

УДК:
123:316.752
Оригинални
научни рад

Српска политичка мисао
број 4/2011.
год. 18. vol. 34.
стр. 295-308.

Александар Новаковић

Институт за политичке студије, Београд

СЛОБОДА КАО СОЦИОЛОШКИ ПОЈАМ* **- неколико размишљања о основним** **претпоставкама питања о слободи -**

Сажетак

У овом раду разматрамо питање слободе у друштвеном контексту. Дакле, овде се нећемо бавити филозофским проблемом слободне воље, претпоставићемо заједно са Имануелом Кантом и готово свим либералним филозофима да је човек у основи слободно биће, а позабавићемо се слободом у друштву, слободом као друштвеним феноменом. Показаће се да о слободи, уколико нам је стало до њеног ваљаног и теоријски конзистентног одређења, не може мислити у категоријама колективитета (нације, класе, пола, итд.), али ни у категоријама индивидуалног субјекта, уколико је такво размишљање подстакнуто психолошким, уже филозофским, теолошким, или неким другим, од друштвеног контекста питања о слободи, различитим, мотивима и обзирима. Основна теза рада јесте та да се питање слободе може позиционирати само на индивидуалном плану и помоћу теоријско методолошког инструментарија природно правне теорије. Дакле, из угла хипотетичке ситуације природног стања. У том смислу се излаже гледиште о структуралном теоријском дефициту оних теоријских позиција и идеологије које третирају питање слободе на другачијим основама, али се истовремено указује и на контроверзност самог појма слободе, због које се он често погрешно разуме, јер се његово семантичко поље попуњава елементима који са самом слободом као социолошким појмом нису у суштинској вези.

* Овај рад је настао у оквиру пројекта бр. 179009, који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

Кључне речи: индивидуална слобода, методолошки индивидуализам, границе слободе, либерализам, социјализам

У друштвеној науци вероватно нема више рабљене речи од речи “слобода”. Ова констатација се поткрепљује и на другом нивоу, нивоу политичке стварности на коме слобода добија своје емфатичко значење, свој патос. На први поглед парадоксално, ова свеприсутност слободе, како у теоријском тако и у практичном смислу, не говори много о њеном значењу, о томе *шта заправо слобода јесте?* У већини случајева, што ће се показати у овом раду, заправо се под слободом подразумева најпре оно што она није. То што су се највећи диктатори човечанства, највећи непријатељи слободе често позивали на њу упућује на невероватне сразмере могућности политичке злоупотребе овог појма, али и његове атрактивности.

За то је одговорна пре свега исконска потреба људи за слободом, јер слобода је – поред идеја правде и једнакости – вероватно значењски и емотивно најиспуњенији појам друштвене теорије. Због ње и зарад ње су нестајали читави народи, небројени појединци жртвовали своје животе не желећи да жртвују своју слободу. Али да ли су сви ти народи, појединци, историјске личности борили искључиво за слободу или за нешто друго? И да ли слобода, као појам, подразумева колективна одређења и операционализације, или овај појам, заправо, треба ситуирати на индивидуалном плану, на нивоу слободе појединца. То су питања којим ћемо се позабавити у овом раду.

САВРЕМЕНА СХВАТАЊА СЛОБОДЕ

Вероватно је слобода најзлоупотребљенији појам у друштвеној теорији. Управо због своје важности и вредности, набијености свога значења, практичног значаја и релевантности за свакодневни живот и политику, овај појам се толико проширио да га припадници најразличитијих теоријских оријентација присвајају и упућују на њега као на важан аспект својих учења.

Због своје практичне релевантности данас нема значајне школе мишљења која није понудила, или која не претпоставља, своје разумевање друштвене слободе. Најсавременији филозофски – “постмодерни” – концепти инкорпорирају основне увиде марксизма и његово инструменталистичко схватања слободе. За Жан Бодријара врхунски доказ и остварење слободе представља одрицање од ње саме зарад других циљева и вредности, због чега је

