

ПРЕДРАГ КРСТИЋ*

Институт за филозофију и друштвену теорију
Београд

УДК 316.334.3:323.2(123)

Оригиналан научни рад

Примљен: 17.08.2020

Одобен: 26.09.2020

Страна: 369-382

НЕГАТИВНА VERSUS. ДРУШТВЕНА СЛОБОДА: ХОНЕТОВА ПРЕЋУТ(А)НА КРИТИКА БЕРЛИНА

Сажетак: Први део рада посвећен је Берлиновој аналитици политичке слободе. Посебно се наглашавају разлози који Берлина руководе при давању предности негативној слободи: пре свега вероватноћа изопачења позитивне слободе и погубност његових последица. Централни део рада излаже Хонетову критику концепције негативне слободе и његово заговарање „друштвене слободе“, при чему он Берлина помиње тек у успутним напоменама. Уместо Берлина, аутор рада реконструира могуће Берлинове одговоре на Хонетове примедбе, критикујући притом и, општије, Хонетов социјалонтолошки приступ питању слободе. У кратком „закључку“ афирмише се непролазност Берлиновог инсталирање негативног концепта слободе, не као довољног за полисемију њених значења, него као једне нужне заједничке основе сваког смисленог говора о политичкој слободи.

Кључне речи: Исаија Берлин, Аксел Хонет, позитивна слобода, негативна слобода, вредносни плурализам, либерализам, социјализам

Шта је Берлин рекао

Већ с почетка свог чувеног предавања „Два појма слободе“, ¹ Исаија Берлин (Isaiah Berlin) наглашава да одустаје од расправљања историје и „више од две стотине значења протејске речи“ слобода и одлучује се да испита само два значења, „али она централна, са великим делом људске историје иза њих и, усуђујем се да кажем, испред њих“: негативно и позитивно значење политичке слободе (Berlin, 2002a: 168–169). Траг политичке форме позитивне слободе води Берлина уназад до оне слободе избора власти, изведене из друштвене улоге слободних грађана древне Атине, коју је опевао Перикле (Περικλῆς) а описао Аристотел (Ἀριστοτέλης): припадници заједнице остварују своју слобо-

* prekrst66@gmail.com; krstic@instifdt.bg.ac.rs

¹ *Two Concepts of Liberty* било је Берлиново инаугурално предавање као професора политичке и друштвене теорије, одржано на Универзитету Оксфорд 31. октобра 1958. године. О историјском и филозофском залеђу овог есеја cf. Ricciardi, 2007.

ду једино ако одлучују о њеној судбини. Такво разумевање слободе се, сматра Берлин, показало посебно подложним „реторичкој злоупотреби“. Модерни политички мислиоци су, наиме, неретко изједначавали слободу са рационалним поступањем заснованим на поузданом знању – којем само одређена елита има приступ (Berlin, 2002a: 198). Таквом интерпретацијом се (позитивна) слобода преобразила у супротност слободе и користила за одбрану колективизма сваке врсте. Захтеви за слободом, парадоксално, постали су захтеви за дисциплиновањем – нужним за „самоуправу“ или „самоодређење“ нација, класа, па и демократских заједница.

У сажетим лозинкама изречено, збио се један преокрет у разумевању позитивног концепта слободе између Канта (Kant) и Фихтеа (Fichte), један „преображај Кантовог строгог индивидуализма у нешто блиско чистој тоталитарној доктрини“ (Berlin, 2002a: 198): „екстремни либерализам Канта“, с његовим поштовањем људске природе и њених светих права, „у чудној и директној линији“ закључује се у Фихтеовом поистовећењу слободе са самопостављањем, с наметањем воље другима, с уклањањем препрека жељама и, коначно, с распадом свега пред победничком нацијом која маршира не би ли одговорила на судбински зов трансценденталног ума. Нешто што је почело с појмом аутономне личности која жели апсолутну слободу у којој се покоравала само унутрашњем гласу савести завршило се са животом као уметношћу, као обликовањем, као самокреацијом „органског“ процеса, било да је он појединачни или, по „чувеној и фаталној аналогiji“, национални (Berlin, 2002b: 70). Нагласак се померио с разума на вољу и створио један појам слободе чији садржај више није допуштање сваком човеку да има свој избор, већ аутоекспресија, моћ, наметање себе медијуму, уклањање препрека – у теорији разумевањем, у материјалном животу стицањем, а у политици освајањем (Берлин, 2002b: 71). Та два појма слободе представљају, поентира Берлин, „два непомирљива виђења живота, либерални и ауторитарни, отворени и затворени, а чињеница да је реч 'слобода' била истовремено аутентични централни симбол у оба виђења значајна је и злослутна“ (Berlin, 2002b: 73).

Берлин је уверен да је тим релативно мали кораком, од казивања да слобода подразумева аутономију као господарење собом до оправдања свих врста уплитања државе у животе појединаца, позитивна теорија слободе неупоредиво чешће него она друга коришћена као инструмент или оправдање репресије. Јер та друга, „негативна“ концепција политичке слободе, усредсређује се на схватање слободе као неометености оним спољним ограничењима које производе други људи или установе.² Античку предигру негативног појма слободе

² Ограничења или препреке негативној политичкој слободи, наиме, намеће искључиво друга особа или институција, а не природни узроци или личне неспособности. Политичка слобода је „напросто подручје у којем може да се поступа неометан другима“ (Berlin, 2002a: 200). Неслобода може имати различит карактер (Berlin, 2002a: 169-170; за савремено разлагање „подручја“ (не)слободе, инструктивно: Silier, 2005), али је њен критеријум увек „улога коју верујем да су играла друга људска бића, непосредно или посредно, са намером или без ње, у осујећењу мојих жеља“: „Под 'бити слободан' у овом смислу мислим не бити ометан другима“ (Berlin, 2002a: 170).

