

Александар Д. Ристески<sup>1</sup>  
Универзитет у Приштини  
са привременим седиштем  
у Косовској Митровици  
Филозофски факултет  
Одсек за филозофију

DOI: 10.7251/TOMNIS1901150R  
Оригинални научни рад

## КВАЛИТЕТ СЛОБОДЕ: СПОР О КВАЛИЈАМА КАО ХОРИЗОНТ ТЕМАТИЗОВАЊА ПОЈМА СЛОБОДЕ

Аутор се у раду бави недостацима традиционалних приступа феномену слободе, те предлаже могућност другачијег теоријског односа. Насупрот класичном теоријском, тј. практичком приступу теми слободе и слободе воље, у раду ће се начинити осврт на могућност тематизовања слободе у оквиру *филозофије духа*, односно у оквиру спора о квалијама. Главна тема рада јесте могућност тематизовања слободе као *квалијетета*.

*Кључне речи:* Атмосфера, квалије, природа, слобода, стварност, теорија, техника, чињеница.

### 1. Увод

Може ли се *слобода* тематизовати као *квалијетет*? Уколико бисмо претпоставили могућност оваквог приступа теми, могли бисмо да начинимо следеће претпоставке: 1) слобода *јесте* квалија, и 2) у тренутку искуства слободе увек се јављају и подобни *психички квалијетети* који резонују с атмосфером ситуације. Полазна претпоставка у овом раду је та да *слобода* и *квалије* у толикој мери показују извесне сличности, да ћемо претпоставити да слобода *и јесте квалијетет*. Могли бисмо рећи да ћемо у раду „комбиновати“ предложена два приступа теми слободе: будући да је искуство слободе увек праћено истим или сличним *квалијететима*

---

<sup>1</sup> alekski114@gmail.com и aleksandar.risteski@pr.ac.rs

(2), претпоставићемо да су слобода и феноменални квалитети искуства нераздвојни, односно идентични (1)<sup>2</sup>.

Требало би, свакако, имати на уму да је примарна тема овог рада однос *технике и слобода*. Но, како је тема по себи изузетно широка и проблематична, а оквири овог рада изузетно ограничени, јасно је да се не можемо у раду дотаћи свих кључних *шака* у вези са темом. Стога ћемо питање односа слобода и технике модификовати тако што ћемо „технику“ читати кроз њену редукцију на властите епистемолошке основе: природнонаучна сазнања и хеуристичке ставове. Када се, стога, буде говорило о односу технике и слобода, расправа ће се више одвијати у правцу довођења у питање могућности тематизовања слобода кроз такве епистемолошке оквири.

На питање о природи слобода кроз историју филозофије се одговарало на различите начине. Разлике су најпре условљене тиме да ли се питање поставља као теоријско или практично филозофско, некада чак и у оквиру система једног мислиоца. Најбољи пример је Кантова филозофија и начин на који се промишљају слобода и природа, те јаз између ових сфера. Но, поред филозофских приступа, овој разноврсности приступа доприносе и увиди природних наука. *Теоријски приступи*, тако, углавном испоставља слику слобода кроз спрегу напетости односа детерминизма и индетерминизма, чиме се, наравно, отвара питање епистемолошких граница и исправности метафизичких поставки. С друге стране, практички приступ феномену слобода најчешће прави ту грешку што се слобода *и не шемашизује*, већ мисли као нужност, као факт и као аксиома, што, опет, отвара проблем недостатка садржинског одређења појма.

Због извесних тешкоћа с којима се чисто теоријски приступи феномену слобода суочавају, као и због недовољне појмовне расветљености од стране етичких теорија, феномену слобода ћемо покушати да приступимо на нешто другачији начин. Уз то треба напоменути да покушаји да се на питање о суштеству слобода одговори у складу са већ назначеним теоријским параметрима, као и покушаји да се директно да одговор на питање односа технике и слобода – *ипак у извесној мери претходностављају слободу као већ јасан појам*. Поменути тенденције, наравно, не треба

<sup>2</sup> Стављањем знака једнакости између слобода и квалија не намеравамо да идентификујемо слободу искључиво као *афект*, с намером свођења суштине моралне радње на индивидуално осећање. Напротив, овим настојимо да сугеришемо да се слобода, *појам* квалија, тешко може објаснити као искључиво субјективни или објективни феномен, а када је реч о патичким аспектима искуства, искуство слобода је увек *испућено* поменути аспектима, премда се не тврди да су ови идентични. Тврдњом да су слобода и квалије идентични, тврдимо да је слобода нераздвојна од *какав-је-осећај* (*what is it like to be*) аспекта искуства.

игнорисати или одбацивати, али за потребе овог рада покушаћемо да начинимо нешто другачији, скромнији приступ теми, тако што ћемо о слободи покушати да говоримо кроз визуру *филозофије духа*.

