojedincu, dakle općenito odnos ljudi među sobom, nije moguće primjerenost razumjeti bez njihove, uvjetno rečeno, »transcendentalnosti«, točnije rečeno, bez njihove intersubjektivnosti i, sasvim precizno, bez njihove povijesnosti. Ta povijesnost, intersubjektivnost, transcendentalnost slobode ne može

se ni zadobiti ni razumjeti bez »takozvane slobode volje«, koju Millov pozitivizam i liberalizam, kao što smo vidjeli, zaobilazi i odbacuje, misleći da je nju, (slobodnu volju) moguće samo »nesretno« suprotstavljati »pogrešno nazvanom nauku o filozofskoj nužnosti«, a ne i razviti do općenitosti, intersubjektivnosti, vlastite umnosti i povijesnosti ljudske volje i ljudskog djelovanja.

Zapravo je već razumijevanje slobode u grčkom *polisu*, uza sve spomenute nedostatke, polazilo od slobode i izbora (Aristotelov *proairesis*) između raznih postojećih mogućnosti našeg djelovanja. Augustin je zatim istakao volju kao izvor htijenja ne samo ove ili one postojeće mogućnosti, nego kao volju koja hoće samu sebe. Toma Akvinski obnavlja Aristotela i dovodi do razumijevanja ljudskog djelovanja kao volje i uma.

Sama slobodna volja kao *liberum arbitrium* je *factultas voluntatis et rationis*. Duns Scotus i Vilim Okamski međutim nastavljaju na Augustinovu misao i dalje razvijaju pojam slobode koji u sebi obuhvaća kako *liberum arbitrium* kao slobodu odlučivanja tako i slobodu djelovanja volje iz sama sebe. Nova je pritom misao da volja nije samo izbor između mogućnosti unutar postojećeg poretka nego i stvaralac poretka. Ovdje ne možemo ulaziti u Okamovu teologiju, jer je za nas zanimljiv samo rezultat do kojega on u razmatranju božje moći i djelovanja dolazi. Taj rezultat glasi: ukoliko Bog apsolutno djeluje, rezultat njegova djelovanja je red, a ukoliko ne djeluje apsolutno, on djeluje prema postojećem redu. Drugim riječima, Božje se djelovanje niti može izvesti iz postojećeg reda i poretka, niti ono stvara nered, dakle niti je sasvim određeno nužnošću apsoluta, niti se zbiva iz proizvoljnosti, nego je navlastiti, izvorni red i poredak. Ako tu teološku problematiku protegnemo na filozofsko razmatranje moći i djelovanja čovjeka, dolazimo do uvida da se ni čovjekovo djelovanje ne odvija niti proizvoljno, niti je pak apsolutno određeno nužnošću, te se stoga i može razumjeti kao svojevrsni red i poredak sa zakonitomjernim događanjem.

Čini se da Mill nije tako razumio teološku i filozofsku tradiciju, pa otuda ni slobodu volje koju on upravo stoga naziva, kao što smo vidjeli, »takozvanom slobodnom voljom« i daje joj značenje proizvoljnosti kao suprotnosti »filozofskoj nužnosti«. Doduše, izrazom »nesretno suprotstavljena filozofskoj nužnosti« možda i Mill sam želi ukazati na potrebu izbjegavanja i prevladavanja kako proizvoljnosti tako i nužnosti u razumijevanju »građanske ili društvene slobode«. To se, međutim, ne može postići bez tematiziranja i primjerenog razumijevanja problematike »slobode volje«, kako to sugerira Mill prvom rečenicom svoje studije. Da se »sloboda volje« ne može zaobići, to pokazuje ne samo obnavljanje Scotove i Okamove misli u suvremenom povijesnom mišljenju, nego to potvrđuje i raznoliko, upravo moderno tematiziranje slobode u filozofiji od Descartesa preko Kanta do Hegela. Posebno to potvrđuje Hegelovo pomirenje novovjekovne subjektivne i antičke supstancijalne slobode, te suvremena fenomenologija i njena rehabilitacija praktične filozofije.