Берлин проналази у доктринама софисте Антифона (Ἀντιφῶν), Хризипа (Χρύσιππος), киренаика, донекле и самог Сократа (Σωκράτης), али примећује да је тај „идеал“ индивидуалне негативне слободе остао „изоливан“ све док се с Епикуром (Επίκουρος) није експлицитно појавио (Berlin, 2002a: 33-34). Па и тада „неразвијен“, будући да је, сматра Берлин, артикулисана доктрина негативне слободе, као одсуства спољашње принуде и неуплитања у приватне делатности појединца, „упоредно гледано, модерна“: „Жеља да се не буде ометен, да се буде препуштен себи, била је жиг високе цивилизације и када је реч о појединцима и када је реч о заједницама. Сам осећај да је приватност, подручје личних односа, нешто свето у властитом праву, произлази тек из оне концепције слободе која, упркос религиозним коренима, у свом развијеном виду једва да је старија од ренесансе и реформације. А ипак би њен пад означио смрт цивилизације, сваке моралне перспективе.“ (Berlin, 2002a: 176)

Та концепција слободе је, нема сумње, стасала са борбом „појединца“ за ослобођење од арбитрарне власти и за издвајање, установљење и гарантовање простора приватности, једног заштићеног поља, недодирљивог вакуума унутар којег може да се чини шта се жели (Berlin, 2002b: 50–53), једне санктосанктне зоне личности над којом власт нема надлештво. То је смисао у коме се у теоретичаре негативне слободе сврставају филозофи од Хопса (Hobbes),³ Лока (Locke) и Монтеѕкјеа (Montesquieu), преко Бентама (Bentham), Сидвика (Sidgwick), Херберта Спенсера (Herbert Spencer) и Џона Стјуарта Мила (John Stuart Mill), до Хајека (Hayek) и класичних и неокласичних економиста. Перјанице класичног либерализма – Џон Стјуарт Мил и Бенжамен Констан (Benjamin Constant) именују се као његови „очеви“ – „захтевају максимални степен неуплитања који је сагласан са минималним захтевима друштвеног живота“ (Berlin, 2002a: 207). Констан, Џеферсон (Jefferson), Берк (Burke), Пејн (Paine), Мил и многи после њих, понудили су различите каталоге тако одмерених индивидуалних слобода, али „који год био принцип према којем би требало да се одреди подручје неуплитања, био то природни закон, природно право, корист, форме категоричког императива, светост друштвеног уговора или ма који други појам којим су људи настојали да разјасне и оправдају своја уверења, слобода у том смислу значи слободу *од*; одсуство уплитања унутар променљиве али увек препознатљиве границе“ (Berlin, 2002a: 174).

У истом склопу и можда важније, успостављајући негативан појам слободе при одбрани од патерналистичке или моралистичке интервенције државе, њени модерни заговорници нису се питали, као поборници „позитивне слободе“, ко поседује власт, већ колико власти треба сместити у ма чије руке; нису желели да се домогну власти, већ да „обуздају власт као такву“ (Berlin, 2002a: 209, 212). Али, упркос наглашавању преимућстава „негативне слободе“, Бер-

³ Већ Хопсово разумевање „исправног значења“ речи „слобода“ подразумева одсуство спољних препрека: „слободан је онај човек који у стварима које је својом снагом и разумом кадар да чини није спречен да чини оно што му је воља да чини“ (Hobbes, 1968: 189). Берлин (2002a: 40) наглашава да га занима такво значење „политичке слободе“, значење које је можда само преношење те хопсовске варијанте природне незапречености водотока на раван поступака појединаца и друштва (Feinberg, 1998: 2927).

лин не тврди да концепт позитивне слободе треба једноставно одбацити – напротив, он га признаје као једну од многих људских вредности, као „ваљан“ циљ, чак нужан за цивилизовано и слободно друштво (Berlin, 2002a: 42, 74; Jahanbegloo, 1993: 41) – и сматра га једнако аутентичном верзијом слободе, додуше само док и све док се односи на аутономију појединаца, а не на „псеудослободу“ постизања циљева које појединци „треба рационално“ да желе (Berlin, 2002a: 188, 190). Оба разумевања слободе, према Берлину, дубоко су уграђене у традицију (мишљења) политике и већ собом сведоче о плуралности и инкомпатибилности вредности,⁴ али и о потреби да се оне аналитички разликују и практички нађе компромис између њих – а не да се бркају (Berlin, 2002a: 212). Оно друго Берлиново запажање у погледу њихове разлике је, међутим, макар једнако важно и тактички је свакако било наглашеније: иако теорије засноване на концепту негативне слободе могу да воде погубним последицама, то се обично није догађало. „Веровање у негативну слободу“ није инкомпатибилно с „великим и трајним друштвеним злима“, али се оно „много ређе бранило или прикривало оном врстом варљивих аргумената и мајсторијама које су обично користили поборници ’позитивне’ слободе у њеним најзлокобнијим видовима“ (Berlin, 2002a: 37). Великим трагедијама водиле су, напротив, теорије позитивне слободе – правдајући се увећањем на свој начин схваћене „истинске“ слободе жртава трагедија.