Иако начелно *теоријској карактеру*, филозофија духа би методолошки и садржајно унела елемент новог у токове расправа о слободи. Тиме би се, претпостављамо, задовољило више теоријских и практичних потреба и критеријума. Најпре, самим бављењем теоријама и дефиницијама задовољава се онај теоријски аспект, истовремено заобилазећи недостатке традиционалне метафизике. Иако то овај рад неће бити у стању да у потпуности покаже, ипак се мора истаћи следеће: централно питање филозофије духа је питање које се може схватити као чвориште (*the world knot*) питања од виталног интереса за човека; проблем односа духа и тела је жижна тачка сабирања свих теоријских и практичних интереса, па самим тиме и различитих предмета филозофског интересовања (Westphal, 2016, стр. xii). Тематизовати, стога, слободу у оквиру централног питања филозофије духа, са собом повлачи и друге тематизације које могу задобити безброј различитих развојних правца. Наравно да у раду нећемо моћи да одговоримо на сва питања, али то сврха овог рада и није: овим радом покушавамо да предложимо *моћност грутације* тематизовања појма слободе. Ово ћемо покушати да спроведемо посредством поређења проблема *слободе* са спором о *квалијама*, те освртом на неке од рецентнијих филозофских теорија, као што је теорија *синестетике* (Смиљанић, 2011).

С обзиром на наш задатак у раду, неминовно је да се осврнемо на неке од важнијих филозофских тематизација појма слободе. Но, како је тема рада однос *технике* и слободе, а под техником мислимо на њену епистемолошку основу, односно сазнања природних наука, тако ћемо се најпре посветити питању односа слободе и *природе*. Појам *природе* видимо као подлежећи појам у основи свих дискусија на тему слободе, како у оквиру теоријске филозофије, тако и практичке. Након овога ћемо се конкретније позабавити односом слободе и квалија.

Тема *квалија* и даље траје као провокативна тема у филозофији духа, будући да има доста аргумената *за* и *против* идеје њиховог постајања (Brown, 2008, стр. 45–58; Chalmers, 1996, стр. 231–259; Westphal, 2016, стр. 139–149). Но, приметимо да је исти случај када је реч о феномену слободе. Квалије остају изазовна тема која *форсира* на ново промишљање и превредновање појмова *методе*, *материје* и *природе*, уколико, наравно, квалије настојимо да објаснимо као *природни* феномен (Kim, 1998, стр. 172). На тај начин би се и слобода као *квалијетет* показала или као тема која онтолошки и епистемолошки трансцендира *физикалистичка сазнања*, или као тачка која би захтевала *превредновање*

ових сазнања, уколико би се слобода и квалије објаснили као *природни феномен*.

## 2. Природа и слобода

Епистемолошки основи технике, сложићемо се, положени су у раду природних наука. Но, ова сазнања су парадигматична за наше разумевање природе и стварности уопште (Schutz, 1972, стр. 207–259). Стога, када говоримо о проблему слободe, неминовно такав говор развијамо унутар већ назначених епистемолошких, али и метафизичких оквира. Из тог разлога ћемо у овом раду говор о техници редуковати на њену епистемолошку основу мишљења стварности. Као главни појам, наравно, проналазимо *појам природе*, што се у основи лепо надовезује на токове и традицију филозофских тематизација односа природе и слободe. Како природне науке, па и савремена филозофска разматрања, полазе од материјалистичког и физикалистичког појама *природе*, тако ће се тематизација односа природе и слободe полако кретати из тих тематских оквира у оквиру тематизација односа *шела и духа*. Овим полако улазимо у срж филозофије духа, а тиме и теме које нас у овом раду највише интересује – *сiора о квалијама*.

Уколико обратимо пажњу на главне поставке традиционалне теоријске, с једне, и етике, односно практичке филозофије, с друге стране, уочавамо низ проблема и недоследности. Најпре, потешкоћа се јавља када се слобода покушава мислити као *факт* и као *јасно дефинисан појам* уклопљен у одређену (мета)физичку слику стварности, док, с друге стране, уочавамо проблем бесадржајности аксиоматизације слободe. Летимичан преглед историје филозофије и науке нам приказује појам *природе* као пресек различитих расправа о слободи, али и о техници. Без обзира на различитост садржине одговора, чини се да форма постављања питања остаје иста.

Појам природе је овде важан из још једног разлога: чини се да је природнонаучни појам природе *парадигма* која се налази у основи целокупног искуства и промишљања стварности (Merleau-Ponty, 1990, стр. 14–15; Schutz, 1972, стр. 207–259). Наравно, ово се односи и на сферу *Lebenswelt*-а. Овде нам је важна Шицова идеја *вишеструких стварности*, које се темеље на нашој интенционалној оријентацији у свету живота, као и на ономе што Шиц назива *интересом* (види и Хегел, 2005, стр. 173–183, 187; Шопенхауер, 2003, стр. 232 и даље; Merleau-Ponty, 1990, стр. 14–15; Schutz, 1972, стр. 9 и даље). Да бисмо се даље бавили појмом технике и слободe, неопходно је ближе претрести нека од виђења везе између ових појмова с појмом природе. Осврнимо се, најпре, на однос појама природе и *технике*, а затим природе и *слободe*.

