



O slobodnoj volji.

(Nastavak.)

Dr. Stjepan Zimmermann.

II. Relativni determinizam.

1. Dokazali smo, da se u pomišljanju nekih predmeta imade tražiti dostatni razlog voljnog samoodređivanja. Otuda slijedi, da volja u svojim odlukama stoji pod uplivom nekih faktora, koji su izvan volje. Ali, zar otuda slijedi, da ovi faktori nužno determiniraju volju, tako da volja kod pojedinog htijenja ne može nikako uplivati na uzročnu djelanost dotičnih faktora? Takav bi izvod bio logički opravdan samo onda, kad bi determinizam i indeterminizam bili u kontradiktornoj opreci. Iz neispravnosti apsolutnog indeterminizma ne može nipošto slijediti istinitost determinizma, ako postoji još jedna treća mogućnost, po kojoj nije volja niti posve neovisna o motivima, a niti nužno determinirana. Ako ovu treću mogućnost uvrstimo u disjunktivni silogizam, tad nam je određen metod u rješavanju pitanja o slobodnoj volji. Nakon što smo naime dokazali bes temeljnost apsolutnog indeterminizma, treba da još dokažemo nelstinitost determinizma — i time će biti utvrđena ona treća, posredna mogućnost, koju zovemo relativni indeterminizam.¹ Ovaj relativni indeterminizam uči, da htijenje nije nužno, premda je vezano na kauzalni princip. Opravdanost relativnog indeterminizma osniva se na pretpostavci, da kauzalni karakter zbivanja nije istoznačan s pojmom nužnosti. Ako i zabacimo apsolutni indeterminizam za to, što ne uzima obzira na činjenicu, da svako htijenje iziskuje svoj dostatni razlog, time još nijesmo nipošto logički prisiljeni usvojiti determinističko stanovište o

¹ Fr. J. Mach, Die Willensfreiheit des Menschen, p. 34; Rohland, Die Willensfreiheit und ihre Gegner, p. 23.

nužnosti htijenja. Drugim riječima: priznavati ovisnost htijenja o principu uzročnosti ne isključuje logičku mogućnost indeterminističkog stanovišta, koje tvrdi nenužnost pojedinog htijenja. Osim determinizma i osim apsolutnog indeterminizma postoji dakle još i relativni indeterminizam. Deterministi redovno istovetuju kauzalnost i nužnost zbivanja, t. j. predmnijevaju, da kauzalna odredjenost htijenja isključuje slobodu. Kad bi primjena principa o dostatnom razlogu kod svakog pojedinog zbivanja ujedno iziskivala nužnost toga zbivanja, onda bi dakako bilo protuslovno indeterminističko stanovište, koje hoće da s principom kauzalnosti spoji nenužnost htijenja. Po ovoj bi pretpostavci morao indeterminizam s poricanjem nužnog htijenja spojiti tvrdnju, da htijenje nije vezano na kauzalnost. I doista deterministi većim dijelom uče, da se opreka izmedju determinizma i indeterminizma osniva na snošaju izmedju slobode i uzročnosti. Ova je deterministička tvrdnja u svezi s konfundiranjem pojma uzročnosti i pojma nužnosti. Odbijajući nužnost htijenja mora indeterminizam (po mnijenju determinističkom) zanijekati i kauzalnost htijenja. Ako se slobodna uzročnost smatra kao neuzrokovanost (Ursachlosigkeit), pa ako se prema tome problem slobodne volje nastoji svesti na opreku izmedju uzročne odredjenosti i neuzrokovanosti u zbivanju, onda je dašto vrlo lako deterministima izreći sud proti indeterminizmu. Jest lako, ali je i paralogistično. Deterministi većinom i ne ispituju argumente za zbiljski opstanak slobode, jer na temelju kauzalnog principa niječu i samu mogućnost slobode. Ako se zakonito (gesetzmässig) zbivanje istovetuje s nužnim zbivanjem, a zakon uzročnosti imade bezuvjetnu vrijednost za sve zbivanje, onda uopće ne može da bude voljnog zbivanja, koje bi bilo slobodno. Kada deterministi pobijaju indeterministički nazor na osnovu pretpostavke o istovetnosti zakonitog i nužnog, odnosno nenužnog (slobodnog) i bezakonitog zbivanja, tada počinjaju dokaznu pogrešku ignoratio elenchi, jer indeterminističko stanovište nipošto ne uključuje u sebi istovetnost slobode i neovisnosti o kauzalnom principu. Indeterminizam (govor je samo o relativnom indeterminizmu) uči, da je svako zbivanje, pa za to i svaka odluka ovisna o načelu dostatnog razloga. Ali, premda se razlog za svaku odluku nalazi u motivaciji volje, ipak nije time rečeno, da je odluka nužni učinak motivâ. Sloboda po indeterminističkom shvatanju znači, da htijenje nije takav učinak,

