

UDK 195.947.2+195.947.24:27-4

Primljeno: 26. 10. 2015.

Prihvaćeno: 14. 12. 2015.

Izvorni znanstveni rad

SUVREMENO POIMANJE SLOBODE I NJEGOVE POSLEDICE ZA KRŠĆANSKU PRAKSU

Nenad MALOVIĆ

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Vlaška 38, p.p. 432, 10 001 Zagreb

nenad.malovic@vz.t-com.hr

Sažetak

Polazeći od slobode kao temeljne vrijednosti suvremenog društva najprije se donosi prikaz glavnih filozofskih rasprava o slobodi: kompatibilizam i inkompatibilizam. Pokazuje se da mnogi antagonizmi između različitih pozicija postoje zbog različitog shvaćanja pojmova slobode i determinizma. Osobita se pažnja posvećuje suvremenoj tendenciji determinizma koji počiva na rezultatima istraživanja ljudskoga mozga. Potom se skreće pažnja na novovjekovno razdvajanje slobode i norme te unutarnje i vanjske slobode, a što dovodi do apstraktnoga poimanja slobode u liberalizmu prosvjetiteljstva sa zahtjevom odvajanja slobode od bilo kakve uvjetovanosti, prije svega od strane države ili Crkve. Budući da je konkretna sloboda po svojoj biti moralna sloboda koja se ostvaruje u slobodnom činu moralne odluke i odgovornosti, rad se bavi i Kantovim razumijevanjem slobode, osobito pod vidom postizanja osobne sreće. Pritom će se pokazati da se vlastita sreća ne može učiniti temeljnom odrednicom volje jer se to protivi principu moralnosti. U nastavku se, u svjetlu prethodnih razmatranja, pokazuju posljedice čovjekova zahtjeva za slobodom i autonomijom u današnjem društvu i kulturi, osobito u odnosu prema kršćanskom razumijevanju slobode. Pritom se kao povodom koristimo govorom Benedikta XVI. održanom sudionicima opće skupštine Papinskog vijeća za kulturu dana 7. ožujka 2008. godine sa zaključkom da u govoru postavljena dijagnoza nije razlog za pesimizam, nego prilika za novo samopromišljanje kršćanstva.

Ključne riječi: determinizam, sloboda i norma, Kant, sekularizacija, kršćanska praksa.

Uvod

Sloboda je jedna od temeljnih vrijednosti suvremenog društva, i to ne samo načelno na razini mogućnosti da čovjek donese odluku i, pojednostavljeno

rečeno, izabere između »da« i »ne« nego vrijednost slobode i sposobnost za slobodu uvelike oblikuje odnos čovjeka prema samom sebi, prema drugima i prema institucijama zajednice u kojoj živi. Općenito se o slobodi govori u različitim kontekstima: o slobodi mišljenja, slobodi govora, slobodi djelovanja, slobodi volje, slobodi izbora stila života, o političkoj slobodi, vjerskoj slobodi itd. – da spomenemo samo neka područja ljudskoga života koja se dovode u vezu sa slobodom. Znači li sloboda to da u svakom trenutku mogu činiti što me volja pa čak i dotle da mijenjam sebe na taj način da postanem netko drugi ili nešto drugo ili se sloboda ipak sastoji u tome da nakon zrelog promišljanja budem i ostanem osoba koja živi u skladu sa samom sobom? Leži li sloboda u potpunoj samovolji mojega izbora ili je i sama mogućnost da djelujem drukčije sasvim dovoljno priznanje i potvrda moje slobode? Jesu li vanjske granice mojih namjera zapreka mojoj slobodi? Postoje li unutarnje zapreke slobodi? Kao osobe polazimo od toga da se naše ljudsko djelovanje ne može odvojiti od odgovornosti. Odgovornost, pak, nemoguće je zamisliti bez slobode. Sloboda je element našega ljudskog samorazumijevanja, bez pretpostavke slobode ne bi se moglo održati naše razumijevanje samih sebe. Na kraju krajeva, svi borci za slobodu ili slobodni mislioci tijekom povijesti nisu nastupali na način kao da sloboda znači društvenu nepovezanost ili neovisnost o fizikalnim prirodnim zakonima ili čak odricanje od vlastitih moždanih usluga.¹ Gore nabačena pitanja i uvodna razmišljanja pokazuju da je potrebno pojašnjenje s obzirom na sadržaj pojma slobode kako u nastavku ne bismo upali u zamku miješanja različitih razina i aspekata slobode.

1. Klasične pozicije

Prije nego dotaknemo neke aspekte slobode koji nam se u suvremenom društvu čine važnima, korisno je pogledati širu sliku rasprava o slobodi na teorijskoj razini. U svakodnevnom govoru riječ *sloboda* pojavljuje se u različitim značenjima koja možemo grupirati u pet stupnjeva:² 1) slobodno tjelesno kretanje koje se odvija nesputano vlastitom dinamikom: slobodan kao ptica u zraku, slobodan kao vjetar, slobodan pad nekog tijela; 2) u specifičnom smislu slobodno je ponašanje koje nije uvjetovano vanjskom prisilom nego samim

¹ Usp. Birgit RECKI, *Freiheit*, Wien, 2009., 9.

