

Originalni naučni rad
UDK – 130.1:82.01:141

DRAGO ĐURIĆ

SLOBODA VOLJE: GRČKA KNJIŽEVNOST I ARISTOTEL

1. Prethodne napomene

Naše savremeno obično mnjenje nema nikakvih dilema kada je reč o postojanju slobodne volje. Ona postoji i to je samorazumljiva činjenica, koju ni stručnjaci koji se njome bave u svakodnevnom, vannaučnom, ophođenju ne dovode u pitanje. Od posebnog je značaja da ovo mnjenje nije samo sastavni deo tzv. folk psihologije, ono je na mnogo načina institucionalizovano – sastavni je deo moralnog prosuđivanja kao i pravnog poretka; pre svega krivičnog i obligacionog prava. To raspravama o slobodi volje i danas daje poseban značaj i ozbiljnost. Ali, kada je reč o savremenoj filozofiji i nauci onda pitanje postojanja slobodne volje postaje mnogo kompleksnije. Tu, kao što je poznato, nema konsenzusa. Većina filozofa i istraživača ne osporava postojanje *doživljaja* slobode volje, dok se razilaze, pre svega, oko činjenice njenog *stvarnog postojanja* i dokazivosti te stvarnosti.

Međutim, kada se pomene antička Grčka tu kao da vlada skoro opšte slaganje. Grci i sloboda volje – to je nespojivo, tvrdi većina istoričara ideja. Navedimo radi ilustracije nekoliko mišljenja. Na primer, Mekintajer (MacIntyre, A. R.) smatra da ni Aristotel niti bilo koji drugi antički, predhrišćanski, mislilac nema pojam volje.¹ Verman (Vernant) se poziva na Mejersona (Meyerson) kada tvrdi da se trebamo "čuvati toga da na antičkog Grka projektujemo naš današnji sistem organizacije voljnih ponašanja, strukturu naših procesa odlučivanja, naše obrasce angažovanja ja u delanju".² Naime, obično se smatra da stari Grci nemaju ni svest o slobodi volje, odnosno, njen doživljaj. Iako njen nastanak smeštaju u jedan određeni vremenski okvir – epohu kasnog helenizma i dolaska hrišćanstva u Evropu – istoričari se razilaze, kako po pitanju faktora koji su

1 MacIntyre, A. R., *Tree Rival Versions of Moral Enquiry*, Notre Dame 1990, p. 111.

2 Verman, Ž.-P. /Vernant, J.-P./, "Nagoveštaji volje u grčkoj tragediji", u: Verman, Ž.-P., Vidal-Nake, P., *Mit i tragedija u antičkoj Grčkoj*, S. Karlovci/N. Sad 1993, str. 48.

doveli do njenog nastanka, tako i po pitanju prvog tekstualnog svedočanstva punije svesti o slobodi volje i tipa tog svedočanstva.

Stari Grci nisu imali leksičku konstrukciju koja bi odgovarala konstrukciji "slobodna volja" koja je karakteristična za skoro sve savremene evropske jezike. Ponekad se samo na osnovu te činjenice zaključuje da nisu imali ni svest o slobodi volje, jer da su je imali onda bi u njihovom jeziku bilo mestu i za njen zaseban izraz. U ovakvim analizama se često polazi od prvog jasnog izraza koji odgovara današnjoj konstrukciji, od latinske konstrukcije *liberum arbitrium* ili *voluntas*, pa se onda traži grčki naziv koji je preveden tom sintagmom. Tako se dolazi do grčke reči *to autexousion* koja se prvi put javlja kod Diodora Sicilskog (I vek p. n. e.), ali se obično smatra da ta reč vrednost stručnog izraza dobija tek kod Epikteta (I vek n. e.). Neki smatraju da se taj pojam prvi put jasno može prepoznati tek kod Svetog Avgustina, koji kod njega nastaje pod uticajem hrišćanstva.

Često se tvrdnje da kod antičkih Grka nema svesti o slobodi volje izriču nekritički, samorazumljivo i bez jasnijih kriterijuma koji bi osvetlili to šta se može smatrati svedočanstvom o pojavi te svesti. Naša teza glasi da se neki momenti koji su važni za konstituisanje te ideje mogu naći u ranijoj grčkoj književnosti i nauci – epu, drami, istoriji – ali dosta čvrste osnove za tu svest, momente koji su neophodni za njenu konstituciju (iako ne i punu svest, specifičnu vezu tih momenata) moguće je prepoznati tek u Aristotelovoj filozofiji. Međutim, i to je moguće tvrditi samo ukoliko se postavi jasniji kriterijum za takvu tezu, dakle, ukoliko se jasnije definiše ono šta se misli pod svešču ili doživljajem slobode volje.

Postojanje svesti o slobodi volje obično se izražava kroz postojanje tri osnovna doživljaja: 1) doživljaju da su neke delatnosti i stanja proizvedena od nas samih, da smo mi izvor akcije; 2) doživljaja da uvek možemo, ili smo mogli, i drugačije učiniti nego što smo učinili, samo ako bi i da smo to hteli; i 3) doživljaju da smo za svoju delatnost sami odgovorni, odnosno, da se smatramo zaslužnim za posledice naših vlastitih radnji.

