

SVOBODA, KI JO MENIMO

Predavanje na zasedanju Görresovega društva 28. 9. 2004
v Osnabrücku

1. Teoretikova ravnodušnost do lastne prakse

129

Ta čas se je zopet začelo na veliko prepirati o svobodi. Ničesar ni, kar bi jo bolj dokazovalo kakor prav dejstvo tovrstnega spora. Kljub temu pa se z nekakšno gorečno hlastnostjo trdi, da svobode sploh ne more biti. In neki fiziolog, ki se ukvarja z raziskovanjem možganov in je medtem zaslovel zaradi svojih tvegavih sklepov, je že na tem, da bo zasnoval kazensko pravo, ki ne bo vsebovalo svobode. Zdi se, da torej že ve to, kar naj bi pri sedanjem stanju raziskav lahko imelo kvečjemu status domneve. Upajmo, in to v njegovo dobro, da ga k njegovemu početju niso prisilili tisti, ki mu dajejo denar.

Postavimo, da bi bil Wolf Singer, ki smo ga na naše zasedanje povabili, res tukaj – če bi bil, bi se moje predavanje na tem mestu že končalo. Prepričan sem namreč, da bi se Singer odločno branil suma, da bi ga lahko kdo v katero od njegovih raziskovalnih podjetij prisilil. V duhu ga že slišim s poudarkom reči, da ni bil izpostavljen nobenemu fizičnemu nasilju, pa tudi ne podvržen kakemu pranju možganov. In prepričan sem, da bi z opozarjanjem na atraktivnost same postavitve takega vprašanja, na inovativne politične razglede in obete ter morda tudi s tem, da bi te poglede usmeril k številnim povezavam z drugimi problemi,

slehernemu pojasnil, da izvedba projekta kazenskega prava temelji na njegovi svobodni odločitvi – po meri njegovega lastnega uvida.¹

To bi mi spet popolnoma zadostovalo kot dokaz za njegovo svobodo. In če bi fiziolog možganov, ki potrjuje svojo svobodo odločanja, še vedno ostajal pri zaničanju svobode človekovega odločanja, bi pač moral sam poskrbeti za to, kako bo prišel na konec s protislovjem med svojo teorijo in lastno prakso.²

Sam pa se vprašujem, kako lahko pride do ignoriranja nečesa tako očitnega. To, da fiziolog, ki se ukvarja z raziskovanjem možganov, ne jemlje na znanje debat, ki potekajo v sorodnih disciplinah, je sicer obžalovanja vredno, a tudi nič več od tega. To namreč spada k običajnostim znanosti, ki sicer uganja delitev dela, obenem pa nam daje upati, da nas bo pripeljala do kolektivne izravnave individualnih slabosti.

Zato pa je resnično osupljiva teoretikova ravnodušnost do lastne prakse. Če na podlagi laboratorijskih poskusov in opazovanj mačk izpeljemo daljnosežne konsekvence v zvezi z razumevanjem človekovega delovanja, ne da bi pri tem upoštevali, kako človek razumeva samega sebe, še več, kako se razumeva kot raziskovalec, kolega, prijatelj ali državljan – to kaže na neko samopozabo, ki jo lahko opišem samo z besednjakom, kakršnega nisem uporabljal že desetletja. No, leta 1968 je ta besednjak imel vprašljivo politično konotacijo. Zato si ga na tem mestu ne bi dovolil zopet privedi v spomin.

130

Drugače pa je s puščico Jürgena Habermasa o »pozitivistično polovičarskem racionalizmu«. Sicer težko, da bi lahko letela na Karla R. Popperja, zato pa toliko bolj na možganske fiziologe – moniste. Lahko bi govorili tudi o »kavzalistično polovičarskem naturalizmu«. Singer in njegovi pristaši namreč upoštevajo le kavzalnost z eksperimenti preiskane narave, pri tem pa pozabljajo na naravno prav tako kavzalno utemeljeno človekovo samorazumevanje.

¹ V intervjuju za revijo *Spektrum der Wissenschaft* so Singerja uvodoma vprašali, ali ta intervju daje »prostovoljno«. Glede na to, da so se za intervju dogovorili že vnaprej, je dejanskost te »prostovoljnosti« zanimal. Da bi jasno prikazal njegovo napačno razumevanje, ki prihaja na spregled tudi v omenjenem odgovoru, sem svojo domnevo o njem priostril v – kot bom še pokazal v nadaljevanju – več odločilnih sistematičnih točk. Sicer pa napotujem na: Wolf Singer, *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Frankfurt 2003.

² Singerju sem poskušal že pred leti osebno predočiti nekonsistentnost njegove pozicije. A vzel si je svobodo, da tega ne bo jemal na znanje.

Človek pa je sam del narave, katere pojem – že s kulturo, ki pač pripada njegovi naravi – bistveno razširja. In ne glede na to, da je človek tisti, ki je – verjetno ne neodvisno od svojega samorazumetja – skoval pojem vzroka, ne moremo spregledovati tega, da je človek v nekem eminentnem smislu sam vzrok, to pa je seveda lahko le ob svojem ujemanju s kavzalnimi procesi narave, ki ga fizično in fiziološko konstituira. Težko je razumeti, kako kak biolog, vajen rokovanja s kompleksnimi sistemi, tovrstna sovisja lahko spregleduje. Nenazadnje gre za organizacijo pojma v njegovem pomenskem okrožju, torej za poseben primer odnosa med organizmom in okolnim svetom.