² Usp. Otfried HÖFFE, *Freiheit und kategorischer Imperativ. Kants Moralphilosophie auf dem Prüfstand der Hirnforschung*, u: Birgit RECKI – Sven MEYER – Ingmar AHL (ur.), *Kant lebt. Sieben Reden und ein Kolloquium zum 200. Todestag des Aufklärers*, Paderborn, 2006. Citirano prema: Birgit RECKI, *Freiheit*, 78–80.

subjektom: ako netko nekoga tako jako gurne da ovaj padne, onda je onaj koji je gurnuo slobodan, a onaj koji je pao nije; 3) slobodno je ono ponašanje, tj. djelovanje koje ne samo da nije uvjetovano vanjskom prisilom, nego koje počiva na znanju, tj. koje je učinjeno svjesno ili – aristotelovski rečeno – slobodnom voljom; 4) od toga razlikujemo značenje slobode kao metodičko djelovanje koje se drži određenih pravila ili zakona; 5) sloboda sadržana u pojmu autonomije – nositelj ili subjekt slobode sâm sebi određuje pravila i zakon kojega se želi držati. Vidljivo je da se prva dva stupnja slobode ne odnose na ljudsko djelovanje, nego na gibanje koje je karakteristično za biljke, životinje pa i nežive predmete. Od trećeg stupnja možemo govoriti o čovjekovu razumijevanju samoga sebe, tj. o njegovu iskustvu slobodne volje i slobode djelovanja. Četvrti stupanj povezuje slobodu i racionalnost, a peti označava slobodu kao autonomiju u Kantovu smislu. Postoje, dakle, različita značenja riječi *sloboda* koja se očituju u različitim stupnjevima slobode. Dvije su stvari koje proizlaze iz spomenutog stupnjevanja slobode. Prvo, polazeći od našega samorazumijevanja kao bića sposobnih za specifično ljudsko djelovanje, slobodu povezujemo s racionalnošću. Drugo, možemo reći da postoji i sloboda ispod toga nivoa racionalnosti, a takvu slobodu nalazimo u prirodi.

U klasičnoj filozofskoj diskusiji o slobodi uobičajeno je razlikovanje pozitivnih i negativnih aspekata slobode. U pozitivnom smislu sloboda bi značila mogućnost izbora i slobodnog odlučivanja. U negativnom smislu, sloboda znači odsutnost vanjskih faktora koji bi čovjeka prisiljavali na određeno djelovanje. Iz tih perspektiva promatra se sloboda volje i sloboda djelovanja pri čemu se stavovi o tome razilaze u rasponu od nijekanja bilo kakve slobode do zagovarivanja potpune autonomije.³

O pitanju slobodne volje filozofski se raspravlja još od antike i to uvijek na temelju aktualnih znanstvenih uvida koji su, jasno, ograničeni svojom povijesnošću. Možemo reći da postoje tri glavne pozicije. Unutar okvira svake od njih postoje teorije sa specifičnim razlikama i nijansama u koje ovdje nije potrebno ulaziti, nego ćemo samo okvirno predstaviti glavne pozicije.

Jedna od pozicija je determinizam, kojem ćemo kasnije, zbog njegove aktualnosti, posvetiti malo više prostora. Determinizam, općenito govoreći, niječe slobodu zbog uvjerenja da je sve određeno prirodnim zakonima. Druga

³ Usp. Nenad MALOVIĆ, Odgoj između stega i slobode, u: Ružica RAZUM (ur.), *Vjeronauk nakon dvadeset godina: izazov Crkvi i školi*, Zbornik radova sa znanstvenog simpozija Vjeronauk nakon dvadeset godina: izazov Crkvi i školi, Zagreb, 2011., 205–219, ovdje 210–212; Nenad MALOVIĆ, Odgovoran odgoj za odgovornost, u: *Lada*, 15 (2010.) 1, 2–10, ovdje 6.

pozicija, perspektivni dualizam, promatra slobodu i determinaciju kao kompatibilne, u zajedničkom djelovanju. I konačno, integracionizam predstavlja mišljenje prema kojemu je moguće spojiti slobodu i prirodnu zakonitost. Sloboda bi prema tome bila dio prirode. Tu je, kako vidimo, riječ o određenom naturalizmu bez redukcionizma, tj. u prirodnom procesu razvoja postoji manevarski prostor koji se ne može do kraja determinirati (deterministički kaos).⁴ Već iz ovako samo nabačenih pozicija vidljivo je da se one u svojim korijenima razlikuju u razumijevanju pojma slobode, tj. jedni ga uzimaju u strogom smislu riječi, gotovo apsolutno, dok drugi dopuštaju stupnjevitost. Nadalje, već sama činjenica da postoje i oni koji prihvaćaju mogućnost koegzistencije slobode i determinacije pokazuje da se i pojam »determinacije« može shvatiti na različite načine, tj. u različitim stupnjevima. Tako je psihološki determinizam, koji su zastupali Th. Hobbes, D. Hume i J. S. Mill slabiji od modernog fizikalnog determinizma.⁵ Takvo stupnjevito razlikovanje u razumijevanju kako slobode tako i determinacije omogućuje velik broj u nijansama različitih pristupa problematici slobode pri čemu se bilo jedan bilo drugi pojam prilagođava onome kojemu se u dotičnoj poziciji daje važnije značenje.

Tom podjelom, ma kako široko ona zahvaćala, nisu iscrpljeni svi pristupi našem problemu. Pitanje »sloboda ili determinizam?« može se promatrati i pod vidom njihove spojivosti i isključivosti. Učenje o njihovoj spojivosti naziva se kompatibilizam, dok se suprotno učenje naziva inkompatibilizam, i to pod dvostrukim vidom: tvrdi deterministi zastupaju determinizam i nijeću bilo kakvu slobodu volje, a libertaristi vide nespojivost u činjenici slobode volje naspram nemogućnosti determinizma. U taboru kompatibilizma postoji i tzv. deterministički kompatibilizam, prema kojemu sloboda ne postoji bez determinizma, te tzv. agnostički kompatibilizam, koji je indiferentan prema determinizmu. Postoje, nadalje, i teorije koje ne pristaju ni u jednu od gore nabrojanih pozicija. U novije vrijeme javljaju se pozicije skeptične prema slobodi koje zastupaju mišljenje da sloboda volje ne postoji ni u determinističkom ni u indeterminističkom svijetu. Čak kad bi determinizam bio pogrešan to ne bi imalo nikakva značenja za slobodu volje. Nasuprot tome stoji mišljenje koje je vrlo blisko agnostičkom kompatibilizmu, a zastupa spojivost slobode i s determinizmom i s indeterminizmom. Zatim možemo govoriti i o epistemičkom indeterminizmu prema kojemu sloboda zahtijeva samo nepredvidljivost vlastitih odluka iz perspektive onoga koji donosi odluku, ali ne i stvarnu indeterminiranost. Nadalje, semikompatibilizam pristupa problemu slobode iz perspektive

⁴ Usp. Birgit RECKI, *Freiheit*, 13–14.