За Грке, *τέχνη* је вешто поступање према одређеном скупу упутстава. Наравно, *τέχνη* је била далеко од *ἐπιστήμη*, од науке, која обухвата како метафизичке рефлексије, тако и знања о *природи* (Parry, 2014). Данас се *техника* више разуме као природна наука у примени, чији циљ није наука као таква (Филиповић, 1965, стр. 397). Свакако да исправна техника претпоставља исправност природнонаучног сазнања, а још је извесније да се природнонаучно сазнање заснива на (себи својственом) појму *природе* као главном предмету свог изучавања.

Но, када кажемо да техника претпоставља исправно сазнање о природи, то не значи да техника нужно има некакве еколошке тенденције. У ствари, техника данас најчешће види природу као *прејреку* у остваривању својих замисли. Но, да би се било какав пројекат спровео, мора се знати са чиме се има посла<sup>3</sup>. Ово такође не подразумева да се у техничком поступању појам природе поставља као *гносеолошки империјив*. Када кажемо да техника претпоставља природнонаучни појам природе, онда мислимо на то да се у примени технике *не могу игнорисати знања и доприноси из*, рецимо, *поља хемије, биологије, физике, теорије* итд.<sup>4</sup>

Однос природе и слободе је нешто замршенији. Но, чини се да у извесном смислу и техника и слобода деле нешто заједничко: обоје се *изражавају кроз људску активност*. Техника се кроз историју посматрала или као *настављање природе*, тј. настављање тамо где је морфја стала пред ђлђ, или као *моћ овладавања природом* са циљем боље адаптације околини. Слобода се, са друге стране, уколико се ова појми као нераздвојна од *појединачној карактера*, доживљава као нешто што није *ни по природи ни пројив* природе (Перовић, 2001, стр. 445 и даље), као *појмљена (begriffene) нужност* (Ayer, 1996, стр. 662–666; Marcuse, 2014, стр. 89), нешто што је у потпуности у складу са природом (Spinoza, 1979, стр. 261–263), или нешто што је у потпуној опречности са природом (Бергсон, 1978, стр. 70 и даље; Кант, 1979, стр. 52 и даље). Но, чини се да оба појма *прејивостављају* и у великој мери су условљени начином на који се појам *природе* промишља и вреднује.

Тематизација појма слободе је са знатно већом пажњом спровођена у филозофији *класичној немачкој идеализма*, где се слобода појми као сфера у потпуности супротстављена сфери *природе*, тј. *нужности*. Конкретан пример имамо у Кантовом промишљању односа природе и

<sup>3</sup> Овом приликом бих се захвалио свом пријатељу Слободану Павловићу, мастеру геодезије, на конструктивном и подстицајном разговору на тему односа *технике* и *природе*.

<sup>4</sup> Ова сазнања Френк Џексон назива *физикалистичким информацијама (physical information)* (Jackson, 1982, стр. 102 и даље).



слободе. Слободу Кант мисли из чисте супротности према *природи*, односно као засебан тип каузалитета или *causa noumenon* (Кант, 1979, стр. 76; 2012, стр. 319–320; Caugill, 1995, стр. 77–78, 207–208). Каузалитет природе је строго супротстављен каузалитету слободе, док се каузалитет слободе огледа у *кашијеторичком империјиву*, схваћен као *нужности* једне радње из *поштовања према дужности* (Петронијевић, 1998, стр. 330–343; Шопенхауер, 2003, стр. 180–216 и даље)<sup>5</sup>. Иако говори о „нужности“, *нужности природе* и *нужности слободе* су, за Канта, два различита типа *каузалитивна*. Слобода се, наиме, не може мислити нити као емпиријски појам, нити се може *антиролошки* или *психолошки* утемељити (Шопенхауер, 2003, стр. 235 и даље). Ово последње је веома добро приметно Шопенхауер (2003), не пропуштајући да истакне ово као главну слабост Кантових *настављача* (Шопенхауер, 2003, стр. 249–254).