2. Neka druga raven

Seveda vem, da tudi filozofija ni vedno na ravni svojih interdisciplinarnih zvez in zavez. Četudi bi to pravzaprav morala biti njena pretenzija, ji ne uspeva vedno, da bi bila razumljiva tudi zunaj svojih seminarjev. Toda v zvezi s problemom svobode je v knjigi Petra Bierija pred nami splošno zasnovani pregled le-tega, predstavljen v zgledni jasnosti.³ Kljub temu pa očitki, da filozofi niso na ravni vednosti v disciplinah, ki mejijo na njihovo, zagotovo niso vedno neupravičeni.

131

Kajpada tega očitka nihče ne želi vzeti nase. Zato bom poskušal argumentirati, kolikor je le mogoče nazorno, in kritiki svobode s strani fiziologije možganov tudi sicer v polnem obsegu priznavati njeno scela naravoslovno tolmačenje eksperimentalno pridobljenih podatkov. Prav tako mi sploh ne bo treba izkoristiti pomislekov o Libedovih eksperimentih, ki prihajajo s strani samih fiziologov.⁴ Moje argumentiranje Wolfu Singerju lahko priznava pravilnost njegovih naravoslovnih uvidov. Celó če bi eksperimenti zares pokazali, da so procesi v človekovih možganih docela determinirani, pretenzije Wolfa Singerja⁵ po tem, da ima lastne uvide in da sprejema lastne odločitve, pač ne bi mogli spodbiti.

³ Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit*, München 2002. Tudi sam sem si v delu *Samodoločitev*, ki se skuša z novim sistematičnim utemeljevanjem svobode, prizadeval za to, da bi bil splošno razumljiv (*Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Stuttgart 1999).

⁴ Frank Rösler, **. Splošno stanje v zvezi s to problematiko je zelo dobro in ustrezno prikazano v: Hubert Markl, »Gehirn und Geist: Biologie und Psychologie auf der Suche nach dem ganzen Menschen«. (Predavanje na 44. kongresu Nemškega združenja psihologov v Göttingenu, septembra 2004).

⁵ Pa tudi pretenzij Gerharda Rotha, ki pa se je medtem že začel izražati nekoliko bolj previdno. O tem glej: *Fühlen, Denken, Handeln. Wie unser Gehirn unser Verhalten steuert*. Frankfurt 2003.

Svoboda, ki jo nekdo meni,⁵ ko se brez fizične nuje in psihične prisile za nekaj odloči, na nobeni točki človekovega samorazumevanja ne prihaja v konflikt z determiniranostjo fizikalnih in fizioloških procesov. Zakaj? Ker se opis naravnih procesov, ne glede na to, ali potekajo znotraj organizma ali pa zunaj njega, nastanja na neki drugi ravni, kot je samodeskripcija delujočih oseb.

Kdor te razlike, ki najpozneje od Kanta naprej spada k šolskim sestavinam izoblikovanja filozofske teorije,⁶ ne vzame na znanje, zgreši dejanskost človekovega delovanja tako, kakor, denimo, norec narobe razume naravo, če jo ima zgolj za to, kar pač vidi. Sil na ravni atoma pač ne moremo zanikati le zato, ker jih ni mogoče zagrabit z rokami. Tisti, ki to kljub temu počenja, zapade kratkemu stiku med laboratorijem in življenjskim svetom, le da v obratni smeri.

Elektrizirajoči učinek kritike svobode s strani fiziologije možganov temelji prav na tovrstnem kratkem stiku. Le ker ne upoštevamo razlike med samoopisom in opisom narave, razlike, ki nam je tako rekoč pri roki, lahko pride do zastarele debate o realnem obstoju svobode. Če pa se takšna debata enkrat sproži in če jo imajo uredništva celo za filozofsko pomembno, se ji le stežka izmaknemo. Če namreč mora filozofija svoj čas zajemati v mislih, se pač mora, hočeš nočeš, spustiti v misli, ki so v njenem času v obtoku.

132

3. Individualna zavest svobode

Svoboda, ki jo menimo, je svoboda našega lastnega početja. Hočemo (in sicer po naravi) početje in nehanje, ki ga hočemo, in če nas pri tem kaj ovira, občutimo, da je naša svoboda zamejena. Pri tem vseh ovir ne vrednotimo na enak način, pa četudi, kot pravimo v jeziku vsakdanjika, ni več nobenih trdnih mej. »Svoboda nog« v kabini vozila ima sicer dosti skupnega s »svobodo rok«, na katero smo pozorni, ko pomerjamo nov suknjič, morda tudi s »svobodo gibanja« otroka v stajici, manj pa s turistovo »svobodo potovanja«, z zdravnikovo »svobodo, da odpre lastno prakso« ali pa s »svobodo mnenja«, ki jo pač vsi cenimo.

* Meint – v pomenu ‚meniti‘, pa tudi ‚nekaj imeti za gotovo‘.

⁶ Pred Kantom sta iz te razlike izhajala že Spinoza in Leibniz, prek Nikolaja Kuzanskega, Avguština in Boecija pa črte te tradicije ni pretežno potegniti vse do Platona.

Svoboda je torej beseda, ki jo uporabljamo v različnih položajih. Celo v fiziki govorimo o »stopnji svobode« gibljivega telesa. Toda raznotera uporaba ne izključuje tega, da obstaja neka spoznatna izhodiščna točka te na široko in pahljačasto razstrte rabe.