⁵ Usp. Geert KEIL, *Willensfreiheit*, Berlin – Boston, 2013., 14.

moralne uračunljivosti i kaznene odgovornosti. Prema semikompatibilizmu determinizam je spojiv s moralnom odgovornošću, ali ne i sa slobodom volje.⁶ I tu je vidljivo da se sve razlike svode na »strogoću« razumijevanja slobode i determinacije. I kompatibilisti i inkompatibilisti govore o istim stvarima, tj. o slobodi i determinizmu, ali ih shvaćaju na različite načine. To je, pak, dodatan problem koji sudionici diskursa moraju riješiti prije nego se odrede o njihovoj spojivosti. Zaključno, možemo reći da se glavne rasprave danas ne vode oko pitanja »sloboda ili determinizam?« nego o uvjetima mogućnosti njihove spojivosti, a što, kako smo vidjeli, ovisi o stupnjevitom shvaćanju kako slobode tako i determinacije. U sljedećem poglavlju promotrit ćemo pozicije suvremenog modela determinizma temeljenog na rezultatima istraživanja mozga. Kako je pitanje slobode i determinacije, čini se, metafizičko pitanje, rezultati empirijskih znanosti, tj. fizikalne činjenice po sebi ne mogu direktno pružiti odgovore na pitanja o slobodnoj volji. Ipak, filozofsko promišljanje – da bi ostalo vjerno svojoj naravi – dužno je uzeti u obzir i fizikalne činjenice.

2. Iluzija slobode – determinizam

Uz spontanu samorazumljivost slobode, nakon pomnijeg pristupa pretpostavkama ljudske egzistencije sloboda nam se u isto vrijeme može činiti i iluzijom budući da je čovjek i višestruko ovisno biće. Najprije, kao tjelesno biće određen je uvjetovanošću vlastite naravi (ne možemo npr. voljom smanjiti broj otkucaja srca kad trčimo). Kao tjelesno biće čovjek je ograničen te u usporedbi s drugim živim bićima posjeduje određene prednosti ali i određene nedostatke. Uvjetovanost ljudske egzistencije osobito je vidljiva u činjenici rođenja pri čemu čovjek nema mogućnost birati niti hoće li se roditi (niti hoće li uopće postati), niti gdje će se roditi, niti kada će se roditi, niti tko će mu biti roditelji, niti hoće li se roditi kao muškarac ili žena, niti koje boje kože, rase itd. Rođenjem čovjek ulazi u određeni prostor i vrijeme, kao i u određenu ljudsku zajednicu. Ništa od toga u trenutku rođenja ili začeca ne može slobodno odabrati. Pa čak ako u dobi kada postane svjestan sebe odluči barem nešto od toga promijeniti i podvrći vlastitoj volji, i u toj svojoj odluci uvjetovan je pretpostavkama koje nije sam izabrao. Nadalje, čovjek živi u interakciji s drugim ljudima i kao takav on sâm »utjelovljuje« skup društvenih odnosa. Budući da u interakciji s drugima daje i prima, time može postati objektom manipulacije pomoću različitih društvenih silnica, osobito medija. Povrh toga čovjek je određen i svojim moti-

⁶ Usp. Geert KEIL, *Willensfreiheit und Determinismus*, Stuttgart, 2009., 10–11.

vima.⁷ Kada se, pak, govori o motivima, znamo da oni nisu uvijek racionalne naravi – u što čovjek nerijetko sâm sebe nastoji uvjeriti – nego čovjek djeluje i iracionalno, pokrenut nesvjesnim ili podsvjesnim motivima, a koje eventualno može nastojati racionalizirati kako bi ih učinio što prihvatljivijima ponajprije sebi, a onda i okolini. Tih nekoliko nabačaja o ljudskoj ograničenosti, određenosti i neslobodi daje nam naslutiti da stvari s ljudskom slobodom uopće nisu samorazumljive kako se čovjeku na prvi pogled može činiti. Zato ćemo sada malo više pažnje posvetiti pitanju determinizma.

Povijest filozofije poznaje tri nužna izvora determinizma: Boga, sudbinu i prirodne zakone.⁸ U novije vrijeme, istraživanja mozga uvijek iznova raspiruju rasprave o slobodi volje. Naime, naš mozak »radi« ili »djeluje« već prije nego što se pojavi neka volja ili odluka. Nemali broj neuroznanstvenika tvrdi da naše ponašanje određuju procesi u našem mozgu. No, to je samo najnovija verzija postavljanja u pitanje naše slobode. Naime, procesi u mozgu su za zagovornike ljudske slobode u formi ekstremnog indeterminizma jednako opasni za ljudsku slobodu kao i drugi faktori poput Boga, podsvijesti, društvenih utjecaja ili skrivenih motiva. Među neuroznanstvenicima sve je prihvaćeniji tzv. »model globalne radne memorije«.⁹ Prema toj teoriji svijest u mozgu bila bi velik sustav visoko specijaliziranih procesora koji, uz pomoć središnje razmjene podataka, taj sustav koordiniraju i kontroliraju, a što nekim specijaliziranim procesorima omogućava raspodjelu informacija u sustavu kao cjelini. Zanimljivo je da se model globalne radne memorije uklapa u empirijska istraživanja, osobito s obzirom na procese učenja, sjećanje ili teorije sebstva. Također postoje istraživanja koja pokazuju da je opažanje moguće i bez svijesti, tj. da se događa u »nesvjesnim« područjima mozga. To bi značilo da se sadržaji svijesti ne sabiru u jednom jedinom cjelovitom sustavu svijesti, nego se povezuju s onim raspršenim neuronalnim grupama koje su prvotno pohranile dotičnu informaciju.¹⁰ Ipak, teorije nastale na temelju istraživanja neuroznanstvenika nisu dorečene, a što njemačka fizičarka i filozofkinja Brigitte Falkenburg izriče na jasan i pregnantan način: »Fizikalne karakteristike subatomarnih čestica *trebale bi* objasniti fizikalne karakteristike atoma, ovi *bi*, pak,

⁷ Više o tome vidi u: Peter BIERI, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, Frankfurt am Main, 2011., 165–230.