Да би слобода, аналогно природном појму *нужности*, имала некакву каузалну моћ, у немачком идеализму се ова мисли као *самоузрочности*, *аутономија*, односно као човекова способност да *самоме себи представом наметне нужне законе* (*Kausalität aus Freiheit*) (Кант, 1979, стр. 37). На овом месту је, међутим, важно приметити следеће: будући да се предмети чулног искуства *равнају према* разуму (Кант, 2012, стр. 22–23), Кант није имао сумње у то да је фундаментално својство природе *познато* људској свести, будући да се према њој природа и равна (или, природа је просто Не-Ја, да употребимо Фихтеов израз). Ово даље значи да, уколико би се слобода одредила као супротност природи, појам природе и *оној природној* мора бити по себи евидентан. Не сумњајући у епистемолошко-метафизичку „дохватљивост“ природе, Кант категорички отписује слободу као могући природни/емпиријски феномен, јер у природи нема шта да се спозна као оно што знамо као слободу (Кант, 1979, стр. 52, 70). Но, шта ако нам природа *ипак није* у потпуности евидентна и шта ако је слобода *ишак један од начина* на који се *природа понаша*?

Шопенхауер поставља слично питање, преузимајући на себе покушај *редефинисања појмова* природе и слободе, тражећи уједно и њихов пресек. Шопенхауер је свакако био свестан епистемолошких и метафизичких потешкоћа промишљања односа природе и слободе на начин на који се то традиционално чинило. Стога је задатак био мислити ове појмове у оквиру *једној истој референцијој систему – стварности, или*

<sup>5</sup> Док наместо садржинског одређења појма ступа *логичка нејошљивречности* (Павићевић, 1979, стр. 13 и даље). Но, ово одсуство садржинског одређења *није само демонстрација тезе о хетерономији воље*, већ у исто време и заобилажење проблема *антиномије* чистог ума, при покушају појмовног одређења слободе (Кант, 1979, стр. 25 и даље; 2012, стр. 382 и даље).

оно *што* јој у основи лежи (*der Wille*) (Шопенхауер, 2003, стр. 57 и даље). Насупрот ставовима да је слобода „несумњиви факт свести“, *самојос-тављање Ја* итд., Шопенхауер своди таква метафизичка одређења слободе на здраворазумску основу интуирања и осећања слободе у виду *мо-ту-га-чиним-штоа-хоћу* стања духа (Шопенхауер, 2003, стр. 45–60)<sup>6</sup>. Шопенхауер, међутим, примећује да ми свакако можемо чинити оно што *хоћемо*, али да ипак не можемо *хтеети друџације*, јер *нисмо друџацији од онога што јесмо* (Шопенхауер, 2003, стр. 59–69). Наше *хтеети* условљено је природом; ми *нужно* хоћемо нешто, као што испуштени предмет *нужно* пада на земљу.

Наравно, овде није реч о *редукцији* свести на природу, већ се свест схвата као *продужетак* природе. Но, каузалитет *свеси* остаје мање познат, због чега ту *нужности* мешамо са произвољношћу и слободом (Шопенхауер, 2003, стр. 258 и даље; Аугер, 1996, стр. 662–666). На овом месту је битно приметити да је Шопенхауерова критика у извесном смислу ближа данашњим схватањима стварности, која полазе од идеје да је све што постоји просто *материја* и њени различити облици. Кантова подвојеност између каузалитета природе и слободе (Кант, 1979, стр. 76 и даље), тешко да може данас да успостави комуникацију са водећим мисаоним токовима, будући да се ради о фундаменталној некомпатибилности епистемолошких и метафизичких поставки у схватању ума, тела и природе. Сходно оваквим „метафизичким аксиомама“, неминовно је мислити и дух и слободу као продужетак природе, тј. као понашање материје. На то се читаве потешкоће у филозофији духа и своде; како објаснити понашање свесног субјекта материјалистичким (научно прихватљивим) језиком, а да се избегну (или оправдају) редукције/дуализми и упрошћавања.

Било да нам је ближа идеалистичка или шопенхауеровска слика слободе, увиђа се да је појам природе ипак незаобилазан у промишљању

<sup>6</sup> Овде се већ могу очекивати критике у виду истицања разлика између *произвољности* и истинске *слободе* као практичног делања, где би се произвољност заправо видела као неслобода. Међутим, оно што Шопенхауер има на уму јесте то да чак и слобода као некакво практично делање и самоодређење субјекта није нешто што се одвија *мимо каузалишета*! Чак и под претпоставком да је слобода некакво апсолутно самоодређење субјекта, ми и даље имамо посла са *делањем у складу с мошћом*, било да је тај мотив себична користољубивост, било да је то слеђење категоричког императива. *Мошћ/императив* је узрок, док је делање *нужна последица*. Ако је мотив *довољно јак*, онда је последица *неизбежна*. Илузија о слободи је условљена искључиво различитошћу степена интензитета мотива, због чега *промишљамо* о разлозима, док мотив најјачег степена коначно не учини своје. У крајњој линији би апсолутно самоодређење било свесно, од стране субјекта, одабирање *најјачих и најушчицајнијих мошћива*, што начелно није ништа друго до *појмљена нужности*.