2. Homer

Pojava svesti o slobodi volje, kako je to, na primer, formulisao Hegel, obično se smatra jednom od ključnih duhovnih tvorevina koje razdvajaju grčko-evropsku civilizaciju od civilizacija istoka koje joj prethode. Jedno od najzanimljivijih i vrlo često raspravljanih mesta od strane istoričara religije, književnosti i filozofije jeste tzv. Agamemnonova apologija iz Homerove *Ilijade*. Osnovno pitanje koje nas tu interesuje jeste način na koji homerovski Grci shvataju agense delovanja, slobodu i odgovornost. Diskusija se ovde obično razvija oko toga šta je Agamemnona navelo na to da gubitak svoje ljubavnice nadoknadi otimanjem Ahilove? Ovde kod Agamemnona imamo neku vrstu, dosta konfuznog, osećanja krivice. On, s jedne strane, kaže da krivica nije njegova, "nego je krivac Div i Erinija strašna i udes, oni u skupštini strašnom slepoćom zaviše duh mi onog dana kad sâm od Ahileja poklon mu oteh. Nego

šta mogu uradit'? Božanstvo dela u svemu." (*Ilijada* 19, 86) S druge strane, kao da ipak na sebe preuzima odgovornost kada kasnije kaže: "Ali kad već pogreših i Div kad uze mi razum, želim da popravim sve i dare goleme da dadem".

Na prvi pogled, sa stanovišta savremenog shvatanja ovog odnosa, Agamemnon ne bi bio odgovoran, tako da nema razloga da na sebe preuzima krivicu. To posebno dolazi do izražaja ako se ima u vidu neka vrsta animističkog i redukcionizma koji se naslućuje u tvrdnji, poput, prema Aristotelovom svedočenju, one Talesove, da "božanstvo dela u svemu". Ipak, iako ne misli da je on istinski agens konkretnog dela, homerovski Grk smatra da je ovo delo nekako povezano sa njegovim postupcima. Vrlo često misli da je to povezano sa njegovim prethodnim postupcima koji nisu neposredno povezani sa delom o kojem je reč, ili čak sa postupcima predaka. On ne može iz njega potpuno da se isključiti. Štaviše, podsetimo, on kaže: "Ali kad već pogreših..."

Danas bismo svakako tvrdili da nije mogao ni da pogreši ako nije bio u stanju da odluči da drugačije dela ili da uopšte ne dela, jer, kako kaže i naša savremena poslovnica – "ko radi, taj greši". Samo ako se neko, makar delimično, smatra agensom dela, može se smatrati i odgovornim za njegove posledice. Ipak, Agamemnon, kao i ostali Grci to smatraju božanskim iskušenjem i kaznom, delovanjem zaslepljujućeg ludila koje donosi nesreću, na primer, delovanjem *ate*³ Homerovski, ali i kasniji, Grci neželjene posledice tumače delovanjem sudbine, ljage, prokletstva (često nasleđenog od predaka), privremenog ili trajnijeg zaslepljenja koje dovodi do pomračenja svesti.⁴ Ako se pođe od animističke, krvno-srodničke svesti o identitetu, onda se nasleđuju i prokletstvo, krivica, stid i sram. Agamemnonovo delo svakako izaziva njegov stid. Na osnovu toga se onda i dela koja dovode do, za grčki sistem vrednosti, neželjenih posledica smatraju sramnim. Rudimenti ove arhajske svesti o agensima delovanja mogu se i danas prepoznati u reakcijama na neželjene postupke kroz kvalifikacije tih postupaka rečima "ne znam šta mi bi", "nisam hteo to da uradim", "koji me đavo natera da to uradim".

Agamemnon i Ahil su preki i naprasiti, reakcije su trenutne, pa bi se moglo prebrzo zaključiti da tu i nema vremena za premišljanje i odvagivanje posledica i ishoda alternativnih reakcija. Međutim, Odisej i Penelopa nisu takvi. Odisej je simbol postojanosti i izdržljivosti, dok je Penelopa simbol vernosti. Kod njih se najmanje može govoriti o afektu i naprasitosti. Ipak, ni u njihovim postupcima ne može se pronaći svest o premišljanju, proračunatom odvagivanju – ni kod njih uverenje o uplitanju i delovanju nadmoćnih sila nije manje.

