

Bernard Harbaš

Sloboda bez bratstva

Sažetak

Tradicionalno se pojam slobode u teorijskim analizama vezivao za politiku, pravo i ekonomiju. Pojedinaac se shvatao kao slobodan samo onda kada je imao prava da jednako politički djeluje s drugim pojedincima u zajednici. Ta teza, koja datira od Aristotela, pokazivala je da je slobodu moguće razumjeti samo u kontekstu politike. Pored politike, sloboda se u tradiciji povezivala i sa ekonomskim djelatnostima pojedinca. Liberalni teoretičari su smatrali da sloboda leži isključivo u slobodnom proizvodnji i posjedovanju proizvoda vlastitog rada. Ova ideja je uticala na razvoj koncepcije slobodnog tržišta i liberalne ekonomije kao temelja slobodnog društva. Hannah Arendt je preokrenula ovu teoriju tvrdeći da se sloboda mora tumačiti van svake prirodne nužnosti i, što je najvažnije, recipročnosti. Na tragu Arendt, ali i Heideggera, poststrukturalistički teoretičari Nancy i Derrida smatraju da se sloboda treba tumačiti iz nje same, bez pozivanja na druga iskustva ljudskog djelovanja. Sloboda je, prema Derridi, prekid sa svakom uslovnošću i reciprocitetom. Ona se ne može podvesti pod pojam jednakosti, nego se mora razumjeti kao mogućnost da drugi bude drugi u svojoj nesličnosti i tajnovitosti.

Ključne riječi: sloboda, bratstvo, nesamjerljivost, jednakost, političko.

I.

Da li je danas moguće govoriti o slobodi s onu stranu prava, politike i ekonomije? Kako slobodu pripisati savremenom čovjeku, a ne govoriti o njegovoj mogućnosti da učestvuje u političkom životu? Cijela historija društvene misli nas uči da je čovjek slobodan tek onda kada ravnopravno participira u sferi političkog. Pored njenog

političkog određenja sloboda se pripisivala i mogućnosti vlasništva, te se smatralo da ona postoji samo onda kada je čovjek u posjedu svog tijela, ličnosti i, najvažnije, produkata svoga rada. Drugim riječima, ekonomska djelatnost je također duboko usađena u razumijevanje slobode. U promoviranju slobodnog čovjeka kao ekonomski samostalnog subjekta posebnu ulogu su imali liberali smatrajući slobodom stanje u kojem se stvara bez spoljnog nadzora ili kontrole. Sloboda je također i mogućnost da subjekt uživa zaštitu države i da je jednak pred zakonom sa drugim članovima zajednice. Ideja slobode, kao kategorije koja pripada svima, a ne samo povlaštenoj klasi, javlja se na Zapadu tek s pojavom modernog razdoblja (novog vijeka). Max Weber je doba moderne označio kao epohu raščaravanja svijeta podrazumijevajući pod tim raskid sa čovjekovom zarobljenošću u svijet teologije i viših duhovnih principa, te uspostavu racionalnog pravnog poretka. Moderna je napravila i pravnu reformu, jer je državu približila vlasti zakona, a udaljila od apsolutne vlasti vladara. Istovremeno, moderna epoha je, u ekonomskom smislu, napravila raskid sa tradicijama feudalizma, a ustoličila vladavinu rada i kapitalizma. Uostalom i Hannah Arendt je utvrdila da je novi vijek počeo sa teorijskim veličanjem rada, a završio stvarnim preobražavanjem čitavog društva u radno društvo. (Arendt, 1991: 9) Sve ovo je stvaralo jednu sliku slobodnog društva u kojem se najveća vrijednost slobode krije u mogućnosti rada. U savremenom dobu bili smo svjedoci uspostave, ali i raspada, raznih totalitarnih režima. Nasuprot totalitarnim režimima, kao principu samovolje i strahovlade, ustoličio se spasonosni liberalno-demokratski sistem koji je postao sinonim za progres i slobodu. Međutim, upravo zbog vrlo jednostranog pripisivanja slobode zapadnim političkim sistemima konkretizovanim u liberalnoj demokratiji, kreirala se binarna opozicija po kojoj se sve što ne pripada liberalnoj demokratiji posmatra kao konzervativno i neslobodno. Razlozi zbog kojih načelo jednakosti postaje osnovni kriterij u definiranju slobode su, između ostalih, jednake ekonomske šanse i jednako pravo da se politički djeluje. Sve ovo upućuje na jedan suštinski problem slobode, a to je nemogućnost da se o njoj govori van granica koje joj postavljaju politika, pravo i ekonomija.

II.