често оптуживан за давање легитимитета тероризму.¹⁾ Ипак, у *том* одрицању, по њему, треба тражити *праву* природу слободе. Жан-Франсоа Лиотар у својој песимистичкој анализи света опхреног дубинским и свепрожимајућим расколом, меланхолично поручује да нам остаје само „правда“. Он сматра да је то последња упоришна тачка иначе обесмишљене људске егзистенције – вредност, дакле, због које и зарад које треба жртвовати и друге вредности.²⁾ У таквим опаскама, у којима се слободи даје инструментални карактер, зарад остварења вишег циља придружује се и Емануал Левинас својим размишљањима у *Тоталитету и бесконачности*.³⁾ Познати филозоф „деконструкције“, Жак Дерида опрезнији је у примени инструменталистичког концепта слободе, он се залаже за слободу у смислу самоослобађања појединца од било каквог наслеђеног припадништва.⁴⁾ Многи теоретичари са леве прихватају слободу као претпоставку самоостварења и на тај начин усвајају полазишта ранијих теоретичара (попут Жан Пол Сартра, на пример) који инсистирају на слободи као на темељној људској вредности и претпоставци свог људског деловања.⁵⁾ Будући да је идеја револуције у свом сусрету са реалношћу доживела – за њене про-тагонисте и заговорнике – немили исход, данас је за ове пост-марксистичке интелектуалце преостао само још апел на индивидуалну свест (не више на “радничку класу”, “пролетеријат”) и унутрашњу слободу појединаца, зарад постепеног “ширења идеје” и сна о некој можда ипак могућој, мада свакако у далеку будућност пројектованој, револуцији.⁶⁾

- 1) То, свакако, није без основа, имајући у виду његове следеће речи: „Питање слободе, личне или слободе других, више се не поставља у смислу моралне савести, а виша слобода мора нам дозволити да је одбацимо до те мере да је злоупотребимо или жртвујемо. Омар Кахауам: „Боље једног слободног узети веригама љубави, него ослободити хиљаде неслободних.“ Видети у: Jean Baudrillard, *The spirit of terrorism and other essays*, Verso, 2003, p. 69.
- 2) Жан-Франсоа Лиотар, *Раскол*, Сремски Карловци: Издавачка књижевница Зорана Стојановића, Нови Сад, 1991.
- 3) Емануел Левинас, *Тоталитет и бесконачност*, Јасен, Београд, 2006.
- 4) Jaques Derrida, Maurizio Ferraris, *A Taste for the Secret*, Polity 2001. Видети такође: Жак Дерида, *Политике пријатељства*, Београдски круг, Београд 2001.
- 5) Видети: Жан Пол Сартр, *Биће и ништавило: оглед из феноменолошке онтологије*, (превод Мирко Зуровац), Нолит 1984.
- 6) Тако на пример Сајмон Кричли каже да “...у овим мрачним временима више не можемо да верујемо нашој политичкој судбини или квази-аутоматским унутрашњим контрадикцијама друштвено-економских закона кретања, спонтано израђајућег друштвеног кретања које би водило рушењу државе. Нити нас у политици могу водити некакве онтолошке или метафизичке претпоставке, било Марксов појам бића врсте или Негријева идеја еманципаторског сјаја мноштва. Револуција се неће изродити из систематских или структурних закона. ...Политика тражи субјективно стварање, имагинацију и издржљивост, да не помињем умеће...Да бисмо делали у унутрашњој издвојености од

Оваква гледишта полазе од апсолутистичких епистемолошких и онтолошких премиса. Она подразумевају да постоји некакав општи, надлични субјект, заправо “прави субјект” коме се обраћају, и некаква “истина” о том „правом субјекту“ коју појединачни субјект може и мора досегнути не би ли испунио захтеве једне слободне и аутентичне егзистенције. Таква размишљања су погрешна, јер нам априорна сазнања о суштинској природи људске егзистенције – о „људском узору“ према коме би се сви појединачни људи требали обликовати – нису доступна, *нити могу бити доступна*. Сваки „узор“ може бити легитиман, са овог или оног становишта, и начелно није могуће понудити независне и „објективне“ критеријуме одабира. У својој практичној имплементацији пракса наметања одређеног антрополошког модела може имати погубне последице како по слободу оних којима се намеће, тако и по слободу оних који се таквом наметању одупиру. Потреба да се човек учини слободнијим него што он то јесте и када он то не жели, антитеза је сваке слободе (било у личном, психолошком, било у друштвеном, политичком смислу) и по својој је интенцији тоталитарна. Корени насилничке, ауторитарне, и у крајњој инстанци, тоталитарне, опсесије поправљања човечије природе, налазе се већ у једној линији, једном правцу Просветитељства инспирисаног Русоовом *volonté générale* и спровођеног у живот немилосрдним ангажманом „Комитета јавног спаса“ током Француске револуције. Потом су, у XX веку, термидорски протопример тоталитаризма усавршиле идеологије комунизма, фашизма и нацизма, показавши, на најдрастичнији начин, сву пугубност стратегије наметања ексклузивног антрополошког модела и одређеног типа друштвеног организовања. Будући, дакле, да увид у праву, аутентичну и вишу природу човека није могућ, јер је по среди лажно питање, и лажан проблем, свако наметање одређене визије нелегитимно је, како због теоријских, тако и због политичких разлога. Упућивање на лично самоослобођење, ипак, може имати своју корисну примену, нарочито на индивидуално-психолошком плану, у смислу апеловања, саветовања и препорука. Али, то је, наравно, далеко испод великих очекивања и високих амбиција постмарксистичких друштвено ангажованих филозофија.