Тај историјско-емпиријски доказ преимућства негативно схваћене политичке слободе не значи, међутим, да је њен концепт лишен тензија, и унутар себе и према другим вредностима. Он је напросто „основни“, Хонет (Honeth, 2014: 22) би рекао „примитиван“.⁵ „Фундаментални смисао слободе јесте слобода од окова, од заточења, од робовања другима. Све остало је проширење тог смисла или метафора. Тежити да се буде слободан значи тежити да се уклоне препреке; борити се за личну слободу значи настојати да се уклоне ометања, искоришћаваја, поробљаваја људи који имају своје, а не наше циље-

⁴ Берлин жестоко заступа непомирљиви „плурализам вредности“, што је „можда његов најоригиналнији допринос филозофији, иако развијен кроз пример и историјску илустрацију а не у семантичком или епистемолошком смислу“ (Williams, 1998: 911). Историјом и непосредном опсервацијом подржан постулат плурализма вредности, начелно несамерљивих а практично увек у одмеравању, код њега предупређује погубну „монистичку“ представу уједињених вредности: „Нужна је, а не контингентна истина, да не можемо имати све. Берков пледоаје за непрестану потребу да се компензује, помирује, уравни тежује; Милов пледоаје за нове ’експерименте у животу’ са њиховом перманентном могућношћу грешке, може довести до лудила оне који трагају за коначним решењима и једним, свеобухватним системом, чија је вечност зајамчена. Ипак, то је закључак који не могу избећи они који су, са Кантом, научили истину да ’из кривог дрвета човечанства никаква права ствар никада није направљена’.“ (Berlin, 2002a: 217) За критику Берлиновог „опскурног метаетичког“ уверења да су вредности инкомензурабилне и да је за слободу пресудно важан вредносни плурализам, те да је „нужност бирања између различитих апсолутних захтева неизбежна карактеристика човека“ (Berlin, 2002a: 214), cf. Whittaker, s. d.: 2; Williams, 1998: 912; Gray, 1980; 1995; Benn & Weinstein, 1971.

⁵ Склоност „перфекционистичком“ (Rawls, 1971: 25) вишку етичког садржаја Берлин приписује политичкој концепцији позитивне слободе. Он би да свој појам негативне слободе очисти управо од таквих садржаја и одреди је „минимално нормативно“: „Она је, наравно, вредност и собом носи норму или позитивну евалуацију, али објашњавајући њен садржај, Берлин покушава, колико је могуће, да искључи друге нормативне и евалуативне идеје“ (Williams, 1998: 912).

ве. Слобода је, барем у свом политичком смислу, истозначна са одсуством тлачења или доминације.“ (Berlin, 2002a: 48)

Шта је Хонет прећутао

Иако нешто од „негативизма“ прве,⁶ одјекује још и у трећој генерацији критичке теорије друштва (Honneth, 2004b), Хонет се на емфатичкији начин сада усмерава на изнова социологизовану друштвену стварност (Deranty, 2011: 72). Неправда, непоштовање и „патња“, анатомски симболи моралног негативизма (Honneth, 2007: 71-72), овде се такорећи „подруштвљују“ и позитивно политички профилишу кроз, за Хонета кључну, оптику „борбе за признање“, једну „моралну граматику друштвеног сукоба“ (Honneth, 1996). У њој осећања беса и огорчења потлачених због одбијања захтева за признањем утемељују нормативни критеријум и имплицирају судове о легитимности друштвених ангажмана (Honneth, 2004a; Hartmann & Honneth, 2006).

Та хонетовска прича о непризнатости код Берлина, међутим, посве другачије звучи. Берлин говори о потреби за „прикладним признањем“, која штавише није далеко од „жеље да се буде независни агент“, али и упозорава да је не треба бркати са слободом и да је, нарочито кад је колективна, она пре потенцијални извор репресије него еманципације. То је прича о личном идентитету који одређује „друштвени образац“ (Berlin, 2002a: 203), о „жељи за статусом“ – која се „не може лако поистоветити са слободом појединца било у ’негативном’ било у ’позитивном’ смислу те речи“: „Суштина појма слободе, и у ’негативном’ и у ’позитивном’ смислу, јесте измицање нечему или некоме – другима који упадају у моје подручје или успотављају власт нада мном; опсесијама, страховима, неурозама, ирационалним силама – укратко, уљезима и деспотима једне или друге врсте. Жеља за признањем жели нешто друго: јединство, боље разумевање, обједињавање интереса, живот заједничке зависности и жртве.“ (Berlin, 2002a: 204) Жеља за признањем или статусом, Берлин признаје, израз је нечега што је људима једнако потребно колико и слобода, нечега што је сродно слободи, али ипак „собом није слобода“: „то је тешње повезано са солидарношћу, братством, узајамним разумевањем, потребом за удруживањем на једнаким основама, што се све понекад – али погрешно – назива друштвеном слободом.“ (Berlin, 2002a: 204).