⁸ Usp. Geert KEIL, *Willensfreiheit und Determinismus*, 44–47; Geert KEIL, *Willensfreiheit*, 27–32.

⁹ Philip CLAYTON, *Die Frage nach der Freiheit. Biologie, Kultur und die Emergenz des Geistes in der Welt. Frankfurt Templeton Lectures 2006.*, Michael G. PARKER – Thomas M. SCHMIDT (ur.), Göttingen, 2007., 27.

¹⁰ Usp. Philip CLAYTON, *Die Frage nach der Freiheit. Biologie, Kultur und die Emergenz des Geistes in der Welt*, 29–31.

trebali u konačnici objasniti karakteristike kemijskih spojeva i biokemijskih neurotransmitera. Međutim, postoje rupe u objašnjenju – i one su to veće što se više od fizike čestica preko fizike jezgre i atoma, fizikalne kemije i biokemije penje prema biologiji. [...] U istraživanju mozga još je veći jaz između najniže instance objašnjenja neuronalnih aktivnosti i najvišeg cilja objašnjenja kognitivnih sposobnosti naše svijesti.«¹¹

Vidimo da se u raspravama o determinizmu i slobodi stvari još uvijek vrte oko pitanja kako volja djeluje na tjelesni svijet. Pritom se nerijetko previđa da se u fizikalnoj stvarnosti nikad ne pojavljuju uzročno-posljedične veze nego tek posljedice promatranih događaja. Ako, pak, isključimo samoiskustvo u promatranim događajima, nikako nam neće biti moguće prepoznati voljno djelovanje. Statistički, poslije udara kamena u staklo slijedi razbijeno staklo. Slično tome, poslije živčanog impulsa slijedi pomicanje mišića bez da bi se moglo reći da je ono prvo *prouzročilo* ono drugo. Tu se postavlja pitanje jesu li događaji koji su posljedica čina naše volje kao takvi prepoznatljivi i od vanjskoga promatrača, tj. jesu li i za njega više od pukoga slijeda događaja obuhvaćenih statistikom. Zasad se moramo osloniti na iskustvo vlastite svijesti i iskustvo donošenja odluka za koje, uza svijest o vlastitoj ograničenosti, ipak tvrdimo da smo mi, tj. naša volja, njihov uzrok.¹²

Jasno je da istraživanjima mozga, barem zasad, nije riješen problem svijesti, a time ni slobode. Tim više što, kako smo vidjeli, na tom području postoje još uvijek otvorena pitanja. No, tu je ipak riječ o novim spoznajama o svijesti s kojima se svakako moraju uhvatiti u koštac i filozofija i teologija. Jer ako ono što smo dosad smatrali privilegijom naše svijesti »živi« i bez te svijesti, na pitanje o slobodi volje baca se novo svjetlo koje, treba priznati, traženje rješenja baš i ne pojednostavljuje, nego otvara nove aspekte problema.

Sve dosad rečeno bilo je potrebno kako bismo vidjeli širi okvir rasprava o problematici slobode na teorijskoj razini. No, stvari su zamršene ne samo u visinama filozofsko-teoloških rasprava nego i u najbanalnijoj svakodnevici, gdje svojim akterima zadaju puno više glavobolje. Tu nam se nameće jedno pitanje koje je potaknuto (prividnom?) shizofrenijom poimanja slobode. Kako je, naime, došlo do današnje mentalne situacije da se s jedne strane sloboda volje postavlja u pitanje (naturalistički redukcionizam, tj. determinizam), a s druge strane sve se više naglašava sloboda pojedinca i iz tako shvaćene slobode proizlazeća »prava«?

¹¹ Brigitte FALKENBURG, *Mythos Determinismus. Wieviel erklärt uns die Hirnforschung?*, Berlin – Heidelberg, 2012., 329–330.

¹² Usp. Albert KELLER, *Philosophie der Freiheit*, Graz – Wien – Köln, 1994., 115–117.

3. Razdvajanje unutarnje slobode od vanjske slobode te slobode od norme

Racionalizam, empirizam i prosvjetiteljstvo prekidajući sa srednjovjekovnim mišljenjem dovode do prijeloma u razumijevanju slobode i to u dvostrukom smislu: razdvajaju se unutarnja sloboda od vanjske slobode te sloboda od norme. Unutarnja (subjektivna) sloboda volje, kako smo vidjeli, negira se iz različitih razloga – iza toga stoji mehanicistička slika svijeta temeljena na razvoju prirodnih znanosti. U isto vrijeme sve glasniji postaje zahtjev za izvanjskom (objektivnom) slobodom u društvenom i političkom prostoru. Prosvjetiteljstvo zahtijeva neograničenu slobodu uma; Francuska revolucija ostvaruje se borbenim uzvicima i zahtjevima za slobodom.¹³ Time se razdvajaju sloboda i norma. Sloboda se shvaća individualistički kao autonomno raspolaganje subjekta samim sobom. Tako sloboda postaje apstraktna, ona više nije konkretna u svojoj povezanosti sa zajednicom i poviješću. Zato se odbacuje svaka norma moralne, društvene, političke ili religijske naravi, jer ona znači vezanost i ograničenje koje se protivi autonomnoj slobodi pojedinca.