државе...треба да конструишемо политичке субјективитете у одређеним ситуацијама.. Ово је прљав, ситничав, локалан, пактичан и нимало весело посао. Време је да почнемо.” Видети: Сајмон Кричли, “Политички субјективитет и анархична-метаполитика”, *Српска политичка мисао*, 1-2, Београд, 2005. стр. 113. Данас су ипак у мањини они који отворено заговарају револуцију. Од тих је можда теоријски најинтересантнији контроверзни Славој Жижек са својим тезом о неопходности повратка Лењину (Slavoj Žižek, „Can Lenin Tell Us about Freedom Today?“, *Rethinking Marxism* Vol. 13, number 2, Summer, 2001).

Чињеница је, дакле, да се о слободи може говорити на много начина, јер се придевска форма “бити слободан” може односити на различите ствари. Отуд и конфузија око овог појма, јер се често мислећи на одређен план разматрања користи појам слободе који припада неком другом контексту, другом плану. Као што смо видели, о слободи се може говорити као о психолошкој чињеници (колико смо као личности “независни”, “слободни”, и колико смо спремни да мењамо наша понашања чак и идентитет), може се говорити и о мисаоној, интелектуалној, слободи (колико рефлектујемо сопствене претпоставке мишљења и колико смо спремни да прихватимо и најегзотичније идеје и замисли), али се, такође, може говорити и о друштвеној слободи, или о слободи као социолошком феномену. Овај последњи план се, заправо, своди на питање *граница* слободе.⁷⁾

Основна грешка теорија које смо управо разматрали састоји се у томе што оне инсистирају на коришћењу појма слободе у социолошком смислу, а заправо се, у операционализацији своје замисли, служе њеним психолошким, или филозофским, одређењем. Њихова грешка се, дакле, састоји у томе што врше имплицитну, а у неким случајевима и експлицитну, замену различитих нивоа или контекста разматрања. *Такав* свој поступак оне, притом, представљају као изворно социолошко третирање проблематике слободе. У питању је теоријски неконзистентно и погрешно контекстуализовање самог проблема, које се, по мишљењу аутора овог рада, може објаснити извантеоријским, пре свега, *политичким* мотивима. Мотив таквог поступка састоји се у томе да се путем емфатичног позива на самоиспуњење и самоостварење, коришћењем, заправо, једног атрактивног политичког позива, изврши мобилизација у правцу прихватања одређене политичке позиције и програма. Будући да инстант револуција бољшевичког типа више није могућа, јер савремени политички поредак почива на слободи појединца, владавини права и подели власти,⁸⁾ апеловање на самоостварење и личну слободу мотивисано политичким амбицијама и прикривеним утопистичким претензијама завршава само као једна заводљива али теоријски нелегитимна и неоперативна мешавина неспојивих категорија која побуђује многе наде и пали људску машту а у стварности може имати само погубне последице.

7) У енглеском језику употреба термина „слобода“ делимично је олакшана могућношћу коришћења два термина *freedom* и *liberty*, од којих је први, општији, и односи се на психолошку и филозофску димензију слободе, док други покрива друштвени, или политички, аспект слободе.

8) Наравно има се у виду поредак западних либералних демократија.

О ДРУШТВЕНОМ КАРАКТЕРУ СЛОБОДЕ

Заправо, сва ова конфузија произилази из, рекло би се, погрешног постављања питања о слободи. Ако нас слобода интересује у њеном друштвеном аспекту, како исправно поставити питање о слободи? Треба имати у виду да се сада крећемо на најопштијем, конституционалном нивоу, а теза која се овде износи јесте да је на том, основном и најопштијем плану могуће заправо само једно у теоријском и практичном смислу релевантно питање (са одређеним бројем различитих формулација), а да су друга потенцијална питања заправо ирелевантна за друштвени аспект проблема слободе.

Да би ово постало јасно уобичајено је позивање на теорију природног стања, која може помоћи да се ствари јасније сагледају и разлучи битно од небитног.