Dakako, ovim povodom nije ni nužno ni moguće govoriti o suvremenoj filozofiji, iako pomoću nje vidimo svu prošlu filozofiju, ali bilo bi potrebno, pa i nužno, još reći nešto o onim misliocima slobode, koji su neposredno prethodili Millu, pa ih nije ni mogao ni smio ignorirati i zaobići, ukoliko pretendira na

suvremenost svojih misli, posebno ako su ti prethodnici bili mislioci upravo političke slobode. Tu mislim prvenstveno na Kanta i Hegela bez kojih se ne može dostatno razumjeti ni moderno ni suvremeno poimanje slobode, njezino etičko, pravno političko i svjetsko-povijesno oblikovanje i ozbiljenje, koje se kao zbiljsko oblikovanje već u pravu, a posebno u politici i povijesti ne odvija neposredno u unutrašnjosti osobne savjesti, kategoričkog imperativa, moralnog zakona ili ideje uma, nego posredovano pomoću vanjske upotrebe slobode kao prava i pravne jednakosti i zakonitosti u pravnoj državi, kao socijalne pravednosti i solidarnosti političkih programa, njihova pravnog normiranja, političkog i povijesnog ozbiljenja, te otvorenosti povijesti za nove programe i njihovu ulogu u realizaciji slobode i uma ne samo u državi nego i svjetskoj povijesti.

Da bi se razumio kako moralni tako pravni, politički i svjetskopovijesni smisao slobode, bilo je potrebno već na početku ovih razmatranja bar naznačiti doseg i smisao takozvane »transcendentalne« slobode kod Kanta kao ideje uma, koja se teoretski ne može niti spoznati niti opovrgnuti, ali koja je u praktičnom pogledu upravo kao ideja slobode konstitutivna za čudorednost, tj. koja je pokretalačka i određujuća za naše moralno djelovanje ... Ona je neuvjetovani uvjet čudorednosti osobe, te u tom smislu ona se može, iako nije najsretnije, zvati i »transcendentalnom« slobodom, jer ideja slobode, nije nikakvo empirijsko određenje ili izbor volje za ovo ili ono, nego umno samoodređenje i otuda zakonodavstvo osobe koja svoju subjektivnu maksimu čini općim zakonom ... U tom smislu volja je kod Kanta autonomna i moralna utoliko, ukoliko sebe određuje samo pomoću uma, a što Kant izražava izrazom »*Kausalität aus Freiheit*« u razlici spram kauzalnosti prirode. Umjesto »transcendentalna« sloboda, ipak se čini primjerenijim izraz intersubjektivna sloboda, jer on izražava ne samo općenitost nego i povezanost slobodnih umnih subjekata kao pojedinačnih samosvrha, te njihovo međusobno intersubjektivno priznavanje koje se vrši u raznim sferama na različitim stupnjevima ozbiljenja slobode od utemeljenja čovjekova prema drugim ljudima kao subjektima ili nosiocima slobode fundamentalnog moralnog odnosa preko posredovanog pravnog odnosa do političkog djelovanja i povijesnog zbivanja kao prisebnog ozbiljenja slobode. Mada nam se taj opseg slobode i raznolikost njezinih ozbiljenja u raznim likovima od morala i prava preko običajnosti i države do svjetske povijesti danas čini jednostavnim i samorazumljivim, Kantovo isticanje uma i čovjeka kao moralnog zakonodavca i Hegelovo izvođenje toga programa u svim sferama čovjekova povijesnog svijeta nije bilo ni samorazumljivo ni jednostavno, niti se moglo roditi u usamljenoj glavi, nego je bitni uvid u svekoliki razvitak svjetske povijesti, a prije svega u ulogu evropskog duha i modernog mišljenja u oslobađanju čovjeka kako od bestijalnosti prirodnog stanja tako i tutorstva bilo svjetovnih ili duhovnih institucija dotadašnje povijesti, te ga dovodi do »zrelosti« kao »puno-ljetnosti« i »dostojanstva« slobodnog opstanka. Da se ta zrelost, umnost i dostojanstvo čovjeka ne mogu razvijati u čistoj unutarnjoj upotrebi slobode, pokazao je dakako već sâm Kant, a Hegel je zatim vanjsku upotrebu slobode temeljito razradio u običajnosti nepolitičkoga građanskoga društva i političke običajnosne države. Kao što je poznato, unutarnju odnosno moralnu upotrebu slobode Kant razlikuje od vanjske upotrebe slobode u pravu, politici, odgoju