a da ne bi čovjek uz opstojeće njegove motive mogao proizvesti i drugi koji učinak. Ako se dakle u indeterminizmu ističe subjektivni uzročnik (volja), nipošto se ne pušta s vida objektivni kauzalni momenat, koji se nalazi u motivima. Uzročni upliv motiva ne isključuje mogućnosti, da bi pojedina odluka svoj adekvatni razlog imala izvan tih motiva. Dakako da se i slobodni uzročnik može ravnati po nekim pravilima i zakonima, tako da se uz stanovite uvjete redovno veže na određeno djelovanje. Premda bi naime slobodni uzročnici apsolutno govoreći mogli uvijek proti svojim sklonostima raditi, teže čine pretpostaviti lakšima, ipak ih prirođena težnja za srećom potiče, da redovito odabiru veće dobro, da prednost podaju onome, što je lakše, ugodnije i t. d. Na taj se način dakako može manjom ili većom vjerojatnošću ustanoviti, što će ljudi, napose uzmemo li ih u sveukupnom obziru, u određenim prilikama slobodno odlučiti: kod jednakih okolnosti većinom će jednako raditi, a s promijenjenim će se uvjetima mijenjati i djela.² Ali i ovoj se pravilnosti ne protivi sloboda, jer se ne smije a priori isključiti mogućnost uzročnog uplivanja na motive. Indeterminizam priznaje ovisnost svake pojedine odluke o raznim kauzalnim momentima (koje može determinizam nazvati karakter), ali poriče da bi ovisnost značila nužnost. Iz kauzalne ovisnosti nipošto se dakle ne smije deducirati logička nemogućnost slobode. Imade doduše i takovih determinista (Kant, Schopenhauer), koji prosudjuju ljudsko djelovanje ne samo po kauzalnom principu, već i s gledišta slobode, ali namjenjuju ideji slobode samo neempiričku uporabu. Uopće u determinističkim definicijama slobode ne isključuje se nikada psihička nužnost pojedinih odluka, tako da pojam slobode dobiva različit smisao već prema tome, kakova se sloboda bez protuslovlja dađe spojiti s determinističkim stanovištem. Budući da princip uzročnosti po determinističkom shvatanju previše sadržaje, za to definicija slobode sadržaje premalo. Ako se naime pretpostavi, da zakon uzročnosti, koji vrijedi za sve zbivanje, iziskuje nužnost pojedinog zbivanja, onda se dakako nikojem zbivanju ne može primijeniti takova definicija slobode, koja bi izricala nenužnost kauzalnog zbivanja. Indeterminizam priznaje apsolutnu vrijednost kauzalnog principa u cjelokupnom zbivanju i onda kad uči, da pojedina odluka nije nužni učinak stanovitih motiva. Drugim

² Gutberlet, I. c. 10.

