

Smisao čovjekove slobode

Emerich CORETH*

Sažetak

Sloboda je u današnje vrijeme postala temeljnim pojmom kojim se želi izraziti čovjekovo samorazumijevanje i samoostvarenje. Autor ovoga članka želi dokučiti smisao ljudske slobode. On odbacuje tzv. apstraktnu slobodu bez ikakvih ograničenja te se zalaže za konkretnu slobodu koja je vezana moralnošću. Moralnost nije ograničenje slobode nego uvjet mogućnosti istinskog ostvarenja čovjeka po slobodi. Konačno, čovjekovo samoostvarenje po slobodi zbiva se u samozaboravnoj ljubavi prema drugome. Do tog temeljnog uvida autor dolazi povijesnim pregledom koji obuhvaća grčku, kršćansku te novovjeku misao.

* Coreth, Emerich, austrijski isusovac i filozof (Raabs, 10. kolovoza 1919.). Profesor (1955–1989) i rektor (1969–1971) Sveučilišta u Innsbrucku. Na izričiti zahtjev studenata rektorski mu je mandat produžen! Ovaj je svjetski priznati autor uspio na poticaj tomizma J. Maréchala a u raspravi s Kantom, njemačkim idealizmom te Heideggerom kao i otvorenšću prema novim problemskim horizontima razložiti sadržaje klasične metafizike. U tom kontekstu jedinstveno mjesto u suvremenoj metafizičkoj misli zauzima njegova transcendentna refleksija s obzirom na fenomen čovjekovog traženja i postavljanja pitanja koja upućuje na bezgraničnost i bezuvjetnost bitka u čijem se horizontu događa čovjekovo samoostvarenje koje istom u religioznom ponašanju dolazi do punine.

Među njegova glavna djela ubrajaju se: *Metaphysik (Metafizika)*, Innsbruck 1961; *Grundfragen der Hermeneutik (Temeljna pitanja hermeneutike)*, Freiburg 1969; *Was ist der Mensch? (Što je čovjek?)*, Innsbruck 1973, ⁴1986. Ostala autorova djela koja – osim mnogobrojnih članaka i vrijednih udžbenika za povijest filozofije – posebno zaslužuju pozornost su: *Grundfragen des menschlichen Daseins (Temeljna pitanja čovjekovog tu-bitka)*, Innsbruck 1956; *Vom Sinn der Freiheit (Smisao slobode)*, Innsbruck 1985; Coreth, E./Neidl, W./Pfligersdorffer, G. (Hg.): *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, 3 Bde., Graz: Bd. 1 1987; Bd 2 1988; Bd. 3 1990. te *Grundriss der Metaphysik*, Innsbruck 1994. (Ovo djelo Coreth običava nazivati »moja skraćena i preglednija metafizika«!)

P. Coreth, koji živi i još uvijek znanstveno radi u Innsbrucku (Austrija), vrlo se rado odazvao našoj molbi te je za naš *Časopis* napisao ovaj članak. U pismu glavnom uredniku od 22. travnja 1998. napominje da je ovaj članak – također s nekoliko novih vidika – uglavnom sažetak onoga što je on iznio u svom djelu *Vom Sinn der Freiheit*. Neke vidike možemo naći i u *Was ist der Mensch?* te u *Grundriss der Metaphysik*. Ovom se zgodom uistinu od srca zahvaljujemo P. Corethu čiji će članak i pod našim podnebljem zasigurno unijeti svjetla u ispravno shvaćanje i ostvarivanje osobne slobode.

Uvod

Riječ *sloboda* osnovni je pojam kojim se izriče čovjekovo samorazumijevanje. Sloboda je postala temeljnim zahtjevom čovjekovog života i života dostojna čovjeka. Težnja za slobodom i borba za nju pokreću i mijenjaju svijet. No, što to znači sloboda u čovjeka? Taj pojam nije jednoznačan. Razumije ga se i upotrebljava vrlo različito. Neka nam za objašnjenje i razlikovanje posluži kratak osvrt na povijest toga pojma i problema: tako ćemo najprije promotriti njegove grčke i kršćanske izvore, a potom usredotočiti pozornost na razumijevanje slobode u novom vijeku. Dobiveni će nam uvidi ponuditi uvjete za ostvarenje istinske slobode.

1. Sloboda u grčkoj i kršćanskoj misli

Izvori o svijesti slobode – prije svega u kršćansko–zapadnom prostoru – nalaze se u klasično–grčkoj i biblijsko–kršćanskoj misli.