проблема слободе. За немачке идеалисте, наравно, природа није била стварност *per se*, што је поготово видљиво код Шелинга и Хегела. Но, природа *јесте стварност per se* за научно мишљење данас, што се у расправама често губи из вида.

Проблемом слободе воље бави се и Алфред Ејер (Ayer, 1996). Занимљиво је, најпре, што се Ејеров рад на ту тему налази у Чалмерсовом (Chalmers, 2002) зборнику, као тема која се свакако дотиче битних тачака у филозофији духа. Постављајући проблем слободе воље у оквир детерминистичке дилеме аподиктичког доказивања слободе воље, Ејер (помало, додуше, следећи шопенхауеровску линију проблематизовања) показује да је неминовно да нас било какав приступ теми доводи до несумњивих противречја и проблема (Ayer, 1996, стр. 662–666). Било да слободу припишемо случајности или некаквом узроку, тешко је, у линији извођења крајњих консеквенци поставки, потврдити *иостиојање* слободе воље. Но, било да је интенционално блиско теми којом се бавимо у овом раду, или не, следеће Ејерово запажање је интересантно, а најпре из разлога што се *иши* и *релевантношћ* узрока изводи из једне, рекло би се, крајње *афективне ситуације иостиављености субјекта*:

„If I suffered from a compulsion neurosis, so that I got up and walked across the room, whether I wanted to or not, or if I did so because somebody else compelled me, then I should not be acting freely. But if I do it now, I shall be acting freely, just because these conditions do not obtain; and the fact that my action may nevertheless have a cause is, from this point of view, irrelevant. For it is not when my action has any cause at all, but only when it has a special sort of cause, that it is reckoned not to be free.“ (Ayer, 1996, p. 665)<sup>7</sup>

Чини се да овде „осећај“ слободе (о којем и Шопенхауер говори) игра велику улогу. Штавише, тај *осећај* игра пресудну улогу у одређивању значаја *узрока*. Ејер, на тај начин, иде изван оквира детерминистичке дилеме. Није, наиме, важно да ли неки поступак има себи претходећи *узрок*, већ какво је *афективно* стање и емотивна *расположеност* субјекта у вези са властитим активностима које се у датом тренутку предузимају.

<sup>7</sup> „Када бих патео од присилне неурозе, те устао и прошетао просторијом, било да то желим или не, или када бих то учинио из разлога што ме је неко присилио, тада не бих делао слободно. Али када бих учинио то сада, делао бих слободно, само зато што су ти услови одсутни; чињеница да мој поступак ипак има некакав узрок јесте, с ове тачке гледишта, небитна. Јер, не сматра се мој поступак неслободним када му претходи некакав узрок, већ када има посебну врсту узрока.“ Прев. А. Р.



Овде се слобода очигледно не тумачи у каузалном кључу, већ као негативна разлика између *иприсилне* (*necessitated*), тј. *ограничене* (*constrained*) активности и *самоопредељења*. Ејер не пропушта да ово поткрепи запажањем да, наиме, чињеница да је неки поступак могуће каузално објаснити, није уједно и разлог да се слобода одбаци, јер нису увек укључени и фактори *ограничења*, односно *иприсиле* (Ayer, 1996, р. 666), а што су феномени који се најбоље дају описати кроз патички аспект искуства.

Овде се свакако намеће питање: с каквим и *колико расветљеним* појмом природе се уопште оперише? Како можемо направити разлику између *иприродној* и *неиприродној*, а да таква разлика није просто рефлексија наше аксиолошке хијерархије? Појам природе показује невероватно богату историју властитих промена и модификација (Heisenberg, 1958, стр. 7–32), па је важно обратити пажњу на начин на који науке *јоворе* о природи.

Природне науке говоре о природи примарно *језиком хеуристике*, а не метафизике. Дobar пример је Њутнов став према природи, где се служи илустрацијом *великој океана истине* (Newton, 1846, стр. 58). Оваква слика испоставља једну веома важну поделу, којом је једино могуће претпоставити сазнајни прогрес у виду откривања нових феномена и *vice versa* (како наше сазнање о природи постаје богатије, тако се мења и наша слика стварности)<sup>8</sup>. Када природна наука, стога, говори о природи, она се најпре служи ставовима који су *методолошке сујестности* (како би Патнам то рекао), а не метафизичко-појмовне чворишне тачке мапирања устројства бића.

Хеуристички став дозвољава властиту ревизију уколико се процесом индукције утврди другачији случај, док се метафизички ставови одбацују или превазилазе. Филозофија, стога, може узимати у обзир научне увиде и постигнућа, али их тешко може узимати за *аксиоме*. Овде, наравно, долазимо до проблема филозофског промишљања појмова природе, слободе и квалија, у складу са, како је сада у моди – *иприродним наукама* (Muñoz-Suárez, 2015, стр. 1–27).