riječima: indeterminizam ne istovjetuje kauzalnu ovisnost i nužnost. Za to nije u protuslovlju s načelom uzročnosti, kad indeterminizam definira slobodu kao subjektivnu nenužnost pojedinog htijenja. I deterministi doduše kažu, da pojedino htijenje nije nužno, već je moguće i drugo koje htijenje, ali ta je mogućnost samo objektivna, te se ne razlikuje od svakog prirodnog događaja. Kao što za kamen, koji pada, kažemo, da bi mogao i ne padati, ali pri tom pretpostavljamo promjenu onih faktora, koji bi imali spriječiti taj pad — tako zovu deterministi i pojedino htijenje slobodno, odnosno nenužno, u koliko bi čovjek mogao drugo koje htijenje proizvesti, kad bi ga drugi uzročni faktori determinirali. U subjektivnom pogledu ostaje htijenje ipak nužni učinak određenih motiva. Ali kako može onda indeterminizam tvrditi, da je htijenje slobodno? Definiciju slobode mora indeterminizam da udesi prema svome shvatanju kauzalnog principa. Budući da je sve htijenje nužno, za to sloboda ne znači drugo nego sopstvenu (jastvenu) aktivnost,³ odnosno neovisnost htijenja o izvanjskim uzročnicima. Čovjek je po determinističkom nazoru slobodan u toliko, što je princip djelovanja u njemu samome, a ne izvan njega. Time dakako definicija slobode ne dobiva onaj određen misaoni sadržaj, koji bi ju stavljao u oprečni snošaj s pojmom usebne nužnosti. Ako indeterminizam priznaje samo izvanjsku nenužnost htijenja, i tu nenužnost naziva sloboda, onda može indeterminizam sasvim opravdano dobaciti determinizmu, da uči psihičku (usebnu) nužnost, a uz psihičku nužnost pojedinog htijenja ne može ujedno postojati psihička nenužnost, koja jedina znači slobodu: prema tome determinizam ne može govoriti o slobodi. Ovaj je indeterministički prigovor kažem opravdan za to, jer se u problemu slobodne volje i ne radi o tome, da li je pojedina odluka slobodna obzirom na izvanjske kauzalne činbenike, već da li je slobodna u toliko, što nije nužni učinak psihičkih faktora. Deterministička dakle definicija slobode nikako ne može biti adekvatna, jer ne sadržaje takove oznake, koja bi ju diferencirala od indeterminističkog shvatanja slobode. Da ne spomenemo već ovdje, kako se prema determinističkom pojmu slobode ne dá protumačiti činjenica moralne odgovornosti i krivnje — logički nedostaci determinističkog nazora već su iz dojakošnjeg razlaganja očit. Ako determinizam ne zna anali-

³ Herbart, Werke (Hartenstein) IX. p. 278.

zirati svezu temeljnih pojmova u problemu slobodne volje, a to su kauzalnost, nužnost i sloboda — onda se nije čuditi, što se uz toliku literaturu teško dolazi do konačnog rješenja. Ne treba mijenjati formulu problema, jer ta je sasvim dobro stavljena, već treba nastojati, da deterministi dobe jasne pojmove.

2. Kao što u svim filozofijskim pitanjima, tako se i u problemu slobodne volje sva novija filozofija poglavito oslanja na Kantovo umovanje. Zato nam je u prvome redu ogledati Kantov nazor o slobodnoj volji.

Povodeći se za Leibnizom i Wolffom zastupao je Kant isprvice determinističko stanovište. U svom spisu: *principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*⁴ osvrće se Kant na neke prigovore, što ih je slavljani profesor filozofije u Lipskom Chr. A. Crusius (1715 — 1775) iznio u svezu s pitanjem o načelu dostatnog („determinirajućeg“) razloga. Ako pretpostavimo, da sve što god se zbiva, iziskuje neki razlog, koji već prethodno („*antecedenter*“) determinira svako zbivanje, tada se sve ono što se zbiljski ne zbiva, uopće i ne može zbivati, jer zbiljski ne postoji dostatni razlog za dotično zbivanje. Općenita vrijednost ovog principa iziskuje, da svekoliko zbivanje, pa i ljudsko htijenje smatramo tako nužno, te se drukčije ne bi moglo ni događati, jer samo oni razlozi postoje, koji zbiljsku svezu događajâ determiniraju. Dosljedno bi trebalo ustvrditi, da se u onom početnom stanju svijeta, kojemu je Bog začetnik, osniva nužno sav daljnji razvoj sveukupnog bitka. Razlikovanje između apsolutne i hipotetičke nužnosti jest jalovo: jer ako i možemo pomišljati protivni događaj od onoga, koji se nužno zbiva po prethodnoj determinaciji, ipak je ovaj pomišljajni događaj u zbilji nemoguć, jer nema zbiljskih razloga. Ako npr. dostatni razlog određuje stanovito djelovanje u čovjeku, tada se drugo koje djelovanje nikako ne može dogoditi. Prema tome, sve što god ljudi čine, odredio je Bog već kod samog stvaranja. U tom je slučaju sâm Bog uzrok svemu, on nas je usilio, da odredjeni nam udes („*sortem destinatum*“) proživljujemo. Ali onda nam se dosljedno i naša djela ne mogu imputirati, t. j. Bog ne može zazirati od griješnih djela, jer su već u početku svijeta nužno odredjena bila.⁵ Stroga nužnost ljudskog djelovanja onemogućuje dakle svaki moral.

⁴ Kants *gesammelte Schriften* (Ed. köngl. Preuss. Ak. d. Wiss.) I 4902. p. 385. sq.

⁵ *Ibid.* pg. 399.

