



O slobodnoj volji.

Dr. Stjepan Zimmermann.

I. Apsolutni determinizam i apsolutni indeterminizam.

1. „Znanstvena pra izmedju slobode i usilja jest najdublja borba, u kojoj se stječu sve druge, beskonačna borba ne za to, što u njoj ne bi bilo prave pobjede i valjane izmirbe, već u toliko što svaka epoha prema vlastitom životu i naziranju mora da ovu izmirbu u svom obliku izvojsi“. Pitanje o slobodi „tako je veliko, da zasiže u sve znanosti te iz dubine pokreće pravo i politiku, religiju i umjetnost. Ovo pitanje zapravo odlučuje o našem stanovištu u svijetu i životu . . . jer pitanje slobode jest pitanje čovjeka“.¹

Pitanje o slobodnoj volji u tako je tijesnoj svezi s psihološkim shvatanjem ljudskog bića uopće, te odgovor na ovo pitanje rekao bih da većma ovisi o raznolikosti filozofijskih nazora o duši čovječjoj, nego li o samom sadržaju ovog pitanja. Leibnizova nauka o prestabiliranoj harmoniji monadâ, pa Herbartova nauka o medjusobici realâ, tvore metafizičku podlogu za psihološko shvatanje ljudske volje upravo onako kao što je i Kant pitanje o slobodnoj volji nastojao riješiti deduktivnim putem iz općih principa spoznajne teorije criticizma. Istina, nerijetko biva da riješavanje problema o slobodnoj volji zapinje radi neodređenog ili jednostrano shvaćenog stanovišta, što ga u filozofijskoj literaturi zastupa determinizam i indeterminizam. Budući da ova dva naziva mogu imati višestruk smisao, za to bi jalovo bilo sve naše raspravljanje, kad bismo pošli s predmnijeve, da se filozofijsko umovanje u navedenom pitanju može kretati samo u dva smjera :

¹ K. Joël, *Der freie Wille* (München 1908.), XVI. XVII. (Predgovor).

u determinističkom, koji kaže, da volju u njenom djelovanju neki faktori nužno odredjuju — i apsolutno indeterminističkom, po kojemu ovi faktori nikako ne odredjuju volje. Jedno i drugo stanovište može da bude neodrživo, pa za to bi neispravno bilo, kad bi se istraživanje slobodne volje vezalo uz alternativu: determinizam ili indeterminizam (u apsolutnom značenju). U koliko se doslije u filozofiji usvajao nazor, da su determinizam i indeterminizam u kontradiktornoj opreci, lako je razumljivo, da se toliki naučnjaci zagrijavaju za determinizam, a indeterministi opet u plahom oprezu izbjegavaju svaki determinizam. Biti će opravdano mnijenje, da je sve ono golemo filozofijsko nastojanje, što je uloženo u pitanje o slobodnoj volji, donijelo razmjerno neznatne uspjehe takodjer i za to, jer se odviše oslanjalo na ekskluzivnost determinističkog i indeterminističkog stanovišta. Determinist je na temelju činjenica opažao, da volja nije posve neovisna o stanovitim činjenicama, pa je za to poricao svaku slobodu volje; a indeterministu je slobodna volja u prvom redu realni uvjet, na kojem se osniva moralnost, neoboriva činjenica svijesti ljudske, pa je indeterminist opet otuda izvodio, da je volja u svom samoodredjivanju posve neovisna. Upravo za to, jer indeterminizam može da bude jedino ispravno shvatanje ljudske volje i onda, ako joj neovisnost u nekom smislu ograničimo, za to ne bi ispravno bilo pristajati isključivo uz determinizam, odnosno poricati svaku slobodu volje poradi njene ovisnosti o stalnim uvjetima. Ali, i ako je u pitanju slobodne volje znalo kadšto uplivati jednostrano shvatanje determinizma i indeterminizma, ipak nije to ni izdaleka onaj glavni momenat, koji odlučuje u stvaranju filozofijskog nazora o slobodi naše volje. Kako već napomenusmo, ovaj nam je momenat potražiti u općem nazoru o psihičkoj realnosti. Tko se nije dovinuo sjegurnoj spoznaji, da osim svjesnog zbivanja postoji i realni psihički uzročnik tog zbivanja — taj će već obzirom na ovu pretpostavku odbaciti svako pomišljanje o mogućnosti slobodne volje. Kako bi mogla volja kao neki realni psihički subjekat odredjivati svjesno zbivanje, ako osim samog tog zbivanja uopće ništa ne postoji? Ako volja ne znači drugo nego stanovitu vrstu svijesnih doživljaja, koji su vezani na prirodnu kauzalnost, u tom se dakako slučaju ne može govoriti o slobodi ili samoodredjivanju volje. Pa budući da deterministički nazor o volji zastupaju upravo oni naučnjaci, kojih je psihologija bez realne,

supstancijalne duše, za to je pitanje o slobodnoj volji u prvom redu ovisno o pitanju duše uopće.

2. Naša samosvijest t. j. znanje o pripadnosti psihičkog zbivanja jastvu, nedvoumno dokazuje, da čovjek nije samo trpno, već i tvorno biće. Tvrdnja o apsolutnoj trpnosti jastva (duše) nije uopće moguća ako pretpostavimo činjenicu samosvijesti: budući naime da je u samosvijesti sadržano jastvo kao subjekat psihičkih doživljaja, za to bi nestalo same samosvijesti kad bismo htjeli pomišljati sve usebne događaje kao učinak nekog bića, prema kojemu bi jastvo imalo biti u apsolutno trpnom stanju. Takovo jastvo, koje ne bi samo u sebi imalo ni-koje tvorne moći, ne bi više bilo subjekat svojih doživljaja, već samo objekat, koji bi drugom nekom biću, a ne čovjeku imao služiti kao mehaničko sredstvo djelovanja. Premda je ovakovo pomišljanje jastva himerično (kao *circulus-quadratus*), ipak je s njime u svezi fatalistički nazor o ljudskoj volji. Sve naše djelovanje, veli Spinoza,² nije drugo nego učinak nekog uzročnika, koji opet ovisi o beskonačnom nizu drugih uzročnika, tako da ljudsko biće nije drugo nego „način“, kojim se izvija neograničena supstanca. I pozitivist Paul Rée³ drži, da je čovjek samo produkt općih prirodnih zakona. Čovjek se, kaže N. Kurt,⁴ od prvoga dana u životu razvija tjelesno i duševno po nepromjenivim zakonima, tako da je apsolutna ovisnost temeljni princip životnog razvoja. Svaka odluka dala bi se matematičkom tačnošću izvesti iz onih sila, koje odredjuju slijepu podložnost ljudske volje. Ovome se fatalističkom nazoru približuje i kriva nauka o predestinaciji, kako ju tumače Luter, Kalvin, Viklif i još neki teolozi. Luterovo se proricanje slobodne volje osniva na teološkom njegovom nazoru o stanju prvog čovjeka. Budući da je prvi čovjek, po mnijenju Luterovom, nakon moralnog svojeg pada izgubio sve one dobre vlastitosti i odlike,

