

KANTOVO POIMANJE SLOBODE

Pitanje o slobodi vazda pretpostavlja stanovitu slobodu pitanja.* Ovaj, po sebi odista posve primitivni obrat, kao i uvijek kada je uporabiv,¹ skreće pažnju ipak na dio problematskog konteksta: na dvostranost, čak dvosmislenost same teme. Jer, već konzekventno pitati o slobodi uvijek znači barem pomišljati o njezinoj egzistencijalnoj mogućnosti, znači, također, biti u slobodi postavljanja pitanja i, eventualno, njegova konzekventnog domišljanja; poimanja slobode.

Filozofijski pitati o slobodi znači pitati o biti slobode,² ali i o mogućnostima njezina nastajanja i realiziranja. Misлити bit slobode moguće je pak samo ako je već pretpostavljeno pojmovno okružje — stvoren, preuzet ili pretpostavljen misaoni sistem.³ Stoga ovakva formulacija pitanja i »potpada« pod uobičajenu oznaku »metafizičko pitanje« — uz pretpostavljeno najopćenitije shvaćanje metafizike kao temeljne filozofijske discipline koja pita o bitujućem kao takvom i njegovim temeljnim uvjetima. No, takvo mišljenje o slobodi, premda pretpostavlja stanovit misaoni sistem, jer kad-tad mora doći do pitanja o biti slobode u odnosu na bilo kakve druge bitnosti, ujedno konzekventno vodi i izvan svakog sistema, jer potrebuje i slobodu od sistema, od »suvišnih« pretpostavki, budući pravi povijesno-filozofijski problem i nastaje upravo posredstvom dodatnih pretpostavki uz »čisto« razmišljanje o slobodi.

U prvom koraku osnovni se problem čini razmjerno lagano riješivim: budući se sloboda uobičajeno smatra oznakom za mogućnost da se djeluje po vlastitoj volji, neovisno (na što, uostalom, upućuje i etimologija),⁴ problem se brzo razriješava kao praktičko-filozofijski (ponajčešće: etički) problem

* Tekst referata održanoga na simpoziju »Immanuel Kant i savremena filozofija« koji je u organizaciji Filozofskog društva Srbije održan u Beogradu 13. i 14. prosinca 1974.

¹ Mogućnost smislene promjene mjesta onoga što označuje i onoga što se označuje pokazuje, naime, uvijek dvostranost, čak štoviše i paralelnost njihovih značenja izuzetu od bilo kojeg smislenog sistema u koji bi pripadala oba značenja.

² Schelling to, primjerice iskazuje već u uvodu svog spisa o biti slobode (usp. »Über das Wesen der menschlichen Freiheit«, Philipp Reclam Jun., Stuttgart, 1968, SS. 41—49), Heidegger u knjizi o ovom Schellingovu djelu, Hegel pak time što slobodu određuje kao formalnu bit duha (»Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften«, Werke Suhrkamp, Frankfurt 1970, bd. 10, § 382, S. 25) itd.

³ Usp. o tomu Schelling, op. cit. S. 45—46.

⁴ O etimologiji usp. vrlo opsežna izvođenja J. Schlumbohma koja pokazuju podrijetlo riječi i u njemačkom, i u grčkom i latinskom, u značenju pripadnosti neovisnima, nerobovima (»Freiheitsbegriff und Emanzipationsprozess«, Vandenhoech Ruprecht, Göttingen 1973, SS. 7—20)

(slobodne) volje. No, odgovor koji je tako dobiven nije drugo do prijevod pitanja — upit o slobodi i jest, naime, pitanje o značenju onoga djelovati-po-volji (svojoj, dakako), pitanje o značenju sintagme slobodna volja (ili sloboda volje). No, ma koliko da je ova zamjena pitanja o slobodi pitanjem o volji (kao volji za slobodom) značajan element povijesti filozofijskog pristupa pojmu slobode, za domišljanje je konteksta ovakvog postavljanja problema bilo nužno izvršiti spoznajnoteorijski preokret na osnovi kojeg je tek sloboda za filozofiju mogla postati **praktičkim problemom**. Taj spoznajnoteorijski obrat, ali i njegove posve udaljene konzekvencije za ovaj problem, prvi je, kako je poznato, izveo **Immanuel Kant**.