А Хонет би управо то да инсталира: „друштвену слободу“. Сарадња у заједници једини је начин остварења „праве“ слободе: „Социјална слобода значи учествовање у друштвеном животу заједнице чији су чланови толико наклоњени једни другима да међусобно поспешују остваривање својих легитимних потреба“, свесни да „слободу – слободну реализацију сопствених интенција

⁶ „Уз сву увиђавност појединих корака и слагање својих елемената са најнапреднијим традиционалним теоријама, критичка теорија нема неку специфичну инстанцу за себе осим с њом самом повезаних интереса за превазилажење друштвене неправде. Ова негативна формулација је, сведена на апстрактни израз, материјалистички садржај идеалистичког појма ума.“ (Horkhajmer, 1976: 81)

или циљева – не може остваривати изоловани појединац, већ само колектив, али без тога да се овај колектив сматра једним супериорним ентитетом у односу на његове појединачне елементе“ (Honet, 2019: 42), Хонет се позива на Петитов (Pettit, 1993: 271 и даље) „холистички индивидуализам“, не би ли тим хотмичним оксимороном приближио и своју „социјално-онтолошку позицију“, према којој „остваривање одређених људских капацитета зависи од постојања друштвених заједница, а тиме и холистичких ентитета, али без извођења закључка да су појединачни субјекти као такви непотпуни или чак непостојећи“: „Оваква концепција социјалне слободе се разликује од колективизма по томе што се првенствено бави условима за остваривање индивидуалне слободе. Такође се разликује од традиционалног индивидуализма по томе што се на основу ње сматра да поменута слобода зависи од тога да ли је заступљена у одређеној врсти друштвене заједнице.“ (Pettit, 2019: 47-48) За социјалисте, увиђа се тако, „друштвена група као целина“ постаје „медијум слободе“: „Полазна тачка социјалистичког покрета је холистичка идеја да је заједница солидарности, а не појединац, носилац слободе“ (Honet, 2019: 45-46).

Социјализација слободе неприметно „ослобађа“ односе, а не оне који се односе, и доследно установљује свеопшти приоритет социјалне над сваким видом индивидуалне слободе, сходно онтолошком примату друштва.⁷ „Индивидуалне слободе“ – неке догме ипак претичу и у преконфигурисаном социјализму – представљају само маску за „приватне интересе“, а допустиве су, пожељне, оправдане и „стварно“ могуће тек као функција солидарног подруштвљења: „идал социјалне слободе“ нескривено колико и некритички једначи („необуздани“) индивидуализам и („поседнички“) егоизам (cf. Honet, 2019: 105; Levine, 1988). Тако и ова обновљена идеја социјализма слободи појединца претпоставља „слободну сарадњу, а тиме и социјалну слободу“ (Honet, 2019: 122-124). Хонет, наравно, не би да „укине“ индивидуалне слободе – он би јамачно рекао: напротив, управо жели да их омогући – али их увек упарује с оним што сматра њиховим условом, друштвом, као када главним циљем ревидираног социјализма проглашава „друштвену форму живота у којој индивидуална слобода напредује не науштрб солидарности већ уз њену помоћ“: „Само када сви друштвени актери буду могли да задовоље потребе које деле са свим другим [...], наше друштво ће постати друштвено у пуном смислу те речи.“ (Honet, 2019: 139-140). „Постати друштвеним“ некако аутоматски значи и ослобођење. Ако је носилац слободе солидарна заједница а не појединац, није ли појединац разбаштињен тога да можда уопште буде субјект слободе. Односе, интеракцију, комуникацију треба ослободити, да би се уопште могло говорити о „правој“ слободи, и то се постиже подруштвљењем – али у којој мери остаје у видокругу индивидуална слобода, на страну за шта и како се, осим „социјализацијом“, она изводи? Како је, да ли је икако, појединац оспољава из озрачја социјалне слободе?

⁷ „Захтев за 'друштвеношћу', садржан већ у самом термину 'социјализам', представља општу тежњу да се уклоне све друштвене препреке остваривању слободе у солидарности.“ (Honet, 2019: 90-91).

Или су та питања већ инфицирана хегемонијом вредности „слободе, то јест аутономије појединца“ која усисава све друге вредности у модерни (Honneth, 2014: vii)? Наглашено само „индиректно“, заправо успут, помињући Берлина, Хонет такорећи реалполитички приступа генези негативне концепције индивидуалне слободе, као једног хотимичног (пре)усмеравања тежишта у религијским и грађанским сукобима шеснаестог и седамнаестог века. Позивајући се на Скинерову (Skinner, 1998: 7-11) анализу, он раскринкава Хопсову намеру да „сузбије нарастајући утицај републиканизма током енглеског грађанског рата“ и запречи „сваку концепцију слободе која би подстакла жељу за грађанским удруживањем“. Знаменити пасаж из *Левујатана* – „Под слободом се, у складу са исправним значењем речи, подразумева одсуство спољних препрека“ (Hobbes, 1968: 189) – Хонет тумачи као пуко „натуралистичку дефиницију слободе“ која упућује тек на „одсуство спољних опструкција које могу ометати способност тела да се креће природно“, а у „крајње тричавим разматрањима“ Хопса о слободи као „неометености спољним препрекама док се остварују властити циљеви“ и користе „моћи у складу с тим како налажу просуђивање и разум“ (Hobbes, 1968: 338, 339; Honneth, 2014: 21, 22), разоткрива како се за „природну слободу људских бића“ сматра пресудним „унутрашња веза коју Хопс повлачи – готово неприметно – између искључења унутрашњих препрека и потенцијалних циљева слободног потупка“. Закључује се да се слобода код Хопса „састоји у чињењу чега год што је у нечијем непосредном властитом интересу“, да је њен циљ „испуњење било каквих и свих жеља, под условом да служе самопотврђивању субјекта“, чиме се ограничио видокруг на спољне изворе отпора а посматрачи се развластили од просуђивања „шта субјект треба или не треба да жели“ (Honneth, 2014: 22).