У вези с тим, Томас Нејгел фантастично фиксира епистемолошке недостатке различитих појмова стварности, природе и субјективности,

<sup>8</sup> Овде, наравно, није реч о томе да је Њутн говорио о некаквој „ствари по себи“, као што Кант чини. Могли бисмо рећи да, заправо, одсуство идеје ствари по себи и, уместо тога, учвршћивање идеје да се природа просто описује и утврђују закони како се јављају у искуству, сугерише суштински другачији приступ природи. Док је за Канта природа, као дело *разума* који је њен законодавац, у основи потпуно евидентна разуму, без обзира на садржински нова сазнања, Њутн је ипак својом сликом сугерисао могућност унапређивања спознајног односа према природи, што у основи и јесте показала наука током свог развоја.

тако што најпре скреће пажњу на проблематичност начина на који је мислећа субјективност, а затим и мислива објективност осмишљена (Nagel, 1986, стр. 3–27). Оштрица Нејгелове критике је најпре усмерена на епистемолошко-метафизички проблем противречности субјект-објект односа (Nagel, 1986, стр. 3–27).

Филозофске и научне исказе је, стога, неопходно разликовати. Судећи по претходно реченом, могли бисмо закључити следеће: стварност је највероватније оно што се и како се испоставља кроз визуру природних наука, али никакав степен вероватности неће (највероватније!) омогућити да се направи таква генерализација индуктивног поступка да се изнесе један метафизички и обухватни суд о крајњем устројству стварности. Има ли, стога, филозоф права да, рецимо, „у складу с научним увидима“ формулише „филозофски проблем“ (који увек остаје примарно метафизичко-епистемолошки проблем) духа и тела, уколико „тело“ сместимо у поље природе, материје и, наравно, телесној? Зашто бисмо претпостављали да постоји проблем, ако нам наука не испоручује истине, већ хипотезе већег или мањег степена вероватноће? Интересантно је приметити и важно истаћи да у увиђању овог проблема нисмо усамљени! Џонатан Вестфал (2016) истиче да неки мислиоци, попут Чомског, тврде да проблем односа духа и тела и не постоји, будући да још немамо ни јасан појам шела (што је свакако везано за целокупни појам природе којим се тренутно располаже) (Westphal, 2016, стр. 14 и даље)<sup>9</sup>.

### 3. Квалијетет и слобода

Сумирајмо претходно изложено. Због свог редукционистичког приступа феномену слободе, традиционални теоријски и практички приступи питању слободе наилазе на проблем епистемолошко-метафизичке неутемељености, као и бесадржајности појма (Хегел, 2005, стр. 197 и даље). Теоријски приступ захтева да се слобода ипак мисли у кључу каузалитета, док практички приступи заобилазе теоријске проблеме, мислећи слободу као својеврсну нужност. Но, постоји ли неки пут између?

Када се баца летимичан поглед на море расправа у вези са проблемом постојања квалија, приметно је да оно што се описује као квалија дели слична или иста својства са феноменом слободе. Као и за квалијетет, у свакодневном животу не сумњамо у постојање слободе, слободе воље, итд., али оног тренутка када се отвори проблем јасног дефинисања, наилази

<sup>9</sup> У том духу и Ејер (Ayer, 1990, р. 21) говори: „Такође ни сам појам материје није непроблематичан ништа више него и појам духа.“

се на велике потешкоће и противречности. Такође, оно на чему највише заснивамо властито уверење јесте дубоко субјективни осећај који прати искуство феномена слободе (Шопенхауер, 2003, стр. 45–60; Ayer, 1996, pp. 662–666).

Попут процене да нам је нешто (несумњиво) *удобно* или *неудобно*, *продорно*, *пријатно*, или *језиво*, *факт слободе воље* се исто тако „евидентно“ појављује у свести, да се најчешће и не поставља питање о томе постоји ли или не. Да ли би ово значило да се слобода искључиво своди на *субјективни осећај*? С једне стране бисмо могли дати потврдан одговор на ово питање. С друге стране, појам слободе и немамо до тренутка док се не покренемо на неко *дело*, док не изведемо неки *посебан*, па макар тај поступак био чисто мисаоног карактера. Уосталом, исто тако можемо поставити питање: постоји ли некакав феномен као предмет нашег искуства, који је потпуно независан од „патичког“ аспекта нашег бића? Ма какав да је појам о слободи, овај се формира тек посредством *ἐνέργεια*-е, односно посредством делања, а које увек укључује и *групи*, али и *само* окружење, попут природе.