I.

Prvi put se, dakle, u Kantovu filozofiranju pojam slobode ne pojavljuje samo kao jedan od, ponajčešće etičkih ili filozofijsko-političkih problema što ih svaki sustav mora moći raščlaniti, nego kao **problem svih problema** novog shvaćanja čovjeka kao umno-praktičkog bića (budući se mogućnost uma prvi put upravo kod Kanta odista propituje). No, dosizanje ovih uvida tzv. kritičkog razdoblja nastavlja se na ranije stavove koji, premda u mnogo čemu različiti, zaokružuju stanovit sistematski uvid.

U djelu »Novo osvjetljenje prvih temelja metafizičke spoznaje«, nastalom u tzv. prirodno-filozofijskoj fazi — 1755, prvi put se u Kantovu tekstu nalaze eksplicitna određenja problema. U kontekstu diskusije o nužnosti i slučajnosti, o slobodi se pri tom govori u suprotstavljenosti »slijepoj djelotvornosti prirode« (I, 453),⁵ pa da bi se »spoznalo oznaku slobode sve ovisi o načinu na koji je izvjesnost djelovanja određena svojim uzrocima« (ibid.). Ovo je posve tradicionalno shvaćanje slobode u suprotstavljenosti prirodi, u oslobođenosti od uronjenosti u njezine zakone (u tom smislu sloboda kao spoznaja nužnosti nije određena tek kod Spinoze,⁶ već je implicite, predmnijevana u prirodoznanstvenim sistematizacijama istog, pa čak i nešto ranijeg razdoblja — činjenica da se od Galileja nadalje slobodnim u fizici nazivlje upravo ono što je nužno; pad uslijed djelovanja stanovite ničime neometane sile,⁷ upravo je indikacija ovakvog implicitnog određenja slobode — za filozofijsko opravdanje takvog shvaćanja slobode bilo je, međutim, nužno svesti teologijske pretpostavke na formulu bog=duh=priroda=apsolutna nužnost). Premda se i na već navedenom mjestu sloboda dovodi u svezu s »izvjesnošću djelovanja određenom svojim uzrocima«, ti su uzroci ipak »izmamljeni pokrećućim razlozima razuma« (ibid.), dakle »temelj« je tvrdnji već različit od Spinozinih eksplicacija i prirodoznanstvenih implikacija, budući se razum već »otpočetka (usp. »Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte . . .«, Vorrede VI, I, 18) dan u spoznajnoj funkciji.

No, nešto kasnija određenja relativiziraju implikacije što ih ishođuju prve teze; u spisu »Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes« (1763.) jasno je formulirana ograda od ranije tvrdnje:

⁵ Svi navodi Kantovih tekstova uzeti su iz »Werke in zwölf Bänden«, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1968.

⁶ Usp., »Politički traktat«, Kultura, Beograd 1957, str. 12—13.

⁷ Usp., Grimsehl-Tomaschek, »Lehrbuch der Physik« I, B. G. Teubner, Berlin 1938, SS. 26—30.