Taj apstraktni pojam slobode u liberalizmu prosvjetiteljstva postavlja se apsolutno te se traži čista i ničim vezana sloboda.¹⁴ To se, naravno, osobito odnosi na ograničenja od države i Crkve pa se sve više poziva na apstraktno razumijevanje »prirode« koja se očituje u prirodnom pravu, prirodnom zakonu i prirodnoj religiji. Autonomija ljudskog djelovanja oslobađa se obvezujućih normi vjere, tradicije i bilo kojeg ljudskog ili božanskog autoriteta. Na području teologije to dovodi do odbijanja objave i Crkve i prihvatanja razumske religije, na području ekonomije do gospodarskog liberalizma koji ne poštuje nikakve socijalne povezanosti, na području politike do apsolutnog vladara. Međutim, kad i državljani za sebe zatraže istu apsolutnu slobodu, apsolutizam vladara pretvara se u apsolutizam pojedinca, a »sloboda« u glavnu parolu Francuske revolucije. Tako apstraktno shvaćena sloboda ne vidi da se ljudska sloboda mora ostvariti konkretno u povijesti, ne u nekom praznom prostoru apsolutne slobode, nego u miljeu konkretnih mogućnosti i dužnosti. Ta apstraktno shvaćena sloboda ne vidi da se sloboda po normi ne sužava, nego tek po njoj dobiva svoj smisao, tj. da je konkretna sloboda po svojoj biti moralna sloboda koja se ostvaruje u slobodnom činu moralne odluke i odgo-

¹³ Francuska revolucija nije započela na temelju nekakve teorije o revoluciji koja bi ljude natjerala na ulicu. Ono što je mase natjeralo na političku pozornicu bili su visoki porezi i glad. Tek su nakon toga ideološki revolucionari razvili »teoriju revolucije«, oslobođenje, kao slobodu na političkoj razini. Usp. Joachim GAUCK, *Freiheit. Ein Plädoyer*, München, 2012., 14.

¹⁴ Usp. Emerich CORETH, *Vom Sinn der Freiheit*, Innsbruck – Wien, 1985, 54; Emerich CORETH, Smisao čovjekove slobode, u: *Obnovljeni život*, 53 (1998.) 4, 391–402, ovdje 395.

vornosti.¹⁵ To je podloga na kojoj će onda Kant razviti svoju filozofiju slobode koju povezuje s etikom.

4. Indeterminizam: Kant o slobodi

Ako govorimo o slobodi iz perspektive indeterminizma, ne smijemo zaobići Kanta. Sloboda za Kanta nikad nije apsolutno slobodna sloboda, nego uvijek povezana s moralnim djelovanjem, ona se, kako stoji već u predgovoru njegove *Kritike praktičnog uma*, »očituje kroz moralni zakon«¹⁶. To znači da sloboda nije predmet teorijske spoznaje, nego se može neposredno iskusiti tek u osjećaju dužnosti koji Kant formulira kao kategorički imperativ.¹⁷ Sloboda za Kanta nije, dakle, neka psihološka sposobnost koja bi se mogla empirijski dokazati, nego transcendentnalna veličina koja tvori uvjet mogućnosti moralnog djelovanja i samo kao takva može se doseći.¹⁸ Autonomija volje predstavlja »jedini princip svih moralnih zakona i njima sukladnih dužnosti; a svaka heteronomija volje, naprotiv, ne samo da ne utemeljuje nikakvu obvezatnost nego je i protivna njezinu principu i moralnosti volje«¹⁹. Moralni zakon, naime, ne predstavlja ništa drugo doli autonomiju čistoga praktičnog uma, tj. slobode. Sloboda je formalni uvjet svih maksima i pod tim se uvjetom one mogu uskladiti s najvišim praktičnim zakonom. Ako materija htijenja, koja može biti i samo objekt jedne žudnje koja se povezuje sa zakonom, uđe u praktični zakon kao njegov uvjet mogućnosti, tada nastaje heteronomija volje. Volja si tada zakon ne određuje sama, nego je ovisna o prirodnom zakonu, nagonu ili sklonosti, a sama si određuje samo propis za razumno pokoravanje patološkim zakonima. Na taj način maksima nikad ne može sadržavati opću zakonodavnu formu i stoga ne samo da nema nikakvu obvezatnost nego se i protivi principu čistoga praktičnoga uma iako je čin koji iz toga slijedi zakonit. Stoga se praktičnom zakonu nikad ne smije pribrojati neki propis koji u sebi ima materijalni uvjet.²⁰

Slobodna volja ne pripada empirijskoj sferi. Naime, materija praktičnih pravila uvijek počiva na subjektivnim uvjetima koji ne mogu osigurati općenito važenje jer su pod utjecajem želje za vlastitom srećom. Ako se, pak, vla-

¹⁵ Usp. Emerich CORETH, *Vom Sinn der Freiheit*, 59–60.

¹⁶ Immanuel KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg, 1990., 4 (broj stranice navodi se prema izdanju Akademije. Prijevod: autor).

¹⁷ »Djeluj tako da maksima tvoje volje može uvijek vrijediti kao princip općeg zakonodavstva«, Immanuel KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, 30.

¹⁸ Usp. Emerich CORETH, *Beiträge zur Christlichen Philosophie*, Christian Kanzian (ur.), Innsbruck – Wien, 1999., 352–354; Emerich CORETH, *Vom Sinn der Freiheit*, 59–63.

¹⁹ Immanuel KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, 33.