3. Herodot

Navešćemo ovde jedan dijalog iz *Sedme knjige Herodotove Istorije*⁵, koji na prvi pogled, kada je reč o grčkom sagovorniku, sadrži elemente svesti o

3 *Ate* je, da podsetimo, i grčka boginja nesreće,

4 Više o pojmu *ate* i Agamemnonovoj apologiji vidi u: Dods, E. R., *Grci i iracionalno*, Beograd 2005, str. 11-28.

5 Tom II, Knj. VII, 102-105. Ovde navedeno prema: *Herodotova istorija I-II*, Novi Sad, 1988 (prev. Milan Arsenić).

slobodi volje. To mesto je razgovor između persijskog cara Kserksa i Demarata, Grka koji je prognan iz Sparte. Nakon što izvrši smotru svoje ogromne vojske, Kserks upita ovog Spartanca da li će Grci smeti da mu se suprotstave. "U Heladi je", odgovara Demarat, "uvek vladalo siromaštvo, ali su oni, zahvaljujući svojoj mudrosti i strogim zakonima, stekli vrlinu pomoću koje se Helada brani od siromaštva i ropstva", i nastavlja tvrdnjom da će mu se Spartanci sigurno suprotstaviti. Persijancu je to izgledalo sasvim neodmereno. On podseća na to da Spartanaca ima malo, a i da im je način komandovanja neodgovarajući, pošto svi "rade na svoju ruku i nemaju jednog zapovednika". "Kad bi, naime, imali jednog zapovednika", kaže tu Kserks, "kao što ga mi imamo, to bi nekako i išlo, jer bi ga se bojali i uložili bi nadčovečanske napore, pa bi i u malom broju, prisiljeni bičevima, udarili na brojno nadmoćnu vojsku". Grk mu odgovara da su Heleni "slobodni, ali ipak ne u svakom pogledu. Njihov vrhovni zapovednik, naime, jeste zakon i njega se oni više boje nego tvoji podanici tebe. Sve što zakon zapoveda, oni to bezuslovno izvršavaju".

Na prvi pogled izgleda kao da je ovde reč o geografskom i istorijskom susretu dve civilizacije - civilizacije neposrednog zadovoljstva/nezadovoljstva i civilizacije vrline i slobode. U isto vreme, može nam se učiniti da tu imamo jasno izraženu razliku, da se izrazimo današnjom terminologijom, između različitih tipova poticaja na delovanje – između *uzroka* i *razloga* delovanja ili, možda, između efikajentnog i finalnog uzroka. Persijanac uračunava brojčani odnos, jedinstvenu i strogu komandu, a, pre svega, prisiljavanje bičevima, dok Grk pominje zakon i vrlinu kao vrhovne zapovednike. Verovatno bi se još, pored ostalog, moglo govoriti o spoljašnjoj i unutrašnjoj prinudi. Dalje, izgleda kao da se ovde sugerise da odgovornost za svoja dela u borbi, kod Grka svaki pojedinac preuzima na sebe, dok je kod Persijanaca reč samo o caru. Međutim, onako kako to ovde Herodot donosi, i u jednom i u drugom slučaju reč je o *strahu* – kod Persijanaca od bičeva, a kod Grka od zakona koji im zapoveda "da ne smeju bežati iz borbe ni od nadmoćnog neprijatelja, nego da moraju ostati u borbu i pobediti ili umreti".

Međutim i iza zakona i vrline ipak stoje božanstva. Ona uređuju kako stvari treba da stoje. Ona su oni istinski učesnici i agensi bitke na Maratonskom polju kao i bitke kod Salamine. Prema Herodotu i sam Temistokle kaže: "[N]ismo mi pobedili, nego bogovi i heroji koji nisu dozvolili da jedan čovek postane gospodar i Evrope i Azije, naročito jedan bezbožnik i pustahija, koji je, ne praveći razliku između svetinja i privatnog vlasništva, palio hramove bogova i rušio njihove kipove, koji je čak naredio da se batina more i da se veže u lance". (*Istorija*, VIII, 109) Kserks se, dakle, ogrešio o bogove i božansku pravdu, pa su se oni, posredstvom ljudi pobrinuli da se sve vrati u red. Sav duhovni konglomerat, sva božanstva zavičaja su upregnuta u odbranu. Kao što je poznato, u antičkoj Grčkoj strateg dosta racionalno razvija planove i taktička rešenja za bitku, ali se za krajnju odluku o tome da li bi poduhvat uopšte trebalo započeti obraća proročistima, gleda u zvezde ili u utrobu životinja.

4. Antička grčka tragedija

Možda najznačajniji, a svakako najčešće tematizovani, izvor za proučavanje transformacije svesti o slobodi volje, odnosno, njenom nastanku i razvoju, možemo naći unutar jednovjekovne geneze klasične grčke tragedije. Istoričari psihologije, religije i drame iznose uverenje da se može dosta pouzdano pratiti razvojno kretanje koje je moguće registrovati kod tri glavna tragičara; koje, prema tome, ide od Eshila, preko Sofokla, do Euripida. U tom kretanju individuum se sve više smatra agansom dela. Utoliko i odgovornost postaje jasnija i diferenciranija.