² Spinoza, *Ethics* p. I. prop. 32. *Voluntas certus tantum cogitandi modus est, sicuti intellectus; adeoque (per prop. 28) unaquaqueque volitio non potest existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia causa determinetur, et haec rursus ab alia, et sic porro in infinitum . . . Quod si voluntas infinita supponatur, debet etiam ad existendum et operandum determinari a Deo . . .*; p. II. prop. 48. *In mente nulla est absoluta sive libera voluntas, sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia, et sic in infinitum . . .* ³ *Die Illusion der Willensfreiheit* (BrL. 1885.). ⁴ *Willensfreiheit?* (Lpzg, 1890.), p. 32. sq.

koje su dotada resile samu narav njegovu i pripadale biti prvog covjeka, nestalo je u čovjeku jasne spoznaje o Bogu, a po tom i slobode u djelovanju. Svako dobro djelo u čovjeku jest učinak božje svemoći, a udes ljudski ovisi isključivo o božjem odabranju. Dosljedno tome izvodi Kalvin, da je Bog prouzrokovao i prvi grijeh, a i sva ostala moralna zla u svijetu, pa za to da je čovjek u pogledu svojeg spasenja posve pasivan. Što više, uči Viklif, i sam Bog je podložan apsolutnoj nužnosti sveukupnog zbivanja. Otuda je vidjeti, da bi po ovim teorijama naše jastvo imalo da bude posve pasivno, o izvanjskom uzročniku apsolutno determinirano, kaošto uči i fatalizam. Ali osim toga što je predmnijeva o pasivnosti jastva u sukobu s činjenicom naše samosvijesti, ovi se nazori o predestinaciji kose takodjer s ispravnim pojmanjem božjih vlastitosti. Dobrota se božja nikako ne može smatrati izvorom moralnog zla u svijetu, kaošto i pravda božja ne može ljudima nametnuti kazne za one čine, kojima ljudi sami nijesu uzročnici. Po fatalističkom se nazoru ne dâ razumjeti nikoje moralno pregnuće, a prema tome niti prava volja za ikoji napredak u polučivanju kulturnih ciljeva. Moralna pouka i svaki odgoj, kaošto i moralna odgovornost imadu samo onda smisla, ako ljudsko djelovanje nije nužni učinak izvanjskih uzročnika. Za to je Spinozina etika, kaošto spravom primjećuje Herbart,⁵ naklapanje slijepca o bojama. „Ne samo da je (Spinoza) izostavio pojam o dobru i zlu, već ga je posvema pustio s vida, te se uopće ne da pronaći put, kako da opet do tog pojma dodjemo“. Glavna je zabluda Spinozinog fatalizma, što „ne pojmi one duhovne energije, koju može do duše tijelo potpomagati ili sprečavati, ali koja ipak svoje vlastite zakone slijedi“.⁶

3. Kaošto po jednostavnom i teološkom fatalizmu, tako se i po materijalističkoj teoriji imade smatrati voljno djelovanje kao nužni učinak izvanjskih faktora. Materijalizam naime svodi sve psihičko zbivanje na organske (fiziološke) funkcije,⁷ koje pod uplivom izvanjskih prilika nužno odredjuju svaku pojedinu djelatnost u čovjeku. Kad ne bi razne društvene uredbe sprečavale čovjeka u izvedbi njegovih težnja, čovjek bi u životu radio jedino prema svojem nagonu i prirodjenim sklonostima. „Čovjek je, veli Büchner, po svojem tjelesnom i duševnom

⁵ Sämtl. Werke (Ed. Hartenstein) IX. p. 310. ⁶ I. c. p. 313. ⁷ Büchner, Kraft und Stoff (Lpzg. 1869) p. 1.6 sg.

bivstvu proizvod prirode. Za to ne samo ono što čovjek jest, već i ono što čini, hoće, osjeća i misli, osniva se na jednakim prirodnim nužnostima kao što i čitavi svemir. Samo površnim i neupućenim promatranjem ljudskog bića moglo se doći do nazora, da je djelovanje naroda i pojedinaca izraz posve slobodne i samosvjesne volje.⁸ „Djelovanje svakog pojedinca ovisno je o karakteru, običajima i načinu mišljenja dotičnog naroda, kojemu pojedinac pripada. Sam pako narod nije do stanovite granice drugo nego nužni produkt izvanjskih prirodnih okolnosti, u kojima se razvija i živi.“⁹

Premda se u prilog materijalističkog nazora nastoji isticati znatne tečevine na prirodnoznanstvenom području, koje su poglavito polučene empiričkim metodama, ipak se u pitanju slobodne volje ne dolazi do rješenja bez onog spekulativnog umovanja, koje je nepristupno materijalističkom stanovištu. Kakogod se ne može poreći, da se proširivanjem iskustvenog znanja u velike promiču filozofska nastojanja, unatoč tome sadržaje promatranje svijeta i života ljudskog mnogo takovih pitanja, na koja materijalizam ne samo da nije odgovorio, već po svojim principima i ne može odgovoriti. Ako se naime usvoji princip, da osim materije ništa drugo i ne može biti predmet znanstvenog proučavanja, da je sva naša spoznaja stegnuta ne osjetno opažanje, tada bi trebalo prije svega oboriti sve one činjenice, koje su nedvojbeni rezultat filozofijskog znanja. Nikoje materijalističke teorije nijesu u stanju da protumače postanak i razvoj organskog života, a kamo li duševnih pojava. Zar će se prostorne vlastitosti tvornog bitka ikada moći poistovjetovati s vremenskim snošajima usebnih doživljaja? A može li se zanijekati naša samosvijest, koja zajamčuje stvarni opstanak onog subjekta, koji uza svu promjenu psihičkih stanja zadržaje trajnu istotu? Kad se mišljenje ljudsko ne bi bitno razlikovalo od fizičkih funkcija, kad misaoni principi ne bi bili drugo nego tvorina pojedinačnih organskih procesa, zar bi ikad čovjek mogao doći do takovih spoznaja, koje imaju karakter općenitosti i nužnosti, ove temeljne uvjete svakog objektivnog, a potom i znanstvenog mišljenja? Kao što svu našu spoznaju tako i htijenje svodi materijalizam na osjetnu djelatnost. Budući pako da fizički uzroci nužno određuju osjetne činitbe, za to