Узмимо у разматрање овај пример. Претпоставићемо да је у филозофском смислу непобитно доказано да је човек слободно биће, дакле, слободна воља (*free will*) постоји. Теоријски је потпуно легитимно рећи да та индивидуа са својом слободном вољом *има право* да чини шта год јој је воља јер не постоји никаква априорна (психолошка) забрана⁹⁾ – пошто је слободна воља природни феномен, нити друштвена конвенција или присила (не постоји поредак или закон) која би је ограничавала. Све док постоји само ова једна индивидуа, за њу постоје само биолошка и физиолошка ограничења. Проблеми почињу да се јављају онда када се појави још једна индивидуа, са подједнаким правима и аспирацијама („и ја хоћу све што хоћу!“). Сада је већ у питању друштвени контекст, а основно питање постаје: „како помирити слободу једног човека са слободом другог?“. Управо због тога Лудвиг фон Мизес констатује да је слобода *социолошки* појам и да га је „бесмислено примењивати на услове ван друштва“, ¹⁰⁾ док Фридрих Хајек истиче да се сама реч „слобода“ односи искључиво на однос једног човека према другом¹¹⁾.

Овај приступ проблему слободе подразумева неке од основних поставки природно правне теорије локовског типа, као и при-

9) Што индивидуална свест може изразити, на пример, реченицом: “Све моје жеље су моје жеље и то је нужан и довољан разлог мојих аспирација”.

10) Ludwig von Mises, *Socialism – An Economic and Sociological Analysis*, Yale University Press, New Haven, 1962, p. 191.

11) F.A.Hayek, *Poredak slobode*, Global Book, Novi Sad, 1998. стр. 20.

мену апараторијума *методолошког индивидуализма*. У том смислу полази се од неколико ствари. Прво, полази се од индивидуе, не од колектива, друштвене групе или „заједнице“. Друго, узима се као претпоставка да је та индивидуа на основу *природног закона* истоветна свакој другој индивидуи у смислу основног корпуса права, *права на живот, слободу и својину*.¹²⁾ Треће, претпоставља се да те индивидуе нису изоловане већ да живе на једном заједничком простору. И, четврто, *принцип ненападања (non-aggression axiom)* који подразумева да „нико нема право да напада легитимно или праведно власништво другог човека“.¹³⁾

У контрасту према класичном позиционирању слободе, као колективне категорије, *модерна* политичка теорија и њени истакнути протагонисти (утемељивачи класичне либералне мисли) издигли су нови политички субјект, индивидуу, изнад било каквог колективног ауторитета, реалног, или имагинарног. Нови политички субјект брањен је на теоријском нивоу помоћу модерне теорије природног права и природног закона.¹⁴⁾ То је било могуће захваљујући модерној концептуализацији и формулацији политике кроз питање могућности друштвене интеракције, односно, помоћу питања односа између индивидуа и њихових слобода. У складу с тим, ново, принципијелно питање политичке теорије било је: *како је могућа интеракција између појединаца?* Прецизније изражено: „Да ли је друштвена интеракција могућа и сагласна са очувањем индивидуалне сфере слободе?“, „Постоје ли ограничења у односу једне индивидуе према животу и слободи друге индивидуе и ко о томе одлучује?“ Ова основна питања модерне политичке теорије документују примат који је заузео појам слободе у оквиру политичког мишљења генерално.

Специфично схватање људске природе, посебна антропологија заступљена у модерним теоријама природног права, као и

12) John Lock, *Two Treatises of Government*, New York: Cambridge University Press, 2008, p. 323.

13) Овде се термин „власништво“ не односи само на поседовање материјалних ствари и предмета, већ и на власништво над сопственом личношћу, *себевласништво*, како је то развијено у локовској традицији. Видети Murray Rothbard, *The Ethics of Liberty*, New York University, New York, 1998, p. 52. Такође: Murray Rothbard, *For a New Liberty – The Libertarian Manifesto*, Collier Books, New York, p. 22.

14) О разлици између класичне и модерне теорије природних права видети књигу Лео Штрауса *Natural Right and History* (Leo Strauss, *Natural Right and History*, Phoenix Books, The University of Chicago Press, 1999, стр.120-252.) Штраус је класификовао мислиоце попут Платона, Аристотела, Св. Томе Аквинског, чак и стоике (што је помало изненађујуће, јер либерално оријентисана политичка теорија у стоицима види претече модерне природно-правне теорије) у прву категорију, док су Хобс, Лок, Монтескје (*Montesquieu*) и Русо (*Rousseau*) сврстани у теоретичаре модерног природног права.