i drugim djelatnostima u državi. Ali i državna zajednica i pravno-politički poredak su također utoliko slobodni ukoliko su umno uređeni, tako da ni oni nisu slobodni na osnovi prirodnog stanja, samovolje, proizvoljnosti i anarhije u odnosima među njihovim članovima, nego samo tada kada su ti odnosi određeni zakonima prema pravu uma, pa um valja da prožme sav ljudski opstanak. Kako to postići i o kakvom je umu pritom riječ, središnja su pitanja i suvremene filozofije.

U okviru naše današnje teme u skladu s Kantovom razlikom unutarnje i vanjske upotrebe slobode dade se razlikovati unutarnja i vanjska autonomija. Unutarnja autonomija može se nazvati i privatnom autonomijom, jer se privatna autonomija izvorno odnosila prvenstveno na slobodu religije kao unutarnje pravo čovjeka. Dakako, to pravo čovjeka ne smije se razumjeti u smislu privatnog egoizma i solipsizma, nego prije su smilu prirodnog prava, individualne sposobnosti i ovlasti osoba da prihvaćaju i drže dobrim ono što sami smatraju takvim. Tome naravno pridolazi autonomno pravo ljudi da kao državljani u okviru državnih pravnih normi sami utvrđuju pravila za svoje pravne odnose na primjer u privredi, itd. Dakako, ni ta posljednja prava nisu potpuno prepuštena privatnoj autonomiji, jer država već u obliku garantiranja liberalnih ljudskih prava svim građanima ograničava privatnu autonomiju kad ona vodi narušavanju tih prava među samim partnerima, tj. kad vodi privrednoj i socijalnoj neravnoteži moći koja postaje značajna pa i pogubna za čitavo društvo; to upućuje na potrebu integriranja već privatnih pojedinaca i njihovih autonomnih pluralnosti u građansko društvo i državu.

Da autonomija mora voditi integraciji u slobodni društvenodržavni poredak, to se vidi naročito na primjeru javne autonomije koju susrećemo u lokalnoj samoupravi, na sveučilištu, u staleškim društvima, u javnim institucijama od radija do parlamenta u demokratski izgrađenoj državi. Demokratski karakter javne autonomije dolazi do izražaja u suvremenim zahtjevima za decentralizacijom javnih institucija i za ispunjavanjem njihova smisla pomoću okupljanja i sudjelovanja sposobnih i odgovornih građana, koji su stručno i politički zainteresirani ne samo za pravno i uspješno funkcioniranje tih institucija, nego i za njihovu političku javnost i legitimnost, štoviše za integraciju u slobodni državni poredak i zajedničko dobro. Uskladiti autonomne individualne i javne općenite interese slobode najteža je zadaća političkog života, a pokušaji da se u tome uspije traju od Platonovih do naših dana.

Naime, danas se i politička zajednica pokazuje autonomnom, tj. utemeljenom na svojim vlastitim zakonima. Ona je u svojem djelovanju utoliko slobodna, ukoliko joj se, kao što smo vidjeli, zakoni ne nameću izvana, nego ukoliko je u izvornom smislu suverena i nezavisna od tuđih određenja, dakle upravo u onom smislu u kojemu smo upoznali autonomiju *polisa*, pa je i moderna država kao država svojih državljana, kao i nekoć *polis*, usmjerena na njihovo dobro kao vlastito zajedničko dobro.