»Ograničujem se s ovih nekoliko dokaza da bih unekoliko objasnio kako i zakoni slobode ne povlače za sobom takvu nevezanost s obzirom na pravila općenitog prirodnog poretka« (II, 676). Pitanje je, međutim, u kojem je smislu ovaj izvod suprotstavljen ranijem — da bi se to pojasnilo valja, naime, posve skraćeno napomenuti odnos razuma i prirode, tj. pokazati u kojem zapravo pogledu spoznajna funkcija razuma povezuje oba do sada navedena razumijevanja pojma slobode. Ako je, naime, djelovanje (odnosno njegova izvjesnost) ono što treba odrediti da bi se »spoznalo oznaku slobode«, a u »pozadini su »pokrećući razlozi razuma«, riječ je, očigledno o neprirodnom (samodjelatnom, dakle) djelovanju, o djelovanju s poznatim i predodredivim pokretačem.⁸ »Nevezanost za pravila općenitog prirodnog poretka« s ovime je po dotadašnjoj predstavi spojiva jedino uz pretpostavku egzistencije savršenstva, s time »da je posve nužno uvjeriti se u opstanak božji; ali nije tako nužno demonstrirati ga« (II, 738). Drugim riječima, već i tzv. pretkritička faza zahtijeva, zapravo, sistematske posljedice koji će biti priznati tek u »kritikama«; razum nije više pretpostavljen samo u funkciji spoznaje nužnosti odnosa stvari koje se pojavljuju unutar iskustva, već mu predliježu i »stvari« nadosjetilnog svijeta. Stoga, i bez obzira na prividno usporedivu utemeljenost, već i ovo, kronologijski prvo razdoblje odredbi o slobodi pokazuje jasnu razliku spram najznačajnijih ranijih poimanja istog problema: kod Spinoze je to razumijevanje omogućeno formulom *deus sive natura*,⁹ kod Humea je pak teza drukčija: »nužnost je bitni dio uzročnosti, a sloboda, konzekventno uklanjajući nužnost, uklanja i uzroke, te je posve ista stvar kao i mogućnost.«¹⁰ Kod Kanta je, i u tzv. predkritičkoj fazi, kako se moglo vidjeti, situacija implicitno nova.

U predgovoru drugome izdanju »Kritike čistoga uma« prvi put se, međutim, pojavljuje »razvijena« odredba slobode: »O istom biću, npr. ljudskoj duši, ne bih, dakle, mogao reći da mu je volja slobodna, a ono je ipak istovremeno podvrgnuto prirodnoj nužnosti, tj. nije slobodno, a da ne dospijem u otvoreno protuslovlje; budući sam dušu u oba stavka uzeo u **posve istom značenju**, naime kao stvar uopće (kao predmet po sebi), a bez prethodne kritike nisam je drukčije ni mogao uzeti. Ako, međutim, kritika nije prevarila, budući uči da objekt valja uzeti u **dvojakom značenju**, naime kao pojavu, ili kao stvar po sebi; ako je točna dedukcija njezinih razumskih pojmova, te se stoga i načelo kauzalnosti odnosi samo na stvari u prvom smislu, naime ukoliko su predmeti iskustva, a iste stvari po drugom značenju nisu podvrgnute tom načelu: onda se ista volja u pojavi (u vidljivom djelovanju) misli kao nužno primjerena prirodnom zakonu i **utoliko neslobodna**, a ipak, s druge strane, kao pripadna stvari po sebi, misli se kao nepripadna tom zakonu, stoga kao **slobodna**, a da se pri tom ne događa protuslovlje. Iako stoga svoju dušu, promatrano s ove druge strane, ne mogu spoznati nikakvim spekulativnim umom (još manje empirijskim promatranjem), a zato ni slobodu kao osobinu nekog bića kojem pripisujem učinke u osjetilnom svijetu, zato što bih takvo biće morao spoznati kao određeno po svojoj egzistenciji, a ipak ne u vremenu (što je nemoguće, budući svoj pojam ne mogu zasnovati ni na kakvome zoru), ipak mogu **misлити** slobodu, tj. predstava o njoj barem u sebi ne sadrži protuslovlje, ukoliko stoji naše kritičko razlikovanje obiju (osjetilne i intelektualne)

⁸ Točnije, kako će kasnije biti pokazano, pokretač i onaj tko spoznaje jedna su osoba.