Sve one poteškoće, što ih Crusius iznosi proti determinističkom nazoru, nastoji Kant odbiti.⁶ Fizički događaji i ljudski čini su determinirani tako, da se razlog determiniranja nalazi svagda u prethodnom kojem događaju. Nužna sveza u djelovanju naše volje ne razlikuje se od mehaničkog zbivanja po stepenu nužnosti, već samo po izvoru determiniranja („non hic de vi atque efficacia necessitatis agitur, utrum nempe res alterutro casu magis vel minus sit necessaria, sed de principio necessitante quaestio est“). Ne pita se: u koliko (quantopere), već samo odakle (unde) jest nešto nužno; sama nužnost zbivanja jest uvijek ista, kaošto i u pojmu istine nema stupnjevanja. Sloboda ljudskih čina stoji u tome, da je način njihove determiniranosti posve drugi nego kod mehaničkih događaja. Dočim su naime mehanički događaji nužni na osnovu izvanjskih faktora, ljudsko htijenje imade svoj determinirajući razlog u samom subjektu. Ljudski su čini po stalnome zakonu (*stabilis lege*) nužno odredjeni za to, jer se čovjek svojim motivima dragovoljno odziva (*allectamentis repraesentationum lubenter obtemperat*). Ako se kaže, da zbiljsko htijenje isključuje mogućnost oprečnog htijenja, tada ova opreka nije isključena na temelju razlogâ, koji bi se nalazili izvan teženja i spontanosti tvornog subjeta (. . . . *oppositum excluditur quidem, sed non excluditur rationibus extra subiecti appetitum et spontaneas inclinationes positas, quasi homo vel invitus inevitabili quadam necessitate ad patrandas actiones adigeretur*). Premda su dakle ljudski čini upravo tako u strogom smislu nužni kao i sve mehaničko zbivanje, ipak je razlika u načinu nužnosti, jer ljudsku volju potiču jedino razumni motivi na djelovanje, dočim se mehanički događaji zbivaju prema izvanjskim kauzalnim faktorima — *absque ulla arbitrii spontanea inclinatione*. Sloboda po Kantovom shvatanju sastoji dakle u tome, što je čovjek u svom htijenju neovisan o izvanjskim uzrocima, dočim je svako pojedino htijenje u svezi sa svim onim, što god se u tvornom subjektu nalazi, upravo tako determinirano kao i mehaničko zbivanje.

U dalnjem dijalogu⁷ prigovara indeterminist Caius, da je nemoguće održati pojam slobode, ako pretpostavimo, da volju u njenom djelovanju prema motivima determiniraju naše sklo-

⁶ Ibid. pg. 400.

⁷ Ibid. pg. 401.

nosti. Gdje je tu ona spontanost, koja se iziskuje za slobodno djelovanje? Titius, determinist, izjavljuje, da se doista za pravi čin iziskuje spontana sklonost volje (*voluntatis secundum affectamenta obiecti spontanea propensio*).⁸ Ali spontanost ne znači drugo nego djelovanje unutrašnjeg principa (etenim *spontaneitas est actio a principio interno profecta*). A sloboda znači spontanost, u koliko je determinirana prema najboljem motivu. Premda je čovjek u pojedinom djelovanju determiniran, ne može se reći, da mu djelovanje biva protiv njegove volje, što više, čovjek upravo za to djeluje i upravo ono čini, što nužno odgovara njegovoj najjače razvitoj sklonosti. Isto tako se ne bi moglo ustvrditi, da je Bog začetnik moralnog zla, tobože za to, jer je čovjek u svakom svojem činu ovisan o prethodnom subjektivnom stanju, a ovo opet o daljnjim stanjima. Takav bi prigovor tek onda bio opravdan, kad bi čovjek bio posve pasivan u onim činima, na koje je po unutrašnjim uzrocima determiniran. Pravi dakle izvor pojedinog htijenja jest ipak u samom čovjeku.

Iz ove argumentacije, kojoj posve odgovara determinističko umovanje Kantovih sljedbenika, razbira se Kantovo nastojanje, da pojam nužnosti spoji i dovede u sklad s pojmom slobode. Pojedino htijenje nije nikada učinak psihičke slobode, već je svagda determinirano prema subjektivnom stanju, prema čitavom karakteru pojedinog čovjeka. Pojam slobode ne znači drugo nego neovisnost o izvanjskim uzrocima, odnosno unutrašnju kauzalnost, po kojoj nužno nastaje pojedino htijenje. Na ovom se pojmu slobode osniva sav kasniji determinizam Kantovaca, dočim je sâm Kant, kao što ćemo vidjeti, u svezi s etičkim problemima vrlo nesigurno kolebao u svom nazoru o slobodi.