проблем друштвене интеракције произашао из ње (који је постао примаран теоријски задатак), претпостављају посебну врсту методологије. Хобсова и Локова политичка теорија изложена у њиховим најважнијим радовима из политичке филозофије на најбољи начин сведочи о употреби нове методологије. Реч је о *методолошком индивидуализму*.

Оваква методологија постаје основно интелектуално средство, или механизам, основне покретачке силе модерне политичке теорије, *класичног либерализма*.¹⁵⁾ Стога, уколико желимо да мислимо у складу са модерним политичким мишљењем и његовим теоријским поставкама, онда смо обавезни да почнемо с индивидуама, појединцима, индивидуалним актерима и њиховим међусобним односима пре него с некаквим замишљеним колективитетом или неким групним концептом.¹⁶⁾ Сваки појединац има изворна права (која потичу од бога или природе), сопствене тежње, интересе, наклоности итд; то је фактичко стање које постоји у сваком друштву и које се мора преточити у миран суживот и коегзистенцију многих носилаца таквих права. Стога је основна ствар која је важна када се пође од појединца (и његове „заштићене сфере“) као методолошке основе промишљања да се пронађе адекватан *модел* интеракције између индивидуа. Овакав модел претпоставља мирну коегзистенцију, стабилност и напредак у једном друштву на бази обезбеђене „сфере природне слободе“ (Адам Смит).

Стога, *ако* је приоритет *друштвена слобода* онда једино смислено питање може бити следеће: *које су границе слободе сваког појединца у односу на слободу другог појединца?* Уколико се у виду има одређени већ постојећи друштвени поредак (постојање неког типа државе) онда се ово основно питање може преформулисати у следећем виду: „Које су легитимне границе уплитања државе и других појединаца на слободу појединца? Сва друга питања, на пример, питање праведног друштва („које је друштво најправедније?“), или питање друштвене једнакости („шта значи друштвена једнакост?“), изведена су, и претпостављају одговор на њега.

Такво питање, дакле, захтева посебно одређење слободе, и то као *индивидуалне слободе* у смислу друге, горе наведене, поставке

15) Ова оцена је оправдана, нарочито када се имају у виду све оне модерне „прогресивне“ теорије и концепције које полазе од предмодерних (трибалних) политичких категорија и вредности. Због тога што се чврсто држи вредносног апсолутизма појединца и методолошког индивидуализма, класични либерализам, без сумње, представља *најпрогресивнији али и најрелевантнији* правац модерне политичке теорије.

16) Метафора “Робинзоа Крусоеа” представља погодно средство за почетак разматрања проблема слободе са обзиром на модерну парадигму политике. У савременим радовима настављача класичног либерализма она се често користи као интелектуално средство за концептуализацију поретка заснованог на индивидуалној слободи.

природно правне теорије. Још је Бенжамен Констан приметио да је индивидуална слобода модерно (цивилизацијско) достигнуће.¹⁷⁾ Античка времена и раније цивилизације не признају индивидуалну слободу за основу друштвеног поретка. Са појавом и развојем социјалистичке идеологије значење речи слобода се мења а класично либерално схватање слободе маргинализује уступајући место схватању слободе као моћи,¹⁸⁾ и на тај начин омогућавајући лагани “пут у ропство”.¹⁹⁾

У том смислу се традиција класичног либерализма (и либертаријанизма) разликује од свих прошлих и савремених теоријских усмерења које полазе од другачијих вредности и другачијег начина постављања питања о слободи и одређења слободе. У теоријском смислу је овакво позиционирање слободе на индивидуалном плану потпуно оправдано и једино изводљиво. Свако другачије позиционирање, имајући при том пре свега у виду смештање слободе на ниво неког колективног субјекта, представља теоријски и методолошки нелегитиман потез који са собом доноси многе несавладиве тешкоће.

Једна од њих је теоријска немогућност дефинисања *конкретног колективитета*, тога *шта сачињава један колективитет*, тј. како се он конституише. И какво је онтолошко и епистемолошко својство које можемо дати овом појму. Да ли колективитети постоје попут појединачних субјеката? Или су они само “имагинарни”²⁰⁾ па представљају, у крајњој линији, само слободни производ наше маште? Ако постоје на начин индивидуалних субјеката, могу ли се опипати, могу ли им се омеђити границе?²¹⁾ Ови теоријски гали-

17) Бенжамен Констан, „О разлици слободе код старих и модерних, 1819“, *Нова српска политичка мисао*, 2005, вол. 10, бр. 1-4, стр. 205-222.