Kod Homera su junaci žrtve božanskih i zlih sila, neukrotivih nagona, čija je posledica jedno, za nas danas, dosta neobično osećanje krivice i stida. U svakom slučaju, akteri takvih dela, iako nisu shvaćeni kao izvorni i autonomni agensi dela, nisu oslobođeni odgovornosti za posledice. Svest o odgovornosti koja je razvijena u grčkoj drami je, međutim, dosta suptilnija. Prema nekim teoretičarima, već Eshil svoje aktere stavlja na muke premišljanja pre izvršenih dela. Međutim, iako ih dovodi do aporije, pred nužnost delanja, teško je reći da on od njih zahteva deklarativno donošenje odluke. I pored toga mogu se čuti mišljenja po kojima "Eshilovu dramaturgiju možemo smatrati potpunim dokazom pojave individue kao slobodnog agensa".⁶

Treba odmah primetiti da tragična situacija nastaje zbog toga što akter biva izbačen iz ravnoteže svakodnevice i što njime vlada osećanje da njime upravljaju ili ga usmeravaju sile kojima se on nerado priklanja, ili, kako to nazivaju istoričari i teoretičari drame, što se događa "božansko uplitanje". A. Leski (Leskiy) je razvio tezu da je tu uvek reč o "dvostrukoj motivaciji" – postoji svest o motivaciji koja je individualna ali je uvek istovremeno sputana natprirodnim silama, božanstvima.⁷ Grčki bogovi se, kao što je poznato, skoro na ljudski način, sa svim ljudskim "slabostima", upliću u ljudski život. Setimo se Ksenofanove i Aristotelove kritike grčke teologije. Ljudska nesreća se, pored ostalog, sastoji i u tome što grčki bogovi imaju nadljudske moći, ali su, nasuprot hrišćanskom Bogu koji je, prema hrišćanskoj teologiji i mitologiji pravedan i svemoćan, svadljiv, osvetoljubivi, hiroviti.

Kada je reč o božanskom uplitanju, Vernan piše: "Junak drame jeste, doduše, suočen s jednom višom nužnošću, koja mu se nameće, koja njime upravlja, ali sopstvenim porivom svoga karaktera on tu nužnost usvaja kao svoju, i to toliko da hoće, da čak strasno želi to što je, u drugom jednom smislu, prinuđen da čini. Tako se, u okviru 'nužne' odluke, ponovo uvodi onaj prostor slobodnog izbora, bez čega se, izgleda, subjektu ne bi mogla pripisati odgovornost za njegova dela".⁸ Ta neobičnu svest se najčešće izražava tako što tvrdi da je tu reč o *odluci bez izbora i odgovornosti bez namere*. Može se reći da je "agens" samo prividno stavljen pred odluku, izgleda kao da on bira. Ipak, on na kraju doživljava da konačnu odluku donosi nešto što ga nadilazi i prinuđuje. Na

6 Barbu, Z., *Problems of Historical Psychology*, London 1960, p. 86.

7 Leski, A., *Göttliche und menschliche Motivation in homerischen Epos*, Heidelberg 1961.

8 Vernan, Ž.-P. /Vernant, J.-P./, *Isto*, str. 51.

akteru je samo da *prihvati* sudbinu. Po ovoj predstavi grčkog čoveka ovde nije reč o nekoj spoljašnjoj prinudi – ono što prinuđuje deluje iznutra. Ono obuzima čovekovu dušu i posredstvom nje upravlja našim postupcima.

5. Aristotel

Aristotelovo razmatranje ovog problemskog sklopa nije samo prozno-naučni ili filozofski rezime grčkog iskustva. Ono mnogo jasnije artikuliše to iskustvo, a u nekim važnim momentima ga unapređuje i prevazilazi. Pođimo najpre od njegovog odnosa prema tragediji. Iako je Euripid Aristotelov omiljeni tragičar, on neke od njegovih motiva za radnje ne smatra opravdanim. "Tako je", veli on, "smešan motiv koji kod Euripida navodno primorava Alkmeona da ubije svoju majku".⁹ Prema svedočanstvima sholijasta u ovom izgubljenom komadu Alkmeon ubija svoju majku podležući pretnji svoga ocu da će ga u suprotnom prokleti da ostane neplodan i bez potomstva. Izgleda da Aristotelova kvalifikacija ovog motiva kao "smešnog" nije usmerena na dramsku plitkost, odnosno, lošu motivisanost junaka unutar dramskog razvoja radnje. On tu nastoji da pokaže da kvalifikacija odluke zavisi od moralnog normativnog poretka. Alkemon je sa tog stanovišta loše izabrao. Tu ne vredi navodno sokratovsko opravdanje po kome se zlo vrši uvek iz neznanja. Aristotel ne veruju u moć prokletstva, i izgleda da ljudima pripisuje odgovornost i za njihovo neznanje. Za njega je ovde sasvim očigledno reč o egoističkom postupku, tako da junakova situacija ne izaziva osećanje sažaljenja, pa onda nema ni traga od tragičnog efekta.