Etimologija te besede nas napotuje na človekovo družbeno delovanjsko sovisje. Nemška beseda ‚Freiheit‘, ‚svoboda‘, po svojem izvoru sovpada z besedama ‚Freund‘, ‚prijatelj‘, in ‚Frieden‘, ‚mir‘; že v zgodnji gotski rabi označuje »stanje svobodnega vratu«. ⁷ Pri tem moramo vedeti samo to, da je bil obroč okrog vratu starogermansko znamenje suženjstva. »Svoboden« je bil tisti, ki ni bil neposredno podrejen hotenju drugega in je torej lahko sledil lastnemu hotenju. Kot »Freier«, »svobodnež«, se je lahko označeval tudi moški, ki je za poroko godno žensko osvobodil izpod njene razpoložljivosti oblasti očeta.

Toda četudi nas etimologija, ki je med Platonom in Heideggrom povzročila že tako mnogo napačnih sklepanj, vodi v zmoto, smo lahko povsem gotovi, da pogoj smiselne rabe tega pojma tiči v človekovem samoizkustvu. Kdor iz sebe samega ne ve, kaj pomeni, osvoboditi se nečesa, biti v čem svoboden ali pa biti zaprt, ta najbrž ne bo nikoli razumel, kaj pomeni »svoboda«.

133

Lahko bo sicer opazoval, kako pes, ki ga spustijo z verige, daje duška svojemu veselju do gibanja; lahko bo tudi zaslutil, zakaj živali v živalskem vrtu učinkujejo tako žalostno in zakaj zapor velja za kazen; morda si tudi slik podiranja zidu v jeseni leta 1989 ne bo ogledoval povsem brez nekakšnega občutka soudeležnosti. Zato ne gre izključevati, da bi se na kakem testiranju izkazal za zmožnega pretežno korektno rabe besede »svoboda«. Toda domnevam, da ne bo *razumel*, kaj svoboda pomenja in zakaj je za človeka tako pomembna.

Do tega razumetja prispemo le v tem, ko svobodo izkusimo na sebi. Zadnji šolski dan pred poletnimi počitnicami, ugodje nad tem, da nemoteno lahko ostaneš v lastni sobi, dovoljenje, da iz knjižne omare vzameš tisto knjigo, ki jo hočeš, ali pa prvi nakup z lastnim denarjem: vse to so situacije, v katerih se očitno naznanja svoboda. Tudi vsako leto ponavljajoči se boj zoper raskave zimske nogavice, zoper bedni »lajbič« in veliko predolge »kratke hlače« se v mojem spominu povezuje s pristno zavestjo svobode. Ali, veliko pozneje, teža lastne odločitve za filozofijo in s tem *zoper* nasvet celotne družine.

⁷ Kluge, *Etymologisches Wörterbuch*, 3. izd., Straßburg 1884.

Vse to so, tako menim, izkustva, ki določajo izvorni smisel pojma svobode. Iz lastnega doživljanja izhajajoča, individualna zavest svobode je tista, ki nam da razumeti, kaj pomeni svoboda. Ni pa mogoče uvideti, zakaj naj bi ta zavest bila v protislovju s kavzalnimi relacijami v naravi.

4. Mala fenomenologija svobode

Samoizkustvo lastne svobode bi moralo biti tesno zvezano s samovršitvijo naše živosti. Zato njegove korenine zagotovo segajo daleč nazaj v naravno zgodovino življenja. Glede na to tudi ni zgrešeno, če pri tem vzpostavljamo analogije z neovirano vršitvijo življenja rastlin in živali. Pokriva jih vseobsežna Spinozova definicija svobode,⁸ prilegajo pa se tudi na široko utečeni vsakdanji rabi tega pojma. Zato nikakor ne bi bilo brezplodno, če bi se poskusili v naravni zgodovini svobode, ki bi tisto, kar človek skuša na sebi samem, postavila v evolucijski kontekst. K temu se bom še enkrat povrnil na koncu.

134

Najpoprej pa se velja oprijeti tega, kako tesno je pravkar zarisano človekovo izkustveno sovisje vezano na humano samozavedanje. Povsod tam, kjer individuuum sebe doživlja kot početnika lastnih gibanj, kjer se mu uspe osvoboditi iz kakega neudobnega položaja, kjer sledi lastni želji ali se zoperstavi zahtevi oz. želji drugega, tudi tam, kjer se lahko sam pomuja, zastavi lastne sile ali pa iz lastnega vzgiba lahko reče da ali ne: v vseh teh primerih so pred nami izkustva, ki so zvezana z zavestjo svobode.

Izkustvo samogibanja iz lastnega vzgiba še pridobi pregnantnost, brž ko je v kontrastu z vzgibi drugih. To ni nič drugače, kot je pri samozavedanju, ki izreka jaz, ki svoj določeni obris prejema šele iz opozicije do »ti-ja« onega, kar je tam nasproti. Celó v »mi-ju« skupnosti se mora potrjevati v svoji samostojnosti.

To se bistveno dogodi z artikuliranjem njegovega hotenja, v katerem poskuša za druge narediti razpoznaven vzgib lastnega stremljenja. Doživljanje lastne svobode je povezano z izvajanjem lastnega hotenja. To hotenje pa je, kot pravi Nietzsche, usmerjeno na »nekaj«. Toda samorazumetje hotenja je venomer

⁸ »Svobodna se bo imenovala tista stvar, ki biva samo zavoljo nujnosti svoje narave in ki je zgolj iz sebe same določena za delovanje, nujna ali boljše prisiljena (*necessaria autem, vel potius coacta*) pa stvar, ki je od drugega določena, da biva in učinkuje na neki določen način.« (Nav. po Baruch de Spinoza, *Etika*, Ljubljana 1988, prev. Primož Simoniti, I. 7. definicija).

določeno tudi po tem, da se mora potrjevati v združbi, z in v nasprotju s hotenji drugih. Hotenje je izrecno *lastno* hotenje, ki samo sebe dojema v odnosu do hotenja onega nasproti.