Овим се слобода свакако очитује као, не ни *објективни*, а не искључиво ни *интерсубјективни*, већ као *вансубјективни факт*, који на субјективном плану *симулира осећај* праћен одређеним *квалитативним својствима*, док се на објективном плану то може очитати као сарадња или сукоб интереса или опет нарушавање „природног поретка“ (шта год то *sub specie aeternitatis* значило). На овај начин „слобода“ може добити посебан статус, рецимо, као *квалитет ситуације* или *атмосфере*, како о томе пише Смиљанић у својој *Синестетици* (2011, стр. 175–212). Слобода се, у том кључу, не мора нужно читати као *субјективно убеђење* или као *објективна чињеница*, већ као *квалитет атмосфере* у којој се субјект налази, а у вези са датим, *сиољашњим* околностима (Смиљанић, 2011, стр. 175–212). Попут квалитета, слобода би се могла разумети као инхерентни квалитет неке *специфично људске ситуације усмерене на околину и групу*, а не искључиво као „емпиријски факт“, празна аксиома или као фантом искључиво субјективног расположења. Другим речима, слобода би била *ἐνέργεια* посебног квалитета, која тренутно измиче параметрима природнонаучног сазнања, а свакако пркоси покушајима редукције на субјективну настројеност. Разумевање слободе као *квалитета људске ситуације* не мора ову лишити онтолошког својства *стварности*, већ може даље подстицати филозофска и научна истраживања у правцу обогаћивања појма стварности и природе. Но, ово свакако остаје предмет за неке даље расправе.

За крај овог рада можемо да изнесемо још једно запажање које се тиче односа *слободе* и *физикалистичких информација*. Чини се да бисмо

доказ за постојање слободe воље увек могли потражити у чињеници човекове коначности. Чини се да човек ипак не може поседовати апсолутно знање о природи, како би савршено добро увидео на који начин је „по природи“ условљен (или није) да поступа на овај или онај начин.

Таквог знања, по свој прилици, још нема, а хоће ли га бити (и којом методом ће се остварити) – то је отворено питање које изискује одговор, било позитиван или негативан. Због тога, били условљени природом или не, било да нам технички концепт природе као механицистичке нужности сугерише да не може бити слободe воље, ми ипак поседујемо свест о томе (а што је дужност филозофије да ову свест држи живом) да су таква сазнања ипак, онтолошки гледано, парадигмална и да не могу никако да испоставе слику целокупне стварности, укључујући и стварност која је субјект.

Предложимо, стога, следеће: искуство феномена слободe имамо само као могућност напашања, праћену специфичним осећајем који резонује с атмосферским квалитетом ситуације. Претпоставимо да смо на путу до продавнице заборавили да ли нам је партнер рекао да купимо млеко или јогурт. Претпоставимо да је природа таквог заборава таква да нам не преостаје ништа, него да се коцкамо и да купимо једно или друго (или и једно и друго, ако финансијске прилике то дозвољавају); сваки покушај да се присејемо био би узалудан, а не можемо никако да контактирамо са партнером, те смо присиљени да одаберемо у складу са напашањем, у складу с антиципацијама будућих догађаја почев од тренутка одабира производа.

У таквој ситуацији не преостаје ништа друго него да се надамо срећном исходу или да сносимо одговорност за последице својих одабира. Чини се да нам је одсуство знања омогућило да поступамо по алтернативи, а не потпуна извесност и сигурност (које могу пружити јасно дефинисани појмови и аксиоме). Докле год смо коначна бића, бићемо присиљени да слободно грешимо, што је активност праћена себи својственим патичким квалитетима. Своје напашање видимо као замену за неопремљеност свог појмовног апарата који би у идеалној ситуацији напашање или одлучивање учинило сувишним. Да ли смо по природи потпуно одређени да деламо на овај или онај начин, то тешко да можемо знати посредством информација којима „техника“ располаже, будући да немамо ни потпун појам природе који би нам одговор на такво питање учинио лакшим. Чини се стога да посебне ситуације са својим посебним квалитетима и елементима који стварају такав квалитет (одсуство потпуног знања, несигурност, антиципације будућих догађаја, присећање на претходне, страх, нада, вера, радост) компензују такав природни (!?) недостатак, а чини се да је управо то оно што називамо слободом.

Уосталом, приметно је да се исти тип *настајања* и *слободної одлучивања* налази и у филозофским покушајима да се научни хеуристички ставови и претпоставке апсолутизују у форми онтолошких ставова, на основу којих се изводе појмови духа и материје, природе и духа, природе и слободе итд. Да ли су овакви ставови редукционистички или остављају простора дискусијама, то је друго питање, али у сваком случају *парцијалности сазнања* остаје „оперативна“, парцијалност због које смо „ принуђени“ да одређене закључке доносимо *као да* су потпуно извесни.