U razdoblju rane grčke misli o slobodi je bilo jedva govora. Sudbonosna nužnost (*moira*) ima takvu nadmoć da sloboda još ne privlači nikakvu pozornost. No, s druge strane, još davno prije no što se o slobodi izričito reflektira, postoji izrazita moralna svijest o onome što treba činiti. To već pokazuju »Sedmorica mudraca«¹ sa svojim životnim poukama te potom ranogrčki filozofi. Već se kod Heraklita iz Efeza (oko 500. g. pr. Kr.) po prvi put pojavljuje norma *katá phýsin*: mora se djelovati »prema naravi«.² Sofisti poslije promišljaju izvor i vrijednost zakonâ: oni koji su dani po naravi (*phýsis*) razlikuju se od onih koji su proglašeni ljudskom uredbom (*thésis*)³. U Sokratu se potom pojavio veliki svjedok moralne svijesti koji se zauzimao za bezuvjetnu vrijednost moralnoga. No, čini se da sve ovo još prethodi izričito reflektiranom razumijevanju slobode.

Ipak, čim se javlja svijest o slobodi, pojavljuje se očito dvojstvo: politička i etička sloboda. Grčka riječ *eleuthería* (sloboda) izvorno označuje samo *pravno–političku* slobodu. Slobodan je grad–država (*pólis*) koji nije pod tuđinskom vlašću. U njemu je slobodan (*eleútheros*) građanin–slobodnjak sa svim pravima i dužnostima, za razliku od neslobodnog i bespravnog roba (*doulos*). Kod Aristotela je, primjerice u *Politici*, moguće točno pokazati da on riječ *eleuthería* doduše rabi često, no uvijek isključivo u ovom pravno–političkom smislu.

Ipak ubrzo do svijesti dolazi također i vlastita – mi bismo rekli: osobna – sloboda i *etička* odgovornost. O tome već svjedoči Platon, a još više Aristotel, koji u *Nikomahovoj etici* potanko istražuje uvjete uistinu slobodnih, sto-

1 Riječ je o grčkim državicima i filozofima 7. i 6. st. pr. Kr. Prvi put ih poimence spominje Platon. Usp. *Protagora*, 343a.

2 Usp. Diels–Kranz, 22, B 112.

3 Usp. Diels–Kranz, 87, B 44.

ga moralno odgovornih čina koji se ne zbivaju pod prisilom ili iz neznanja, itd. U tom se sklopu, tijekom više poglavlja, riječ *eleuthería* uopće ne pojavljuje. Moralna se sloboda u ovom smislu shvaća u posve drukčijim pojmovima: slobodna se volja naziva *hekousía*, a slobodna pak odluka *proáiresis* itd.⁴ To iznova potvrđuje da *eleuthería* označuje samo socijalno–političku slobodu, tj. status slobodnog građanina, dok je, naprotiv, moralna sloboda nešto sasvim drugo.

Ovdje dolazi do izražaja razlika između vanjske i unutarnje ili, kako to Hegel kaže, razlika između objektivne i subjektivne slobode, ali također da se unutarnja, dakle subjektivna sloboda pojavljuje kao bitan uvjet moralnog djelovanja. Sloboda nije dopuštanje bilo kakve svojevoljnosti, nego sloboda je po samoj svojoj biti moralna sloboda, tj. dopuštanje upravo vlastitog, ljudski ispravnog, moralno odgovornog djelovanja.

Ako već u starom grčkom svijetu treba razlikovati oba ova pojma slobode – koji dalje djeluju u čitavoj povijesti – oni ipak ne postoje nepovezano (*unvermittelt*) jedan pored drugoga. Izvanjska ili *objektivna*, pravna ili socijalna (politička) sloboda pretpostavlja osobno moralnu slobodu i odgovornost pojedinaca kojih je ona objektivirani odraz. S druge je pak strane objektivni, pravno i društveno osigurani prostor slobode uvjet za ostvarenje *subjektivno* moralne slobode pojedinaca. Iz toga proizlaze uvidi koji bi sve do u sadašnjost bili smjerodavni za ukrštanje individualno–etičkih i socijalno–etičkih normi. Uređeno je društvo moguće jedino osobno moralnim stavom i odgovornošću. Ono kao takvo jest čovjekov životni prostor koji suuvjetuje istinski ljudski, tj. moralni razvoj pojedinaca, životni prostor koji mora unapređivati razvoj – ali ga također može priječiti i ograničavati. Jer, napokon, čovjekova je sloboda uvijek samo ograničena sloboda. Ona je također i povijesno uvjetovana sloboda.

To je uvidio već Hegel kad kaže »da su istočnjaci samo znali da je jedan slobodan [tiranin], no da je grčko–rimski svijet znao da su neki slobodni [slobodni građani], a da mi znamo da su svi ljudi po sebi slobodni, da je čovjek kao čovjek slobodan«. ⁵ Istom je »u kršćanstvu došlo do svijesti da je čovjek kao čovjek slobodan, da sloboda duha tvori njegovu vlastitu narav. Ta se svijest najprije pojavila u religiji, u najnutarnijem predjelu Duha; a taj princip ugraditi i u svjetsku bit, bila je daljnja zadaća...« ⁶ Ovim Hegel poseže za izvorno kršćanskim poimanjem slobode. No, što znači sloboda u kršćanstvu?