⁸ I. c. p. 255. ⁹ I. c. p. 257.

je i voljno djelovanje nužni učinak najjačih fizičkih uzroka. To znači, da čovjek neodoljivom nuždom ide samo za ostvarenjem osjetnih težnja. Ako naime, po materijalističkom shvatanju, naše htijenje nije različno od osjetnog teženja, onda je dakako isključena mogućnost sukoba između volje i osjetnih motiva. Ali zar si mi nijesmo potpuno svjesni, da uza sve osjetne težnje imademo i moć promišljanja, kojim prosudjujemo vrijednost ovih težnja? Zar se nikad ne događa, da obustavimo koju težnju i otklonimo sva ona sredstva, kojima bismo svoju težnju mogli ostvariti? A napokom zar se moralna svijest ikako dade primijeniti na fiziološke procese? Kad bi materijalizam mogao sva ta pitanja razjasniti i dolično na njih odgovoriti, mogao bi se nazvati znanstvenim — ali to bi onda tek bilo, kad bi se mogao odreći svojih temeljnih principa.

Da izbjegne apsurdnom shvatanju materijalizma i fatalizma, koji tvrdi, da je jastvo u svojim doživljajima apsolutno ovisno, t. j. da je isključivo u trpnom stanju, priznaje relativni (psihološki) determinizam čovjeku individualnu njegovu aktivnost. Relativni i apsolutni (izvanjski) determinizam jednako uče, da je pojedinačno htijenje nužno, samo što relativni determinizam ovu nužnost osniva na psihičkoj kauzalnosti, dočim ju apsolutni determinizam svodi na izvanjsko usilje. U koliko se princip voljne nužnosti nalazi u čovjeku, a ne izvan njega, ističe relativni determinizam, da je čovjek slobodan uza svu psihičku nužnost. Pojam slobode po shvatanju relativnog determinizma isključuje dakle samo izvanjsku nužnost. Jastvo je tvorno počelo htijenja — u toj se tvrdnji slažu psihološki determinizam (koji odsada jedino dolazi u obzir) i indeterminizam proti fatalizmu i materijalizmu. Razlika između relativnog determinizma i indeterminizma može dakle da se kreće samo u opsegu raznoličnog shvatanja o snošaju ovisnosti odnosno neovisnosti između htijenja i drugih psihičkih faktora. Otuda je već vidjeti, da će psihološki nazor o jastvu nužno uplivati na tumačenje snošaja između psihičkih faktora i htijenja, te će odlučivati u razlici između determinizma i indeterminizma. Ako jastvo (po senzualističkom shvatanju) ne znači drugo nego cjelokupnost usebnih doživljaja, koji se nalaze u uzročnoj svezi s pojedinim htijenjem; drugim rječima: ako jastvo nije trajno isti subjekat, koji bi bio stvarno različan od psihičkog zbivanja, onda jastvo dakako ne može da bude tvorno počelo, koje bi mijenjalo i

odredjivalo kauzalne uvjete kod pojedinog htijenja. Ako (prema Kantovom umovanju) pretpostavimo, da inteligibilno jastvo nadmašuje empiričku našu svijest, tad su opet sve voljne činidbe kauzalnom nuždom vezane jedna o drugu, tako da pojedinačno htijenje moramo smatrati kao nužni učinak onih psihičkih momenata, koji sačinjavaju empiričku svijest. Drugim riječima: prema cjelokupnom empiričkom zbivanju određeno (determinirano) je pojedinačno htijenje, tako da voljni čini nijesu drugo nego nužna rezultanta općih prirodnih zakona, koji ravnaju empiričku svijest svakog pojedinog čovjeka. Ovisnost pojedinačnog htijenja o empiričkom zakonu („karakteru“) čini se u prvi mah fatalistička, ako pretpostavimo da je subjekat htijenja (t. j. jastvo) nešto od empiričkog karaktera različno, a ipak o tom karakteru u svom htijenju apsolutno ovisno. Ali uz pretpostavku, da htijenje pripada jastvu, koje samo po sebi određuje onaj empirički karakter, o kojemu ovisi pojedinačno htijenje, a samo to jastvo pomišljamo da nije vezano na nikoje empiričke uvjete — onda nam valja pojedinačne voljne činidbe prosudjivati (s gledišta neempiričkog jastva) kao da se ne zbivaju ovisno o empiričkim zakonima. Na ovoj se umskoj ideji jastva (slobode) osniva Kantova nauka o empiričkoj djelatnosti volje; ali prije nego ćemo neke oblike relativnog determinizma pobliže izložiti, ogledati nam je shvatanje ekstremnog indeterminizma.

Od različitih značenja, što ih može imati riječ „sloboda“,¹⁰ ulazi u problem slobodne volje samo ono značenje, koje se osniva na promatranju psihičkih uvjeta kod voljnog čina. Ono stanje, koje ne podnosi izvanjskog usilja, zove se fizička sloboda. Takova sloboda može pripadati svim prirodnim bićima, pa i čovjeku u koliko po prirodnim zakonima i težnjama razvija neku djelatnost bez izvanjske zapreke. Gdje god neke okolnosti sprečavaju uzbiljavanje prirodnih zahtjeva, tu nema fizičke slobode. U psihološkom pogledu ograničuje se pojam slobode na snošaj između volje i drugih psihičkih faktora. Kao što fizička sloboda kod čovjeka znači neovisnost djelovanja o izvanjskim uzročnicima, tako se i psihološka sloboda tiče volje s obzirom na njenu ovisnost odnosno neovisnost o uzročnom uplivu psihičkih faktora. Ako je voljna odluka učinak, koji rezultira iz stanovitih psihičkih okolnosti (koje dakako nisu istovetne s voljom) takovom nuždom, da volja uz one iste okolnosti ne