Nesumnjivo je da pojam slobode igra ključnu ulogu u određivanju čovjekove egzistencije. Odvajkada su filozofi propitivali ovaj pojam pokušavajući da odrede granicu između čovjekove slobode i neslobode. U Aristotelovoj političkoj teoriji uviđamo da su ljudi po prirodi nejednaki, to jeste da su: “jedni po naravi slobodni a drugi robovi”. (*Politika*, 1255) Opće je poznata njegova podjela sfera na *polis* (javnu ili političku) i *oikos* (privatnu ili sferu domaćinstva) koja je vrlo značajna za određivanje pojma slobode. Naime, u prvonavedenom području vlada se isključivo slobodnim ljudima, a u drugoj sferi neslobodnim ili robovima. (*Politika*, 1255b, 15–20) U Aristotelovom slučaju se vidi da sloboda nije nešto što se postiže, nego se formira u prirodnom poretku. Kod sv. Augustina u središtu pažnje je čovjekova slobodna volja. Prema njemu, čovjek je po Bogu slobodno biće, jer mu je data slobodna volja da postupa prema svojim odlukama. Drugim riječima, čovjek je slobodan da odluči da li će slijediti božanske zakone ili će se povoditi tjelesnim nagonima. Svojim izborima koji dolaze od slobodne volje, čovjek odlučuje da li će voditi moralan život ili život grijeha. U tom smislu, čovjekova slobodna volja je njegova moć da djeluje prema svom izboru. Volja je u našoj moći te nam, budući da vladamo njome, omogućava slobodu. (Augustin, 1998: 246) Bog ne navodi čovjeka na grijeh, nego sam čovjek dostiže to stanje svojim izborom. Grijeh nije božiji produkt, nego čovjekova odluka da se odvrati od Boga. (Augustin, 1998: 232) Kao što se može vidjeti, Augustin smatra da čovjek nije pokorno i kontrolisano biće nego slobodni subjekt koji ima moć, moć volje da svojim odlukama postigne sretan i moralan život.

Sloboda nije samo ono što nam omogućava političko djelovanje, nego i samo političko djelovanje omogućava slobodu. Takvo jedno pitanje postavlja i Jean-Jacques Rousseau. Naime, on definiše slobodu iz kritičnog stajališta prema reprezentativnosti. Dobro poznata i mnogo puta ponavljana Rousseauova rečenica: “Čovjek je slobodan a svuda je u okovima” (Ruso, 1993: 27) govori o nemogućoj vezi između slobode i reprezentativnosti. Spomenuta rečenica govori o tome da čovjek živi slobodno isključivo u prirodnom stanju u kojem ne postoje pravila. Svaki oblik nametanja pravila i stvaranja politički uređenog društva dovodi čovjeka u zarobljeništvo. Razlog za to su upravo sporazumi koji ograničavaju čovjekovo djelovanje. Samo je prirodno stanje ono u kojem

se čovjek osjeća slobodno. Međutim, Rousseau uočava da, bez obzira na prirodnu slobodu, ljudi ipak žive u zajednici, te da je potrebno iznaći ono stanje u kojem će svako kao pojedinac biti bezuslovno poštovan. Takvo stanje on naziva *društveni ugovor*, a njime, predlaže, treba da se štiti i brani svaki član društva, te da se sačuva sloboda svakog pojedinca. (Ruso, 1993: 35) Na ovaj način, Rousseau otvara vrlo značajno pitanje koje će biti intrigantno kasnijim misliocima poput Derride i Nancyja, a to je da li je čovjek slobodan u društvu u kojem ga zastupaju drugi subjekti. Jedini način da se čovjek učini slobodnim je da mu se da individualno pravo političkog djelovanja, koje neće biti prepušteno nekom drugom pojedincu ili tijelu. S obzirom da nakon prirodnog stanja ljudi počinju da žive u nejednakosti, jedini način da se “re”-uspostavi prirodno stanje je upravo *društveni ugovor* u kojem će svaki pojedinac imati jednako pravo na individualno političko djelovanje. Dakle, nije riječ o samovolji pojedinaca, nego o pravu pojedinca da iznosi svoje političko mišljenje. Takvo jedno stanje Rousseau naziva *opštom voljom*, koja, za njega, nije davanje primata zajednici nad pojedincem, nego usklađeno djelovanje individua.

Predmet istraživanja nekih mislilaca bilo je pitanje da li je sloboda u korelaciji sa zakonitošću razvoja čovječanstva, odnosno, da li ona treba da bude cilj društveno-historijskog razvoja. Sloboda je, prema Hegelu, prizma putem koje se posmatra tok historije čovječanstva. Naime, opće je poznata Hegelova teza o historiji čovječanstva kao razvoju svijesti o slobodi. U toj tezi, Hegel govori o evolutivnoj ideji da se narodi razvijaju kroz razvoj svijesti o slobodi, odnosno, da čovječanstvo napreduje prema slobodi svih, tj., stanju koje će postati konačna faza njegovog razvoja. Slično kao i Hegel, Marx predviđa da svijetom vlada zakonitost koja vodi ka potpunom oslobođenju svih u komunističkoj društveno-ekonomskoj formaciji. Hegelovu tezu, a djelimično i Marxovu, preuzima američki politolog Francis Fukuyama koji utvrđuje da historija pokazuje da se svijet kreće prema opštoj uspostavi liberalnog poretka. Na kraju historije, prema Fukuyami, ne postoji alternativa liberalnoj demokratiji. (Fukuyama, 1992: 211) Drugim riječima, historijski tok ima svoju teleologiju u potpunoj slobodi cijelog čovječanstva, što znači da sloboda nije stanje nego konačni cilj prema kojem nas upravlja neki opšti zakon. Prema toj tezi, Zapad uspostavlja jedini poredak koji se zasniva na individualnoj slobodi, a njegova historijska svrha je da ga, s obzirom da ima svaku vrstu moći, nametne ostatku svijeta. Fukuyama je kasnije modificirao