²⁰ Usp. *Isto*, 33.

stita sreća želi učiniti temeljnom odrednicom volje, onda se to protivi principu moralnosti. Princip sreće može pružati maksime, ali takve maksime nikad nisu prikladne postati zakonom volje. To vrijedi čak i kad bi čovjek kao maksimu odabrao sveopću sreću. Budući, naime, da se spoznaja temelji na iskustvu, a sud o iskustvu ovisan je o vrlo promjenljivom mišljenju dotičnoga čovjeka, moguće je da na taj način nastaju generalna (ona koja su najčešće točna), ali nikad i univerzalna (ona koja uvijek i nužno moraju važiti) pravila. Stoga se, zaključuje Kant, na njima ne mogu temeljiti nikakvi praktični zakoni. A moralni zakon se može misliti kao objektivno nužan samo zato jer može i treba vrijediti za svakoga tko ima um i volju.²¹ Zbog toga će Kant u djelu *Osnivanje metafizike ćudoređa* reći: »Radi tako da čovječanstvo kako u tvojoj osobi, tako i u osobi svakoga drugoga svagda ujedno uzimaš kao svrhu, a nikada samo kao sredstvo.«²² Sloboda za Kanta nije ekskluzivna karakteristika individualnog subjekta, nego je pojam individualnog subjekta potrebno staviti u odnos prema drugom subjektu. Tek u susretu s drugim čovjekom sloboda dobiva svoje važenje i zbog toga je govor o slobodi neodjeljiv od govora o odgovornosti. Možemo reći: koliko slobode – toliko odgovornosti. Odgovornost uključuje i drugoga čovjeka i prirodu.²³

Nakon što smo vidjeli različita razumijevanja slobode ovdje je mjesto da se pitamo kako se na tom tragu čovjekov zahtjev za slobodom i autonomijom pokazuje u današnjem društvu i kulturi i u kakvu odnosu stoji prema kršćanske razumijevanju slobode.

5. Današnje društvo: kršćansko razumijevanje i kršćanska praksa

Treba odmah reći da se kršćansko razumijevanje darovane slobode ne može uklopiti u stav »samopostavljene« ili »samoutemeljene« slobode koja je iz kršćanske perspektive zapravo samovolja, koja nas, da se nadovežemo na

²¹ Usp. *Isto*, 33–37.

²² Immanuel KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Göttingen, 2004., 429 (broj stranice navodi se prema izdanju Akademije. Prijevod prema: Immanuel KANT, *Osnivanje metafizike ćudoređa*, Zagreb, 2003., 50. Preveo: Viktor D. Sonnenfeld).

²³ O temi odgovornosti vidi u: Julian NIDA-RÜMELIN, *Über menschliche Freiheit*, Stuttgart, 2012. (izdanje na hrvatskom jeziku: Julian NIDA-RÜMELIN, *O ljudskoj slobodi*, Zagreb, 2007.); Julian NIDA-RÜMELIN, *Verantwortung*, Stuttgart, 2011.; Hans JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main, 2003. O specifično kršćanskom razumijevanju slobode i odgovornosti vidi u: Špiro MARASOVIĆ, Sloboda i odgovornost, temelj kršćanskoga ponašanja, u: *Crkva u svijetu*, 40 (2005.) 4, 445–464; Vjekoslav BAJŠIĆ, *Filozofija i teologija u vremenu*, Stjepan Kušar (ur.), Zagreb, 1999., 261–270.

Kanta, može usmjeriti generalno ali ne i univerzalno. Iz autonomije i slobode subjekta proizašlog iz prosvjetiteljstva izvodi se i relativizam mišljenja. U javnom prostoru proklamira se sloboda pojedinca,²⁴ a pojedinac u isto vrijeme stoji sa zahtjevom vlastite autonomije iz koje proizlaze njegova »prava«, ali i dostojanstvo.²⁵ Sloboda, koja se u javnosti generalno shvaća kao sloboda da činim što me volja povezuje se više s pravima negoli s odgovornošću. Upravo područje ljudskih prava, a koja se barem djelomično poklapaju i s pitanjima etike, jest danas područje u kojemu se vodi »borba« različitih shvaćanja slobode. Tzv. autonomni subjekt u vlastitoj volji utemeljuje zahtjeve za koje traži opće priznanje.²⁶ Autonomno shvaćeno samoostvarenje nema referentnu točku i orijentir u transcendentnom, nego u vlastitoj volji. Takvom shvaćanju slobode i autonomije suprotstavlja se kršćansko razumijevanje slobode i odgovornosti.

Jasno je da kršćani od krvi i mesa u takvim okolnostima ne ostaju neokrznuti. Karakteristike modernoga društva ili, kako se voli reći, sekulariziranoga društva, i kulture koje imaju korijen u individualizmu proizašlom iz postulata autonomije čovjeka i na njoj utemeljenom shvaćanju slobode zahvaćaju, kao djecu svojeg vremena, i vjernike. Ne iznenađuje stoga što je papa Benedikt XVI., govoreći na općoj skupštini Papinskoga vijeća za kulturu, na kojoj se raspravljalo na temu *Crkva i izazov sekularizacije*, ustvrdio da sekularizacija, koja se sve više udaljava od pozitivnog razumijevanja sekularnosti, pretvarajući se tako u sekularizam, »duboko iznutra iskrivljuje kršćansku vjeru, a slijedom toga, životni stil i svagdanje ponašanje vjernika. Oni žive u svijetu, pod utjecajem su, ako ne i uvjetovani, kulture slike koja u praktičnome nijekanju Boga nameće proturječne kalupe i poticaje: Bog više nije potreban, na njega ne treba misliti niti se obazirati. Osim toga, prevladavajući hedonistički i potrošački mentalitet potiče, u vjernicima i pastirima, zastrañivanje prema površnosti i sebičnosti koja šteti crkvenome životu. U tome kulturnome kontekstu postoji opasnost od duhovnoga usahnuća i praznine srca, ponekad obilježene izmijenjenim oblicima vjerskoga pripadništva i neodređenoga spiritualizma.«²⁷ Može se činiti da sve nabrojano nije nikako povezano s novovjekovnim »oslobođenjem« od normi i razdvajanjem unu-

²⁴ Tzv. »običnog čovjeka« ne zanimaju intelektualne akrobacije o determinizmu, nego načini kako će opravdati i ostvariti svoje želje i potrebe.