¹⁰ Isp. Gutberlet, Die Willensfreiheit u. ihre Gegner (Fulda 1893) p. 7. sq.

bi mogla drukčije odlučiti, u tom slučaju velimo, da volju u njenom odlučivanju stalne psihičke okolnosti određuju ili determiniraju. Ako je čovjek u pojedinačnoj odluci toliko neovisan o svim psihičkim uplivima izvan svoje volje, da bi se mogao i drukčije odlučiti, tad je volja u pravom smislu slobodna, jer joj djelovanje nije nužni učinak nekih uzročnika izvan volje, već je volja sama odredbeno počelo svojeg djelovanja. Ova definicija slobode, kako je vidjeti, ne isključuje nipošto uzročne sveze između volje i drugih faktora, već samo ističe (proti apsolutnom determinizmu) toliko, da volja o pojedinim faktorima nije u svom djelovanju nužno ovisna. Prema tome ne bi adekvatna bila definicija indeterminizma, kad bismo ga isključivo htjeli shvatiti kao nazor, prema kojemu bi volja imala da bude u svojim odlukama posve neovisna o ičemu izvan sebe. Uz ovaj apsolutni indeterminizam postoji još uvijek, možemo reći, i relativni indeterminizam, koji kaže, da se volja u svojim odlukama sama određuje — i ako je u svakom svojem činu ovisna o nekim uvjetima. Pita se dakle: može li volja u svojim odlukama biti apsolutno neovisna?

4. Uspješno rješenje svakog filozofijskog pitanja, a to vrijedi osobito za problem slobodne volje, može se očekivati samo onda, ako se unaprijed otkloni svaka neizvjesnost i neodređenost u tumačenju onih pojmova, od kojih je sastavljen sam problem. Ako je činjenica ljudskog htijenja i nekritičkom posmatraču nedvojbeno poznata, ipak se i pomnom psihološkom istraživanju namiču ne male poteškoće, kad treba analizirati samu činidbu htijenja, te ju razlučiti od ostalih psihičkih tvorina. Što znači htijenje odnosno nehtijenje? Ako se čovjek za neko djelovanje još nije odlučio, već samo promišljava, bi li nešto učinio ili ne bi, u takovom slučaju kažemo, da tu nema htijenja; ovakovo nehtijenje znači negaciju htijenja, u koliko se naime u dotičnog čovjeka ne nalazi nikoji voljni čin. Ovaj isti izraz „nehtijenje“ označuje nam također pozitivni voljni čin, koji se od htijenja razlikuje jedino s obzirom na svezu volje s njenim predmetom. Htijenje ide zatim, da se poluči neki predmet težnje, dočim nehtijenje nastoji, da se predmet otkloni; htijenje je učin, koji smjera onamo, da se nešto zbudne, a nehtijenje ide za tim, da se nešto ne zbudne. U oba se slučaja nalazi voljni čin u napremici s određenim ciljem, koji se ima uzbiljiti. Htijenje jest dakle kauzalna tvorina, koja sa svojim predmetom stoji u uzročnom snošaju. Ako

polučenje cilja ili ostvarenje voljnog predmeta i ne ovisi jedino o nama, ipak je htijenje — i ako tek djelomični — uzročnik onih djelovanja, bez kojih se cilj ne bi mogao polučiti. Kausalni karakter htijenja ne iziskuje, da bude pojedinačna volja jedini uzročnik u ostvarenju nekog cilja, već samo toliko znači, da je svako htijenje zbiljsko nastojanje (a ne samo želja) da se nešto poluči. Prema tome se kod htijenja ponajprije iziskuje spoznaja cilja, t. j. čovjek mora neko djelovanje (svjesnu činitbu ili koje izvanjsko djelovanje) poznavati, prije nego uzmogne ovo djelovanje biti predmetom voljnog nastojanja. Dakako da znanje o onom, što će se dogoditi, još nije htijenje, jer ja mogu htjeti ili nehtjeti, a mogu i indiferentan ostati prema onomu, što znam da će se dogoditi. Htijenje dakle nije istovetno sa znanjem budućeg zbivanja. Ali, ako sam svjestan da će neki (tjelesni ili duševni) faktori izvesti neki učinak, t. j. ako znadem, da neki događaji u meni uzročno uplivaju na nešto što će se tek zbiti, nije li u tom slučaju znanje tih događaja istovetno s htijenjem učinka? I to opet ne može da bude za to, jer ja mogu nehtjeti učinak i onda ako znadem, da će neminovno slijediti na osnovu stanovitih uzročnih momenata u meni. Otuda pako razbiramo, da htijenje sastoji u tome: koje stanovište čovjek zauzima prema znanju o djelatnosti uzročnih faktora u njemu. Prema tome da li čovjek pristaje uz djelovanje dotičnih kauzalnih faktora ili ne pristaje, velimo da učinak tih faktora ovisi o volji. Budući naime da mi eo ipso što pristajemo ili ne pristajemo uz neko zbivanje u nama, možemo uzročno uplivati na samo to zbivanje, za to je ovo pristajanje zasebni uzročni čin, koji zovemo htijenje. Ako dakle čovjek hoće da poluči neki cilj, tad se uzročna djelatnost volje sastoji u tome, da ona tjelesno ili duševno naše zbivanje podupire ili sprečava, prema tome da li je ovo zbivanje sredstvo ili zapreka postavljenom cilju. Volja dakako ne može izvesti neki učinak neovisno o ikojim uzročnim faktorima, tako da bi volja sama po sebi nadomjestila djelatnost drugih faktora. Uzročnost volje može na stanoviti učinak uplivati samo indirektno, u koliko naime volja upliva na uzročne faktore dotičnog učinka, pa za to i ovaj upliv volje nije neograničen, već je ovisan o zakonima i raznim pojedinačnim okolnostima uzročnih faktora u čovjeku.