Kršćanska poruka spasenja nastupa od samoga početka kao navještaj nove slobode ili oslobođenja. »Za slobodu nas Krist oslobodi« (Gal 5,1). »Braćo, na slobodu ste pozvani« (Gal 5,13). Ti iskazi apostola Pavla (također i na drugim

4 Usp. *Nikomahova etika*, III.

5 Hegel, G.W.F., *Die Vernunft in der Geschichte*, (herg. von J. Hoffmeister), Hamburg ⁵1955., str. 63.

6 *Nav. dj.*, str. 62.

mjestima u Novom zavjetu), bivaju razumljivi na pozadini Staroga zavjeta, naime iskustva Boga koji spašava, oslobađa, koji je svoj narod izveo iz ropstva na slobodu te u budućnosti obećava cjelovito konačno oslobođenje. To se oslobođenje dogodilo Kristovim otkupljenjem: »Krist nas je oslobodio.«

Vrijedno je upozoriti da se ovdje pojavljuje stara riječ *eleutheria*. Ona je doduše u stoičko–helenističkom podneblju doživjela određenu promjenu značenja, pa i u individualno–etičkom smislu. Ali Pavao izriče svoju riječ u jedan realno povijesni prostor u kojem je na sasvim konkretan način postojala podijeljenost na slobodne građane (*eleútheroi*) i neslobodne robove (*douloi*). I Pavao tada kaže: Svi vi, Židovi i Grci, slobodni i robovi, bili ste do sada sluge, neslobodni robovi, pod vlašću grijeha i smrti. Ali svi ste vi sada, i slobodni građani i neslobodni robovi, oslobođeni iz ropstva u slobodu u Kristu.

Riječ sloboda (*eleutheria*) stoji ovdje u očiglednom slaganju s klasičnim pojmom pravno–političke slobode. On na izravan način nema ništa zajedničkog sa slobodom volje već označuje status slobodnog građanina, no sada u Kraljevstvu Božjemu: oslobođenje iz ropstva grijeha i smrti za slobodu djece Božje. »Stoga nisi više rob, nego sin. A ako si sin, i baštinik si po Bogu« (Gal 4,7). Svi mi, izgubljeni grešnici, prihvaćeni smo od Boga kao njegova djeca, kao njegovi sinovi i kćeri. Time smo zadobili status slobodnih građana u Njegovom kraljevstvu, dapače, ustoličeni smo kao punopravni baštinici njegove božanske slave: »Ako smo djeca, onda smo i baštinici: baštinici Božji, a subaštinici Kristovi...« (Rim 8,17). No, slobodni građani imaju prava i dužnosti: »Dakako, vi ste, braćo, k slobodi pozvani. Samo, neka ta sloboda ne bude pobuda tijelu, nego ljubaviju služite jedan drugome (...))« (Gal 5,13). Oslobođeni stoje »pod zakonom slobode« (usp. Jak 2,12) koji se ima ispuniti u ljubavi. To pokazuje da je poruka o slobodi u Kristu obilježena doduše i Starim zavjetom, ali je također ta poruka bitno obilježena analogijom s obzirom na klasično–grčki pojam *eleutheria*.

Nasuprot ovome, ni na jednom se mjestu u čitavom Svetom pismu, ni u Starom ni u Novom Zavjetu, ne nalazi izričit nauk o ljudskoj slobodi odabira (*Willensfreiheit*). Sloboda označuje objektivnu slobodu koju nam poklanja Bog koji oslobađa. Ovdje je ipak pretpostavljena subjektivna sloboda pojedinca koji se mora otvoriti spasenju. No, time ta sloboda dobiva posve novu težinu. Ona se ne sastoji – promatrano pod grčko–imanentnim vidikom – isključivo u izboru između moralno dobrog ili zloga, već istodobno – gledano pod kršćansko–transcendentnim vidikom – u odluci za ili protiv Boga, a time i za ili protiv vječnoga spasenja. Pred mogućnošću zla i problem slobode postaje to teži.

Time već kod Augustina istaknuto mjesto zauzima refleksija o slobodi odabira pod naslovom *liberum arbitrium*.⁷ Više nije riječ o slobodi u grčkom

7 Usp. *De libero arbitrio*, (PL XXXII, 1221–1310).

i biblijskom smislu *eleuthería*. To vodi prema velikoj, spekulativno dubokomnoj metafizici slobode u srednjem vijeku, posebice kod Tome Akvinskoga, koji povezuje aristotelovsku i augustinovsku misao.⁸ Shvaćanje se slobode u kršćanskoj misli (u skolastici) ipak usredotočuje na subjektivnu slobodu odabira. Ona je sposobnost za dobro, tj. za ljudski ispravno, stoga moralno zapovjedenno djelovanje prema Božjoj volji, usmjereno prema najvećem dobru (*summum bonum*) kao posljednjem cilju (*finis ultimus*). Sloboda istom sada nije proizvoljna samovolja nego je iznutra navezana za dobro: za ono što treba da bude. No, sposobnost slobodnog odabira krije u sebi mogućnost pogrešne odluke, odluke za zlo umjesto za dobro. Na slobodi je teška odgovornost. Ona ima važnost za čitavu čovjekovu vječnost pred Bogom.