⁹ Usp., »Etika«, Kultura, Beograd 1959, str. 30.

¹⁰ »A Treatise of Human Nature«, University Press, Oxford 1973, p. 407.

vrsti predstava i ograničenja čistih razumskih pojmova a time i načela koja iz njih proistječu. Uzme li se sada da moral nužno pretpostavlja slobodu (u najstrožem smislu) kao osobinu naše volje, time što praktička načela koja izvorno jesu u našem umu navodi kao njezina **data** a priori koja bi bila nemoguća bez pretpostavke slobode naprosto, i uzmimo da je spekulativni um dokazao da slobodu uopće nije moguće misliti, onda nužno mora ona prva pretpostavka, naime moralna, ustupiti mjesto onoj čija suprotnost sadrži očito protuslovlje, te, sljedstveno tomu, **sloboda**, a s njome i čudorednost (budući njezina suprotnost ne sadrži nikakvo protuslovlje ukoliko sloboda nije već pretpostavljena) ustupaju mjesto **prirodnom mehanizmu**. Ovako, međutim, budući za moral ne potrebujem ništa do to da sloboda ne protuslovi sebi samoj i da se, dakle, barem dá misliti, bez potrebe da se drugačije uvidi, da, dakle, ne predstavlja nikakvu zapreku prirodnom mehanizmu onog istog djelovanja (uzetog u drugom odnosu); tako nauk o čudorednosti zadržava svoje mjesto, a prirodni nauk svoje, što se ne bi zbililo da nas kritika nije, prije toga, poučila o našem neizbježnom neznanju s obzirom na stvari po sebi, te sve što teorijski možemo **spoznati** ograničila na puke pojave« (III, 31, 32).

Što, zapravo, izriče ovaj opsežni navod? Nalazi li se u njemu logički dostatna odredba slobode, ili je, i opet, riječ o implikacijama podložnima interpretativnom nasilju? Da li početak navoda odista izmiruje prividno jasno razlikovane izrijeke o slobodi iz ranije faze? Ako pak moral pretpostavlja slobodu kao osobinu volje (pa, prema tomu, **volja koja nije slobodna**, primjerice neka »prirodna volja«, **nije moguća**), a praktička načela u umu nisu moguća bez slobode naprosto, dolazi li zaista do proširenja polja važenja prirodnih zakona? Ili, možda, neprotuslovnost slobode, nužna za moral, koja dopijeva do spoznaje posredstvom Kantove ovdje upravo započete kritičke nakane, ima i povratno djelovanje na samu kritiku koja, barem prividno, sve što je ovdje u igri jedina i omogućuje?¹¹

Pitanja, naravski, izviru i iz stilske i iz misaone teškoće teksta — no ona imaju smisla samo u kontekstu čitavog djela, samo pod pretpostavkom **spoznajnog odnosa** koji valja konstruirati (ali je, već ujedno i pretpostavljen — barem je pisac, naime, svoju knjigu, uostalom unaprijed, dočitao do kraja). Sloboda, očigledno, nije logički odredljiva, ne pripada nikakvom odredbenom nizu, je sistematski pojmljiva unutar izvjesnog pojmovnog okoliša.¹² Sva su određenja koja se mogu naći ujedno i prenatrpana ogradama, ili uvođena u razmatranje preko pojmova koji i sami, ovisno o raščlambenom slijedu, prethode pojmu slobode, ali i o njemu ovise. Nije pri tom, dakako, riječ o zakašnjoj pokušaju isticanja strukturnih nelogičnosti zadanoga teksta, već je, mnogo prije, riječ o pokazivanju sistemskog mjesta naslovnog pojma i njegove opterećenosti konzekvencijama koje nadmašuju logičku raščlambu (već i stoga što pojam slobode dopijeva na granicu dvaju sustava koji bi, eventualno, mogli biti podložni svaki svojoj »logici«, prirodnog mehanizma i čudorednosti).