svoju tezu te iznio sljedeći zaključak: “Kina je ubedljivo najveći izuzetak od pravila ‘kraja historije’, jer je ona svoju ekonomsku modernizaciju sprovedla sve vreme ostavši diktatura (...) Ukoliko se njen rast nastavi i tokom predstojećih godina i ona postane najveća ekonomska sila na svetu, priznaću da je moja teza u potpunosti oborena”.¹

Većina klasičnih teoretičara sociologije poput Herberta Spencera i Emilea Durkheima smatra da se društvo razvija od zajednica zasnovanih na kolektivističkom kodu prema individualiziranim društvima u kojima se naglasak stavlja na slobodu pojedinaca. Sloboda je u radovima ovih sociologa, slično kao i kod Hegela i Marxa, odražavala snažnu vezu sa historijom, tj., razvojem čovječanstva. Ona se nije smatrala naprosto vječnim stanjem jednog društva ili pojedinca, nego je ona bila ono što određuje sam tok historije. Na taj način, prema ovim sociolozima, a nasuprot Rousseauu, može se reći da sloboda nije data, nego je proizvodi historija.

Dugo se koristila podjela tipova slobode na slobodu “za” i slobodu “od” i ona je bila u dubokoj vezi s građanskim i političkim aspektom čovjekovog života. Naime, dok je sloboda “od” (građanska sloboda) značila nemiješanje u nečiju privatnu sferu i predstavljala je slobodu izražavanja mišljenja, uživanja u vlastitim dobrima, sloboda “za” (politička sloboda) je bila sloboda političkog odlučivanja. (Ferari, 2011: 117) Jedan od najzaslužnijih za promoviranje koncepta slobode “od” bio je britanski utemeljitelj liberalizma John Locke koji je utvrdio da se sloboda može pripisati isključivo individui. Individua je slobodna kada niko ne narušava integritet njenog tijela i ličnosti, niti otuđuje plodove njenoga rada. Njegovu liberalnu teoriju nastavlja Friedrich von Hayek tražeći u svom radu one političke prostore u kojima je moguće ostvariti slobodu. Naime, prema njemu, jedini način da se realizira sloboda je izbjegavanje političkih sistema poput fašizma i socijalizma jer je u takvim stanjima pojedinac u potpunosti pod kontrolom vlasti i države. Ili preciznije, svaka državna kontrola je, za Hayeka, način gušenja individualnih sloboda i put u ropstvo. Kao i kod Lockeja, za njega je jedini prostor slobode liberalna država. Upravo na tom tragu Hayek uviđa da država treba da podržava, a ne da kontroliše, individualnu proizvodnju dobara. Vlasništvo je neotuđivo i pripada isključivo pojedincu a proizvodnja,

¹ Francis Fukuyama “Retour sur La Fin de l’histoire?”, *Commentaire*, 161, Paris, preuzeto iz: *Le monde diplomatique* (srpsko izdanje), oktobar 2018.

razmjena i potrošnja su slobodne čovjekove aktivnosti u koje država ne smije da se miješa. Stoga Hayek i tvrdi sljedeće: “Gospodarska sloboda je preduvjet svake druge slobode”. (Hayek, 2001: 123)

III.