Iz činjenice, da čovjek može uz kauzalnu djelatnost fizičkih i psihičkih faktora pristati ili ne pristati, te prema tome

uplivati na samu djelatnost, izvodi se kauzalni karakter htijenja. A otuda opet, što htijenje može u nama postojati i onda, dok još zbiljski ne postoji ono zbivanje, o kojemu ovisi svrha htijenja, nedvojbeno slijedi, da htijenje nije istovetno s ovim zbivanjem. Kako se dakle očituje htijenje u svijesti našoj? Izvan svake je sumnje, da htijenje nije čutilna činidba. Ali pita se: je li htijenje u mnoštvu nečutilnih svjesnih sadržaja specifički određeno, ili je istovetno s težnjom odnosno zazorom? Usebno nas iskustvo upućuje, da ovdje mora postojati razlika: jer dok težnje ili zazora nikada nema bez čuvstvovanja, htijenje ne mora nipošto da bude u svezi s ikojim čuvstvima. A što je glavno, svaka hotnja jest uzročni čin, dočim težnje same po sebi mogu opstojati bez ikoje uzročne djelatnosti, a mogu biti i sasvim protivne mojem htijenju. Upravo za to jer htijenje može ravnati fizičkim i psihičkim zbivanjem, može proizvesti takva djelovanja, koja su u opreci s čutilnim težnjama, za to je htijenje kauzalna činidba, koja je specifički različna od težnja. Volja jest dakle takav uzročnik, koji (u stanovitim granicama) može realno uplivati na psihofiziološko zbivanje. Ovo je načelo u pitanju slobodne volje temeljna psihološka pretpostavka proti senzualizmu, koji istovjetuje htijenje s čutilnim težnjama upravo tako, kao što sve spoznajne činidbe izjednačuje čutilnom poimanju.

Budući da je htijenje takova djelatnost jastva, koja ide za zbiljskim ostvarenjem nečesa, što još realno ne postoji, za to je prvi uvjet htijenja, da jastvo upozna onaj predmet, što ga svojim htijenjem nastoji ostvariti. Taj predmet zovemo cilj htijenja, pa se prema tome kod svakog htijenja iziskuje spoznaja cilja. Spoznaja predmeta sama po sebi još ne odlučuje, hoće li volja polučivati taj predmet, ili će ga otklanjati, t.j. zbiljski nastojati da se nešto ne zbudne. Čovjek može pomišljati neki cilj, a da samo ovo pomišljanje ne upliva na kauzalnu djelatnost volje. Pita se dakle: koji svjesni sadržaji odlučuju u onom momentu, kojim jastvo postavlja i određuje svom htijenju neki cilj? Kada možemo reći, da je neki čin nastao odlukom volje? Iz svakidašnjeg naime iskustva znademo, da imade mnoštvo slučajeva, gdje možemo na razne načine djelovati, ali mi ipak odaberemo i odlučimo se samo za jedno stanovito djelovanje. Je li svako odabrano djelovanje, na koje smo se odlučili, premda smo mogli i drugo nešto odabrati, učinak htijenja? Budući da hti-

jenje nije istovetno s težnjom, očito je da čovjek može koješta djelovati prema svojim težnjama, a da kod tog djelovanja nije kauzalno uplivala volja. Prema tome može u mnogo slučajeva uplivati nešto na naše težnje i s tim skopčana djelovanja, a da to isto ipak ne upliva na jastvo, u koliko ono određuje cilj voljnog djelovanja. Drugim rječima: različiti kauzalni momenti mogu uplivati na naše težnje, tako da odaberemo ili da se odlučimo za stanovito neko djelovanje, a da ovo djelovanje nije učinak htijenja upravo za to, jer htijenje nije istovetno s težnjama. Budući da čovjek svojim htijenjem može na same težnje (odnosno na djelovanje prema težnjama) kauzalno uplivati, za to će pravo htijenje nastati tek onda, kad čovjek svoje težnje i djelovanja prosudjuje u svezi s drugim nekim težnjama. Otuda slijedi, da svaka odluka volje, odnosno svako djelovanje, koje je volja odabrala, mora imati svoj razlog u razumnoj spoznaji. Kad je čovjek razumom svojim spoznao neki cilj, onda se tek može odlučiti, na koji će način svojim htijenjem uplivati na fizičke i psihičke sile, koje su u svezi s polučivanjem cilja. Razumnu spoznaju cilja zovemo motiv volje. Motivi dakle potiču jastvo na aktualno htijenje, kojim čovjek upliva na djelatnost raznih uzročnih faktora. Budući da je ova realna sposobnost specifički različna od sposobnosti mišljenja, za to kažemo, da jastvo imade realnu moć htijenja t. j. da ima volju.

Volja se, rekosmo, odlučuje za neki cilj i odabire sredstva prema razumuom prosudjivanju. Osim spoznaje nekog djelovanja iziskuje se kod voljnog čina još takav razumni sadržaj, koji će volju potaknuti, da se odluči za samo to djelovanje. Razum navodi volju na djelatnost time, što sadržaje razlog za htijenje odnosno nehtijenje. Kad razum pokazuje volji neki cilj ili ju upozoruje na sredstva, u svakom slučaju mora da bude sadržana u razumnoj spoznaji obrazložba ili motivacija za htijenje. Ako čovjek hoće da poluči određjen cilj, a spoznaje da neka djelovanja stoje u svezi s tim polučivanjem, tada ova spoznaja potiče volju na djelovanje u toliko, što volja bez tog djelovanja ne bi postigla svog cilja. Ali kako mora razum uplivati na volju, da joj uzmogne predočiti neki predmet kao cilj htijenja? Mnogoputa se dešava u svakidašnjem životu, da su naši ciljevi tek relativni t. j. oni su u svezi s drugim, općenitijim nekim ciljem, kojeg si nijesmo izričito svjesni, ali za koji se je volja već otprije odlučila. Podređeni ciljevi nisu drugo,