## ЛИТЕРАТУРА

- Бергсон, Х. (1978). *Ојлед о нејосредним чињеницама свесџи*. (Ф. Пашић, Прев.). Београд: НИП „Младост“.
- Кант, И. (1979). *Криџика ѓрактичкої ума*. (Д. Тасић, Ур., Д. Н. Баста, Прев.). Београд: Београдски издавачко-графички завод.
- Кант, И. (2012). *Криџика чистїоїа ума*. (Н. Поповић, Прев.). Београд: Дерета.
- Павићевић, В. (1979). Кантова етика категоричког императива. У *Криџика ѓрактичкої ума* (стр. 5–23). Београд: Београдски издавачко-графички завод.
- Перовић, М. А. (2001). *Еџика*. Нови Сад: INED CO „Grafomedia“.
- Петронијевић, Б. (1998). *Истїорија новије филозофије* (Том VI). Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Смиљанић, Д. (2011). *Синестетїика: скица ѓаџичке теорије сазнања*. Нови Сад: Adresa.
- Филиповић, В. (Ур.). (1965). *Филозофијски рјечник*. Загреб: Матица хрватска.
- Хегел, Г. В. (2005). *Феноменологија духа*. (Н. М. Поповић, Прев.). Београд: Дерета.
- Шопенхауер, А. (2003). *Два основна ѓроблема еџике*. (В. Сантини, Прев.). Нови Сад: Светови.
- Ayer, A. J. (1990). *Filozofija u dvadesetom vijeku*. (R. Tubić, Прев.). Sarajevo: Svjetlost.
- Ayer, A. J. (1996). Freedom and Necessity. У *The Conscious Mind, In search of a Fundamental Theory* (662–666). New York: Oxford University Press.



- Brown, H. I. (2008). The Case for Indirect Realism. У E. Wright (Eds.), *The Case for Qualia* (45–58). Cambridge, Massachusetts London, England: A Bradford Book; The MIT Press.
- Caygill, H. (1995). *A Kant dictionary*. Malden, MA: Blackwell Pub.
- Chalmers, D. J. (1996). *The Conscious Mind, In search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press.
- Chalmers, D. J. (2002). *Philosophy of mind: classical and contemporary readings*. New York: Oxford University Press.
- Heisenberg, W. (1958). *The Physicist's Conception of Nature*. (A. J. Pomerans, Прев.). London; Melbourne; Sydney; Auckland; Bombay; Toronto; Johannesburg; New York: Hutchinson & Co.
- Jackson, F. (2006). Epiphenomenal qualia. In: M. Eckert (Eds.), *Theories of Mind: An Introductory Reader* (pp. 102–112). Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.
- Kim, J. (1998). *Philosophy of mind*. Boulder, Col: Westview Press.
- Marcuse, H. (2014). *Marxism, Revolution and Utopia: Collected Papers of Herbert Marcuse*. Routledge.
- Merleau-Ponty, M. (1990). *Феноменологија перцепције*. (А. Хабазин, Прев.). Сарајево: Веселин Маслеша.
- Muñoz-Suárez, C. (2015). Introduction: Bringing Together Mind, Behavior, and Evolution. In C. Muñoz-Suárez & F. De Brigard (Eds.), *Content and Consciousness Revisited, with replies by Daniel Dennett* (Том 7, 1–27). Heidelberg; New York; Dordrecht; London: Springer.
- Nagel, T. (1986). *The View from Nowhere*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Newton, I. (1846). *Newton's Principia: The Mathematical Principles of Natural Philosophy*. (A. Motte, Прев.). New York: Daniel Adee, 45 Liberty Street.
- Parry, R. (2014). Episteme and Techne. In E. N. Zalta (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014). Metaphysics Research Lab, Stanford University. Преузето са: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/episteme-techne/>
- Schutz, A. (1972). *Collected Papers I The Problem of Social Reality*. (M. Natanson, Eds.) (Том 11). Dordrecht: Springer Netherlands. <https://doi.org/10.1007/978-94-010-2851-6>
- Spinoza, B. de. (1979). Etika. U Vladimir Filipović (Ur.), *Racionalistička filozofija i odabrani tekstovi filozofa* (Том 4, str. 230–263). Zagreb: Nakladni Zavod Matice Hrvatske.
- Westphal, J. (2016). *The Mind–Body Problem*. Cambridge, Massachusetts; London, England: The MIT Press.

Aleksandar D. Risteski

THE QUALITY OF FREEDOM: THE PROBLEM OF *QUALIA*  
AS A CONTEXT OF ASSESSING THE CONCEPT OF FREEDOM

Summary

In this paper I will be focusing on some fallacies of the traditional approaches to the phenomenon of freedom, while suggesting a possibility of another theoretical approach to the problem. Unlike the traditional theoretical and practical approaches to the problem of freedom and free will, I will attempt to tackle the question within the context of *the philosophy of mind*, or more precisely – the problem of *qualia*. The underlying idea of the paper is to question the possibility of discussing the phenomenon of freedom as a *quality*.

*Key words:* Atmosphere, facts, freedom, nature, *qualia*, reality, technology, theory