3. U „Kritici čistog uma“ imade jedan odlomak, koji je rekao bih upravo klasičan za razumijevanje Kantovog nazora o slobodnoj volji u kritičkom perijodu njegovog umovanja. Pomnom analizom dade se ovdje opaziti, kako je Kant u malo riječi označio deduktivni onaj put, kojim je od općenitih principa teoretskog kriticisma došao do ustaljenog stanovišta o ljudskom djelovanju. To se mjesto nalazi u rješavanju kozmoloških ideja o svezi između cjelote prirodnih događaja i njihovih uzroka. Transcendentalna je analitika, veli Kant,⁹ nesumnjivo dokazala

⁸ Ibid. pg. 402.

⁹ K. č. u. (Kritika čistog uma, Kehrbach) p. 431.

princip o uzajmici događaja u osjetnom svijetu po nepromjenivim prirodnim zakonima. Pita se: možemo li uz ovo teoretsko načelo „obzirom na jedan te isti učinak“, koji je određen po prirodi, ujedno pretpostaviti slobodu, ili moguće ono „nepovredivo pravilo“ isključuje svaku slobodu. Drugim riječima pita se: jeli ispravan disjunktivni rijek, kojim tvrdimo, da svaki učinak u svijetu mora imati svoj izvor „bilo u prirodi bilo u slobodi?“ Zar se ne bi moglo oboje nalaziti u raznom obziru kod jednog te istog događaja? U ovom se pitanju, veli Kant, najbolje vidi, kako „općenita doduše, ali varava pretpostavka o apsolutnoj realnosti pojava“ može pomutiti (verwirren) razum. „Jer ako su pojave stvari o sebi: sloboda se ne dâ spasti. Tada je narav (priroda) potpuni i sama po sebi dostatni određujući uzrok svakog događaja, kojemu je uvjet svagda sadržan u nizu pojavâ, a te su zajedno sa svojim učinkom po prirodnom zakonu nužne. Ako nasuprot ne vrijede pojave više nego što zaista jesu, naime ne kao da su stvari o sebi, već puke pomisli, koje se vežu po empiričkim zakonima, tada treba da imaju još neke svoje uzroke (Gründe), koji nijesu pojave“. Ovu istu misao izriče Kant još i ovim rječima: „Kad bi pojave bile same stvari o sebi, prema tome kad bi prostor i vrijeme bili oblici samoga bitka na stvarima o sebi, pripadali bi svagda uvjeti zajedno sa svojim pošljjetkom kao članovi jednom te istome redu . . .“¹⁰ Svim onima, koji slijede općenito mnijenje o apsolutnoj realnosti pojava, nije nikada uspjelo, da „medjusobno udruže prirodnu i slobodu“.¹¹ Sloboda se imade razumijevati kao inteligibilni uzrok, kojega ne određuju pojave u njegovoj kauzalnosti, premda se učinci uzroka pojavljaju te ih tako ostale pojave određuju. Inteligibilna kauzalnost nalazi se izvan pojavnog reda, dočim su njeni učinci u redu empiričkih uvjeta. „Učinak dakle možemo smatrati obzirom na inteligibilni njegov uzrok kao slobodan, a ujedno obzirom na pojave možemo ga smatrati kao njihov pošljedak po prirodnoj nužnosti; ovo razlikovanje, ovako općenito i posve apstraktno izloženo, mora da se čini naskroz suptilno i nejasno, ali će se objasniti kod primjene“.

Tu se eto nalazimo na onome mjestu, gdje je Schopenhauer našao „dragulje“ Kantovog uma. Ona velika sinteza, koja se punim pravom priznaje i ističe u sustavu Kantove filozofije,

¹⁰ Ib. 430.