nego sredstva s obzirom na viši cilj, pa za to spoznaja ovog višeg cilja sadržaje motiv, koji volju potiče, da se odluči za neki podređeni cilj. Ako nešto hoćemo znajući, da smo se odlučili samo poradi nečesa drugoga, onda se predmet volje zove sredstvo, a ne pazimo li izrično na svezu voljnog predmeta s čim drugim, tada ovaj predmet zovemo cilj. Motivacija volje s obzirom na podređene ciljeve ne sadržaje nikakove poteškoće, jer, kako rekosmo, razum obnalazi ove ciljeve kao sredstva za postignuće višeg cilja, za koji se je volja već odlučila. Ali kako dolazi jastvo svojim razumom do toga, da postavi volji takav cilj, koji nema sveze s drugim kojim ciljem? Razum mora predočivši volji neki predmet ujedno obrazložiti: zašto da se volja odluči za taj predmet kao za cilj svojeg djelovanja. To će reći: razum ne može sam po sebi odrediti neki cilj našem htijenju, ako ne nadje neki razlog, a taj razlog opet nije ništa drugo nego cilj volje. Kod svake dakle motivacije mora razum već predpostaviti općenite neke ciljeve voljnog djelovanja. Drugim riječima: imade nekih djelovanja, o kojima sudimo tako, da sadržaj toga suda sâm po sebi nužno upliva na našu volju. Na ovakvim sudovima, koji neposredno t. j. bez sveze s daljnjim kakvim obrazloženjem uplivaju na htijenje, osniva se svaka motivacija volje. Najviši motivi, koji sadržavaju nužne ciljeve htijenja, omogućuju razumu, da pojedinačno htijenje obrazlaže time, što ga svodi u snošaj s nužnim ciljevima volje. Svako djelovanje postaje za našu volju motivirano u toliko, što razum spoznaje podređenost dotičnog djelovanja onom ciju, za koji se volja nužno odlučuje. Koji je to najviši motiv, u kojemu je sadržana nužna sveza volje s njezinim ciljem? Kaošto motivi uopće djeluju na volju u svezi s težnjama, tako će se i najviši motiv oslanjati na temeljnu, nužnu težnju ljudskog bića. A koja je to težnja? Čovjek nužno t. j. po svojoj naravi teži za tim, da uzdrži i usavrši ono stanje, koje je biću ljudskom primjeren. Kažemo: biću ljudskom, jer ne mislimo samo na osjetnu narav čovječju, već i na više duševne sposobnosti i sve ono, što god razum spoznaje da odgovara ljudskoj naravi. Težnja za ovim najvišim ciljem zove se takodjer težnja za srećom. Spoznaja nekog djelovanja postaje motiv za volju tek onda, kad je razum ovo djelovanje sveo na bitnu težnju jastva, koja ide za uzdržanjem i usavršivanjem ljudskog bića uopće. Da neko pomišljanje budućeg stanja uzmogne za nas postati motiv, izis-

kuje se dakle stanovita refleksija. Prije svega treba uzeti u obzir „u kojem snošaju stoji projekt (= pomišljanje budućeg stanja, koje nas na oživotvorbu „solicitira“ o. p.) s cjelinom mojeg zbiljskog jastva, sa sveukupnim mojim sklonostima, interesima, dužnostima, ukusom i t. d.; da li buduće stanje samnom harmonira ili ne, je li kadro da me zadovolji, da me usavršuje, da li ovo stanje, ispodredjeno s nazočnim ili kojim drugim mogućim stanjem, znači za mene neko dobro, ili se time u opreku stavljam sâm sa sobom, tako te će me to stanje slabo zadovoljiti, da li je apsolutno ili relativno zlo, da li mi je napokon indiferentno, njegov bitak ili nebitak bez ikoje vrijednosti za mene. Odgovor na ovo pitanje iziskuje refleksiju na cjelokupnost mojeg jastva u svakom obziru“¹¹. Svaki dakle sud o konkretnom nekom djelovanju postaje za našu volju tek onda motiv, kad je u tom sudu sadržana misao općenitog cilja, za kojim svaki čovjek nužno teži. Onaj najviši cilj i motiv možemo zvati motiv sreće. Svako djelovanje postaje predmet motiva prema tome, da li promiče ili sprečava polučivanje najvišeg cilja t. j. sreće. Ako je neko djelovanje sredstvo za naše uzdržavanje i poboljšanje našeg stanja, tada velimo, da ga razum promatra sub ratione boni, jer u tom slučaju postaje ovo djelovanje predmet težnje i prema tome motiv za htijenje. Nasuprot, ako djelovanje sprečava ostvarenje naše glavne težnje za ciljem (srećom), onda nam se to djelovanje očituje sub ratione mali t. j. ono postaje predmet zazora i po tome motiv za ne htijenje.¹²

Pita se: kako motivi uplivaju na volju? Je li sa svakim motivom spojeno zbiljsko htijenje? Budući da motiv sastoji za-

¹¹ Sigwart, *Kleine Schriften* (2. A. Freib. i B. 1889.) p. 121.; isp. 139 sq.

¹² „*Omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum: sed diversimode. Quaedam enim inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem absque cognitione, sicut plantae, et corpora inanimata: et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis. Quaedam vero ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione; non quidem sic, quod cognoscant ipsam rationem boni; sed cognoscunt aliquod bonum particulare: sicut sensus, qui cognoscat dulce, et album, et aliquid hujusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens dicitur appetitus sensitivus. Quaedam vero inclinantur ad bonum cum cognitione, qua cognoscunt ipsam boni rationem, quod est proprium intellectus. Et haec perfectissime inclinantur in bonum, non quidem ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea, quae cognitione carent; neque in bonum particulariter tantum, sicut ea, in quibus est sola sensitiva cognitio; sed tantum inclinata in ipsum universale bonum. Et haec inclinatio dicitur voluntas.*“ Sv. Toma, *S. th. I. q. 59. a. 1.*