Sicer naknadno tudi tam, kjer brez premisleka sledimo svojim domislekom, govorimo o nevezanosti in svobodi. Po drugi strani sebe lahko izkušamo kot ekstremno nesvobodne, če se za nami zapahnejo vrata in je pot nazaj zaprta. Tisti, ki ga zajame visoka voda, zasuje sneg, ki ga ohromi strah, se bo počutil v skrajni stiski; nikomur ne bi prišla na misel ideja, da bi ga pojmoval kot svobodnega, celo če razpolaga z delovanjskimi alternativami. Tu za omejitev ni odgovorno hotenje drugega, temveč se je zaradi kake nenavadne okoliščine situacija tako spremenila, da nam privajene delovanjske možnosti niso dane.

Vendarle pa se zavest človeške svobode morebiti lahko bistveno ostri v tistih položajih, v katerih se moraš potrjevati nasproti volji drugega. To ne izključuje tega, da jo občutimo kot nekaj povzdigujočega in osvobajajočega tudi tedaj, ko se lahko brez prisile pridružimo volji drugih. Toda to »brez prisile«, ki je za doživljanje svobode temeljno, lahko razumemo le v odnosu do hotenja drugih. In ker je nesvoboda zagotovo dana tam, kjer smo pod diktatom drugega, lahko z obratnim sklepom zatrdimo, da se lastna svoboda razvija v izvrševanju lastnega hotenja.

135

5. Svoboda v naprotnosti volj

Donesek te male fenomenologije bi lahko povzeli takole: v svoji artikulirani formi svoboda izraža neko družbeno stanje. Izhaja sicer iz individualne samovzgibanosti, vendar ne predpostavlja le kompetence za lastno delovanje, temveč tudi za razumevanje lastnih namer. Nadalje izhaja iz podmene o realnosti nasprotnih (in vselej tudi individualnih) impulzov. Le v polarnem polju nasprotij in mogočega sporazumetja namreč lastno hotenje sebe dejansko lahko izkuša kot svobodno ali nesvobodno.

S tem lahko esenco svobode vidimo v osvoboditvi izpod razpoložljivosti volji drugih. Izvorno je sleherni individuum podrejen volji drugih. Praviloma so to starši, ki imajo otroka v svojem varstvu in z njim postopajo po svojih uvidih. Toda organska samo-stojnost posameznika v normalnem razvoju sukcesivno prehaja na gibalni aparat in na izraz. Individuum se hoče in se mora gibati iz

lastne pobude in mora se vse bolj samostojno izražati. Tako nastaja in raste spretnost v občevanju s samim seboj, ki mu sledi tudi daljnosežni nadzor družbeno usmerjenega izražanja.

Hkrati rastejo lastni interesi, ki neizogibno priključujejo konflikte. V njih se ostri posameznikova volja. V otrokovem kljubovalnem ne-ju verjetno prvič pride v zavest njega samega in drugih. Brž ko se lahko volja izraža bolj diferencirano, postaja gibalno svobode, razpoznavno tako sebstvu samemu kakor tudi drugim, svobode, ki svoje najzanesljivejše ozavedenje nahaja v neodvisnosti od volj drugih.

Samostojnost lastnega hotenja je s tem svoboda, ki jo menimo, ko govorimo o svobodi. Dokler se človek lahko ravna po svojih uvidih in deluje iz lastnih razlogov, sebe pojmuje kot svobodnega. In pri tem se nič ne spremeni, če mora naravo, tako v celoti kakor v podrobnostih, označiti kot determinirano. »Kavzalnost iz svobode«, o kateri govori Kant, se nanaša na spočetništvo lastnih dejanj. Njihov subjekt je artikulirajoče se »sebstvo« in s tem samega sebe svestni si jaz, v katerem nimamo nobene oporne točke za to, da bi kavzalnost individuuma postavljali v protislovje s kavzalnostjo narave.

136

Sicer pa do pripisovanja spočetništva ne pride ob pogledu na roko, ki nekomu prisoli klofuto. Svoboda ni omejena na usta, iz katerih je prišla nepremišljena beseda, in nikoli ne pomeni – celo če se kdo v jezi zaradi svojega početja prime za čelo – zgolj glave ali tistega, kar je v njej. Nasprotno, nenehno je usmerjena na celotnega človeka, in sicer na tisto enotnost, ki jo ta v svojem čutenju, doživljanju in delovanju izkuša sam, ki pa jo lahko zaznajo in nagovarjajo tudi njemu enaki.

Svoboda je s tem tam, kjer se človek kot cel neovirano in samozavedajoč se izraža. In svojo mejo nahaja le ob svobodi drugih, ne pa ob naravi, in še prav posebej ne ob človekovih možganih, celo če bi bili ti tako determinirani in determinirajoči, kakor so prepričani odpadniki od svobode.