Pored političkog, društvenog, religijskog i ekonomskog, sloboda je i egzistencijalističko pitanje. Naime, jedno od osnovnih obilježja čovjekovog postojanja je njegova sloboda. Kod Jean-Paula Sartrea ona je centralno obilježje čovjekovog postojanja i polazi od čovjekove bačenosti u svijet. Egzistencija prethodi esenciji, što znači da je čovjek odgovoran za svoje odluke. Odlučivost za sebe i za druge nosi uvijek određenu dozu tjeskobe jer se podrazumijeva da se čovjek u svom izboru može pouzdati samo u sebe, što stvara pritisak i nelagodu. Ateistički egzistencijalizam koji Sartre zastupa implicira nepostojanje boga i prepuštanje donošenja odluka samom čovjeku. Čovjek kao egzistencija je slobodan da donosi odluke za sebe i za druge. S obzirom da bog ne postoji, čovjeku je nametnuto da bude slobodan. U tom smislu, on je osuđen da bude slobodan. (Sartre, 1964: 17) Čovjek je napušten od transcendentnog pomagača da bi bio slobodan, te da donosi tjeskobne odluke. “Napuštenost uključuje da mi sami izabiremo naš bitak.” (Sartre, 1964: 23) Čovjekova sloboda je projektovana, jer je on, nepostojanjem Boga ili transcendentnog uporišta osuđen da svojom voljom bira između ponuđenih opcija i sam donosi odluku. Iako za filozofiju egzistencijalizma ova riječ (“projektovana”) zvuči rogovatno i više je primjerena metodologiji i sociologiji, ona zapravo predstavlja upućenost čovjeka na sebe. Čovjek nije božija konstrukcija niti njegovo sredstvo, niti predmet njegove kontrole, nego svoj projekat. Stoga projekat ima budućnosnu opredijeljenost, jer čovjeka orijentiše prema sebi i drugima. Sloboda da se djeluje nije prepuštanje drugom, niti očekivanje da će neko drugi donijeti ispravnu odluku. Naprotiv, egzistencija i sloboda su subjektivne jer se upravo od ‘mene’ očekuje da djelujem. (Sartre, 1964: 25)

Martin Heidegger piše o slobodi iz njenog odnosa prema pojmu istine. Naime, istina se u klasičnoj metafizici smatrala za poistovjećivanje mišljenja i stvari. Taj postupak je bio sadržan u izjednačavanju iskaza s iskazanim te se, u tom smislu, jezik kao iskaz, da bi bio istinit, morao podudarati sa svojim predmetom. Bit istine se, zbog toga, svodila na adekvaciju pa je stoga sam jezik bio neslobodan, jer je bio zarobljen

u praksu izlaganja istine koja je podrazumijevala što plastičnije predstavljanje predmeta iskaza. Stajalište da "istina ne potiče od stava" (Heidegger, 1996: 135) znači da jezik ne može i ne smije biti zarobljen u koncept oponašanja stvarnog svijeta, niti njegova opredijeljenost može biti podudaranje i ravnjanje prema predmetu. Istina se mora razumjeti s onu stranu naloga podudarnosti, i na taj način, kao sloboda da se kaže ono što nema utemeljenje. Nasuprot uvriježenom mišljenju zasnovanom na poravnanju, istina treba da se razumijeva kao sloboda, odnosno kao iskazivanje koje nije i ne mora da bude zasnovano na predmetnom svijetu. Jezik nije i ne može da bude oponašajuća praksa, nego prostor slobodnog stvaranja. Sloboda nije nikakav posjed niti svojstvo, nego stoji u osnovi bića. Sloboda je "puštanje bića da bude". (Heidegger, 1996: 139) Kao što se vidi, Heidegger slobodu razumijeva kao sposobnost da se nešto kaže a da se ne mora podudarati sa realnim predmetom. Sloboda je jezik koji nema odnos sa istinom kao podudaranjem, ona je poetski jezik, odnosno jezik koji nije zarobljen u predstavljenosti. Sloboda se kod Heideggera može razumjeti i kulturološki, na primjeru *fizisa*. Priroda je u antičkoj Grčkoj razumljena kao ono što samo po sebi postoji i djeluje bez čovjekovog uticaja. Ona je samostalna u svom rastu i razvitku, a u tom svom razvitku ona se otkriva svijetu. Upravo je ova sloboda da se prepusti da se bude, način na koji treba da se razumijeva egzistencija. Za razliku od prirode, egzistencija postavlja pitanje, komunicira, živi u jeziku, te misli svoj bitak ka smrti. Egzistencija kao slobodna nije programirana, nego sposobna da otkriva te da, u samo-razumijevanju, bude otkrivena.

Biti slobodan značilo je imati prostor za obrazovanje i promišljanje, drugim riječima, biti oslobođen uobičajenih djelatnosti usredsređenih na puko preživljavanje. Takva ideja, potiče iz antičke Grčke, a preuzima je Hannah Arendt koja, prema antičkom društvenom modelu, utvrđuje da je život slobodnog čovjeka oslobođen nužnosti biološkog preživljavanja, a koncentrisan na mišljenje i obrazovanje. Ona razlikuje tri tipa djelatnosti: rad, proizvođenje i djelovanje. Dok se rad i proizvođenje odnose na stvari, djelovanje se odvija među ljudima. Djelovanje je karakteristično za život u javnoj sferi u staroj Grčkoj, prostor gdje su svi ljudi bili jednaki i, istovremeno, različiti. (Arendt, 1991: 142) U antičkom *polisu* život je bio podijeljen na područja društvenog i političkog. Prvu sferu su činili porodični, proizvođački i generalno fizički poslovi koji, kao takvi, potpadaju pod prostor neslobode. Na drugoj strani, područje