²⁵ Odnosi ljudskih prava i ljudskog dostojanstva, dostojanstva i slobode te slobode i ljudskih prava zahtijevaju vlastite elaborate.

²⁶ Da spomenemo samo »vruće« teme: pobačaj, eutanazija, rodni identitet.

²⁷ Govor Benedikta XVI. sudionicima opće skupštine Papinskog vijeća za kulturu dana 7. ožujka 2008., u: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20080308_pc-cultura_ge.html.

tarnje i vanjske slobode. Ipak, čini nam se da je taj dojam samo posljedica višestoljetnog razvoja i transformacije u konkretne manifestacije koje, želi li se doprijeti do njihove jezgre, zahtijevaju dodatni napor. Jedna od glavnih značajki moderne kulture jest svakako individualizam. On je, pak, temelj pluralizma. Vjernici i Crkva su dio svijeta, pa duh društva zahvaća i vjernike. Postoji veliki raskorak između onoga što se deklarira i onoga što se živi. To, pak, vodi sve većem nerazumijevanju Boga, vjere i zahtjeva Crkve. Kult Boga zamijenjen je »sterilnim kultom individue«²⁸ koji vodi prema duhovnoj atrofiji. Prava transcendencija je jednostavno nedovoljno opipljiva, neznanstvena, a ako se i priznaje, onda u velikoj mjeri samo kao sredstvo za postizanje vlastitih imanentnih ciljeva. Živi se bez Boga tako dugo dok se ne osjeti vlastita nemoć. U tom slučaju traži se Božja pomoć – naravno, u smislu ispunjavanja vlastitih želja i potreba, zadovoljenja vlastite vizije života. Boga se ne niječe, ali nije poželjno da se bez čovjekove volje miješa u njegov život. To je formula po kojoj se – uglavnom implicitno – praktično živi. Samoodređenje bez Boga – pojedinac procjenjuje što mu od »Božje ponude« odgovara. Takav se stav zapaža i na području međuljudskih odnosa. Čovjek s takvim pretpostavkama promatra drugoga kao sredstvo za zadovoljavanje svojih potreba i interesa. Prestane li taj drugi ispunjavati očekivanu funkciju, odbacuje ga se i traži se drugi koji će odgovarati aktualnim potrebama. Naravno da je tu riječ o vrlo pojednostavljenom pokušaju prikaza načina mišljenja koji se, između ostalog, krije u današnjem čovjeku, a kojega čovjek uglavnom ne postane svjestan dok se ne uzme pod povećalo.

Sljedeća karakteristika modernoga društva jest slabljenje institucija. U isto vrijeme postoji opće razočaranje institucijama i promocija stava o suvišnosti institucija koje se prikazuju kao ograničenje slobode pojedinaca.²⁹ Čak i u zajednici pojedinac je najvažniji. Čini nam se da je dobra slika takva stanja svijesti televizijski cirkus nazvan *Big Brother*. Minorizacija značenja institucija osobito se širi na krilima *new age* spiritualizma s naglašavanjem povratka vlastitoj nutrini. U pojedincu, u oslobođenju vlastite svijesti nalazi se izvor i cilj djelovanja – samoostvarenje. Sljedeća pojava koja pogoduje jačanju individu-

²⁸ Isto.

²⁹ Za Hrvatsku vidi rezultate projekta *Europsko istraživanje vrednota*, objavljene u: *Bogoslovska smotra*, 80 (2010.) 2 i *Društvena istraživanja*, 19 (2010.) 1–2. Vidi također rezultate anketnog ispitivanja u organizaciji Katoličkoga bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu i Instituta društvenih znanosti Ivo Pilar, a kao rezultat suradnje na dvama znanstvenim projektima, *Supsidijarnost u hrvatskom društvu i Društveni stavovi i međugrupni odnosi u hrvatskom društvu*, a koji su dio znanstvenog programa Instituta Pilar *Hrvatske vrijednosti u komparativnom kontekstu*, u: *Bogoslovska smotra*, 81 (2011.) 4.

alizma jest razvoj telekomunikacija i stvaranje virtualnih identiteta i veza bez prostorne ograničenosti, a koje omogućavaju tajnost i anonimnost. Štoviše, pojedinac sam stvara virtualnog sebe koji je uglavnom drukčiji od stvarnoga i odražava ono što bi pojedinac zapravo želio biti. Ugodnost je toga virtualnog »ja« i to što se kontrola te »veze« potpuno nalazi u vlastitim rukama, tj. drugoga se pušta u svoj život samo onda kada se to želi i to na vrlo jednostavan način – uključivanjem, tj. isključivanjem računala.

Svjedoci smo kako veliki trgovački centri postaju nove »katedrale duha«, no taj duh nije transcendentan, nego duh uživanja i potrošnje. Reklame neprestano potiču i podržavaju u ljudima želju za stvarima čije posjedovanje obećava raj na zemlji hraneći tako hedonistički i potrošački mentalitet. Savršeni virtualni svijet mami svojom idilom. Akcije i posebne ponude sugeriraju djelovanje po načelu »sad ili nikad«. Prilika se mora iskoristiti bez obzira je li to što se nudi na akciji čovjeku potrebno ili nije. Na kraju krajeva – sve prije ili kasnije dobro dođe. Je li jedna želja zadovoljena, to se brzo zaboravlja i nestrpljivo se čekaju nove prilike koje će zadovoljiti nove želje. Neprestanim izazivanjem straha od propuštenih prilika u ljude se ucjepljuje mišljenje da će, propuste li priliku, biti nesretni. Mnogi proizvodi dolaze na police u instant oblicima, nude se jednostavnija i jeftinija rješenja, preplavljeni smo robom za jednokratnu uporabu. Uzmi – potroši, tj. zadovolji želju – odbaci. Takav mentalitet utječe i na međuljudske odnose. Izbjegava se ili odgađa vezanje uz drugu osobu jer bi to značilo gubitak mogućnosti biranja, promjena i iskorištavanja novih prilika, tj. gubitak tako mile slobode. Nadalje, konstantno zadovoljavanje želja guši, štoviše, čini besmislenom bilo kakvu žrtvu koja nije povezana sa skorim zadovoljenjem neke osobne potrebe. Uopće, iz takva načina razmišljanja nemoguće je žrtvi dati bilo kakav smisao. Naprotiv, jačaju narcizam i egoizam, što, pak, rezultira nesposobnošću za ljubav, a time i nesposobnošću za trpljenje.