Хонет на једном месту за Хобсово одређење користи термин „минимална дефиниција слободе“ – што верујемо да би за Берлина и његове намере представљало похвалу – и пита се како је, као таква, „екстремно танка, пуко негативна формулација слободе“, успела да преживи тешке теоријске изазове и, у каснијим проширењима, постане доминантна идеја слободе. У одговору се запажа да у њој претиче једно „зрно интуитивне истине“ (Honneth, 2014: 22) које ће јој обезбедити „трајну привлачност“: „идеја да је сврха слободе да осигура заштићени слободни простор за егоцентрички потупак, неспутан притисцима одговорности према другима“. Унапређења те идеје код Лока, Мила, Сартра (Sartre) или Нозика (Nozick) задржала су онда ту привлачну клицу: „Идеја да се слобода појединца састоји у слеђењу властитог интереса неометан ’спољним’ препрекама погађа дубоко укоренењу интуицију модерног индивидуализма, према којој субјекти имају право на извесну количину индивидуалности, чак и када њихове интенције и жеље не подлежу вишим принципима“ (Honneth, 2014: 22)

Иако запажа да је таква идеја негативне слободе стекла популарност, стожерни карактер и „огромну гравитациону моћ“ када је реч о концепцијама правде и добро организованог друштва (Honneth, 2014: 15-16), слика заједнице утемељене на њој код Хонета је суморна. Сврха негативне слободе је увек да „обезбеди заштићени слободан простор за егоцентричке акције, неометан при-

тисцима одговорности према другима”; њен циљ је „да одбрани идиосинкразију”, а собом је „израз тенденције да понуди људима прилику да буду нарциситички и ексцентрични” (Honneth, 2014: 23). На карактеристичан начин, пребрзо је изведена директна путања која води од афирмације негативне слободе до егоцентричности и идиосинкратичности, нарцизма и ексцентричности, а можда нарочито до мањка одговорности. Опчињен изворним јединством заједнице из које би ваљало извести индивидуалну слободу, Хонет описује карикатуру једног „екстремно индивидуализованог друштва“: неподношљиво му је да разлози туђих слободних поступака остану ирационални, да се спољним ограничењем слободе сматра већ и „очекивање да подвргнемо наше жеље и интенције минималним стандардима рационалности“ и проглашавање свих циљева, „колико год неодговорних, самодеструктивних или идиосинкратичних“, колико год „препуштени игри узрочних снага“,⁸ деловима „циља реализовања слободе“ (Honneth, 2014: 25).

Чини се крајње неправедним лишавање негативне слободе рефлексивности, могућности позивања на виши принцип такође или чак икакве рационалности – нарочито јер она то не искључује. Истина је само да спецификована дефиниција то не укључује, али и да управо том минималношћу, примитивношћу, омогућује њихово постојање, разумевање и пролиферацију. Иза буне против минималног негативног одређења провирује буна против отворености хоризонта. Хонетова концепција овде, кохеренције наштимоване аргументације ради, уосталом запада у очити друштвено-историјски парадокс: „индивидуализовани модерни субјекти“ који се оптужују за мањак рефлексивности управо су, и правно, подразумевали „рефлексивност“, ако разумно претпоставимо да се иза „самовласности“ крије и „поседовање“ тог атрибута (cf. Tracy, 1970; Macpherson, 1962; Radin, 1993; Cohen, 1995; Davies, 1998; Skeggs, 2014). Позивање на универзални виши принцип изостаје, онда би се могло рећи, не из некакве омразе на њега, већ из страха од монизма и управо хегемоне доминације једне „рационалности“: у најбољим изданцима и из јасне свести да би у добро организованом плуралном и сложенем друштву његов највиши принцип – будући да их се мноштво може формулисати и да су неретко несамерљиви – морао бити онај који се не би огрешио о слободу да се они мисле и исповедају, него би је гарантовао.

За Хонета је то недовољно. Нема разумевања слободе без „тумачења друштвених услова који омогућавају практиковање слободе као елемената саме слободе“, без оног друштвеног концепта слободе који „узима у обзир институционалне форме које омогућавају њено остварење“ (Honneth, 2014: 40-41). Код Берлина је такво извођење управо једна од главних „заблуда“ мишљења о слободи: бркање (пред)услова да се слобода упражњава са слободом, „кобно поистовећивање услова слободе са самом слободом“ (Berlin, 2002a: 41):

⁸ „За Хопса, природа индивидуалног властитог интереса одређује циљеве које бира субјект; за Сартра је то спонтаност пререфлексивне свести; и коначно, за Нозика, то је контингенција личних жеља и преференција. Ни у једном од тих случајева слобода појединца не подразумева способност да се бирају циљеви који се желе постићи у свету; уместо тога, унутрашња природа или анонимни дух води поступке и изборе субјекта 'иза његових леђа'.“ (Honneth, 2014: 28)