političkog je bilo obilježeno djelovanjem za opće dobro i zajednicu. Kao takvo, to djelovanje nije bilo lično, niti je bilo namijenjeno biološkom održanju, nego univerzalnoj stvari poput zajednice i opće dobrobiti. Takvom djelatnošću su se, prema Arendt, bavili grčki filozofi koji su: “prihvatili kao gotovu činjenicu da je sloboda smještena isključivo u političkom području, da je nužnost prvenstveno pretpolitički fenomen svojstven privatnoj kućnoj organizaciji”. (Arendt, 1991: 30) Klasični pristup slobodi koji se ogleda u identifikaciji suvereniteta i slobode je, prema Arendt, nemoguć. Ona smatra da je svijet pluralan i da se upravo kroz ovakvo određenje svijeta treba razumijevati i sloboda. Naime, sloboda se ne može, kao u liberalizmu, pripisati osobenosti individue da posjeduje vlasništvo. Individua nije suverena, niti slobodna kao jedinka, jer je svijet pluralan, te zbog toga, sloboda može da bude samo djelatnost jednih prema drugima. Sloboda nije u posjedovanju, niti u mogućnosti da se nešto stvara, nego u sposobnosti da se oprost. (Arendt, 1991: 194) Samo se oprostom narušava prirodni poredak i samim time nužnost osвете. Njime se prekida prirodni tok osвете, te se iskoračuje iz nužnosti retribucije kao zakona prirodnog poretka.

IV.

U postegzistencijalističkoj misli sloboda se posmatra kao obilježje mnoštvenosti. Ona, na tragu Heideggera, nije više posjed niti obilježje ličnosti, nego prostor koji omogućava “da se bude”. Sloboda je kod postheideggerijanskih teoretičara ‘prepuštenost’ da se bude drugi i drugačiji. Jean-Luc Nancy polazi od Heideggerove tvrdnje da je sloboda autentično postojanje bića. Naime, prema njemu, egzistencija je singularna pluralna, i zbog toga je ona postojanje na mnogo načina. Sloboda nije zadatak niti projekat, ni oslobađanje od naloga. Ona je jedinstvenost svakog smisla koji se pojavljuje u svom mnoštvu. Sloboda je činjenica egzistencije. (Nansi, 2008: 13) To znači da nam ona nije data, niti smo je osvojili, nego je sloboda čovjekovo vlastito iskustvo. Drugim riječima, slobodu možemo razumjeti kao oslobođenost od božanske kreacije i traženja suštine u nekom vanjskom i nametnutom zakonu. Nancy odbacuje podređivanje historijskoj zakonitosti stvaranja slobode koju nalazimo u Hegelovom i Marxovom djelu. Naime, kod Hegela tok svjetske historije, koji počinje slobodom jednog, a nastavlja se slobodom nekih, svoje ishodište ima u slobodi svih. Ta posljednja faza će se ostvariti na Zapadu

i to vladavinom kršćanstva. S druge strane, prema Marxu, koji prati Hegelovu koncepciju, historija se također okončava u slobodi, koju neće donijeti kršćanstvo, nego socijalizam i komunizam. Ona će biti ostvarena u momentu kada radnici preuzmu u svoje ruke sredstva za proizvodnju. U obje koncepcije sloboda nije nekontrolisano djelovanje društva, nego je u velikoj mjeri produkt historijske zakonitosti. Nancy primjećuje da se kao “priznavanje nužnosti” (Fenves, 1993: XV), sloboda kod Hegela i Marxa podredila nametnutom zakonu i zbog toga, zarobila sebe u determinirani tok. Stoga, on nastoji da slobodu “oslobodi” svih njenih klasičnih obilježja poput borbe, utemeljenja, svojstva zakonitosti i, već spomenutih, historije i nužnosti. Nancy slobodu shvaća kao iskustvo, kao činjenicu koja čini našu egzistenciju. U svojoj analizi slobode, on kritikuje Sartrea i njegovu tezu o nužnosti i projektovanosti slobode. Naime, Sartreova koncepcija je umetanje nužnosti i determiniranosti u pojam slobode. “Sartreov čovek nije ‘obuzet’ slobodom: ona ga gura u slobodno ‘saznanje’ o njegovom beskonačnom nedostatku slobode”. (Nansi, 2008: 149) Iz ovoga se vidi da Nancy poredi Sartreovu teoriju sa drugim determinističkim koncepcijama čovjekove slobode, poput Hegelove i Marxove. U tom smislu, sloboda se u Sartreovom egzistencijalizmu misli isključivo kao zakonitošću propisano čovjekovo kretanje prema svom cilju, što je zarobljava u poredak nužnosti. Nasuprot Sartreu, sloboda je čovjekova egzistencija u svojoj jedinstvenosti i mnoštvenosti koja se opire svakom obliku nalažanja. Stoga se sloboda, smatra Nancy, treba razumjeti kroz koncept političkog. Političko se, prema Nancyju, određuje kao mišljenje koje je suprotstavljeno nužnosti i naslijeđenim idejama. Kao i kod Heideggera, mišljenje se može odrediti isključivo kao odsustvo determiniranosti. Stoga Nancy tvrdi da postoji snažna veza između slobode i mišljenja: “Sloboda izbija iz ničega, s mišljenjem i kao mišljenje...”. (Nansi, 2008: 88) Mišljenje je stalna aktivnost singularnog pluralnog bića u propitivanju uvriježenih ideja, nametnutih koncepcija, vladajućih ideologija, te je stoga slobodno jer se opire ustanovljenim idejama. Sloboda se otkriva u mnoštvenosti postojanja, te se stoga može nazvati singularnom pluralnom. Međutim, identifikacija slobode sa singularnim pluralnim pokazuje i da je egzistencija slobodna, jer je posebna, drugačija i nemjerljiva s drugom egzistencijom. Kao primjer za to Nancy koristi Freudov mit o oceubistvu u kojem braća, zbog očevog prisvajanja svih žena u zajednici, vođeni nagonom i ljubomorom, ubijaju oca, komadaju i jedu njegovo tijelo i prisvajaju njegove žene