6. Svoboda le v okviru zakonitosti narave

Tudi če raba pojma svobode, ki se izvorno nanaša na delujočega človeka, sploh ne tematizira kavzalnosti naravnih dogodkov, se ne da izogniti vprašanju, kako se pač potem človek s svojo zavestjo svobode, ki ga odlikuje kot nekaj enot-

nega, prilega v sovisje tistih naravnih potekov, ki jim kot naravno bitje sam pripada in ki jih v bistveni meri zajema s pojmom kavzalnosti.

Prvi in najpomembnejši odgovor je, da človek v svoji zavesti svobode ni od ničesar tako zelo odvisen, kot prav od zanašanja na njemu poznano naravo. Pri slehernem koraku, ki ga naredi, slehernem grizljaju, ki ga pogoltne, slehernem orodju, ki ga uporabi, sleherni hiši, ki jo gradi, zaupa v neomajno zakonitost obdajajočega ga sveta. Naj je zmogel strogo, vse dogajanje nosečo veljavnost zakona kavzalnosti odkriti in opisati še tako pozno: dejansko je svoje občevanje s stvarmi že vedno utemeljeval na dosledni veljavi naravne zakonitosti.

Le kako bi človek lahko izdeloval orožje brez podmene, da bo vedno delovalo na enak način in v glavnem rnilo tistega, na kogar bo uprto? Le kako bi ljudje lahko podomahčili ogenj, če bi se morali bati, da bo vsak čas zajel kamne, peč ali celo samo vodo? Kaj bi človeku prinesla učenje in znanost, ko bi bila narava zares polna vrzeli, ki bi se jih dalo zapolniti šele s tem, da bi jih kdo skušal zakrpati z dejanji?

V vedenju in rokodelskem početju, načrtovanju in spominjanju, v občevanju z lastnim telesom in predmeti zunanjega sveta, naj so to žgane opeke, semena ali živina: pri vsem tem človek izhaja iz urejenosti naravnega dogajanja. Jemlje jo za predpostavko svojega delovanja, jo uporablja na način sredstva in ne more si kaj, da ji ne bi podrejal tudi tistih stanj, ki jih hoče doseči s svojo dejavnostjo. Le zakaj naj bi bil izjema med pojavi narave? Ali pa je izjema le zato, ker bi to rad bil?

Človek iz sebe ne dela izjeme tudi v primerih, ko s svojim hotenjem drugim daje znamenje za to, kaj naj bi se moralo zgoditi in kaj naj bi se moralo preprečiti. Le če je tudi v družbeno občevanje usidrano pričakovanje stroge enakoličnosti naravnih procesov, ki tvorijo podlago, lahko sploh pride do specifične človeške forme sožitja, ki jo označujemo kot človeško kulturo.

Sicer pa ta trditev ne velja le za zunanje pogoje delovanja, temveč tudi za procese v notranjosti organizma. To ve sleherni človek, ki pije in je, še prav posebnost pa tisti, ki recimo použije tableto proti glavobolu. Še več: ko bi svojo kavzalnost iz svobode postavljajl v nasprotje s kavzalnostjo fizičnih in fizioloških, na koncu seveda tudi nevronalnih procesov, bi moral izgubiti tudi zaupanje v samega sebe.

Kako pa v teh dosledno urejenih okoliščinah sploh lahko nastane zavest svobodnega delovanja?

7. The view from nowhere

V teoretskem opisu, ki sem ga ravnokar očrtal, naravo dojemamo kot enotno-enakolično sovisje, znotraj katerega vzroki tako brezvrzelasto prehajajo v učinke, da iz slehernega učinka brž zopet nastane vzrok. Naravo motrimo kot enovit, enoten proces, ki ga – strogo vzeto – poznamo le iz opazovanja nekaterih redkih, nam znanih kavzalnih verig. S pravilno predpostavko, da vse kavzalne relacije odlikuje enaka doslednost, si potem predstavljamo naravo v celoti, v kateri se vse kavzalne verige združujejo v eno samo, tako da vse – v temelju vse! – gladko teče kot ob enem samem votku.

138 Naj je ta perspektiva še tako omejena, teoretik se, motreč naravo skozi, izdvoji iz narave, zato da bi jo zajel v pogled kot celoto. Da bi nam dal razpoznati, kako lahko sploh pride do tovrstnega celokupnega vidika narave, je Thomas Nagel uvedel izraz »view from nowhere».⁹ Zares se moramo oddaljiti prav daleč, da bi lahko gledali naravo kot celoto.

Toda smisel tega rekla ni le v podmeni o daljnosti opazovalca. Spričo brezvrzelastega naravnega sovisja, ki ga ima pred očmi, je opazovalec v nikogaršnji deželi tudi zato, ker za svoje motrenje potrebuje svobodo, ki jo naravi odreka oz. ne priznava.

Ta točka, ki se je Nagel na žalost le na kratko dotakne,¹⁰ pa bi zaslužila večjo pozornost. Ima namreč opraviti z v vsakem spoznanju že predpostavljeno svobodo delovanja. S tem ni nobenih težav tako dolgo, dokler se spoznanje ne steče v tezo, da narava sestoji iz brezvrzelastega kavzalnega sovisja. Ko pa to tezo postavimo – in zato so dobri razlogi – jo lahko vzdržujemo le, če nje same (in tistega, ki jo izreka) v to sovisje ne sovključimo! Potem se namreč v epistemičnem, naravi vnanjem prostoru ne nahaja le stojišče opazovalca, temveč mora ta zase samega tudi terjati svobodo, ki jo naravi odreka.