Tu se postavlja pitanje, što je uopće dobro (*agathon*), i posebno političko dobro države (*agathon politikon*) kao ono što se od Rimljana na ovamo naziva *bonum commune* (zajedničko ili općenito dobro). Pravo, dobro i sloboda do-

bivaju svoj smisao u grčkom *polisu* prema praksi zajedničkih stvari ili dobara što ih ljudi ozbiljuju kao etičke kreposti i politička dobra kao što su pravednost, hrabrost, prijateljstvo, itd. Sloboda se pritom shvaća kao »oslobođenje od rada, tehnike i gospodarstva«. ² Za političkim stvarima kao zajedničkim dobrom teži se dakle u namjeri da bi se u njima postigao ne samo život bolji od života u domaćinstvu i gospodarstvu već zato što se u njima zapravo tek postiže »dobar« ili sretan život čovjeka. Doduše, najslobodniji, a budući da se sloboda uzima kao autarkija, to znači i najsamodostatniji je teoretski život.

Dok se u *polisu* isticalo zajedničko dobro i zagovaralo njegovo ozbiljenje u političkim i teoretskim duhovnim dobrima, a zapostavljalo posjed i njegovo područje, u modernim se državama, na tragu novovjekovnog shvaćanja privatne autonomije, prava i slobode ističe upravo posjed, pa se najviši interes i vrhunske odluke ne odnose na zajedničko dobro nego na sferu posjeda, gospodarstva, blagostanja i tehnike. I danas se i u svijetu i u nas još uvijek odobrava prvenstveno ono što odgovara, kako se to obično kaže, »stanju tehnike« i »zahtjevima privrede«. Dakako gospodarstvo i tehnika su vrlo značajni dijelovi zajedničkog dobra u suvremenim državama, ali se ono ni danas ne može reducirati na njih, jer zajedničko dobro u državi uključuje i ostala područja i oblike života kao što su znanost, umjetnost, pravo, politika, itd. Otuda potreba za njegovanjem te raznolikosti načina življenja i zadaća suvremenog čovjeka da na osnovi svojih prava i mogućnosti nađe primjereni odnos kako između tih različitih sfera i načina života tako i njihovo rangiranje spram zajedničkog dobra, jer ga bjelodano više ne može zadovoljiti ni antička teleološka hijerarhija ni novovjekovno niveliranje različitih dobara i njihovo svodenje na posjed. Obnovu i izgradnju nove apercepcije različitih dobara, pa i zajedničkog dobra, možemo naznačiti grčkim iskustvom slobode kao *eleutheriae*, koja je ne samo šira od riječi *autarkeia* nego i jezično izražava političku povezanost slobode i naroda, tj. ljudi koji pripadaju nekoj zajednici (ljudi, njemački *Leute*, gotski *Liut*, germanski *leut* ista su riječ kao i korijen riječi u grčkom *eleutheria*). Sloboda kao *eleutheria* upućuje naime na pripadnost narodu *polisa*, jer prema temeljnom grčkom shvaćanju slobodni su samo ljudi koji pripadaju *polisu* kao političkoj zajednici. Samo u *polisu* ili državi ljudi imaju uopće mogućnost za autarkiju: »Polis nam nadaleko pruža slobodu samodostatnosti (*autarkeia*). To je zapravo politički zajednička sloboda (*eleutheria*), koja proizlazi iz zajednice i jedinstva *polisa*«. ³

Ta povezanost slobode i zajedništva ne karakterizira samo ljudski život u *polisu*, nego dolazi do izražaja kako u modernom proglašenju slobode ljudskim pravom tako i u njegovu pozitiviranju... Tako već u francuskom proglašenju ljudskih prava iz 1789. sloboda znači pravo pojedinca da može činiti sve »što ne škodi drugome«. Štoviše, član 1. glasi: »Ljudi se rađaju i cijeloga života ostaju slobodni i jednaki u pravima. Društvene razlike mogu biti zasnovane samo na zajedničkoj koristi (*bien common*)«. U proglašenju, a još više u kasnijem pozitiviranju ljudskih prava, lijepo se vidi da je pravo istinski most između slobode i zajedničkog dobra, jer ono na jednoj strani omogućuje da se sloboda

² A. Baruzzi, *Freiheit, Recht und Gemeinwohl*, Darmstadt 1990, str. 4.