za sebe. U ovom mitu Nancy vidi da je bratstvo jednakost u dijeljenju nesamjerljivog. (Nansi, 2008:112) Drugim riječima, u ovom mitu se pokazuje da braća postaju slobodna jer se oslobađaju kontrole svoga Oca. Nakon što ga ubiju, braća dijele njegovo tijelo a to dijeljenje tijela je za Nancyja zapravo dijeljenje slobode, pošto to radi svaki brat kao singularno pluralno biće, bez obzira na zajedničkog pretka. Svaki brat je, bez obzira na krv koju dijele, nesamjerljiv s ostalom braćom. Braća dijele tijelo, ali istovremeno dijele i slobodu jer su se zajednički oslobodili očevog upravljanja. Ta zajednica braće je zbog mnoštvenosti (singularnosti pluralnosti) braće zajednica nesamjerljivosti: "Zajednica deli neumerenost slobode". (Nansi, 2008: 112) Ako je nesamjerljivost slobode svima zajednička, odnosno, ako je neuporediva, to znači da je svako doživljava na singularan način. U tom smislu, doživljaj slobode je pojedinačan i poseban. Međutim, pored tog singularnog određenja slobode, Nancy uvodi još jedno kojim slobodu pokušava da predstavi kao jednakost među braćom, uz rezervu da takva pojmovna upotreba nema sentimentalne konotacije. Sve to pokazuje da u Nancyjevom pojmovnom aparatu ravnopravno egzistiraju dva inkomenzurabilna određenja slobode: jedinstvenost i jednakost. Ova "ishitrena" poredba članova zajednice sa "braćom" i "podjela neumjerenosti" će biti povod Jacquesu Derridi da u svom djelu *Odmetničke države* uputi oštru kritiku Nancyju.

Prvi problem na koji Derrida nailazi u razumijevanju pojma slobode u Nancyjevom djelu je sintagma podjela nesamjerljivosti (neumjerenosti) te, u tom smislu, postavlja pitanje: "Kako podeliti i združiti nečiju neumerenost?". (Derida, 2007: 76) Iz Nancyjevih tvrdnji Derrida izvlači zaključak da iza nesamjerljivosti opet stoji neka "mjera" koja udružuje i dijeli slobodu. Drugim riječima, Nancy ne izbjegava mjeru, odnosno zakonitost, po kojoj djeluje zajednica, što govori da sloboda potpada pod skup pravila u kojima se ona pojavljuje i primjenjuje. Derrida uviđa problem i sa pojmom bratstva u kojem on vidi vrlo jasno određenu "odjelovljenu", a ne razdjelovljenu zajednicu. Naime, riječ bratstvo je oduvijek bila ekskluzivna, te je isključivala pripadnike drugog pola, roda, nacije i rase. Na tragu Derride i P. Gratton postavlja pitanje: ako je ono što je dijeljeno nemjerljivo, zašto se onda spominje riječ bratstvo koja daje određenu mjeru, poput isključivanja žena. (Gratton, 2006: 135) Drugim riječima, dovođenje u vezu riječi bratstvo i nesamjerljivost može da rezultira isključivo mjerom koja određuje ko pripada zajednici, a ko