⁹ Prim. Thomas Nagel, *The view from nowhere*, New York/Oxford 1986 (Oxford University Press).

¹⁰ Prav tam, str. 111.

8. Božji pogled na naravo

Zelo posrečeno Naglovo reklo pa ima to pomanjkljivost, da je metaforično. Nikomur se ni treba z vesoljsko ladjo najprej podati na meje vesoljstva, da bi potem od tam v nadaljnjih korakih lahko dosegel točko, s katere bi lahko imel pregled nad celotnim kozmosom. Neskončno distanciranje od narave se namreč ne godi nikjer drugje kot prav v njeni sredini, prav tam, kjer se v vsej konkrekciji nahaja naravno bitje človek, zato da bi v tem skrajno omejenem, neskončno posredovanem ter povsem in scela posebnem položaju svojega lastnega bivanja pridobil neko splošno spoznanje. To spoznanje, naj je še tako pravilno, pa hipoma izskoči iz empirične narave, pa četudi se nanaša na to naravo samo in četudi se ga morda lahko dobi le tako, da se v tej naravi sami kaže kot nekakšna prednostna zakonitost.

Tako očrtani »inteligibilni« karakter spoznanja pa je sporen. Ne po krivici v njem vidimo daleč v področje spoznavne teorije potisnjeno trdnjavo metafizike. Metafizika pa ne kotira visoko. Že v antiki je nase pritegovala sumničavost, danes pa že njeno ime sproži toliko spotikanja, da se nekateri zadovoljijo že s tem, da se je znebijo, še preden ta poštna pošiljka sploh pride do njih. Pri tem pa se je, zaupno povedano, sploh ni težko znebiti tudi zares: le spoznanju se je treba odreči in že se znebimo vseh metafizičnih zavezujočnosti.

139

Kdor pa ima spoznanje za pomembno, ta se skupaj z njim giblje v nikograšnji deželi empirične narave, v kateri si lahko poljubno zamišlja in odmišlja enote, njene dele brezmejno deli naprej, zato da bi potem iz najmanjšega, ki si ga je mogoče misliti, brž sklepal na največjega, ne oziraje se na empirične razmere, ki same omogočajo tudi njegovo mišljenje.

Kdor spoznava in misli v mediju svojega spoznanja, zase terja pozicijo in mobilnost, za kateri nikjer v naravi ni niti enega samega fizičnega zgleada. In le tako si sam zase izvzame svobodo, do katere v zgolj fizičnih okoliščinah sploh ne more priti.

Komur pa se zdi imaginarni prostor nujno svobodno razvijajočega se spoznanja preskromno označevati kot »nikogaršnjo deželo«, ta je v pravnem položaju za to, da bolje razume, zakaj so filozofi od Platona do Hegla storili dobro, ko so na spoznanje gledali kot na »božansko«.

9. Narava v navzkrižju s samo seboj

Abstrakcija, ki jo premaga že sam govor o kavzalnosti narave, nam dopušča, da vse prelahkotno pozabljam na to, kako zelo smo dejansko vpeti v naravo. Posebno presenetljivo pa je, da to spregledujejo ravno biologi, s tem ko na podlagi rezultatov svojih meritev sklepajo na domnevni neobstoj svobode. Ti bi namreč morali najboljše vedeti, da narava ne korači v sklenjeni fronti, da se je ne da izpeljati iz ene same kavzalne verige, vse drugo pa obravnavati kot nekaj enoumno izračunljivega. Spričo raznoterosti dejansko učinkujočih sil kljub striktni determiniranosti ni mogoče predvideti niti najbližjega učinka kakega vzroka.¹¹

Narava, ki smo mi sami, ki jo doživljamo in spoznavamo v ločenih pojmovnih dejavnostih, ni noben linearni proces neoviranega prehajanja vzrokov v učinke. Predvsem in v vsem je neskončno raznoteri, v mirijadah individuirani in organizirani konglomerat nasprotij, ki se le začasno utehta v labilno ravnotežje, potem pa spet kar naprej samo sebe ruši. Domnevno bi šli predaleč že, če bi govorili o »sistemu« repulzivnih in privlačnih, antagonističnih in simbiotičnih sil. Toda našemu hlepenju po tem, da bi sami bili enota, pač ustreza to, če kot enotnost dojemamo tudi tisto, kar je nam nasproti. In svobodo, ki je najtesneje povezana z našo željo po enotnosti, zato radi pripišemo tudi temu »nasproti«. Odtod nagnjenje, da naravo kot celoto gledamo kot nekaj živega in samostojnega ter jo pojmovno temu primerno tudi označimo.

140

Kljub temu se odrekam temu, da bi za migotanje energij, ki se nam daje razpoznavati kot narava, našel en sam pojem. Gotovo je le to, da povemo vse premalo, ko izpostavljamo *kavzalni red*, ne da bi pri tem dodali, da gre kavzalnost očitno najboljše skupaj prav z *inkomenzurabilno mnogoterostjo* in *kaotičnimi nasprotji*. Šele kavzalnost omogoči oblikovanje in krepitev posameznih sil, njene stroge zakonitosti pa niti najmanj ne krni to, da je prav ona tista, ki vse tudi zopet uniči.