2. Sloboda u novovjekoju misli

U ranom novom vijeku nastupa teška kriza u shvaćanju slobode, što je pripremana nominalizmom, reformacijom i dr. Subjektivna i objektivna sloboda gube uzajamnu povezanost. Sloboda i norma, sloboda i institucija zapadaju u suprotnost. S jedne se strane *subjektivna* sloboda mnogostruko niječe. U strogoj mehanicističkoj slici svijeta onoga vremena, prema kojoj je sve prožeto nužnošću prirodoskopskog kauzaliteta, čini se da nema mjesta za slobodno djelovanje. Otuda potječe Spinozin metafizički determinizam koji autor zastupa posebice u djelu *Ethica*, s kojim se, u nakani da očuvaju moralnu slobodu, Leibniz i Kant obračunavaju svaki na svoj način.

I dok se s jedne strane subjektivna sloboda niječe, u isto se vrijeme još snažnije podiže zahtjev za *objektivnom* slobodom na socijalnom i političkom području. U riječ »sloboda« zbilja se temeljna nakana prosvjetiteljstva započeta još od vremena engleskih slobodnih mislilaca (oko 1700. godine). Ona postaje borbenom lozinkom francuske revolucije: »liberté«. No, pod tim se razumijeva nešto što će Hegel nazvati »apstraktnom slobodom«, tj. ona se oslobađa od konkretnih vezanosti te se tako podiže zahtjev za neograničenim prostorom slobode. U ime takve slobode prekidaju se povijesne i društvene veze, obvezujuće norme vjere i tradicije, odbacuju se ljudski i božanski autoritet u državi i Crkvi. Mnogo se toga može povijesno razumjeti. No, pojam slobode koji donosi liberalizam raskida s čitavom predajom. Njegovi su učinci i danas snažni. Apstraktna sloboda postaje čistom samovoljom. Ona uopće ne dostiže bit i smisao konkretno ljudske, smislom ispunjene slobode koja je upravo takva zbog toga što je vezana na vrijednost i normu.

Taj liberalistički pojam slobode dostiže svoj izraz, koji je postao upravo klasičan, po Johnu Stuartu Millu u njegovu spisu *Essay on Liberty* (1859.) koji je dao smjer političkom liberalizmu 19. stojeća. No, kad se na empirističkoj pozadini, pa sve do pozitivističke, uzdiže takva apstraktna sloboda

8 Usp. *S. theol.*, I., 80–82; *De ver.*, 22.

kao najviša vrijednost, ipak se tu već postavlja problem o mogućnosti opravdanja autoriteta javnog reda, zakonodavstva i sudstva. Postavlja se pitanje o mogućnosti utemeljenja normi i zakona ponašanja. Iz ovoga dosljedno slijedi ono isto na što se već Platon tužio u tako hvaljenoj demokraciji Atene: Govori se o »*eleuthería*« a pod tim se misli »*anarhía*«. ⁹ Takva se shvaćanja nevezane slobode ipak ponovno pojavljuju u političkom, ekonomskom pa i u filozofskom »neoliberalizmu«, ali ne i u nekadašnjim komunističkim zemljama, u kojima na vidjelo dolazi jedna nova sloboda, koja se pak izrodila u proizvoljnost, samovoljnost, nasilje i zločine. Na ovome se sasvim jasno vidi da sloboda kao takva nema nikakvu vrijednost ako sama ne posjeduje vrijednosti, tj. ako nije vezana na sadržajne vrijednosti koje zavređuju i iziskuju cjelokupni angažman slobode.

Imajući na umu te činjenice, postaje još značajnijim to što su neki od najvećih novovjekovnih mislilaca razvili – u smislu klasične tradicije – drugi i dublji pojam slobode. Misli se prije svega na Kanta i Hegela. Mi se ovdje ne želimo s njima dalje kritički upuštati u raspravu – što bi također bilo potrebno – nego samo istaći neke vidike koji pridonose pozitivnom razumijevanju slobode. Ukratko, riječ je o *moralnoj i konkretnoj* slobodi.

Sloboda kod Kanta ima veliko značenje, već zbog toga što on i zadaću metafizike sažimlje u tri riječi: »Bog, sloboda i besmrtnost«. ¹⁰ Ove označuju najvažnije orijentacijske točke za osmišljenje ljudskoga života; one zato postaju postulatima praktičnog uma. ¹¹ No, sloboda ne biva spoznata u samoj sebi. Ono čega smo neposredno svjesni jest samo moralna dužnost (*das sittliche Sollen*) u njezinoj bezuvjetnoj obvezatnosti. To je Kant jasno spoznao ili – iznova spoznao. On je, može se reći, Sokrat modernog vremena. No, moralna se dužnost obraća slobodi: Ja sâm treba da slobodno tako djelujem! Sloboda je bitno moralna sloboda. Ona nikako drugačije ni ne dolazi u vidno polje osim kao uvjet moralnog htijenja.