18) “Нова слобода, међутим, обећавала је слободу од нужности, ослобађање од принуде околности које неминовно ограничавају домен избора свих нас, иако неким много више него другима. Пре но што човек може да буде стварно слободан, “деспотизам оскудице” мора да се прекине, “ограничења економског система” олабаве. Слобода у овом смислу јесте, наравно, само друго име за моћ или богаство.” Видети у: Ф.А. Најек, *Put u ropstvo*, Global Book, Novi Sad, 1997, стр. 47.

19) Исто, стр. 49. То „ново“ схватање слободе је разлог због кога се може констатовати да социјализам, као и све друге, колективистичке усмерене идеологије, представља предмодерну, у основи, трибалистичку политичку теорију. У тој чињеници крије се разлог пропасти свих социјалистичких пројеката. На дуже стазе, сваки поредак који спутава неспутану и добровољну интеракцију појединаца, чланова једног друштва, доживљава свој крах, јер индивидуална слобода представља основну чињеницу, темељ и претпоставку сваког слободног друштва.

20) Видети: Бенедикт Андерсон, *Нација замисљена заједница*, Плато, Београд, 1998.

21) Мареј Родбард у својој књизи *For a New Liberty* наводи једно, у погледу овог питања, врло илустративно запажање историчара Паркера Муна: “Када се користи проста једно-сложна реч “Француска” мисли се на Француску као појединачност, као ентитет. Када ... кажемо „Француска је послала своје трупе да освоје Тунис“ – овој земљи придајемо не

матијуси мало помажу у одређивању праве мере слободe у једном друштву, и ствар компликују толико да се може изгубити из вида једно функционално контекстуализовање питања слободe, па тако и могућност њеног ваљаног одређења. Ако се слобода пребаци на замишљени колектив каква је судбина слободe појединца?

Додатни проблем представљају и овде коришћене синтагме “друштвена слобода” или “слобода у друштвеном смислу” јер оне природно асоцирају на групни профил слободe, некакав колектив, али не и појединца, који представља право титулара слободe, што може додатно допринети конфузији. Ипак, друштво сачињавају појединци, па је стога употреба ових синтагми легитимна јер се користимо језиком којим располажемо, иако је и он сам у великој мери производ прадавних времена и племенских друштвених односа. Такве, колективистичке семантичке интенције и значења, неизбежне су у језику којим се користимо, али признавање ове чињенице никако не треба да води закључку да се слобода, сама по себи, тиче колективног плана.

Овде није ни реч и о ономе што се данас подразумева под “политичком” слободом, имајући у виду право гласа, политичког организовања и учествовања у политичком животу. Јер ова врста слободe зависи од одређеног политичког поретка – у данашњем свету то је поредак либерално-демократских држава – а нас овде пре свега интересују границе индивидуалне слободe, или речено другачијим речима границе природне слободe људи у неком могућем друштву, држави или поретку.²²⁾ То је слобода која претходи сваком поретку а чије ограничавање, у већој или мањој мери, врши скоро сваки поредак. У том смислу “политичке” слободe природно подпадају под шири појам индивидуалних слободa а своје значење и смисао имају само у оним друштвеним порецима у којима су институционализоване. Ово је важно истаћи зато што је теоријски

само појединачност већ и личност. Саме речи прикривају чињенице и од међународних односа стварају гламурозну драму у којој персонализоване нације представљају актере, тако да исувише лако заборављављамо ко су прави актери – људе и жене од крви и меса... јер да немамо реч попут „Француска“ ... онда бисмо прецизније описали туниску експедицију на отприлике овакав начин: „Неколико људи, од тридесет и осам милиона личности, послало је тридесет хиљада да освоје Тунис“. Овако представљене чињеница аутоматски намећу питање, или, заправо, серију питања. Ко су тих „неколико“? Зашто су послали тридесет хиљада у Тунис? И зашто су ови пристали на то? „Нације“ не стварају царства, већ људи. Наш проблем је да пронађемо те људе, активне, заинтересоване мањине у свакој нацији, који су директно заинтересовани за империјализам па да онда анализирамо разлоге зашто већина плаћа цех и бори се у у рату који се води зарад потреба империјалистичке експанзије“. Видети: Murray Rothbard, *For a New Liberty – The Libertarian Manifesto*, Collier Books, New York, p. 38.