¹¹ Ib. 432.

upravo na ovome mjestu kao da hoće pokazati ishodnu i konačnu tačku. Poznato je već, da sav kriticizam ide za praktičnim ciljevima. Idejal Kantovog umovanja jest moralna autonomija. Moralnost pako nije moguća bez slobode: za to sva teoretska filozofija mora da bude s ovim ciljem u skladu. Budući da ljudsko djelovanje spada u empirički svijet, u kojemu vlada isključivo nužnost po prirodnim zakonima, za to sloboda ne može pripadati čovjeku u koliko je empiričko biće. Da ne propane dakle ideja slobode, postavlja Kant temeljni princip: razliku izmedju empiričkih predmeta, koji sačinjavaju prirodu po kauzalnoj nužnosti, i inteligibilnog (neempiričkog) svijeta t. zv. stvari o sebi (Dinge an sich). Prema tome se uvjeti za spoznaju empiričkog svijeta ne nalaze u stvarima o sebi, već u spoznajnom subjektu. Prostor i vrijeme kao prvi dredodžbeni oblici, ne nalaze se u stvarima o sebi, već su apriorni uvjet empiričke spoznaje. Kriticizam, koji ispituje uvjete za ljudsku spoznaju, ima dakle da otpočne istraživanjem apriornog predočavanja — i tako doista počinje Kritika čistog uma. Po ovim je pretpostavkama ujedno već odredjena vrijednost ljudske spoznaje: empirički predmeti nijesu drugo nego naše pomisli, a time je potpuno zasnovan Kantov teoretski idealizam.

Prema ovim je izvodima posve očito, da se Kantova nauka o slobodnoj volji ne može niti potpuno razumjeti bez teoretske filozofije, a niti se može kritički prosudjivati. Dokaže li se nasuprot, da je samo jedna temeljna Kantova teoretska pretpostavka neispravna, eo ipso mu je i sva nauka o slobodnoj volji oborena. Ovo bi dakako bio tek indirektni put u pobijanju Kantovog nazora o ljudskoj volji, ali je potrebno da se njegovo shvatanje još potanje analizira.

Uzmemo li u obzir, da je prirodna nužnost zbivanja temeljni princip determinizma u prosudjivanju ljudske volje, očito je, da se Kantov nazor u kritičkom perijodu ne može zvati isključivo deterministički. Ako je naime teoretska naša spoznaja i ovisna o principu prirodne nužnosti, tako da se svi događaji u pojavnom svijetu, pa prema tome i djelovanja ljudske volje imadu smatrati u nužnoj suvezici, ipak nas praktična (čudoredna) svijest upućuje, da se ljudsko djelovanje imade prosudjivati i sa stanovišta slobode. Po Kantovoj etici ulazi ideja slobode u svijest našu na osnovu moralnog zakona. Budući naime da kategorički imperativ iziskuje takovo htijenje, koje je

u skladu s moralnim zakonom, posve je logički, da se moralno htijenje ne može smatrati kao nužni učinak osjetnih motiva. Činjenica moralne dužnosti samo je toliko opravdana, u koliko s njom u svezi postoji mogućnost voljtnog samoodređivanja prema zahtjevima moralnog zakona. Čisti oblik zakona nije predmet čutilnog opažanja, pa za to i ne pripada pojavnom svijetu. Umska pomisao zakona, kao odredbeno počelo volje, posve je različna od svih kauzalnih faktora u pojavnom svijetu. Ako se dakle opći zakonodavni oblik (gesetzgebende Form) imade smatrati kao jedino odredbeno počelo volje, tada mora ovakova volja da bude posve neovisna o prirodnim zakonima pojavnog svijeta. „Ovakova se neovisnost zove sloboda u najstrožem t. j. transcendentnom razumijevanju. Dakle se ona volja, kojoj čisti zakonodavni oblik maksime jedino služi kao zakon, zove slobodna volja“.¹² Kad ovdje Kant ističe, da je čisti zakonodavni oblik jedino odredbeno počelo volje, tad se ova tvrdnja osniva na pretpostavci, da je svaki predmet maksime ili materija praktičnog zakona empirički uvjetovana, a slobodna volja mora da bude neovisna o svim empiričkim (osjetnim) uvjetima. Sloboda je u svezi samo s onim pomišljanjem, koje imade bezuvjetno praktičnu vrijednost. Ovo se praktično pomišljanje ne osniva neposredno na samom pojmu slobode, jer prvotni pojam slobode jest negativan, pa si prema tome njesmo neposredno svijesni slobode; a iskustvo nas takodjer ne upoznaje sa slobodom, jer iz iskustva doznajemo samo za one zakone, koji vrijede za pojave, odnosno za prirodni mehanizam. Dakle nas moralni zakon, kojeg smo si neposredno svijesni, dovodi do pojma slobode upravo time, što kao odredbeno počelo sadržaje potpunu neovisnost o čutilnim uvjetima.¹³ To znači: svakome je čovjeku u vlasti kadgod hoće, da zadovolji kategoričkim odredbama čudorednosti.¹⁴ Otuda slijedi, da se po Kantovom nazoru ono determinističko stanovište, koje i u moralnom pogledu shvata naše htijenje kao nužni učinak psihičkih faktora, protivi činjenici, koje smo si neposredno svijesni, a to je moralni zakon. Time je Kant bitno promijenio svoje prvobitno shvatanje o slobodnoj volji. Nova dilucidatio zastupa običajno determinističko

¹² K. p. u. 34.