Ovo sasvim očito odgovara povijesnom iskustvu. Kao što je već u starogrčkoj misli sloboda bila spoznavana samo kao preduvjet moralnog djelovanja, kao što je ona poslije kršćanski bila shvaćana kao sposobnost za dobro (*facultatas boni*), tako je to isto i kod Kanta: sloboda nema ništa zajedničkog sa proizvoljnom samovoljom. Ona je bitno moralna sloboda, vezana na bezuvjetni moralni zakon, prema Kantu točnije: transcendentelni uvjet mogućnosti moralnog djelovanja.

Dalje nam vidike donosi Hegel, i to u prvom redu pojmom »konkretna sloboda«. Hegel ističe: »Bit duha jest sloboda.« ¹² Njegova je filozofija duha zato filozofija slobode. Da je čovjek u svom htijenju slobodan, da on

9 Usp. *Država*, VII., 560 b.

10 Usp. *Kritik der reinen Vernunft*, B 7.

11 Usp. *Kritik der praktischen Vernunft*, pos. 51–54; 238–239.

12 *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Sämtliche Werke (hrsg. von H. Glocker), Stuttgart 1971., Bd. XI., str. 44.

»apstraktno, po sebi i u sebi može učiniti što želi«, to je za Hegela banalna istina kojoj je jedva potreban nekakav dokaz. On također ne donosi ni bilo kakvo drugo utemeljenje osim onoga bitnoga, a to je biti–kod–sebe duha (*Bei-sich-sein des Geistes*): Duh je »biti–kod–samoga–sebe«, a upravo je to sloboda..., ja sam slobodan kada sam kod samoga sebe.¹³ To odgovara čitavoj tradiciji mišljenja: od Aristotela i Tome preko Kanta i Fichtea. Biti–kod–sebe u samoodnosu i samoposjedovanju jest bît duha, a to je sloboda: svjesno samoposjedovanje jest slobodno samoraspolaganje.

No, to za Hegela tek znači da je čovjek »po sebi« slobodan; on mora još postati slobodan »za sebe«, tj. on još mora doći do svijesti slobode da bi nju samu ostvario. Hegel oštro razlikuje između slobode i samovolje. Proizvoljno slijediti nagone i sklonosti – to nije sloboda nego samovolja koja ostaje zavisna od prirodnih poriva i izvanjskih utjecaja; upravo po tome ja nisam istinski slobodan. Budući da su upravo duh i sloboda, razum i sloboda u biti jedno te isto, tada je sloboda po samoj svojoj biti razumska sloboda koja se daje voditi uvidom u ono što je dobro i što treba činiti. Zato pravo, moral, socijalne dužnosti, itd., nisu vezivanja ili ograničavanja, već pozitivni uvjeti za ostvarenje slobode, prema Hegelu »pozitivna stvarnost i zadovoljenje«¹⁴ slobode. Zato, kad on kaže: »Istinska sloboda jest moralnost«,¹⁵ tada to nije neki jeftini moralizatorski iskaz, nego bitno određenje slobode, naime razumske, stoga i konkretne, a ne apstraktne slobode, tj. u upravo određenoj konkretnoj situaciji pojedinca pod određenim povijesnim i kulturalnim, također socijalnim i političkim uvjetima. Ti bi uvjeti po svojoj biti trebali biti »objektivna sloboda«: s jedne strane u tom smislu što oni izvire iz subjektivne moralne slobode, što bivaju oblikovani kao njezin objektivni izraz, a s druge pak strane da oni ne skućavaju ili ne onemogućuju istinski razvoj subjektivne slobode nego da je pozitivno omogućuju i potiču. Zasigurno je to ideal koji se nikada posvema ne ostvaruje, no ostaje da se za njim teži. Ta mi dobro znamo da još danas veliki dio čovječanstva živi u uvjetima u kojima istinsko ostvarenje moralne slobode nije uopće moguće ili je pak jedva moguće.

3. Uvjeti za ostvarenje slobode

Kao što smo vidjeli, povijest problema pokazuje ispreplitanje objektivne i subjektivne slobode. Želio bih sada poći još korak unatrag prema jednom dubljem razlogu koji čitavoj problematici prethodi. On se sastoji u tome da je čovjek po svojoj biti na iskonski način oslobođen (*freigegeben*), da je njemu otvoren jedan suštinski slobodan prostor. To ja rado nazivam *temelj-*

13 *Die Vernunft in der Geschichte*, str. 55., bilj. 6.

14 *Nav. dj.*, str. 111.

15 *Enzyklopädie*, WW (Glockner), Bd. X., str. 365.

nom slobodom (*Grundfreiheit*)¹⁶ budući da ona prethodi svakoj izričito izvršavanoj slobodi htijenja i djelovanja, i subjektivnoj i objektivnoj slobodi te iz temelja određuje cjelokupni čovjekov život i ponašanje.