22) Онако, како се то чини у савременим интерпретацијама и доградњама Локове природно правне теорије. Видети на пример: Robert Nozick, *Anarchy, State, And Utopia*, New York, Basic Books, 1977.

могуће замислити слободан поредак без политичких слобода, односно поредак заснован на индивидуалној слободи у коме политичке слободе не би постојале.²³⁾

Стога свака ваљана теорија слободе мора поћи од индивидуалног аспекта, а њен крајњи исход мора бити одговор на питање граница слободе. Уколико се прихвати да постоји поље слободе које мора бити заштићено, тј. област у коју без дозволе и пристанка појединца нико не може закорачити, онда се мора понудити критеријум за процену случајева евентуалних повреда и прекорачења ових граница. Тај критеријум није лако наћи, и постоје различите концепције и различити одговори из угла теоријских позиција које прихватају идеју индивидуалне слободе.²⁴⁾

*

Досадашње излагање имало је за циљ две ствари. Прво, да укаже на то шта треба подразумевати под социолошким аспектом слободе, и друго, да покаже зашто се социолошки појам слободе не може раздвојити од концепта индивидуалне слободе. Дакле, циљ је био како проблематизација самог питања слободе из угла политичке теорије, тако и предлог онога што би под њом требало разумевати. То су два плана који иду заједно и које не можемо одвајати уколико желимо да понудимо ваљану концепцију слободе. Теза да се друштвена слобода може операционализовати једино преко концепта индивидуалне слободе, претпоставља одбацивање методолошког колективизма, инструменталистичког схватања слободе и промену основног фокуса са колективитета на појединца, и са унутрашњег, психолошког плана разматрања слободе, на спољашњи, политички ниво. У раду поменуте, савремене постмарксистичке филозофије, третирају питање слободе пре свега кроз призму унутрашњег самоослобађања у циљу личне и друштвене еманципације и стварања претпоставки за креирање неког новог, по заступницима ових теорија, правденијег друштва. На основу ових увида следи да политичко неангажовање принципијелно и суштински значи личну, али и друштвену, *неслободу*, да људи незаинтересовани за политику заправо нису слободни људи, и да скуп таквих људи сачињава неслободно друштво. Генералније, овакво становиште имплицира да све оне људске активности (уметност, религија, култура генерално) које нису мотивисане потребом преобликовања света, служе легитимизацији тренутног политичког стања (политичког *status quo*), и нису одлике слободних бића. У раду

23) Неку врсту анархије..

24) О томе видети више у: Пешић, М., Новаковић, А., *Слобода и јавност – одређење, проблематизација и значај*, Институт за политичке студије, Београд, 2008. стр. 22-30.

је показано да ова теза не стоји, јер се слобода у политичком, или друштеном, смислу, уопште не тиче унутрашњег – психолошког – нивоа разматрања. Појединац може бити слободан у друштвеном смислу само уколико држава, власт, или неки други колективни апарат принуде, не врши насиље над њим нарушавајући сферу индивидуалне слободе. Такав друштвено слободан појединац истовремено може бити лично неслободан – у смислу слободе мишљења, прихватању стереотипног сагледавања ствари, „лењости“ и „затворености ума“, морално слабог и неизграђеног карактера, итд. Слобода као социолошки структурирана категорија, дакле, није инкомпатибилна са другим врстама неслободе.

Овако контекстуализовано питање слободе захтева друга, даља и дубља, разматрања о природи саме индивидуалне слободе, о појмовима негативне и позитивне слободе, једном речју о одређивању конкретне линије – границе – деловања појединаца у неком друштву.²⁵⁾ На једном другом месту ја сам понудио свој одговор на ово питање, овде је био циљ само то да се укаже на теоријско-методолошки хоризонт као *sine qua non* једног функционалног и теоријски одбрањивог гледишта о слободи.

Aleksandar Novakovic

FREEDOM AS A SOCIOLOGICAL CONCEPT

- A Few Thoughts on the Basic Assumptions of the Question of Freedom

Summary

In this paper we consider the question of freedom in social context. Therefore, we will not deal here with the philosophical problem of free will, we will rather assume along with Immanuel Kant – and almost all other classical liberal philosophers, that man is basically a free being, so the main preoccupation of this paper will be freedom in society, freedom as a social phenomenon. It will be shown that its valid theoretical definition presuppose that it cannot be thought neither within the paradigm of any sort of collectivity (nation, class, gender, etc.), nor in terms of individual subjectivity (psychological, specific philosophical, theological, or other subjective motives and considerations, foreign to the social aspect of freedom). The main thesis of this paper is that the issue of freedom can be contextualized and positioned only on the individual level, and with the help of theoretical and methodo-

25) Видети горе наведено дело.

logical apparatus of natural law theory – that is, from the perspective of a hypothetical state of nature. In this sense, a structural theoretical deficit of all ideologies and political theories that treat the issue of freedom on different grounds will be exposed. We will, also, explain that usual misinterpretations of the social notion of freedom are due to the fact that its semantic sphere is often being filled with the elements not essentially connected with the concept of freedom as sociological one.