Podsetimo da već Aristotel primećuje da u grčkoj drami, ogrešenje koje dovodi do tragičnog ishoda nije posledica svesnog prekršaja moralne norme. Junak koga bi zadesila nesreće usled njegovih postupaka, koji predstavljaju kršenje morala, ne bi mogao izazvati naše sažaljenje.¹⁰ Njega, štaviše, mora zadesiti nezaslužena nesreća. U suprotnom, on ne bi bio sažaljevan, već pre moralno osuđivan, a u moralnoj osuda nema ničega od onoga što se obično naziva tragičnim. Međutim, u grčkoj tragediji nedostatak moralnog prekršaja ne znači i brisanje krivice. U tragediji se pretpostavlja, veli Leski, "postojanje krivice koja se ne može smatrati subjektivnom, ali u svoj svojoj težini objektivno ipak postoji krivica koja je i za bogove i za ljude strahotna i može zakužiti celu zemlju".¹¹ On nas podseća da je shvatanje po kome tragična krivica mora

9 Aristotel, *Nikomahova etika*, 1110 a, (prev. R. Šalabalić, Beograd, 1980). Dalje *NE*. Osnovu pozivanja na *NE* činiće, sem neophodnih kontekstualnih prevodilačkih korekcija, ovaj tekst prevoda. Korekcije se oslanjaju na *Aristotelis Opera*, Ex recensione Immanuel Bekkeri, Berolini apud W. De Gruyter et socius MCMLX.

10 Komerel (Kommerell, M.) primećuje da neka osoba koja prosto krši moral ne bi izazvala sažaljenje nego *gnev*. Uzorna osoba ne sme da upadne u nesreću, pošto bi gledaočev "gnev zbog opakog *progonitelja* nadjačao, kao smetnja, sažaljenje za progonjeno lice". Međutim, "ni posve opaka osoba ne sme da upadne u nesreću" pošto bi "zadovoljenje pravdoljublja ometalo pojavu sažaljenja". (Komerel, M., *Lesing i Aristotel*, N. Sad 1992, str. 134-135. Zato Aristotelu treba osrednja osoba kako bi je rasteretio moralnog balasta.

11 Leski, A., *Grčka tragedija*, N. Sad 1995, str. 28.

biti i etička pripremljeno u stoicizmu, te kao primer navodi Senekino preoblikovanje velike antičke tragedije u duhu stoičke moralistike.¹²

Kada je reč o postojanju svesti o slobodi volje u antičkoj Grčkoj onda je najviše rasprava vezano uz samog Aristotela, koji taj problemski sklop, izlaže najkompleksnije i najdiferenciranije. Već smo pre naveli neka od mišljenja po kojima kod njega ne može biti reči o svesti o slobodi volje. Neki interpretatori su ipak u dilemi. Ros (David Ross), na primer, smatra da Aristotel načinom na koji interpretira izraz *prohairesis* dolazi vrlo blizu toga da formuliše koncepciju volje, mada ne sasvim uspešno, jer ipak misli da u ni u Platonovoj ni u Aristotelovoj psihologiji još nema mesta za potpuni pojam slobodne volje.¹³

Irvajn (T. H. Irwin) misli da se o postojanju svesti o volji kod Aristotela može govoriti samo uslovno.¹⁴ Naime, on napominje da oni koji negiraju postojanje volje kod grčkih filozofa polaze od toga da sve grčke teorije, uključujući i Aristotela, izbor i akciju objašnjavaju referišući na uverenja i želje. Tamo, kaže Irvajn, gde se agens tretira samo kao pasivni subjekt svojih želja ili sredstvo vrlina, on nije istinski izvor biranja i odlučivanja, pa se tu onda i ne može govoriti o slobodi i volji. Intelektualističko gledište u želji dobrog vidi konstantnu motivacionu snagu, dok antiintelektualističko gledište uočava konflikt motiva, ali čoveka ipak posmatra samo kao žrtvu ili posmatrača mogućeg konflikta. Oba ova gledišta, smatra on, ne uvode u igru našu sposobnost "da reflektujemo naše želje i da biramo između njih"¹⁵, jer samo ako se pored želja i etičkih uverenja u nekoj teoriji može prepoznati ovaj treći momenat, momenat refleksije, može se govoriti o volji. Ne treba posebno obrazlagati da ovako postavljena konstelacija stoji u priličnoj saglasnosti sa onim što smo na početku označili kao tri uslova za svest o slobodi volje.

Pogledajmo sada da li se, i u kojoj meri, ti momenti mogu pronaći u Aristotelovoj misli, odnosno, u njegovoj praktičnoj filozofiji. Nasuprot teorijskoj, praktična filozofija, u koju spada etika, bavi se prema Aristotelu onim što može biti i drugačije. Onim što je nužno bave se druge nauke, jer, veli Aristotel, "nije moguće odlučivati o stvarima koje su nužne", (*NE* 1140 b) i "niko ne odlučuje o stvarima koje uopšte ne mogu da budu drugačije, niti o takvima koje uopšte nije u stanju da sprovede." (*NE* 1140a) Iz rečenog je već dovoljno jasno da je, uz kategoriju delanja, kategorija odluke ili izbora (*prohairesis*)¹⁶ centralna kategorija njegove etike. Na prvi pogled, iz toga proizlazi da čovek ima slobodnu volju. Naime, pretpostavljeno je postojanje stvari koje nisu nužne, odnosno koje mogu biti i drugačije. One su, po Aristotelu, predmet čovekovog stvaranja i

12 *Isto*, str. 26.