Ona znači da mi nismo vezani na neposrednost (*Unmittelbarkeit*), da nismo fiksirani na upravo ovo faktično dano već da smo od toga oslobođeni: i to upravo za vlastitu slobodu. Čovjek, kao što to ističe već Max Scheler,¹⁷ »nije vezan na okolinu« (*umweltgebunden*) te (zato) »vezan na nagone« (*triebgebunden*) poput životinje, nego je na specifičan način »slobodan od okoline« (*umweltfrei*) i »slobodan od nagona« (*triebfrei*), a zbog toga »otvoren za svijet« (*weltoffen*) ili bolje »otvoren za bitak« (*seinsoffen*). Čovjek ne živi samo u neposrednosti svoje okolice već iznad toga u otvorenosti prema svijetu, u otvorenosti prema bitku. Ti su uvidi nadaleko ušli u noviju antropologiju i istraživanje ponašanja. No, gotovo slični, sadržajno gotovo istoznačni iskazi nalaze se već kod Aristotela, Tome, Hegela i drugih. Oni se naprosto provlače poviješću filozofske refleksije o čovjeku.

Čovjek nije navezan za jednu određenu, strukturalno ograničenu okolinu, na koju bi on prirodno, vezano na svoju vrstu, reagirao. On već biološki nije specijaliziran, on nije specifično fiksiran, niti na određene okolišne uvjete niti na jedno odgovarajuće okolišno ponašanje. Čovjek je suštinski otvoren, sposoban za prilagođivanje i razvoj, stoga također na osobit način »nedovršen« (*unfertig*). O svom ponašanju mora sam odlučivati, svoju okolicu samotvorno oblikovati.

Ovo se može svesti na formulu prema kojoj čovjek ne živi u neposrednosti već u posredovanju (*Vermittlung*) koje mora sam stvoriti. Riječi »posredovanje neposrednost« (*Vermittlung der Unmittelbarkeit*) potječu iz Hegelove dijalektike. Njih su, neovisno o njegovu sustavu, kao antropološku temeljnu strukturu, preuzeli noviji filozofi poput Helmuta Plessnera¹⁸ i drugih. Čovjek mora ono što je neposredno dano svojom vlastitom spoznajom i razumijevanjem, vlastitim djelovanjem i oblikovanjem »posredovati« za jedan ljudski svijet. Čovjek samoga sebe mora »posredovati« u drugome, kako u stvarljivoj okolini tako i u, prvenstveno, ljudskom su–svijetu, kako bi preko toga posredovanja stigao k samome sebi te samoga sebe ostvario. Ovo temeljno ustrojstvo čovjeka označuje slobodu kao izvorno–bitni oslobođeni–bitak (*als ursprünglich–wesenhaftes Frei–gegeben–sein*) u smislu temeljne slobode. Zar se već ovim ne misli i ne pretpostavlja njegovo duhovno bivstvo koje materijalnu stvarnost, i biološki i životinjski život »a priori« posve nadilazi, koje je to već oduvijek nadilazilo, ali koje kao »duh u svijetu« (K. Rahner¹⁹), kao duh u tijelu, u osjetnosti i povijesnosti time treba da

16 Usp. Coreth, E., *Was ist der Mensch?*, Innsbruck ⁴1986., str. 89–90; *Grundriß der Metaphysik*, Innsbruck 1994., str. 186–190.

17 Scheler, M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928., Bern ⁷1966.

18 Plessner, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1928., ²1965.

19 Rahner, K., *Geist in Welt*, Innsbruck 1939., München ²1957.

ovlada, duhovno bivstvo koje treba da ovu stvarnost »posreduje« u cjelovitost ljudskoga tubitka?

To vrijedi tim više što je »temeljna sloboda« već uvjet umske *spoznaje*, ljudskog mišljenja i govorenja. Sve je to moguće samo zato što mi od određeno faktično danoga (prisutnoga) činimo odmak, iz pojedinačnoga izvlačimo općeniti bivstveni sadržaj koji potom pojmovno shvaćamo te govorno izražavamo. Ovdje se pretpostavlja posredujući korak od pojedinačnog prema općem. Nominalizam, nekada kao i sada, filozofska je naivnost. Bez dohvaćanja općenitoga mi uopće ne bismo mogli misliti ni govoriti. Shvaćanje općenitoga već pretpostavlja temeljnu slobodu kao oslobođenost za posredovanje neposrednosti.

Još više: ja kao razumsko biće sposobno spoznati istinu, moram se upustiti u odnos sa stvari, moram dopustiti da ona bude ona sama. Moram ono što jest i kako se samo pokazuje priznati i uvažavati; to se događa iz slobode. M. Heidegger je jednom rekao: »Bit istine jest sloboda«.²⁰ To je, ako se ispravno razumije, važan uvid: uvjet za spoznaju istine jest sloboda. Do istine dolazimo samo po slobodnom dopuštanju biću da bude što jest i slobodnim upuštanjem u odnos s bićem, u ono što ono jest i kako se ono samo pokazuje.