„Ако је човек одвећ сиромашан, неук или немоћан да би користио своја законска права, ништа му не значи слобода коју му та права додељују, али она није стога поништена. Обавеза да се унапређују образовање, здравље и правда, да се подиже животни стандард, да се стварају услови за развој уметности и науке, да се сузбија реакционарна политика произвољних неједнакости, не обавезује ништа мања зато што није нужно усмерена на увећавање саме слободе, већ на услове у којима се њено поседовање може користити или на вредности које могу бити независне од ње. А ипак, слобода је једна ствар, а услови за њу друга.“ (Berlin, 2002a: 45) Берлин недвосмислено уважава и подржава потребу да се „[н]еупотребљиве слободе учине употребљивим“, али истовремено увек опомиње да „оне нису истоветне с условима који су неопходни за њихово коришћење“: „То није пуко педантеријско разликовање јер, ако се оно игнорише, сва је прилика да ће се потценити значење и вредност слободе избора. У својој ревности да створе друштвене и економске услове у којима би слобода имала аутентичну вредност, људи су склони да забораве саму слободу; а ако је се и сете, одгурну је у страну да би направили места другим вредностима које заокупљају реформаторе и револуционаре.“ (Berlin, 2002a: 46)⁹

Хонетова аргументација, напротив, смера на извлачење другачијег закључка из исте премисе: слобода не може да се оствари без онога што омогућује њено остварење – па и то мора да се укључе у њен појам. Уколико се ти услови слободе разумеју као „институционални“, то онда можемо назвати „социјалном слободом“ (Honneth, 2014: 44-45). Стварносна принуда приморава на институционалност, која би онда требало да је не само реалистички коректив, него и принцип. Слобода се оставује не чак ни „унутар институција“ већ сада једино „кроз њих“: „само када учествују у институцијама чије нормативне праксе осигуравају узајамно признање појединци могу да шире своју слободу“ (Honneth, 2014: 46). Хонет запажа да је овај концепт социјалне слободе, који „може да изгледа веома самосвојан, и чак ексцентричан“, био „много утицајнији него што се може учинити на први поглед“ (Хоннетх, 2014: 50), те да је, штавише, „далеко више у складу са претеоријским интуицијама и друштвеним искуствима“ од оног концепта који се обраћа појединцима: „Као бића која су зависна од интеракције са властитом врстом, доживљај такве слободне саигре са нашим интерсубјективним окружењем представља образац све индивидуалне слободе: шема слободне активности, пре икаквих тенденција да узмакне у индивидуалност, састоји се у чињеници да се други не супротстављају нашим интенцијама, већ их омогућују и унапређују.“ (Honneth, 2014: 60) И ова промоција социјалне слободе, као извора и утоке мишљења слободе, доследно се закључује патерналистичким тврђавањем другачије схваћених „слобода“:

⁹ Од поистовећивања слободе с њеним условима, из Берлинове перспективе, једино је можда грђе оно што проистиче одатле – „растежање речи 'слобода' на смесу других пожељних ствари – једнакости, правде, среће, знања, љубави, стварања и других циљева којима људи теже због њих самих“: „Та конфузија није само теоријска погрешка. Они који су опседнути истином да негативна слобода не вреди много без довољних услова за њено активно упражњавање или без задовољења других људских тежњи, склони су да минимизују њен значај, да јој одрекну сам назив слободе, да је преместе у нешто што сматрају вреднијим и, коначно, да забораве како без ње људски живот, и друштвени и индивидуални, губи смисао.“ (Berlin, 2002a: 50)

„Наравно, други модерни идеали слободе такође истичу елементе слободе који сачињавају перманентни део нашег свакодневног искуства: чињеница да се осећамо повремено слободним када се опиремо неразумним захтевима које стварност поставља пред нас или када инсистирамо на валидности наших уверења, све то очито сачињава суштински аспект онога што називамо индивидуална слобода у густој мрежи наше друштвене праксе. Таква осећања, међутим, секундарна су, у смислу да представљају реакције на конфликте који настају у нашим интеракцијама са субјектима. Морамо већ бити уплетени у такве интеракције пре него што можемо да истичемо слободе за које смо овлашћени као појединци или као морални субјекти.“ (Honneth, 2014: 60)

У једном пангенеричком друштву, заиста, интеракција мора постати услов слободе, а осећања, осим можда солидарности, већ контекстуализована. Наглашава се приоритет минималног услова а не минималног заједничког садржаја појма. Минимални и довољни услов је сада околиш друштвених институција и протокола. Уместо да сведочанство саме слободе буде негирање, отпор препрекама или завојевању, истиче се пука чињеница претходне уплетености у неки однос. То може бити однос у коме се искушава слобода, али се чини да би могло важити за све друштвене „феномене“. Социјалноонтологизована друштвеност претходи свему. Није важно што су глумци овакви или онакви, него што су они на сцени и што су по тој сцени. На њој се, ето, појављује и јунак „слобода“, понешто дрчан лик који се опире и који би да буде главни а не схвата да га омогућује поставка. И осим те уосталом древне подуче свих „конзервативаца“ и „прогресивиста“ једнако – труизма да друштво представља услов слободе појединца или било чега другог – нема више заправо ништа да се каже о њој, односно преостаје да се бескрајно побијају све визије које би да кажу нешто о њој а да не отплате дуг захвалности друштвеном окружењу.

Али чак и ако би се испунио услов „друштвености“ слободе, њена контекстуализација не значи одступање од њене негативне дефиниције. Другим речима, када је реч о ангажованом чину или држању, на увек већ постављеној сцени негативно има примат, ако се хоће, и одступањем од „природног става“ и денатурализацијом морално попривођеног стања ствари. Хонет би да упозори да се тој индивидуалној негативној слободи, „одвајању“, може придати само „секундарни“ значај у односу на захватање „антецедентног“ *big beng* њене могућности: „Наше бављење другима, наша друштвена интеракција, нужно претходи чину одвајања који је захваћен у односима негативне или рефлексивне слободе“ (Honneth, 2014: 60) и из тог „слоја слободе“ се морају разоткрити савремене „нормативне праксе“ којима субјекти настоје да – „остваре своју индивидуалну слободу у доживљају заједничкости“ (Honneth, 2014: 62). По најбоље у „социјализму“.