ne. Jasno je da to nije bila Nancyjeva namjera, posebno ako imamo u vidu njegova djela poput *Razdjelovljena zajednica* i *Biti zajedno bez suštine*, ali ishitreno korištenje određenih pojmova ga je, nažalost, dovelo do teorijskog ćorsokaka. Derrida također uočava vrlo površnom povezanost slobode i jednakosti kod Nancyja, jer je jednakost uvijek samo pripisana nekim, ali ne i svima. Nasuprot jednakosti i bratstvu, Derrida svoju tezu o slobodi koncipira upravo na nesličnosti drugog. Drugi nije jasan ni prepoznatljiv jer je drugi. On ne smije da se prepozna kao brat niti kao neko blizak ili sličan, nego kao drugi. Postavljanje distance prema drugom je početak morala. "Čista etika započinje u dostojnom poštovanju drugog." (Derida, 2007: 79) Upravo je bezuslovna etika polazna tačka razumijevanja slobode. Prepuštanje drugom da bude drugi bez uslova je sloboda. Drugi ne može da potpada pod zakonitost bratstva i dijeljenja, jer je neprepoznatljiv. "Drugi je tajna jer je drugi." (Derrida, 2001: 397) Sloboda znači istodobno i odbacivanje zakona reciprociteta i kalkulativnosti. U tom smislu, Derrida se približava Arendt i njenoj ideji da je sloboda prekid svake nužnosti. Ona to pokazuje na primjeru oprosta kao prekida nužnosti prirodnog poretka osвете, a Derrida proširuje pojmom bezuslovnosti. Naime, darivanje u kojem ne tražimo uzdarje ili gostoprimstvo kojim dočekujemo nekog bez posebnih kriterija i zahtjeva su samo neki od primjera kroz koje možemo vidjeti prekid prirodnog poretka zasnovanog na reciprocitetu.

Sloboda se ne smije svoditi na jednakost niti bratstvo, jer se time jednakost pripisuje samo nekima, recimo, braći, ali ne i sestrama. Osim toga, ona ne može biti jednakost, jer tako ona postaje, balibarovski rečeno, samo osobenost onih koji imaju građanska prava u nekoj državi. U tom smislu, slobodan bi bio samo onaj koji posjeduje građanski status i prema kojem bi nejednak bio azilant, migrant i apatrid, što je u koliziji sa univerzalnim principima slobode. Stoga je jednakost opasan pojam jer stvara grupacije koje imaju neprijatelje u nejednakim. Sloboda se mora misliti s onu stranu prava i politike, kao razlika svakog pojedinačnog bića da bude ono što jeste, kao drugost ili skrivenost. Ona mora biti prepuštenost da se bude u svojoj razlici i singularnosti, bez bratstva i jednakosti. Sloboda nije zadatak, projekat, cilj ili svrha, nego puko postojanje u svojoj pojedinačnosti. Ona se realizira samo kao nesličnost ili, čak, tajna.

Zaključak

Sloboda je tradicionalnim teorijama bila određivana kroz politiku, pravo i ekonomiju. Te teorije su podrazumijevale blisku vezu između slobode i jednakosti. Naime, za Aristotela su postojale dvije sfere grada-države: privatna (porodica) u kojoj se vladalo neslobodnim pojedincima druga, javna (političko) u kojoj se vladalo slobodnim i jednakim. Zbog toga je sloboda mogla postojati samo u sferi političkog. Biti slobodan značilo je imati prava na jednako političko odlučivanje, što je postalo “moto” svih kasnijih definicija slobode. Na taj način, sloboda je bila omogućena samo onima koji su bili u prostoru političkog, jer je sam taj prostor obezbjeđivao mogućnost dokazivanja jednakosti. Takva praksa se u novom vijeku izmijenila etabliranjem liberalne ekonomije. Naime, liberalizam je davanjem prioriteta individualnom vlasništvu donio novu definiciju slobode prema kojoj je pojedinac vlasnik svoga tijela kao i produkata svog rada, a država treba samo da štiti njegove interese. Takvu ideju, koju donosi John Locke, kasniji liberali će produbiti smatrajući da je totalitaran svaki oblik državnog uređenja koji ne poštuje vlasništvo individue. Liberalizam će se u potpunosti preorijentisati na ekonomiju zastupajući ideju da se princip slobode ogleda isključivo u odsustvu državne kontrole. Sloboda se u takvom društvu sa ljudi preorijentiše prema stvarima i bogatstvu. Vrijednost postaje “jednaka” šansa ili omogućavanje države pojedincu da ostvari ekonomski uspjeh. Hannah Arendt uviđa da je osnovni problem čovjeka usredsređenost na rad i proizvodnju koji ga zarobljavaju u nužnost preživljavanja i odnos sa stvarima. Stoga ona zahtijeva prenošenje pažnje sa stvari na odnos prema ljudima. U djelovanju najveća čovjekova vrijednost i etički postulat je oprostaj. Samo u toj praksi čovjek prekida nužni prirodni tok osвете. Poststrukturalistički teoretičari Jean-Luc Nancy i Jacques Derrida, na tragu Arendt, kritikuju klasična određenja slobode, smatrajući da se ona treba odrediti bez upućivanja na jednakosti i politiku. Naime, prema Nancyju, sloboda se otkriva u singularnom pluralnom egzistencije. Sloboda za Nancyja nije ni projekat ni zadatak, kao kod Sartrea, nego sama činjenica egzistencije. Uz određenu dozu kritike adresirane Nancyju, Derrida analizira pojam slobode van svake politike i ekonomije. Za njega je sloboda egzistencija koja je puštena da bude ono što jeste. To znači da sloboda nije jednakost, niti ista šansa, nego poštivanje drugosti drugog.