³ A. Baruzzi, *ibidem*, str. 14.

razumije kao privatno dobro, a s druge strane ono ne dopušta da se zanemaruje i pogotovo da se povređuje zajedničko dobro. Otuda autorov zaključak da nam »pravo prije svega daje slobodu, ali upravo u povezanosti slobode i zajedničkog dobra«.

Da sloboda nakon proglašenja ljudskih prava postoji pomoću prava, potvrđuje i izraz liberalna ljudska prava, jer su ne samo »život, sloboda, vlasništvo« nego i sva ostala prava zapravo prava slobode, tj. raznovrsni oblici ozbiljenja slobode.

Ozbiljenjem slobode u pravu i pomoću prava suvremeni se politički život bitno razlikuje ne samo od antičkog, nego od svakog arhaičnog i nereflektiranog života. Njegova je opasnost, međutim, kao modernoga života da pravo u njemu ne postane posjedom ili pak i samo »odlučnim momentom posjeda« koji, makar kao pravno osigurani posjed, postaje temeljem čovjeka. U tom kontekstu zanimljivo je spomenuti da se kod grčkih filozofa politike posjed ograničavao, i to ne iz asketizma, a ni zbog nehumanosti izrabljivanja, nego zato jer se on, kao i smisao svega materijalnog bogatstva, svodio na njegovu upotrebu a ne na posjed, pa se nastojalo da se posjedom ne ugroze ostala dobra, prije svega duhovna, dakle dobar politički život građana kao građana i blažen teoretski život čovjeka. Ograničavanjem posjeda istodobno se razvijao smisao za raznolike oblike ljudskog dobra kao najvišeg dobra. U tom pogledu je i sloboda kao autarkija igrala pozitivnu ulogu, jer je svojom mišlju samodostatnosti upućivala preko svih nedostatnosti čovjeka ne samo na različite nego i na najviše njegove mogućnosti. Sloboda kao autarkija, dakle, ne misli nikakvu autonomiju individualnih ljudskih prava u smislu novoga vijeka, nego podrazumijeva prvenstveno duhovno etičko-političko pravo u njegovoj raznolikosti, koje se doduše i kod Aristotela naziva »prirodnim pravom«, ali ne kao prirodnim pravom uma ni pojedinca ni ljudskog roda, nego kao pravom koje se razvija u državi kao političkoj zajednici i koje time postaje »prirodom čovjeka« — Hegel bi rekao »drugom prirodom« čovjeka.⁵ Ta »druga priroda« dakako nije ni izvorna bit čovjeka ili tzv. »*eigenste Natur des Menschen*«, ali ni mehanička priroda novog vijeka koja se razvija prema egzaktnim zakonima operacionalizirane prirode, nego »priroda čovjeka« koja izražava ozbiljene mogućnosti ljudskoga života u državi kao povijesnu zbiljnost kojoj su primjerene sreća čovjeka i sloboda kao autarkija grčke etike.

Iz aspekta suvremene praktične filozofije i »etike bez evidencije« L. Siep kaže o klasičnoj etici i njenim mjerilima s pravom: »Stara etika je uspoređivala načine života (*bioi*) i dispozicije ponašanja (*habitus*) prema stupnju ljudskih mogućnosti koje su u tome razvijene i prema stupnju sreće njihova ozbiljenja u individualnom i socijalnom životu. Ne vjerujem da se današnja etika može odreći takvih usporedbi u korist pravila postupanja koja slobodna od sumnje sprečavaju konflikte, makar ona više ne raspolaže nekom čvrstom teleološkom mjerom čovjeka. I to već stoga što sve veća ovisnost oblika života (jednostavnog,

⁴ Ibidem, str. 16.