¹¹ Jer, dakako, i ta kritika podrazumijeva zbivanje stanovite slobode da bi se uopće i mogla izraziti.

¹² Stoga svakako nije u pravu G. Ryle kada Kantu, skupa s Lockeom i Humeom (!?) prebacuje da svoje teorije formulira u »para-psiholojskim alegorijama« (»The Concept of Mind«, Penguin Books, Harmondsworth 1970, p. 299), jer Ryleu, budući polazi od logički isprepariranih kategorija koje izvorno (barem djelomice) imaju psiholojsku konotaciju, sve one kategorije koje su **pretpostavke svakog psiholojskog postavljanja pitanja** (npr. sloboda kao sloboda volje) izgledaju i same psiholojskima.

Bitno je ipak za ovo određenje slobode to što je ona pojmljena »kao osobina volje«, a, s druge strane, kao osobina stvari po sebi koja nije pripadna prirodnom zakonu, te je stoga i slobodna. Težina imпликаcija vidljiva je i iz opetovanih Kantovih navoda o tomu da »metafizika kao navlastite svrhe svojeg istraživanja ima samo tri ideje: **boga, slobodu i besmrtnost**« (III, 338), odnosno da su »nezaobilazne zadaće samog čistog uma **bog, sloboda i besmrtnost**« (III, 49).¹³ Uvijek se, dakle, sloboda (pored drugih dviju temeljnih kategorija) pojavljuje izvan sistematski organiziranog pojmovlja: kao svrha, zadaća . . . No, već i izvođenje u prethodnom opsežnijem navodu upućuje i na dvostranost, stupnost razumijevanja uporabljenog pojma slobode: jednom jednostavno, gotovo negacijski u odnosu na prirodu (= njezine zakone),¹⁴ drugi put pak kao pojam čija su »praktička načela izvorno u našem umu«, a ne može se spoznati kao osobina bića kojem se pripisuju učinci u osjetilnom svijetu. Ova je razlikovanost dovedena do jasnog izraza tek u izvođenjima treće antinomije čistog uma: »Na ovoj se **transcendentalnoj ideji slobode** temelji njezin praktički pojam . . . **sloboda u praktičkom razumu** jest neovisnost samovolje o **prinudi** poriva osjetilnosti« (IV, 489). Dvostrukost uporabe kategorije slobode, kao ideje i praktičkog pojma, koja je ovdje izrečena pretpostavlja i drukčije poimanje suprotnosti slobodi: namjesto općenitoga — prirode ili prirodnih zakona — dolazi oposebnjeno razumijevanje prinude — kao prinude osjetilnih poriva — antropologijski je horizont razmatranja dospio i do ovih konzenkvencija. Njegova je razina analize usredsređena na sintagmu **sloboda volje**, no dok se u ranijim razmatranjima o slobodi govori o osobini volje, kasnije se upravo od slobode volje polazi da bi se, u razmatranjima koja su posebice posvećena ćudorednosti ili politici, **postulirala** sloboda volje kao neupitno načelo.

U toj razradi slobode volje (u »Osnovi metafizike ćudorednosti«) sloboda volje dokraja je objašnjena u svojoj načelnoj **nejasnosti**: »Subjektivna nemogućnost da se **rastumači** sloboda volje jedinstvena je s nemogućnošću da se pronađe i pojmi **interes** koji čovjek može imati za moralnim zakonima« (VII, 97), pri čemu je u bilješki dodano: »Interes je ono čime um postaje praktičkim, tj. uzrokom koji određuje volju« (ibid.). U tom smislu mogu onda nastajati ne samo raznolike interpretacije, nego i različiti nesporazumi, zbog olakog uzimanja u obzir ovog pojma interesa koji se, u punoj protežnosti, zapravo, pojavljuje ponovno tek kasnije — u formi interesa **kao** društvenog odnosa.¹⁵ Drugi je aspekt u osnovi istih razlika u interpretaciji pojma slobode kod Kanta određen polaznom točkom interpretatora — jedni polaze od već pretpostavljenog pojma slobode volje (npr. u »Metafizici ćudorednosti«), drugi pak od spoznajnoteorijskih pretpostavki tog pojma, posebice s obzirom na oslobodjenje čovjeka. »Prema Kantu, kako kaže Cassirer, sloboda je ekvivalent samostalnosti. Ona ne znači 'indeterminizam', već posebnu vrstu ograničenja i određenja. Ona znači da zakon kome se povinujemo u svojim radnjama nije nametnut spolja, već ga moralni subjekt daje sam sebi . . . Etička sloboda, tvrdi on, nije činjenica, već je postulat.«¹⁶ Krene li se s namjerom operacionalizir-