13 Ross, D., *Aristotle*, London 1949, p. 199.

14 Irwin, T. H., Who Discovered the Will?, *Philosophical Perspectives*, Vol. 6, Ethics (1992), p. 468.

15 *Isto*, p. 454.

16 Ovaj izraz se na engleski najčešće prevodi sa "choice", "decision", "purposive choice". O tome šire u: Chamberlain, Ch., The Meaning of *Prohairesis* in Aristotle's Ethics, *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 114 (1984). Situacija nije bolja ni u srpskom. Teško je naći jednu reč ili jedinstvenu sintagmu koja bi pokrivala sva kontekstualna značenja. Prevodi se sa "odluka", "izbor", "volja", "namera". Izgleda da bi se na mnogo mesta, asocirajući na prefiks "pro-", moglo prevesti i sa "prethodni izbor", "prethodna odluka" i sl.

delanja. Izgleda kao da se čovek smatra *agensom* odlučivanja i delanja i, pošto je u stanju da donosi odluke, čini se da bi mogao i da *odluči drugačije*, no što je u nekoj konkretnoj situaciji odlučio.

Aristotel i izričito kaže da je *agens*, odnosno, princip ili izvor (*arhe*) odlučivanja čovek. (NE 1139 b) Njemu je takođe izričito stalo do onog trećeg momenta kojeg smo na početku naveli – do *odgovornosti*. On navodi sve one momente koji su već dobrim delom bili postavljeni u pravu njegovog vremena i koje danas imamo razvijene, pre svega, u krivičnom u obligacionom pravu. Pri tom razlikuje mnoge stepene umanjene sposobnosti rasuđivanja pri izvršenju neke radnje, kao što su zabluda, nesrećni slučaj, greška, nemar, afekat. Sva ta, kako se danas kaže, suženja i ograničenja svesti govore o umanjenoj sposobnosti rasuđivanja neophodnoj za donošenja odluka. On nam svedoči, na primer, da pijanstvo nije doprinosilo smanjenju kazne, time što bi se povodom njega umanjila uračunljivost, već se kažnjavalo i za učinjeno delo u pijanstvu i za samo pijanstvo. Po Aristotelu je čovek u mnogim slučajevima odgovoran i za svoj nemar, kao i za nepoznavanje zakona i neznanje uopšte ukoliko se ono predstavlja kao uzrok ogrešenja.

Naravno, ne može se izreći kazna za neučinjeno delo. Iako je namera, htenje, odluka da se izvrši neko delo u današnjem krivičnom pravu važan momenat sa presuđivanje stepena krivice, ona sama ne može biti sankcionisana. Dakle, za ogrešenje je potrebno još i delo. Aristotel tvrdi da je "polazna tačka (*arhe*) delanja odluka; od nje počinje pokret - ali ne zbog nje (to jest, ona nije finalni uzrok). Polazna tačka odluke je pak htenje (*orexis*, želja, *orexis*) i razlog (*logos*) zbog koga se nešto hoće. Stoga ne postoji odluka bez razuma i razumskog rasuđivanja i nezavisna od moralnog stava ... Samom operacijom mišljenja ne stavlja se ništa u pokret, nego tek praktično mišljenje vođeno nekim ciljem ima tu moć". (NE 1139 a) Odakle nam dolazi cilj i o kakvom mišljenju je reč?

Odgovoru na to pitanje ovde ćemo se pokušati približiti kroz razmatranje strukture samog odlučivanja. Odlučivanje (*prohairesis*) se odvija "ili kroz htejući um (*orektikos nous*) ili kroz razumsko htenje (*orexis dianoetike*)" (NE 1139 b), ili, kako to, bliže duhu našeg jezika i smislu, stoji u ovde korišćenom srpskom prevodu: "Otuda odlučivanje mora da bude ili mišljenje usmereno htenjem ili htenje usmereno mišljenjem". U svakom slučaju reč je o složenom odnosu dva momenta, koji, po Aristotelu, imaju svoje sedište u dva dela duše – razumskom ili racionalnom i nerazumskom ili iracionalnom.