Хонетов социјализам (би да) визијом „социјалне слободе“ изнова хармонизује појединца и заједницу (Honet, 2019: 46, 47, 54-56) – на основу превасходства потоње. Друштво, комуникација, интеракција, морају бити слободни, не једноставно да би и појединац то био, него да би та тензија нестала у узајамном поштовању, солидарности и друштвености која је изграђена на трансцендирању еголошке перспективе. Концепција социјалне слободе не би да

искључи индивидуалну, напротив наводно, али би да искључи индивидуалистичку парадигму. Али, ако превасходно друштво треба да буде слободно, или „друштвеније“, ако „признање унутар институција мора да претходи слободи атомистичких појединаца и дискурзивних субјеката“ (Honet, 2019: 60), ако „[п]рво морамо да сматрамо све субјекте интегрисаним у друштвене структуре које обезбеђују њихову слободу“ (Honet, 2019: 57), онда би се можда неочекивано могла појавити управо Марксова (Marx, 1985: 61) опомена да „држава може бити слободна држава а да човјек не буде слободан човјек“; онда друштвени карактер слободе, од којег зависи и индивидуална слобода (Honet, 2019: 43, 101), лако може једнозначно претегнути и макар релативизовати потоњу (Honet, 2019: 120, 139) – без обзира на несумњиво импресиван напор да се мисле заједно.¹⁰

Шта претиче после критике

Хонетова, као и друге критике Берлиновог ослањања на негативну слободу, или куца на отворена врата или маши поенту.¹¹ Негативно одређена слобода ни код Берлина није довољна, али је неопходни услов сваког смисленог говора о њој, чак или нарочито онда када, као позитивна, претпоставља самоконтролу, самоодређење, управљање и господарење собом и самоостварење, као и када се, најчешће погрешно, говори о „друштвеној“ или „економској“ (не)слободи.¹² Драговољно редуковање на одсуство спутаности, препрека, сметњи или уплитања других, у том смислу, сва је прилика да мора остати минимални заједнички именоватељ, изљушћена основа модерног разумевања слободе, нужна одредница која не исцрпљује друге, али доводи у оправдану сумњу да је уопште реч о слободи уколико изостаје. Што изгледа да је све што је Берлинова анализа, за разлику од преамбициозних синоптичких захвата, намеравала да покаже и установи. И што, најзад, уопште није мало.

¹⁰ У усменом одговору на такве интервенције, Хонет је изричит да друштво има „онтолошку предност“ у односу на индивидуалну слободу (Колоквијум „Демократија, социјализам и ангажман: Аксел Хонет и критичка теорија данас“, Београд, Институт за филозофију и друштвену теорију, 21-22. јун 2019). Утисак је да Хонет на пресудним местима постаје изненађујуће „конзервативан“: уместо циља „еманципације“, порекло постаје важније; будући да претходи, прво друштво треба да се ослободи – да би уопште било слободе.

¹¹ Осим већ поменутих, најкарактеристичније и најутицајније критике недовољности Берлиновог разумевања негативне слободе понудили су: MacCallum, 1967; Milne, 1968; Gibbs, 1976; Feinberg, 1980; Christman, 1991; 2005; 2009; Taylor, 2006.

¹² Берлин назива „збрком“ (и) тврдњу да је сиромашан човек неслободан да изнајми собу у скупом хотелу. „Он је заиста слободан да изнајми собу, али нема средства за коришћења те слободе. Он нема средства, можда, зато што га економски систем који су створили људи спречава да заради више него што зарађује – али то је лишавање слободе да се заради новац, а не слободе да се изнајми соба.“ Берлин закључује и да то може звучати као „педантеријска разлика“, али налази и да је она „средишња за расправу о економској versus политичке слободе“ (Berlin, 2002a: 326–327).

Литература:

1. Benn, S. I. & W. L. Weinstein (1971): „Being Free to Act and Being a Free Man“, *Mind* 80 (3): 194–211.
2. Berlin, Isaiah (2002a): *Liberty*, Oxford University Press, Oxford.
3. Berlin, Isaiah (2002b): *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*, Chatto & Windus, London.
4. Christman, John (1991): „Liberalism and Individual Positive Freedom“, *Ethics* 101: 343–359.
5. Christman, John (2005): „Saving Positive Freedom“, *Political Theory* 33 (1): 79–88.
6. Christman, John (2009): *The Politics of Persons. Individual Autonomy and Socio-historical Selves*, Cambridge University Press, Cambridge.
7. Cohen, G. A. (1995): *Self-Ownership, Freedom and Equality*, Cambridge University Press, Cambridge.
8. Davies, Margaret (1998): „The Proper: Discourses of Purity“, *Law and Critique* 9 (2): 147–173.
9. Deranty, Jean-Philippe (2011): „Reflective Critical Theory: A Systematic Reconstruction of Axel Honneth’s Social Philosophy“, in: Danielle Petherbridge (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays. With a Reply by Axel Honneth*, Brill, Leiden, pp. 59–88.
10. Feinberg, Joel (1980): *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy*, Princeton University Press, Princeton.
11. Feinberg, Joel (1998): „Freedom and liberty“, in: Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London, pp. 2926–2930.
12. Gibbs, Benjamin (1976): *Freedom and Liberation*, Chatto and Windus, London.
13. Gray, John (1980): „On Negative and Positive Liberty“, *Political Studies* 28 (4): 507–526.
14. Gray, John (1995): *Isaiah Berlin: An Interpretation of His Thought*, HarperCollins, London.
15. Hartmann, Martin & Axel Honneth (2006): „Paradoxes of Capitalism“, *Constellations* 13 (1): 41–58.
16. Hobbes, Thomas (1968): *Leviathan*, Pelican, Harmondsworth.
17. Honet, Aksel (2019): *Ideja socijalizma: pokušaj osavremenjivanja*, Akademska knjiga, Novi Sad.
18. Honneth, Axel (2004a): „Organized Self-Realization: Some Paradoxes of Individualization“, *European Journal of Social Theory* 7 (4): 463–478.
19. Honneth, Axel (2004b): „A Social Pathology of Reason: On the Intellectual Legacy of Critical Theory“, in: Fred Rush (ed.), *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge University Press, New York, pp. 336–360.
20. Honneth, Axel (2007): „The Social Dynamics of Disrespect: On the Location of Critical Theory Today“, in: Axel Honneth, *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, pp. 63–79.
21. Honneth, Axel (2014): *Freedom’s Right: The Social Foundations of Democratic Life*, Polity Press, Cambridge.
22. Horkhajmer, Maks (1976): „Tradicionalna i kritička teorija“, u: Maks Horkhajmer, *Tradicionalna i kritička teorija*, BIGZ, Beograd, str. 31–81.
23. Jahanbegloo, Ramin (1993): *Conversations with Isaiah Berlin*, Halban, London.
24. Levine, Andrew (1988): *Arguing for Socialism: Theoretical Considerations*, Verso, London.
25. MacCallum, Gerald C. Jr. (1967): „Negative and Positive Freedom“, *Philosophical Review* 76 (3): 312–334.

26. Macpherson, C. B. (1962): *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford.
27. Marx, Karl (1985): „Prilog jevrejskom pitanju“, u: Karl Marx & Friedrich Engels, *Rani Radovi*, Naprijed, Zagreb, str. 54–89.
28. Milne, A. J. M. (1968): *Freedom and Rights: A Philosophical Synthesis*, George Allen and Unwin, London.
29. Pettit, Philip (1993): *The Common Mind: An Essay on Psychology, Society, and Politics*, Oxford University Press, Oxford.
30. Radin, Margaret Jane (1993): *Reinterpreting Property*, University of Chicago Press, Chicago.
31. Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge.
32. Ricciardi, Mario (2007): „Berlin on Liberty“, in: George Crowder & Henry Hardy (eds.), *The One and the Many: Reading Isaiah Berlin*, Prometheus Books, Amherst, pp. 119–139.
33. Silier, Yildiz (2005): *Freedom: Political, Metaphysical, Negative and Positive*, Ashgate Publishing, Aldershot.
34. Skeggs, Bev (2014): „Values Beyond Value? Is Anything Beyond the Logic of Capital?“, *The British Journal of Sociology* 65 (1): 1–20.
35. Skinner, Quentin (1998): *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge.
36. Taylor, Charles (2006): „What’s Wrong with Negative Liberty?“, in: Robert Goodin & Philip Pettit (eds.), *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*, Blackwell, Oxford, pp. 387–397.
37. Tracy, Antoine Louis Claude, Comte Destutt de (1970 [1817]): *A Treatise on Political Economy*, Augustus M. Kelly, New York.
38. Whittaker, Joe (s.d.): „Was Berlin right about negative liberty?“, *Academia.edu*, , pp. 1-13, https://www.academia.edu/7568484/Was_Berlin_Right_About_Negative_Liberty (pristupljeno 12. maja 2020).
39. Williams, Bernard (1998): “Berlin, Isaiah (1909-97)”, in: Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London, pp. 911–914.

NEGATIVE VS. SOCIAL LIBERTY: HONNETH'S TACIT CRITIQUE OF BERLIN

Summary: This paper represents a kind of defense of the famous division of Isaiah Berlin's political liberty to its 'positive' and 'negative' articulation, and especially the rights of negative liberty as the minimum core that must be included in any debate on freedom. The first part of the paper is dedicated to Berlin's analysis of political liberty. The reasons that guided Berlin in giving priority to negative liberty are especially emphasized: above all, the probability of positive liberty's perversion and the fatality of its consequences. Berlin's 'postulate' of value pluralism as a hinterland or a aegis of the thinking of liberty is also discussed. The second, central part of the paper, exposes Honneth's critique of the concept of negative liberty and his advocacy of 'social freedom' – with Berlin mentioned only in incidental remarks. Instead of Berlin, the author of the paper reconstructs possible Berlin's answers to Honneth's objections, at the same time criticizing Honneth's socio-ontological approach to the issue of liberty. In short 'conclusion', the imperishability of Berlin's installation of the negative concept of freedom is affirmed, not as sufficient, but as a necessary common ground of any meaningful discourse on political freedom. The belief is also expressed that

such a voluntary reduction, such a minimalist orientation, corresponds to Berlin's intention in problematizing the notion(s) of liberty.

Key words: Isaiah Berlin, Axel Honneth, positive liberty, negative liberty, value pluralism, liberalism, socialism