¹³ Isto i u IV, 672 i još na nekoliko drugih mjesta.

¹⁴ A da se pri tom izostavlja iz razmišljanja nužnost spoznaje prirodnih zakona da bi se o njima uopće i moglo govoriti, koja, također, predmnijeva stanovitu slobodu.

¹⁵ Dakako, kod Marxa; usp., Z. Puhovski, »Marxova filozofija interesa«, »Treći program«, Beograd, proleće 1972.

¹⁶ »Mit o državi«, Nolit, Beograd, proleće 1972.

ranja Kantova pojmovlja, a Cassirer je i namjenom i osnovnom tezom svojeg »Mita o državi« na to upućen,¹⁷ uvijek se, premda u različitim formulacijama, dospijeva do pitanja odnosa zakonitosti slobode spram određenja slobode kao negacije prirodnih zakonitosti (koje su, kako se moglo vidjeti, u ranijem razdoblju izjednačene sa zakonitošću naprosto). Slično teče i Horkheimerova interpretacijska napomena: »Cilj je mnogo prije sloboda pojedinca, ne inteligibilna kako bi to moglo misliti dogmatsko krivo razumijevanje — inteligibilna sloboda s onu stranu prostora i vremena ne može biti ni spoznata ni ozbiljena . . . empirijska je sloboda uvjet djelovanja koje se nazivlje moralnim.«¹⁸

Moguć je, dakako, i barem još jedan drukčiji pristup; onaj koji Kantovo poimanje slobode smješta u kontekst konstrukcije čitavog filozofijskog nazora — posebice je to vidljivo u Hartmannovu odnosu: »Genijalni je zahtav Kanta to što je kao prvi spoznao taj odnos da se u finalno determiniranom svijetu ne može govoriti o slobodi, ali je to moguće u kauzalno determiniranom svijetu, jer kauzalni niz je tako sazdan da doduše ne dopušta prekidanje linije kauzalnih određenja, kada je u tijeku, ali ni na koji način ne prijeći da dolazi do pozitivnih determinacija ili komponenata s druge strane . . . tako je tada moguće da sloboda izranja iz sfere stvari po sebi.«¹⁹ Hartmann, naravno, horizont promišljanja primjeruje vlastitoj sistematskoj nakanj — u tom kontekstu on naglašuje upravo problem determiniranosti svijeta, koji će se iskazati i navlastitim problemom njegova vlastitog filozofiranja. No, ovaj pristup istovremeno započinje s razinom koja je, za sam problem, odista temeljna: smješta, naime, pojam slobode, kao i sam Kant, »unutar« pitanja o ustrojstvu svijeta i mogućnosti njegova spoznavanja.²⁰ Analiza je problema pri tom dostatna samo ako uzimlje u obzir oba moguća pristupa, ali ne smislu nekog pomirenja razlika, nego tako da sagledava obje strane procesa tvorenja pojma o kojem je neprestance riječ.