pravo u tome, što razumna spoznaja — tako reći — nagovara volju, da nešto djeluje ili ne djeluje, jer je to u stanovitoj svezi s općim ciljem, za to svako opiranje volje kojem motivu nije drugo nego voljni čin. Drugim riječima: ako razum kaže volji, da neko djelovanje pospješuje ili da sprečava postignuće cilja, a volja ipak ne radi prema tome motivu, onda je to znak, da se je volja odlučila ne slijediti ovaj motiv u svom djelovanju za to, jer imade drugi neki motiv, koji je volju na tu odluku potaknuo. Ako razum promatra neko djelovanje sub ratione boni, pa upućuje volju: „učini to,“ a volja se ipak odluči da toga ne učini, tada je ovaj pozitivni čin odluke samo na taj način moguć, da se ono isto djelovanje prikazuje volji sub ratione mali. Kadgod razum nije posve siguran, da li neko djelovanje bezuvjetno vodi k najvišem cilju, već usuprot ostaje neizvjesno, da li to isto djelovanje baš ne spriječava polučenje cilja ili uopće nema nikoje sveze s ciljem — u takovim slučajevima nije dotično djelovanje u nužnoj svezi s težnjom za najvišim ciljem, pa za to i onaj motiv, koji potiče volju na djelovanje, ne može prisiliti volju na izvjesni čin. Kad bi razum sudio o nekom djelovanju, da je ono u svakom pogledu primjereno najvišem cilju, odnosno da onemogućuje polučenje cilja — u tom bi se slučaju čovjek nužno odlučio za htijenje prema sadržaju svojeg sudjenja t. j. čovjek se ne može svojom voljom opirati razumnoj spoznaji ili motivu, ako mu taj motiv predočuje nešto, za čim čovjek nužno teži. Ako neko djelovanje ima apsolutnu vrijednost s obzirom na najviši cilj, za kojim nužno težimo, onda volja to djelovanje mora nužno htjeti.¹³ Ako pak razum, spoznaje samo relativnu vrijednost nekog djelovanja t. j. ako razum nagovara volju na ovo djelovanje, jer uvidja, da je (to djelovanje) dobro, pa ako ujedno spoznaje, da je to djelovanje u nekom pogledu zlo, onda ono nagovaranje prvog motiva nipošto nije takovo, da bi se volja prema tome nužno morala odlučiti. Kadgod dakle neki motiv sadržaje relativnu vrijednost djelovanja (obzirom na najviši cilj), onda volja ne mora nužno djelovati prema ovom motivu, već

¹³ „Est quoddam bonum, quod est propter se appetibile, sicut felicitas, quae habet rationem ultimi finis; et hujusmodi bono ex necessitate inhaeret voluntas: naturali enim quadam necessitate omnes appetunt esse felices . . . Si essent aliqua bona, quibus non existentibus non posset aliquis esse felix, haec etiam essent ex necessitate appetibilia et maxime apud eum qui talem ordinem perciperet: et forte talia sunt esse, vivere et intelligere et si alia sunt similia“. In Peri Hermeneias I. 14.

je slobodna u toliko, što postoji mogućnost, da se volja odluči i prema drugim motivima, koji drukčije prosudjuju svezu dotičnog djelovanja s najvišim ciljem.

Nakon svega ovoga, što je nužno iz psihologije znati, treba da opet nadovežemo pitanje o slobodnoj volji. Uočimo li snošaj volje s motivima, vidjeti je, da ne može biti govora o slobodi volje, ako je u snošaju s takovim motivom, koji neko djelovanje prikazuje kao apsolutno dobro. Čovjek se ne može odlučiti za nehtijenje nekog djelovanja, ako razum uvidja, da o tom djelovanje bezuvjetno ovisi polučenje najvišeg cilja. U tom slučaju velimo, da motiv nužno determinira volju. Ima li takovih motiva? Samo po sebi nije nemoguće pomišljati, da i ljudski razum tako odekvatno spoznaje snošaj između nekog djelovanja i najvišeg cilja, da o apsolutnoj vrednosti tog djelovanja nikako ne bi mogao podvojiti. Ali redovno spoznaje razum relativnu vrijednost djelovanja t. j. uza svaki motiv, koji potiče volju na htijenje nekog predmeta, postoje i takovi motivi, koji volju od htijenja odvrćaju, odnosno koji ju potiču na nehtijenje tog predmeta. Ako već i nijesu motivi za neko djelovanje međusobno protivni, redovno biva da motivi barem ne prikazuju volji neko djelovanje tako vrijedno, a da volja ne bi mogla napustiti ovo djelovanje bez gubitka sreće. Obično dakle biva da motivi ne sile, ne determiniraju volju na djelovanje. A ipak se volja i u takovim slučajevima može odlučiti za djelovanje. Gdje je tu dostatni razlog odluke? Ako razum o nekom predmetu promišljava prije nego će se volja odlučiti, te razloge za vrijednost toga predmeta ispredjuje s raznim razlozima, koji tu vrijednost oslabljuju — onda će volja očekivati rezultat ovog spoznajnog odabiranja. Ako čovjek dodje do sjegurnog suda, kojim upoznaje, što je u konkretnom slučaju vrednije, tad će se volja lako prema ovom sudu i odlučiti. Ali kako da se odluči volja za neki čin, ako razum nije sjegurno spoznao, da je taj čin vredniji od kojeg drugog, pa i protivnog čina? U tom slučaju ne može se reći, da sud, koji sadržaje veću vrijednost nekog djelovanja, determinira volju na to djelovanje. Ako se dakle volja ipak odluči za to djelovanje, gdje je toj odluci realni razlog?

Pitanje o slobodnoj volji tiče se zapravo samo takove odluke, koja nema svoj dostatni razlog u motivaciji, jerbo pretpostavljamo slučajeve, gdje razum ne spoznaje veću vrijednost

onog djelovanja, na koje se volja odlučila. I tu se eto razilaze nazori prema načelnom psihičkom stanovištu: da li se priznaje volja, odnosno jastvo, kao realni uzročni faktor, različit od psihičkog zbivanja, ili se ne priznaje. Oni psiholozi, koji smatraju jastvo kao neko skupno jedinstvo svjesnih doživljaja, moraju u ovim svjesnim sadržajima (i u nesvjesnim psihičkim faktorima) tražiti dostatni realni razlog za svaku odluku volje, pa i takovu, kojoj razumna motivacija nije dostatni kauzalni faktor. Po tome bi dakle nazoru svako aktualno htijenje bilo učinak motivacije i sveukupnog ostalog psihičkog zbivanja. Razumno prosudjivanje, čuvstvovanje, težnje i sve druge psihičko-fiziološke osobine tvore onu zajedničku realnu podlogu, koja svojim kauzalnim djelovanjem nužno proizvodi svaki voljni čin. Sloboda volje u determinističkom smislu znači, da je svaka odluka primjerena individualnom jastvu, koje opet nije drugo nego „kompleks zbiljskih svjesnih sadržaja zajedno sa svim dispozicijama, karakternim osobinama, momentanim porivima itd.“¹⁴ Sveukupni ovi uzročni momenti odredjuju ili determiniraju htijenje tako, da nema nikog uzročnog faktora, koji bi mogao proizvesti htijenje i neovisno o sveukupnom psihičkom zbivanju. Nijekanje supstancijalnog jastva nužno dakle dovodi do determinizma, koji sve voljne činitbe prosudjuje kao nužne učinke sveukupnog svjesnog i nesvjesnog zbivanja. Indeterministi pako uče, da su voljni čini slobodni, to će reći: ako razum ne nalazi neko djelovanje toliko vrijedno, da bi mogao zadosta motivirati volju, tad je samo jastvo onaj realni uzročnik, koji se ipak može odlučiti za aktualno djelovanje. Sloboda jastva sastoji dakle u tome, da ono može neko djelovanje htjeti i onda, kad se za ovo djelovanje ne nalazi dostatna motivacija u sudu, koji izriče vrijednost djelovanja. Indeterministički nazor, kao što je vidjeti, pretpostavlja da je jastvo realni uzročnik, različit od svjesnih sadržaja. Primjena ovog temeljnog psihološkog stanovišta na tumačenje o postanku htijenja, jest upravo ona tačka, gdje indeterminizam dolazi u protimbu s determinizmom. Indeterministički nazor tvrdi, da ni motivacija, ni sve ostalo psihičko zbivanje nije takav kauzalni faktor, te bi o njemu ovisilo naše htijenje kao nužni učinak. Osim svijesnih sadržaja postoji još i supstancijalno jastvo, koje je slobodno, jer može proizvesti aktualno htijenje i onda, kad se za to htijenje ne nalaze dostatni