Činjenica da spoznaja istine stoji u povezanosti sa slobodom jest to važnija što temeljna sloboda po umskoj spoznaji samu sebe mora »posredovati« prema izričitom izvršenju slobode izbora i djelovanja. Spoznaja ima uvijek i bitno posredujuću ulogu. Ona nije konačna i u sebi zatvorena samovrijednost. Njezina je funkcija da osvjetljava i daje orijentaciju pokazujući vrijednosti i mogućnosti, ciljeve i zadatke života i djelovanja. Ona zahtijeva slobodno zauzimanje stava, izaziva na odluku i djelovanje. Ne postoji nikakvo znanje radi samoga znanja, nikakva znanost radi puke znanosti. Oni stoje u cjelokupnosti ljudskoga života. Budući da čovjek nije prirodno fiksiran nego oslobođen da svoj život sâm oblikuje, on se mora orijentirati spoznajom i uvidom koji vode njegove odluke. Spoznaja i znanost mogu pak tu funkciju izvršiti samo ako spoznaja ostane upravo spoznaja, ako znanost ostane upravo znanost, tj. ako se one ideološki ne predeterminiraju ni unaprijed ne određuju nego ako se radi jedino o stvari, ako se radi samo o istini bitka. Samo tako spoznaja može voditi prema ispravnim odlukama slobode. Istom se u slobodnom i odgovornom djelovanju dovršava bit slobode.

Prema tradiciji – počevši od Aristotela – čovjek se najčešće definira kao »animal rationale« (životinja, živo biće obdareno umom). Moglo bi ga se također, možda još bolje i prikladnije, definirati kao »animal liberum« (slobodna životinja odnosno slobodno živo biće), ako slobodu razumijemo u ovom punom smislu: u smislu temeljne slobode koja leži i u temelju razumske

20 Usp. Heidegger, M., *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt 1943., str. 15–17.

spoznaje, pa sve do slobode odlučivanja i djelovanja, u čemu se tek bit slobode u punini ostvaruje.

No, što znači ostvarenje slobode? Čemu ona smjera? U našem je vremenu riječ *samoostvarenje* postala gotovo parolom. Tim je više ona međutim izložena i mnogim nesporazumima. Sigurno da čovjek mora sam razvijati svoje sile i sposobnosti, da mora sam ostvarivati svoje mogućnosti. No, kao ograničeno biće u svijetu, čovjek se nikada ne može ostvariti na čisto immanentan način, u odnosu prema samome sebi, zatvoren u samoga sebe, kružeći oko samoga sebe. Ishod bi bio jedan uzak, u sebe zatvoren, u sebičnosti ukrućen i zakržljali ljudski bitak. To ne bi bio dobitak nego gubitak, ne-shvaćanje i zloporaba slobode.

Istinsko je samoostvarenje moguće jedino u drugome i po drugome. Ono nije jedno posve immanentno, već jedno transcendentno ili (rečeno još otvorenije da bi se izbjegli nesporazumi) tranzeuntno ili *tranzitivno* događanje. U nadilaženju samoga sebe, u otvorenosti i zalaganju za *drugo* ja pronalazim i ostvarujem samoga sebe. To već vrijedi za redovite zadatke: na poslu, u studiju, u zanimanju, u prilaženju stvari mi ostvarujemo naše sposobnosti. No, za čovjeka je ono *drugo* prvotno *drugi*: drugi čovjek. Ako ja nisam tu samo za sebe nego sam tu i za drugoga, ako dopustim da on postoji u svojoj vrijednosti i ako ga priznajem, ako sam spreman i ako se trudim da mu pomognem i služim, ako sam spreman i ako se trudim dati mu povjerenje i naklonost, tada se u tome ostvaruju istinske ljudske vrijednosti. Isto se zbiva kada ja drugoga, govoreći s Kantom, ne upotrebljavam »jedino kao sredstvo« za sebe, ako ga također ne »upotrebljavam« jedino za vlastito samoostvarenje nego ga potvrđujem kao »cilj u samome sebi« u njegovoj vlastitoj vrijednosti. Što sami sebe više nadilazimo i napuštamo, to više pronalazimo i ostvarujemo sami sebe. Što više, kako god to paradoksalno zvučalo, čovjek samoga sebe transcendirira, to više on ostvaruje vlastiti i istinski bitak. Ova već filozofski dokaziva struktura točno odgovara riječima Evanđelja: Tko svoj život želi spasiti, taj će ga izgubiti; a tko ga pak izgubi, taj će ga zadočiti (usp. Lk 17,33).

Ovime smo već upozorili na zajednički prostor slobode. Sloboda nastaje samo po slobodi. Samo time da drugome slobodno dopustimo da bude on sâm, samo oslobađanjem slobode drugoga biva taj drugi oslobođen za svoju slobodu. Čovjekova sloboda biva posredovana po slobodi drugoga i obrnuto, ona mora otvoriti prostor slobode drugih: prema zajedničkom ostvarenju naše slobode.