Ako, sam po sebi, prvi pristup propituje slobodu spram prirodnih zakonitosti i slobodu kao zakonitost, onaj drugi šutke prelazi preko mogućnosti što ih nudi jedan kasniji Kantov navod (u »Antropologie in pragmatischer Hinsicht« — 1800) koji pojam slobode izjednačuje sa spontanošću (XII, 427) ili pak eksplikacijom koja glasi: »Pojam slobode ne određuje ništa s obzirom na teorijsku spoznaju prirode; pojam prirode također ne određuje ništa s obzirom na praktičke zakone slobode: i u toliko nije moguće mostom povezati oba područja« (IX, 270, 271). Baš zbog svega ovoga ponovno valja upozoriti na do sada samo spomenutu radikalno drugačiju mogućnost: poiaženje od pojma interesa koji se s obzirom na slobodu pojavljuje u nekima od spomenutih odredbi.

Najoštrije je takav pristup naznačen u »Njemačkoj ideologiji«; u oštrom obračunu sa svojim »mladalačkim grijesima«, njihovim personifikacijama, ali i društvenim uzrocima, Marx i Engels uzimlju Kanta kao teorijski signum socijalne zaostalosti njemačke buržoazije. »Kant se zadovoljuje pukom 'dob

¹⁷ Usp., Z. Puhovski, »Državnost mita ili mitologija države«, »Pitanja«, Zagreb br. 42-43/1972.

¹⁸ Usp., »Kants Philosophie und die Aufklärung« u »Um die Freiheit«, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1962, S. 39. U pristupu je sukladan i temelj Jaspersove interpretacije (»Das radikal Böse bei Kant« u »Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus«, Reclam, Stuttgart 1974, S. 58-59.)

¹⁹ »Einführung in die Philosophie«, Verlag Buchhandlung Hackel, Osnabrück, o. J., S. 59.

²⁰ Sto, premda na mnogo naivniji način, čini već i Kantov suvremenik J. G. Herder; usp. »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit«, R. Löwith, Wiesbaden, o. J., SS. 117-121.

rom voljom', čak i ako ona ostaje bez rezultata, a **ozbiljenje** te dobre volje, harmoniju između nje i potreba i poriva individue postavlja u **onostranost** ... On ... nije primijetio da su u temelju tih teorijskih misli bourgeoisie bili materijalni interesi i **volja** uvjetovana i određena materijalnim proizvodnim odnosima; on je stoga taj teorijski izraz odvojio od interesa što ih izrazuje, učinio materijalno motivirana određenja volje francuskog bourgeoisie **čistim** samoodređenjima 'slobodne volje', volje po sebi i za sebe, ljudske volje, i tako ju je preinačio u čisto ideologijska pojmovna određenja i moralne postulate.²¹ Da li je to, međutim, kod Kanta odista tako? Ili je, možda ipak, riječ o prezaoštranim formulacijama — konačno, kako se vidjelo, Kant jasno govori o vezi slobode i interesa čovjeka za moralnim zakonima. Interesi su pri tom, kao i sloboda uostalom, uvijek **praktički i određujući spram volje**.²² No, oni su, isto tako, ograničeni na polje važenja moralnih zakona — utoliko je rečena kritika, u osnovi, opravdana.²³ Upravo svojom krajnjom zaoštrenošću ona skreće pažnju, premda implicite, jer joj ni do kakva sistematskog izvođenja nije bilo stalo, na osnovni problem o kojem je zapravo, pod imenom slobode, stalno riječ.

»Pod slobodom u kozmologijskom razumu razumijem sposobnost započeti **od sebe samog** neko stanje, čija kauzalnost, dakle, po prirodnom zakonu opet nije pod nekim drugim uzrokom koji ju po vremenu određuje« (IV, 488). Ova teza iz »Kritike čistog uma«, čini se, ipak ističe bitno, **antropologijski problem** pojma slobode kod Kanta. Čovjek čija je sloboda u mogućnosti da započne neko stanje **od sebe samog**, čovjek je koji:

- a) svoje vlastito određenje prenosi na neko stanje (ili to stanje stvari) te
- b) nema drugog određenja do odredbe svojeg moralnog zakona (koji pretpostavlja »slobodu kao osobinu volje«), pa zato i
- c) čovjek koji sebi, svojoj biti (drugom, kasnijom terminologijom prevedeno) primjereno, aktivno djeluje na svijet kao **svoj** svijet.