Na prvi pogled izgleda da bi ono što Irvajn naziva refleksijom kod Aristotela bilo razmatranje (premišljanje ili odvagivanja *bouleusis*),¹⁷ koje predstavlja sastavni momenat procesa odlučivanja ili izbora. Ali šta ovde može biti predmet razmatranja ili gore pomenute refleksije? Naime, po Aristotelu, se uopšte ne premišlja o ciljevima delanja, nego samo sredstvima ili putevima za njihovo postizanje (NE 1112 b). Aristotel je u pogledu ovog problema možda najjasniji kada kaže: "U ljudskim postupcima princip je krajnji cilj, kao u matematici postavke [aksiome],¹⁸ očigledno ni ovde ni tamo nije razum taj koji

17 Na engleski se ova reč najčešće prevodi sa "deliberation".

18 Irvaj ovde povlači paralelu sa Aristotelovim razmatranjem aksioma u *Drugoj analitici*, pošto ni prvi principi nauke nisu predmet razmatranja već se do njih dolazi intuicijom (*nous*). Irwin, T.

nas poučava o principima, nego je to uvek jedna bilo urođena bilo navikom stečena vrlina pomoću koje mi pravilno shvatamo princip." (NE 1151 a) Taj princip je ovde karakter kojeg sačinjava kompleks etičkih vrлина.

Za razliku od intelektualnih vrлина, koje se stiču poučavanjem, znanjem i istraživanjem, moralne vrline i karakter stiču se navikavanjem kroz samo delanje. U svakom slučaju karakter predstavlja princip praktičnog delanja. U tom smislu se Aristotelova etika smatra etikom vrline ili karaktera. Navodeći slučajeve lekara, govornika i državnika, i ciljeva njihove delatnosti, on kaže, što je ovde vrlo važno, da oni, "imajući pred sobom već postavljen cilj", sada samo "gledaju kako i kojim sredstvima će ga ostvariti." (NE 1112 b)

Ipak, za Aristotela je čovek delimočno odgovoran i za stanje svog karaktera. Neko bi mogao tvrditi da ne odlučuju ljudi, nego njihov karakter, a oni nisu odgovorni za svoj karakter, te onda uopšte ni ne mogu biti odgovorni. Prema toj primedbi svakom se postavlja cilj koji odgovara njegovom individualnom karakteru. Aristotelov odgovor na ovo zapažanje je dosta neobičan. Kondicionalom kojim odgovara na ovu primedbu on kao da zapada u *petitio principii*, pošto pretpostavlja ono što tek treba da dokaže – da je čovek agens delanja i da može odlučiti da i drugačije dela. On, naime, kaže da "ako je svako sam uzročnik svog stanja (držanja, *exeos*), on je i uzročnik svojih predstava". U suprotnom, "niko ne bi snosio krivici za svoja rdava dela, nego bi to kod svakog bila posledica nepoznavanja cilja i njegovog verovanja da će to za njega biti najbolje" (NE 1114 b) Očigledno je da je Aristotelu izuzetno stalo do odgovornosti, ali nikako ne uspeva adekvatno da je utemelji. Čini se da nigde dovoljno uverljivo ne pokazuje da je "svako uzročnik svog držanja". Pre izgleda da bi se posredstvom praćenja njegovog izlaganja načina nastanka karaktera moglo dokazati suprotno.

Iako Aristotel kaže da, "pošto je cilj objekat htenja, a sredstva koja vode cilju predmeti odlučivanja i odluke, to i radnja koja otuda proistekne mora nužno da bude namerna (*ekousioi*)" (NE 1113b), namera ostaje da visi samo kao imaginarna slamka spasa za odgovornost. Cela argumentacija na početku III knjige NE, gde se razmatra razlika između namernih i nenamernih radnji, ili, možda bolje, radnji koje se vrše rado (*ekon*) ili nerado (*akon*),¹⁹ i pored suptilnih nijansiranja, počiva na tvrdnji da su nenamerne radnje rezultat spoljnje prinude ili neznanja, dok se namernim radnjama smatraju one kod kojih se "pokretač (*arhe*) koji u takvim radnjama pokreće udove nalazi u samom izvršiocu; i u onim slučajevima gde je princip u subjektu koji vrši radnju, tu će od njega zavisiti i da li će nešto izvršiti ili ne." (NE 1110 a) Uostalom, onako kako je to

H., Aristotle on Reason, Desire, and Virtue, *The Journal of Philosophy*, Vol. 72, No. 17 (Oct. 2, 1975). Oslanjajući se na Rosovu (Ross, D.) primedbu u Oksfordov prevod NE, Hardie (Hardie, W. F. R.) to pokušava da objasni na slučaju geometrijske analize, polazeći od toga da je postupak geometrijske analize postupak dolaženja do dokaza posredstvom konstrukcije pri čemu su pretpostavke već pretpostavljene i prihvaćene. (Hardie, W. F. R., *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford 1968, p. 165-168.)

19 Ovi izrazi se ponekad prevode sa "voljno" i "nevoljno", zatim, "dragovoljno" i "protiv svoje volje" i sl. Gornjim prevodom se naprosto izbegava prebrza etimološka asocijacija na pojam volje, mada time, razume se, nisu rešeni problemi prevoda ili interpretacije, pošto, već na prvi pogled, izraz "nerado" nije dovoljno ekspresivan da bi pokrio i radnje koje se izvode pod jakom prisilom ili pretnjom.

Aristotel postavio, karakter, kao i slab karakter, je ono što, takoreći, *iznutra prinuđuje*.