¹⁴ Müffelmann, das Problem der Willensfreiheit (Lpz. 1902). p. 39.

kauzalni faktori izvan samog jastva. Otuda je vidjeti, da indeterminizam ne afirmira svoje stanovište proti determinizmu na temelju predmnijeve, da je jastvo u svom htijenju posve neovisno o svjesnim sadržajima. Imade doduše i takovo ekstremno shvatanje slobode, koje se zove apsolutni indeterminizam.

Po ovom nazoru odlučuje se volja u svom djelovanju bez ikoje motivacije, tako da sloboda volje znači apsolutnu neovisnost volje o kauzalnim uvjetima. Da je pako ovo shvatanje posve neispravno, dokazuje psihološka analiza voljnog djelovanja, koje (kako smo vidjeli) nikako ne može da bude neovisno o razumnoj spoznaji kao svršnom uzročniku pojedinih odluka. Ali osim toga ovo je stanovište i samo po sebi već nemoguće: Pretpostavimo li naime apsolutnu vrijednost načela o dostatnom razlogu, pita se: zašto je stanovita upravo odluka postala predmet razumnog teženja? Ako načelo dostatnog razloga uzmemo s formalnog gledišta, ne može se doduše reći, da je liberum arbitrium indifferentiae ili apsolutna spontanost volje u protimbi s tim načelom; jer i ako se predmnijeva neovisnost volje o motivima, ipak se može bez protuslovlja tvrditi, da svaka odluka imade svoj poznati formalni razlog u samoj volji. Ali ovo je psihološko stanovište upravo tako jednostrano kao i teoretsko stanovište formalističke logike. Načelo uzročnosti iziskuje, da za svako djelovanje volje potražimo i materijalno dostatni razlog. Oduzmemo li pako volji svaki upliv sa strane motiva, ne možemo nigdje naći stvarne obrazlozbe za voljno djelovanje već jedino u samovolji. A može li volja izmedju raznih mogućnosti odabrati upravo stanovitu odluku, tako da ostane posve indiferentna prema motivima? Da ovakav način voljnog samoodredjivanja uzmognemo pomišljati, trebalo bi kod svakog voljnog sadržaja pretpostavljati beskonačni niz kauzalnih uvjeta u samoj volji. Svaka je naime odluka novo stanje, koje se osniva na promjeni volje. Ako je volja jedini uzročnik svoje promjene, moramo pretpostaviti, da ova promjena imade svoj dostatni razlog u prethodnom činu volje. Drugim riječima: u svezi sa zbiljskim nastupom jedne odluke mora se volja posebnim činom sama po sebi odrediti za odluku kao predmet razumnog teženja. Ovo samoodredjivanje nije drugo nego čin, kojim se volja odlučuje za navodnu promjenu svojeg stanja. Budući pako da samoodredjivanje takodjer znači promjenu u volji, za to se i za ovo stanje, u koliko je predmet volje, opet iziskuje novo

htijenje kao dostatni materijalni razlog — i tako svaka promjena imade svoj adekvatni kauzalni motiv u prethodnom htijenju, koje je opet promjena voljnog stanja. Ako dakle, veli Schopenhauer, shvatimo slobodu volje u tom smislu, da ja mogu htjeti ono što hoću, čini se kao da svako htijenje ovisi još o jednom drugom htijenju iza njega. „Kad bismo na ovo pitanje jesno odgovorili, nastalo bi umah drugo: možeš li ti i htjeti ono što hoćeš htjeti? i tako bismo svako htijenje prenosili u beskonačnost, time što bismo ga uvijek pomišljali ovisno o prethodnom htijenju, koje dublje leži, pa za to bi uzaludno bilo nastojanje, da ovim putem napokon dosegne nešto takovo, što bi trebalo pomišljati i pretpostaviti da je posve neovisno.“¹⁵ Ako se nakon svega toga još osvrnemo na poglaviti argumenat apsolutnog indeterminizma, to će nam i njegova neosnovanost zadosta služiti kao dokaz proti neograničenoj slobodi volje. Apsolutni naime indeterminizam tvrdi, da se ljudski čini mogu moralno imputirati samo onda, ako pretpostavimo, da na snošaj između odluke i moralnog zakona nijesu uplivali motivi. U drugu ruku ne bi imputiranje bilo opravdano, kad bi svaka odluka bila nužni rezultat stalnog psihičkog procesa. Ali ako apsolutni indeterminizam i nije u bludnji kad tvrdi, da prema shvatanju determinizma ne bi bilo opravdano imputiranje, ipak je u bludnji kad predmnijeva, da je imputiranje moguće, što više, da je jedino opravdano sa stanovišta apsolutnog indeterminizma. Naprotiv ako je htijenje zaista neovisno o motivima, koji smisao može imati moralni zakon? Kako se može volji imputirati kršenje moralnog zakona, ako je volja po svojoj naravi indiferentna i prema moralnim motivima? Apsolutni je dakle indeterminizam i s toga gledišta posve neodrživ.

¹⁵ Die beiden Grundprobleme der Ethik (I. Über d. Freiheit d. menschl. Willens) p. 6.

(Nastavit će se).