Pojam slobode, pored svih mogućih značenja koja su davana i u pojedinim Kantovim izriječima (promotrenima izdvojeno iz pripadnog konteksta), ili u kasnijim interpretacijama (čak i u Marxovoj i Engelsovoj, premda ova već napušta »tlo« većine ranijih i kasnijih raščlambi) u osnovi nije ništa do drugoimenovanost onog spoznajnoteorijskog preokreta koji se i školničkofilozofijski prišiva uz Kantovu filozofiju. Ovdje se htjelo, zbog toga, samo skicirajući kazati postupno razvijanje značenja tog pojma kod samog Kanta, njegovi različiti konteksti uporabe ovisni o početnim namjerama djela u kojima se spominju, te »objektivno«, samim Kantovim tekstom naime, dane mogućnosti različitih tipova interpretiranja ovoga problema.²⁴ To što je konačna teza u mnogo čemu »obična« rezultat je, prije svega, činjenice da je razdoblje poslije Kanta mnogo više postiglo u tehnologiji prosvjetiteljstva, to jest u te-

²¹ Dietz Verlag, Berlin 1960, S. 192, 194.

²² Tek kod Hegela, međutim, važi: »Zbiljska slobodna volja jest jedinstvo teorijskog i praktičkog duha« (»Enzyklopädie, § 481, Bd. 10 S. 300.

²³ Usp., M. Kangrga, »Etički problem u djelu Karla Marxa«, Naprijed, Zagreb 1963, str. 11-25.

²⁴ I antropocentrički, jer subjekt stvari »iz sebe«; usp., E. Bloch, »Naturrecht und menschliche Würde«, Suhrkamp, Frankfurt 1961, SS. 81-89.

²⁵ Usp. o tomu, Th. Valentiner, »Kant und seine Lehre«, Reclam, Stuttgart 1960, SS. 39-44.

hnologiji proširenja ideologijski prepariranih posljedaka filozofijskih analiza²⁶ (pa, logično, i Kantovih), no na promišljanja samih filozofijskih temelja takvog kretanja koji, in nuce, postoje u ovako shvaćenom značenju Kantova pojma slobode.²⁷

ZARKO PUHOVSKI

KANT'S CONCEPT OF FREEDOM

SUMMARY

In Kant's philosophy the concept of freedom appears for the first time in the history of philosophy not only as one of the problems of ethics or political philosophy that every philosophical system must provide for, but as the **very problem** of the new idea of man as a practico-rational being.

The »Critique of Pure Reason« presents the essence, **the anthropological problem** of Kant's concept of freedom. The man who is free is able to start a situation **out of himself**, he is able to:

- a) transfer his own determination to a situation (or to create such a situation);
- b) he has no other determination but the determination of his own moral law (which is based on »freedom as a characteristic of will«), and therefore also;
- c) a man who influences the world as **his own** world according to his own essence.

Regardless of all the possible meanings given in Kant's own works and in later interpretations (even in that of Marx and Engels though theirs is already shifting the ground of all former interpretations) the concept of freedom is just another name for the »gnoseological revolution«, the schoolmaster's label for Kant's philosophy.

Prevela Andrijana Hewitt

²⁶ Usp., M. Kangrga, »Etika i sloboda«, Naprijed, Zagreb 1966, posebice str. 28-49.

²⁷ Usp., Th. W. Adorno M. Horkheimer, »Dijalektika prosvjetiteljstva«, Veselin Masleša, Sarajevo 1974, posebice str. 93-132, te 180-223.