Ljudska, pa stoga uvjetovana i vezana sloboda podliježe moralnoj dužnosti (*Sollen*). Ona je uvjet mogućnosti ljudskog i međuljudskog života. Kao uvjet slobode pojavljuje se nužnost koja ne dokida slobodu nego je pretpostavlja i poziva na ispravno zalaganje. Nužnost slobode je ćudorednost: zahtjev onoga što ja treba da činim. Bezuvjetni se zahtjev temelji na transcenciji. Čovjek kao ograničeno i kontingentno, ali duhovno-osobno

biće upućen je (znao on to ili ne, htio on to ili ne) na Apsolutno, na Boga samoga. Samo po tome njemu i njegovoj vrijednosti osobe pripada bezuvjetna vrijednost: čovjek je uvjetovana bezuvjetnost, on je relativna apsolutnost koji u odnosu prema Apsolutnom samoga sebe utemeljuje. Zbog toga čovjek živi i djeluje u bezuvjetnom vrijednosnom horizontu istinitoga i dobrog. Odgovoriti pak tom horizontu jest obvezujuća dužnost koju mi oduvijek već iz temelja našega bića »želimo« (*wollen*) no tek vlastitom slobodom moramo ostvariti.

Ovdje je još ipak potrebno istaknuti da sloboda nije samo odluka između dobra i zla nego – hvala Bogu! – najčešće odluka između dobra i dobra, između dobrog i boljega ili najboljega. Već nam je od Sokrata prenesen veličanstveni iskaz (uostalom ne od Platona, već od Ksenofona): Ipak je istinska sloboda (*eleuthería*) »činiti najbolje« (*práthein ta béltista*),²¹ tj. činiti ono što je upravo u određeno vrijeme konkretno najbolje moguće. To dalje znači: Kada se trudimo oko dobrog, čak što više oko najboljega, uvijek sve više bivamo »oslobađani« iz protivnosti dobrog ili zloga, iz prisile dužnosti ili grijeha u slobodu dobrog, boljega i najboljega, kršćanski rečeno: u »slobodu djece Božje« koja se daju voditi njegovim Duhom. Iz te slobode mi moramo djelovati »na najbolji način« u smjeru da i zajednički život ljudi postane prostorom »objektivne slobode«. To već vrijedi o užoj zajednici u kojoj živimo, kao i o čitavom društvu s njegovim pravnim, socijalnim i političkim uređenjem kako to društvo ne bi bilo doživljavano kao ograničavanje, ugnjetavanje ili obespravljenost nego kao osiguranje prostora slobode: kao pozitivni, najbolji mogući uvjet za razvoj »subjektivne slobode« koja biva vođena uvidom u istinito i dobro – kako to čitamo u Svetom pismu: »Za slobodu nas je Krist oslobodio« (Gal 5,1), ali jedino »istina će vas osloboditi« (Iv 8,32).

Zaključak

Ovime smo pokušali dokučiti bit i smisao ljudske slobode koja je u današnje vrijeme postala naprosto sinonim za čovjekovo ostvarenje. Svjedoci smo da se slobodu različito interpretira i prakticira. Ona ponajčešće označuje bezobzirnu samovoljnost pojedinca koji ne samo da u svojim postupcima egoistički gleda na sebe, pa se tako želi ostvariti bez drugoga, nego se nastoji ostvariti i na račun drugoga kojega na taj način degradira na puko sredstvo. Time se slobodi pridaje apsolutnost. Na temelju povijesnog pregleda filozofske baštine došli smo do uvida da se sloboda od samih početaka smatrala nečim posve drugim: oduvijek je ona bila vezana na normu. Ne postoji dakle sloboda bez nužnosti. A nužnost slobode jest pak moralnost.

21 *Memorabilia*, V., 3.

Čovjekovo se samoostvarenje stoga ne zbiva u isključivom kruženju oko samoga sebe ili u iskorištavanju drugoga, nego u tranzitivnom događanju samoga čovjeka koje svoj vrhunac dostiže u djelatnom zauzimanju za drugoga radi njega samoga. O tome na svoj način imamo potvrdu i u Novom zavjetu. Trud oko uvijek najboljega vodi u slobodu »djece Božje« koja se daju voditi njegovim Duhom. Takvim svojim sebezaboravnim zalaganjem pridonose društvenim uvjetima u kojima se na najbolji način može razvijati i osobna sloboda pojedinca.

(S njemačkog preveo Ivan Šestak)

THE ESSENCE OF MAN'S FREEDOM

Emerich CORETH

Summary

Freedom today has become a founding notion by which man's self-reason and self-realisation is expressed. The author in the paper wishes to arrive at the meaning of human freedom. He rejected so called abstract freedom, which is without any limits, and instead advocates concrete freedom that is connected to morality. Morality is not a limit to freedom but rather a prerequisite for a truthful realisation of man through freedom. Finally, man's self-realisation through freedom takes place in unselfish love towards others. The author arrives at this founding view through a historical overview that encompasses Greek, Christian and Modern thought.