¹¹ Pri metulju pride do kontingentnih menjav smeri leta že v delčku sekunde. Tako kakor pri človeku je tudi pri njem sleherno izvedeno gibanje kavzalno povzročeno – in vendar se ga ne da preračunati že vnaprej, saj tako nanj kakor tudi na nas same učinkuje vse preveč zunanjih sil, ki jih sploh ni mogoče predvideti. Z drugimi besedami: Teorija svobode mora skupaj z mnogoterimi tudi druga nasproti drugi učinkujočimi silami nazadnje pripoznavati tudi dejstvo raznotere kooperacije in konfrontacije »odprtih sistemov«.

To predvsem velja za *oživljeno naravo*. V njej se nasprotja zgostijo in pomnogoterjajo v nedoglednost. Tu se oblikujejo vedno nove enote, ustvarjajo nove življenjske forme, tudi tiste, ki presegajo individuume, ti pa s svoje strani spet stimulirajo novovrstne odpore. Na taistem individuumu in v taisti vrsti prihaja do ritmične menjave vzponov in propadov. Enote se nenehno oblikujejo in uničujejo. In v tem sinergetičnem polju nenehnih opozicij se pojavijo živeče enote, o katerih se da smiselno reči, da se gibljejo »prosto«, zato ker jih v njihovem samogibanju pojmujejo kot samostojne.

10. Naravna svoboda

Življenje je okrožje narave, v katerem smo tudi notranje udeleženi. Ne pripadamo mu namreč le vnanje, temveč notranje. Šele to deleženje nam dovoljuje reči, da se v okoliščinah, na katere gledamo kot na nekaj danega, lahko nekaj neovirano razvija in giblje iz lastnih sil. In v tej deležnosti – ki vedno že predpostavlja spoznanje – lahko pravimo, da se reka ne vije več neovirano skozi nižave, temveč da jo nasipi silijo v čvrsto korito. Ne brez nelagodja pogledujemo na sadno drevje, postrojeno v ravno vrsto, žal nam je za živali, ki jih mučijo z uzdami in nagobčniki, ali pa nehote pospešimo, potem ko smo že prehiteli tovornjak za prevoz živine.

141

V vseh teh primerih imamo predstavo o naravnem poteku gibanja. Nujno se nam kaže kot »prosto«, brž ko ga primerjamo z zadržanjem, ki ga izsili zunanje učinkovanje. To, kar se naravi prepuščenemu gibanju izrecno postavlja nasproti, se nam kaže kot nasilni poseg, vpad, kot oviranje ali prisila, kot nekaj umetnega in prav s tem ne kot nekaj »svobodnega«. Temu ustreza prej omenjena definicija svobode v Spinozevi *Etiki*: »Svobodna se bo imenovala tista stvar, ki biva samo zavoljo nujnosti svoje narave in ki je zgolj iz sebe same določena za delovanje, nujna ali bolj prisiljena (*necessaria autem, vel potius coacta*) pa stvar, ki je od drugega določena, da biva in učinkuje na neki določen način.«¹²

¹² *Etika*, 1. del, 7. definicija.

11. Spontanost kot samoorganizacija

Srž Spinozevega aksioma je v sprepletenosti nujnosti in svobode. Svobodno je tisto, kar se giblje po lastnem zakonu. Naslanjajoč se na terminologijo Immanuela Kanta (njegov pojem svobode Spinozevemu tudi sicer nikakor ne nasprotuje),¹³ lahko govorimo tudi o »samoorganizaciji« živega bitja.¹⁴ Svobodno je potemtakem tisto, kar se organizira samo po lastnih zakonih. Kako blizu si v tem razumevanju prihajata narava in svoboda, nam je sicer predočil že neki antični mislec. Ko namreč Lukrecij naravo definira kot tisto, kar »vse stvari samo, spontano izvaja scela iz sebe« (*ipsa sua per se sponte omniua dis agere expers*), jo pojmuje kot kozmično samoorganiziranje, ki se naznanja slehernemu živemu bitju, svoj najvišji izraz pa nahaja v zadržanju po umu vodenega človeka, v še posebno izvrstni meri modreca.¹⁵

Pod vodstvom moderne biologije nastalo razumevanje žive narave – kot v nešteti populacijah individualno razvijajoče se samoorganizacije – tradirani obliki narave in svobode privaja znatno bliže druga drugi, kakor je to bilo mogoče v fizikalni paradigmi. Zdaj se zdi vsekakor mogoče zamišljati zasnutek *naravne zgodovine* svobode, na kateri temelji kulturna zgodovina samolastne, samozavedajoče se svobode človeka.

142

¹³ O tem prim.: V. Gerhardt, »Die Menschheit in meiner Person«, v: *Die Aktualität Immanuel Kants*, ur. Filozofski institut Hannover, hannover 2005.

¹⁴ V svoji tretji kritiki, *Kritiki moči presojanja* iz leta 1790, je Kant zasnul ingeniozno teorijo življenja. Upal je, da bo z njo našel dolgo iskan prehod, ki vodi od mehanične k dinamični teoriji narave. Po tej teoriji vse živo presojamo kot primer individualne samoorganizacije v procesu vrste, ki se razmnožuje v individuumih in po njih. Sleherni organizem motrimo tako, »kot da« bi v strukturni zgradbi in teku svojega procesualnega razvoja sledil lastnim (in s tem »svobodnim«) smotrom. Živi smotri našemu umu prihajajo nasproti v samogibanju organskih bitij. V njih se kaže notranja enotnost narave, za spoznanje le-te pa ne potrebujemo nič drugega kot samozavedanje naše lastne svobode. To svobodo pa izkušamo v samogibanju iz lastne moči, v katerem sledimo samodoločnim smotrom, tako da smo v njih sami sredstva svojih lastnih smotrov. V zavesti naše lastne svobode torej organiziramo sami sebe (prim. I. Kant, *Kritika moči presojanja*, § 49, str. 313).