¹³ L. c. 35.

¹⁴ Ib. 44.

stanovište, da sloboda voljnoga odredjivanja sastoji u neovisnosti o izvanjskim faktorima i čovjek je slobodan, u koliko se njegovo htijenje osniva na psihičkoj ili jastvenoj kauzalnosti. U kritičkoj se etici ovaj pojam slobode sasvim napušta. Ispitujući postanak htijenja u svezi s odredbenim njegovim počelom, kritička se filozofija uopće ne obazire na one uzročne momente, koji se nalaze izvan samog čovjeka. Pod uplivom Leibnizove i Wolffove determinističke nauke držao je i Kant iznajprije, da sloboda htijenja ne znači drugo nego neovisnost o izvanjskom usilju, dočim usebna psihička nužnost nije isključena u pojmu slobode. Promatranje moralnog zakona dovelo je Kanta do takovog nazora o slobodi, koji je upravo oprečan principu psihičke kauzalnosti u pogledu moralnog htijenja. Sloboda ne sastoji samo u neovisnosti moralnog htijenja o izvanjskim činbenicima, moralna sloboda znači neovisnost volje o usebnim empiričkim motivima. Volja postaje slobodna samo onda, ako je uistinu naša volja, t. j. ako je izraz umskog jastva. Time pako što samo um odredjuje volju u moralnom htijenju, postaje volja neovisna o principu psihičke nužnosti. Kad bi pojedinačno moralno htijenje bilo nužni učinak psihičkih momenata (motiva), ne bi se uopće moglo govoriti o slobodi, niti bi moralni zakon imao kakovog smisla. „Ako za nekog čovjeka, koji je počinio kradju, kažemo: ovaj je čin po prirodnom kauzalnom zakonu nužni posljedak onih odredbenih razloga, koji se po vremenu ispred samog čina nalaze, to je bilo nemoguće, da bi taj čin izostao; jer kako može prosudjivanje po moralnom zakonu proizvesti ovdje kakovu promjenu i pretpostaviti, da bi se taj čin ipak mogao i propustiti zato što zakon kaže, da ga je trebalo propustiti, t. j. kako se može netko u istom času i obzirom na isto djelovanje nazvati posve slobodan, ako u tom času i u istom obziru potpada neizbježivoj prirodnoj nužnosti?“ Ako se tom protivurječju hoće izbjeći time, da se htijenje naziva slobodan učin u toliko, što se odredbeni razlozi nalaze u samom čovjeku, a ne izvan njega, tad je to „jadna okrpa (elender Behelf), kojom se još uvijek neki služe i misle, da se neznatnim pustoslovljem (Wortkläuberei) rješava ovako teški problem, s kojim su se već stoljeća uzalud naprezala...“ (ibid.) Ako je htijenje po vremenskom slijedu vezano na kauzalnost prethodnih psihičkih stanja, mora se nazvati

¹⁵ K. p. u. 115. 116.

nužno, premda izvire u našem pomišljanju i našem teženju, a ne izvan nas. Kad bismo ljudsko htijenje nazivali slobodno samo zato i u toliko što u nama nastaje, a ne određuje ga izvanjski kakav agens, tada bi to mogao da bude tek neki „komparativni“ pojam slobode, kaošto npr. govorimo o slobodnom padu nekog tijela ili o slobodnom gibanju ure, u koliko sama pomiče svoja kazala. U pitanju o slobodi, koju treba pretpostaviti za mogućnost moralnog zakona i moralnog imputiranja ne radi se uopće o tome, dali se prirodna kauzalnost našeg djelovanja osniva na izvanjskim ili usebnim odredbenim počelima. Svako naše djelovanje spada u prirodnu nužnost i onda ako pretpostavimo, da imade svoj odredbeni razlog u psihičkom stanju; jer i ovo psihičko stanje (premda mu ne pripada mehanička kauzalnost tjelesnog gibanja) imade svoj kauzalni princip u drugom nekom (po vremenu) predidućem psihičkom stanju — i tako biva dalje. Sva ova usebna kauzalnost nalazi se u biću, u koliko je ono vremenski određivo, t. j. u koliko je ovisno o uvjetima prethodnog vremena, koji (uvjeti) nijesu u vlasti tvornog subjekta. I psihička dakle kauzalnost znači prirodnu nužnost, koja je nespojiva s transcendentnim pojmom slobode. Da uzmognemo pomišljati moralni zakon i moralno imputiranje, iziskuje se neovisnost o svim empiričkim uvjetima, pa prema tome o čitavoj naravi uopće. Nužnost vremenskih događaja po prirodnom zakonu uzročnosti jest mehanizam prirodni i onda, ako pretpostavimo da nijesu sva bića „tvarni strojevi“. Mehanizam naime znači nužnu svezu vremenskih događaja, bilo da je subjekat ovog prirodnog razvoja „automaton materiale“ ili, kako Leibniz veli, spirituale, ako ga pomisli određuju. „I kad sloboda volje ne bi drugo bila već ova potonja sloboda (psihološka i komparativna, a ne transcendentna t. j. apsolutna), nebi zapravo ništa bolja bila, nego što je sloboda okretala (Bratenwender), koje kad je navito, obavlja kretnju samo po sebi.“¹⁶