⁵ Vidi moj rad »Običajnost države kod Hegela« u: *Metafizika i praktična filozofija*, str. 226.

'prirodnog', i rafiniranog, visoko tehniziranog života itd.) o socijalnim procesima diobe i reguliranja primorava pravnu zajednicu na to da zauzme stajalište prema načinima života i koncepcijama sreće. Što se tiče pravnog oblikovanja životnih uvjeta (politika prostornog uređenja, strukture, saobraćaja, itd.), jedva da se dogada neko 'depotenciranje' državne vlasti. Ako se pak etika ponovno upusti u odvajanje oblika života, da bi ih — bez zahtjeva evidencije — prosudila kao 'humanije', 'ispunjivije' ili manje adekvatne, tada je povrh neospornih elementarnih prava i 'uvjeta mira' nužno razložiti i oblike života i nacrt identiteta u kojima se ljudi 'pronalaze', da bi 'našli' sebe. Taj indirektni odnos uostalom vrijedi i za odnos djelovanja prema vanjskoj prirodi. Priroda 'egzistira' samo u stalnim procesima promjene pod utjecajem prirodnih i 'kulturnih' snaga.⁶

Sada pri kraju nije moguće ulaziti u interpretaciju Blumenbergove »etike bez evidencije« i Siepove etike bez direktne spoznaje izvorne vlastitosti autonomnog etičkog djelovanja, ali je svakako dragocjeno njihovo isticanje i otkrivanje indirektnih odnosa i utjecaja ljudi na prirodni i društveni život. Doduše, »etika bez evidencije« ne pruža »posljednje« uzroke, ali daje valjane i »dobre« razloge⁷ našeg djelovanja.

Promišljanjem autonomije i slobode čovjeka postalo je očito da se i njihovo suvremeno ozbiljenje može postići samo u državi, i to ne u bilo kakvoj, nego u pravnoj i socijalnoj državi, koja se preko prava vlasništva i posjeda razvija do moralnosti i običajnosti — hegelovski rečeno, koja iz države vlasnika postaje državom običajnosti i momentom svjetske povijesti.⁸ Dakako, da bi se izbjegao totalitarizam države i anarhizam romantičkog moraliziranja, potrebna je izgrađena politička kultura autonomnih prosječnih građana, a ne pojedinih elita, tj. potrebno je mnoštvo razboritih državljana s izoštrenom političkom apercepcijom i iznjansiranom moći rasuđivanja, kako bi rekao E. Vollrath, da bi se, i u odnosima prema prirodi i među sobom u državi i narodu uspješno njegovala i razvijala pluralnost oblika i stilova života, koji će voditi kako višim stupnjevima autonomije i slobode tako višim oblicima kulture i dobrima osobnog i zajedničkog života. Čini se da to omogućuje samo zbiljska povezanost liberalizma i demokracije. A to je ipak nova tema.

⁶ L. Siep, »Unbegriffliches« in der praktischen Philosophie, u: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 44, Frankfurt 1990, str. 644.

⁷ Ibidem, str. 646.

⁸ Usp. rad naveden u bilješci 5.

Ante Pažanin

*THE UNDERSTANDING OF AUTONOMY AND FREEDOM IN
ANTIQUITY AND IN MODERN TIMES**Summary*

Through a comparative analysis of the meaning of autonomy and of freedom in antiquity and in modern times the author attempts to elucidate some aspects of autonomy and of man's freedom — two concepts of practical philosophy. He shows that the concept of political, civic freedom has its conceptual and historical source in the original Greek definition of a free citizen. The ways in which these relationships are transformed are here primarily analyzed through the statements of J. St. Mill. The author's conclusion is that thinking about autonomy and contemporary man's freedom has lead to a possibility of their modern implementation only in a state based on law and social consideration.