Keywords: individual freedom, methodological individualism, the limits of freedom, liberalism, socialism

ЛИТЕРАТУРА

- Андерсон, Б., *Нација замишљена заједница*, Плато, Београд, 1998.
- Baudrillard, J., *The spirit of terrorism and other essays*, Verso, 2003.
- Берлин, И., *Четири огледа о слободи*, Филип Вишњић, Београд, 1992.
- Derrida J., Ferraris M., *A Taste for the Secret*, Polity, Malden, MA, 2001.
- Дерида Ж., *Политике пријатељства*, Београдски круг, Београд 2001.
- Žižek S., „Can Lenin Tell Us about Freedom Today?“, *Rethinking Marxism*, Vol. 13, No 2, Summer, 2001.
- Констан, Б., „О разлици слободе код старих и модерних, 1819“, *Нова српска политичка мисао*, вол. 10, бр. 1-4/2005.
- Кричли, С., „Политички субјективитет и анархична-метаполитика“, *Српска политичка мисао*, 1-2/2005, Београд.
- Левинас, Е., *Тоталитет и Бесконачност*, Јасен, Београд, 2006.
- Лиготар, Ж. Ф., *Раскол*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 1991.
- Lock J., *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, New York, 2008.
- Сартр, Ж. П., *Биће и ништавило: оглед из феноменолошке онтологије*, (превод Мирко Зуровац), Нолит, Београд, 1984.
- Mises, L., *Socialism – An Economic and Sociological Analysis*, Yale Univeristy Press, New Haven, 1962.
- Murray, R., *The Ethics of Liberty*, New York Univeristy, New York, 1998.
- Murray, R., *For a New Liberty – The Libertarian Manifesto*, Collier Books, New York.
- Nozick R., *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York, 1977.
- Пешић, М., Новаковић, А., *Слобода и јавност – одређење, проблематизација и значај*, Институт за политичке студије, Београд, 2008.
- Strauss L., *Natural Right and History*, Phoenix Books, The University of Chicago Press, 1999.
- Friedman, M., *Kapitalizam i sloboda*, Global Book, Novi Sad, 1998.
- Hayek, F. A., *Put u ropstvo*, Global Book, Novi Sad, 1997.
- Hayek, F. A., *Poredak slobode*, Global Book, Novi Sad, 1998.

Resume

The aim of this paper is to accentuate two important insights. First, to indicate what should be meant by the sociological aspect of freedom, and secondly, to present a case for the thesis that freedom as sociological concept, cannot be separated from the notion of individual freedom. Therefore, the aim is both to contextualize the issue of freedom from the perspective of political theory, and to offer a proposal for its understanding and interpretation. These two plans of investigation are interconnected and interdependent; they cannot be separated if we want to provide theoretically valid conception of freedom. An acceptance of social freedom in terms of individual freedom, presupposes rejection of methodological collectivism, instrumentalist conception of freedom and focus shift – from collective to individual, and from internal, psychological treatment of freedom, to external, political (constitutional) level of investigation. Contemporary post-Marxist philosophies are treating the issue primarily through the prism of internal self-liberation with the aim of personal and social emancipation and creation of preconditions for a realization of a new, as representatives of these theories usually state, more equitable society. Based on their views it follows that people who are not interested in politics are not free at all. And more generally, all human activities that lack the motivation to change the world are not the characteristics of free beings. It is shown that this theory does not hold, because freedom in political, or sociological sense, primarily and essentially does not concerns itself with internal - psychological and emancipatory – dimension at all. An individual can be free in a social sense only if the state, government, or any other collective apparatus of coercion does not violate predetermined sphere of individual freedom. At the same time, this, sociologically free individual, can be personally unfree - in terms of freedom of thought, inclination towards stereotypical perceptions, intellectual “laziness”, weakness of a character, and so on. Freedom as sociologically structured category, therefore, can be compatible with other types of unfreedom.

* Овај рад је примљен 20. августа 2011. године а прихваћен за штампу на састанку Редакције 16. новембра 2011. године.