Međutim, kod Aristotela možemo naći i neke druge implicitne pretpostavke, koje su kod njega razvijene u drugom kontekstima, za razmatranje po kome nije moguće pouzdano dokazati da je akter mogao i drugačije da odluči i time drugačije da uradi. On na jednom mestu, na primer, piše: "Svi smo mi ubeđeni da ono što znamo može da bude samo tako (kako ga mi znamo) i nikako drugačije, jer ono što može i drugačije da bude ne može se utvrditi da li jeste ili nije tako ako više nije izloženo našem neposrednom posmatranju". (NE 1139 b) Sama *mogućnost* alternativnih odluka i delanja nikako ne može biti izložena "našem neposrednom posmatranju".

Doslovno gledano, naučno, empirijsko znanje o nekoj radnji možemo steći tek pošto se radnja dogodila, *ostvarila*. Ali, tako jedino možemo saznati da su se stvari odvijale onako kako su se odvijale. Sa tim u vezu može se dovesti sledeća Aristotelova tvrdnja u kojoj on kaže da se "ne odlučuje o onome što se dogodilo nego o onome što treba i što može da se dogodi, jer ono što je bilo ne može da nije bilo". (NE 1139 b) Ovde on navodi stihove pesnika Agatona koji glase: "Jer samo to ni bogu nije dato čak: da učini da nije bilo što bilo je". Posledica toga je činjenica da ne možemo saznati da li su mogle drugačije da se dogode, odnosno da li smo mogli *drugačije odlučiti*. Da bismo to empirijski saznali morale bi same *mogućnosti* da se *ostvare*; morale bi se *paralelno*, odnosno, *istovremeno* odvijati radnje koje su posledica i jedne i druge mogućnosti, odnosno odluke. To, razume se, nije moguće. Dakle, uopšte ne možemo saznati da li je moglo i drugačije da se odluči, pa onda ne znamo da li stvarno postoji sloboda odlučivanja, odnosno, da li je, što, sa stanovišta Aristotelove filozofije, prividno paradoksalno zvuči, *stvarno moguće* i drugačije odlučiti ili je njegov doživljaj ili svest o toj mogućnosti samo njegova zabluda koja se učvršćuje njegovim dominantnim interesom da se stvori prostor za odgovornost.

Na kraju smo, polazeći od tri kriterijuma iznasena na samom početku, prinuđeni da potvrdimo nalaze velike većine istraživača klasične antičke grčke civilizacije, da u toj kulturi, uključujući i Aristotela, još nije bila razvijena svest o slobodi volje, odnosno da se pomenuta tri momenta ne mogu naći u specifičnoj uzajamnoj vezi koja je neophodna za tu svest.

25.11.2007.

Filozofski fakultet, Beograd

Literatura

Aristotel, *Nikomahova etika*, (prev. R. Šalabalić) Beograd 1980.

Aristotelis Opera, Ex recensione Immanuel Bekkeri, Berolini apud W. De Gruyter et socius MCMLX.

Barbu, Z., *Problems of Historical Psychology*, London 1960.

- Chamberlain, Ch., The Meaning of *Prohairesis* in Aristotle's Ethics, *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 114 (1984).
- Dods, E. R., *Grci i iracionalno*, Beograd 2005.
- Herodotova istorija* I-II, Novi Sad, 1988.
- Hardie, W. F. R., *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford 1968.
- Irwin, T. H., Who Discovered the Will?, *Philosophical Perspectives*, Vol. 6, Ethics (1992).
- Irwin, T. H., Aristotle on Reason, Desire, and Virtue, *The Journal of Philosophy*, Vol. 72, No. 17 (Oct. 2, 1975).
- Komerel, M., *Lesing i Aristotel*, N. Sad 1992.
- Lesky, A., *Göttliche und menschliche Motivation in homerischen Epos*, Heidelberg 1961.
- Leski, A., *Grčka tragedija*, N. Sad 1995.
- MacIntyre, A. R., *Tree Rival Versions of Moral Enquiry*, Notre Dame 1990.
- Ross, D., *Aristotle*, London 1949.
- Vernan, Ž.-P. /Vernant, J.-P./, "Nagoveštaji volje u grčkoj tragediji", u: Vernan, Ž.-P., Vidal-Naie, P., *Mit i tragedija u antičkoj Grčkoj*, S. Karlovci/N. Sad 1993.

DRAGO DJURIĆ

FREE WILL: GREEK LITERATURE AND ARISTOTLE

(Summary)

This article attempts to show the place of free will in the ancient greek culture. That culture is represented here by greek drama and Aristotle's ethics, in which the concept of free will is not fully articulated, but only indicated. According to greek drama, though a man is responsible for the results of his actions, he is not acting freely because gods' decisions determine his will. According to Aristotle, a person's decisions and actions are determined by his character and his deliberation concerns the means, not the final ends. Nevertheless, Aristotle makes a "room" for a free will, maintaining that "we are ourselves in a sense partly responsible for our states of character".