Conclusion

In traditional theories, freedom was defined through politics, law and economy. Those theories implied a close relation between freedom and equality. For Aristotle there existed two spheres of the city-state: private (family) in which unfree individuals were under the rule and public (the political) in which free and equal individuals were ruled. Thus, freedom could exist only in the sphere of the political. To be free was to have rights to equal political decision making, which has become the 'motto' of all the subsequent definitions of freedom. That way, freedom was possible only for those who were in the space of the political because the space itself ensured the possibility of proving equality. In modern era, such practice changed through the establishment of liberal economy. Namely, by giving priority to individual property, liberalism brought a new definition of freedom according to which individual owns his own body and products of his work, whereas the state needs to protect his interests. This idea, brought by John Locke, was later enhanced by the idea that each form of state order which does not respect an individual's property should be considered totalitarian. Liberalism oriented itself entirely to economy by supporting the idea that the principle of freedom is reflected only in the absence of state control. In such a society, freedom is reoriented from people to things and wealth. 'Equal' opportunity or facilitation of the state to enable an individual's achievement of economic success becomes the basic value. Hannah Arendt recognized that an individual's basic problem is concentration on work and production which traps him in the necessity of survival and relation with things. She therefore demands action, transfer of attention from things to the relation towards people. In action, the highest human value and ethical postulate is forgiveness. Only in such practice the necessary natural flow of revenge is interrupted. Poststructuralist theoreticians Jean-Luc Nancy and Jacques Derrida, following Arendt's line of thought, criticize classic definitions of freedom and hold that it should be defined without the reference to equality and politics. For Nancy, freedom is revealed in singular plural of the existence. It is neither a project nor a task, as Sartre believes, but a fact of existence. With a certain level of critique addressed to Nancy, Derrida analyses the notion of freedom beyond any politics and economy. For him, freedom is the existence let to be what

it is. Freedom is, thus, not equality or equal opportunity, but respect for the otherness of the other.

Freedom without brotherhood

Abstract

Theoretical analyses have traditionally related the notion of freedom to politics, law and economy. An individual was perceived free only if he had the right to act politically as equal with other individuals in community. This thesis, which originates from the time of Aristotle, shows that freedom can be understood only in the context of politics. Traditionally, freedom was related to an individual's economic activities, too. Liberal theorists believed that freedom lies exclusively in the free production and possession of the products of one's own work. This idea influenced the development of the concept of free market and liberal economy as the foundations of a free society. Hannah Arendt transposed this theory by claiming that freedom must be interpreted beyond any natural necessity and, even more importantly, reciprocity. Following Arendt's, but also Heidegger's, line of thought, poststructuralist theoreticians Nancy and Derrida hold that freedom should be interpreted from freedom itself without referring to other experiences of human activity. For Derrida, freedom is breaking up with every conditionality and reciprocity. It cannot be subsumed under the notion of equality but must be understood as the possibility of the other to remain the other in his dissimilarity and secrecy. **Key words:** freedom, brotherhood, incommensurability, equality, the political.

Bibliografija:

- Arendt, H. (1991), *Vita Activa*. Zagreb: August Cesarec.
- Aristotel (1988), *Politika*, Zagreb: August Cesarec.
- Augustin, A. (1998), *O slobodi volje*, Zagreb: Demetra.
- Balibar, E. (2003), *Mi, građani Evrope*, Beograd: Beogradski krug.
- Derida, Ž. (2007), *Odmetničke države*, Beograd: Beogradski krug.
- Derrida, J. (2001), *Papier Machine*, Paris: Galilée.
- Ferari, V. (2011), *Pravo i društvo*, Podgorica: CID.

- Fennes, P. (1993), “Foreword” u: Nancy J. L. *The Experience of Freedom*, Stanford: Stanford University Press.
- Fukuyama, F. (1992), *The End of the History and Last Man*, New York: The Free Press.
- Gratton, P. (2006), “Questioning freedom in the latter work of Derrida”, *Philosophy Today*, vol. 50.
- Hayek, F. V. (2001), *Put u ropstvo*, Zagreb: Kruzak.
- Heidegger, M. (1996), *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Zagreb: Naprijed.
- Nansi, Ž-L. (2008), *Iskustvo slobode*, Beograd: Beogradski krug.
- Ruso, Ž-Ž. (1993), *Društveni ugovor*, Beograd: Filip Višnjić.
- Sartre, J-P. (1964), *Egzistencijalizam je humanizam*, Sarajevo: Veselin Masleša.