¹⁵ Lukrecij, *De rerum natura*, II, 1092. Ta trditev je postavljena iz genetične perspektive, označuje pa »osvobojeno naravo« (*natura libera*), ki se je razvezala od svojih »gospodovalnih gospodarjev /tiranov/« (*dominis superbis*), torej od bogov, in se zdaj giblje scela iz lastnih vzgibov. Velja opozoriti, da Lukrecij s podobnimi besedami kot naravo, osvobojeno izpod skrbništva bogov, opiše tudi modrega človeka: »Toda preostali del duše, razvejen po celem telesu, posluša in se giblje po hotenju in na namig duha. Ta je modri za sebe samo iz sebe samega (sibi solum per se sapit) in se tudi sam zase veseli, medtem ko nič ne giblje ne telesa ne življenja« (III. 142–146). O tem bolj podrobno: V. Gerhardt, *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Stuttgart 1999, str. 180 isl.

Zato toliko bolj čudi, da so prav znanstveniki, ki se ukvarjajo z življenjem, tisti, ki žanjejo tak uspeh s svojo likvidacijo svobode. S pogledom na samoorganizacijo, ki je brez spontanega vzgiba k lastnemu gibanju sploh ne moremo razumeti, pa si ne moremo kaj, da ne bi vsaj glede Wolfa Singerja ugotovili, da gre pri njem za tragično nerazumevanje njegovega lastnega dela: znebi se namreč prav tistega pojma, ki je neizogiben za ustrezno razumevanje njegovega znanstvenega predmeta, namreč živega bitja.

Če biolog ne ve iz samega sebe, kako se živo bitje občuti in začuti, če ne ve, kaj zanj samega pomeni, da je živ, svoje znanosti pač ne more razločiti od fizike oziroma kemije. In če sam ne razpolaga s samozavedanjem svoje lastne svobode, sploh ne more reči, kaj je tisto posebno na predmetih njegove znanosti.¹⁶ To je vsebovano v spontanem samogibanju živih bitij, ki v koncertiranju naravnih sil skušajo potrjevati svojo lastno funkcijo.

12. Svoboda kot samodoločanje iz lastnih razlogov

Naravno zgodovino svobode, ki stopa na dan v povezavi spontanosti, samoorganizacije, samogibanja in samopotrjevanja, bomo seveda lahko uspešno rekonstruirali le, če jo bomo zvezali s pregnantnim zajetjem pojma svobode. Svoboda je v svoji pojmovni formi dana le v človekovem samozavedanju. V le-tem se izčisti kot zmožnost, s katero se celotni človek (pa četudi migne le z enim prstom) zmore iz lastnega vzgona gibati ali pa ostati pri miru. Toda tudi ta vzgon se nanaša na celotnega človeka. Zato vzgib, ki je adekvaten človeku, ni nič drugega kot *uvid*, ki se ga mora v določenih okoliščinah tudi upravičevati z *razlogi*. Svoboda, se glasi konsekvence, je samodoločitev iz lastnega uvida, ki se zmore opreti na razloge.

S tem nismo rekli, da je svoboda le tam, kjer iznašamo razdelane razloge. Kjer se to razume samo po sebi, lahko delujemo tudi po občutku ali pa iz navade. Pri tem pa moramo nenehno jemati v račun tudi tiste sile v nas in zunaj nas, s katerimi ne razpolagamo. Tam pa, kjer je človek izzvan kot umno bitje, kjer se iz lastne pretenzije čuti prinujanega resnično pokazati, s katerimi zmožnostmi po potrebi razpolaga, tam mora biti sposoben dokazati svoje najboljše moči,

¹⁶ O tem prim.: V. Gerhardt, »Das Paradigma des Lebens, v: *Festschrift für Jürgen Mittelstraß*, Berlin/New York 2004.

namreč razum in um. In če hoče celo v teh, občasno skrajnih okoliščinah zadoščati samozahtevu po svobodi, mora delovati iz zavednega uvida in po eksplicitnih razlogih. Potem je s svojo svobodo, ki ni nič drugega kot njegova samodoločitev iz lastnega uvida, na ravni svojih možnosti.¹⁷

Problem svobode torej ni v domnevni neodvisnosti od kavzalnosti narave. Nasprotno, zajema ga vprašanje, kako je za nas mogoče, da posedujemo pojem samih sebe, ki izraža enovitost, v kateri se lahko gibljemo in vzgibavamo iz lastnih razlogov. Na tej točki se problem svobode prekrije s problemom spoznanja. Da bi se še bolj približali njuni razrešitvi, na koncu priporočam, da bodimo vedno znova in še bolj pozorni na posebnosti žive narave: življenje se vedno odlikuje tudi po tem, da anticipira učinke svojih lastnih procesov – če ne drugače, pa vsaj za korak naprej. In kaj so pojmi drugega kot prav anticipacije mogočega dogajanja.

Prevedel Samo Krušič

¹⁷ O tem gl.: V. Gerhardt, »Freiheit als Selbstbestimmung«, v: A. M. Wobus, U. Wobus, B. Parthier (ur.), *Freiheit und Programm in Natur und Gesellschaft*, Gaterslebenska srečanja 2001, zbirka Nova Acta Leopoldina, 86. zv., št. 324, Thieme Verlag, Stuttgart 2002, str. 30–45.