Benedikt XVI. u svojem govoru spominje i stupnjevitost vjerskog pripadništva. Mnoštvo ovozemaljskih sadržaja koji obećavaju raj na zemlji sve više guši odnos prema transcendenciji. U tom smislu sekularizacija prodire u sve aspekte ljudskog života i vodi prema načinu razmišljanja gdje je Bog potpuno ili djelomično *de facto* odsutan iz svijesti i života ljudi. To vrijedi i za one koji sebe drže vjernicima, a zapravo su, iz najrazličitijih motiva, samo vršitelji religijskih obreda. Nadalje, mentalitet supermarketa prenesen je i na područje vrednota i vjerovanja. Svatko sebi bira proizvode koje će staviti u svoja vrijednosna kolica. Iz ponude različitih svjetonazora i vjerovanja pojedinci sami sebi kreiraju svoju životnu filozofiju, svoj svjetonazor, svoju vjeru. Pritom je moguće da deklara-

tivno stoje uz kršćanstvo, no u praktičnom životu jednostavno ignoriraju vrednote koje iz njih proizlaze. Kad na sve rečeno primijenimo mogućnosti i stvarnost medijske manipulacije, možemo samo zaključiti da se pod maskom i u ime slobode današnji čovjek zapravo svojevoljno (često nesvjesno) podvrgava robovanju trendovima koji su vođeni ponajprije profitom.

Zaključak

Sloboda traži povezivanje s racionalnošću, a racionalnost uključuje smislenost. Smislenost – pritom mislimo na kontekst ljudskoga života i njegova smisla, na elemente na kojima pojedinac gradi i prema kojima se orijentira u svom životu – daje okvir u koji se smješta razumijevanje slobode. Momenti suvremenog mentaliteta i stila života pokazuju da kršćansko razumijevanje ne može prihvatiti sve glasnije proklamiranu apsolutnu autonomiju koja nije utemeljena u Bogu, nego u čovjeku. Analiza i »dijagnoza« Benedikta XVI., koliko god pesimistično ili beznadno zvučale, ipak ne smiju postati tužni zaključak, nego početak i prilika za novi uzlet kršćanstva. Pritom ne mislimo na trijumfalistički pohod u smislu manje ili više institucionalne kristijanizacije modernoga društva. To, čini nam se, ne samo da u sadašnjoj situaciji duha nije moguće, nego nije ni poželjno. Opisana duhovna situacija trebala bi postati polazištem za samokritičku refleksiju jer barem neki od uzroka takva stanja leže i u samom kršćanstvu ili, bolje rečeno, u konkretizaciji kršćanstva, prije svega u njegovoj europskoj inačici. Ne može se »neku tamo« sekularizaciju kriviti za sve probleme s kojima se susreće suvremeno kršćanstvo u Europi. Novija istraživanja sve više potvrđuju da ekonomska i znanstveno-tehnička modernizacija društava i kultura izvan Europe i Sjeverne Amerike, u tim zemljama, u većini kojih ne dominira kršćanska religijska tradicija, nije sa sobom donijela sekularizaciju kakvu poznaju Europa i Sjeverna Amerika.³⁰ Te spoznaje zahtijevaju promjenu stava prema tezi o sekularizaciji i potrebu da se uzroci »neuspjeha« otklanjaju ondje gdje su stvarno ukorijenjeni. Preduvjet za to jest unutarnja sloboda duha koji neće ustuknuti pred atrofiranim, zagušljivim, samonavučenim plaštevima prošlosti.

³⁰ Usp. Hans JOAS, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg – Basel – Wien, 2013., 17.

Summary

**THE CONTEMPORARY CONCEPT OF FREEDOM AND
ITS CONSEQUENCES FOR CHRISTIAN PRAXIS**

Nenad MALOVIĆ

Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb
Vlaška 38, p.p. 432, HR – 10 001 Zagreb
nenad.malovic@vz.t-com.hr

Starting from freedom as the basic value of contemporary society, the article first offers an overview of main philosophical debates on freedom: compatibilism and incompatibilism. The author shows that many antagonisms between various positions exist because of different understandings of concepts of freedom and determinism. A special attention is given to contemporary tendency towards determinism based on results of research into the human brain. After that, a reader's attention is drawn to the modern separation between freedom and norm, as well as internal and external freedom, which lead to an abstract concept of freedom within Liberalism of Enlightenment with its demand for separating freedom from any kind of conditioning, primarily from the state or the Church. Since the concrete freedom is in its essence moral freedom that is being realised in a free act of moral decision and responsibility, this article also reflects on Kant's understanding of freedom, especially as it pertains to reaching personal happiness. The author shows that one's own happiness cannot be raised to the status of a fundamental determinant of will, because this is opposed to the principle of morality. In continuation, the article shows, in light of previous reflections, consequences of the human being's demand for freedom and autonomy in today's society and culture, especially in relation to Christian understanding of freedom. As an occasion for this reflection, the author uses the speech held by Benedict XVIth on March 7, 2008, to participants of the general assembly of the Pontifical Council for Culture. The author concludes that the diagnosis given in the speech is not a reason to be pessimistic, but an opportunity for Christianity's new self-reflection.

Keywords: *determinism, freedom and norm, Kant, secularisation, Christian praxis.*