Iz doslije rečenog razbiramo, da je po Kantovom shvaćanju antiteza između kauzalne nužnosti i slobode tek prividna, tako te vrijednost kauzalnog principa za sve empiričko zbivanje ne isključuje mogućnost slobode. Ovom je spoznajom svakako došao Kant u opreku s temeljnom pretpostavkom psihološkog determinizma: da je uopće nemoguće pomišljati neovisnost

¹⁶ Ib. 117. 118.

volje o psihičkoj nužnosti. Sad se samo pita: kako je Kant riješio ovu antitezu? Jeli njegovo rješenje u prilog psihološkog (dakako relativnog) indeterminizma? Ako to nije, onda je ipak i po kritičkoj etici ostalo Kantovo shvatanje o slobodnoj volji u nekom pogledu determinističko. Da je uistinu tako, odmah će se vidjeti.

Da uzmognemo pravo odrediti Kantov pojam slobode, treba odgovoriti na ovo dvoje: koji je to subjekat u svom djelovanju neovisan o prirodnoj kauzalnosti, i drugo, koji je to kauzalni faktor, o kojemu je slobodni subjekat neovisan? Ovaj snošaj nije Kantu uvijek jednako pred očima, pa za to i sloboda nema uvijek isti smisao. U glavnom se ipak daje ustanoviti razlikovanje dvostruke slobode: psihološke ili „praktičke“ i moralne ili transcendentale. Promatrajući ljudsku volju s psihološkog gledišta (obzirom na pojedinačne, empirijske čine) izgleda, kao da Kant priznaje činjenicu slobodne odluke, koja se osniva na izboru raznih mogućnosti. Sloboda u praktičnom pogledu jest „neovisnost volje (Willkür) o usilju osjetnih poriva (Antriebe)“.¹⁷ Ovdje misli Kant na empirijsku volju, te ju pripisuje i životinjama, jer ona ne znači drugo nego immanentnu djelatnost, koju ne određuju izvanjski principi. Ova se empirijska volja (Willkür) zove osjetna, u koliko ju „patološki aficiraju“ osjetni motivi. Životinjska volja (arbitrium brutum) jest „patološki necesitirana“, dočim ljudska volja, koja je takodjer arbitrium sensitivum, nije brutum, već liberum, jer ju osjetnost ne sili na djelovanje. Čovjek imade moć, da se „neovisno o usilju osjetnih pobuda sâm određuje“ (ib). „Jer ljudsku volju određuje ne samo sve ono što podražuje, t. j. osjetila neposredno aficira, već je nama u moći, da pomišljanjem nečesa, što je tek na posredni način korisno ili štetno, nadvladamo uplive našeg osjetnog teženja“.¹⁸ Sloboda u ovom negativnom smislu jest činjenica, o kojoj se ne može podvojiti, jer ju svakome zasnjeđočava iskustvo. Ali koje je pozitivno značenje praktičke slobode? Kant nadovezuje: „prosudjivanje o tome šta je poželjno, t. j. dobro i korisno obzirom na cjelokupno naše stanje, osniva se na umu.“ Praktička dakle sloboda obuhvata snošaj između osjetnih motiva i uma, te sastoji u tome, da čovjek umnim svojim prosudjivanjem određuje volju u opreci prema

¹⁷ K. č. u. 429.

¹⁸ Ib. 608.

čutilnim pobudama. Kakovo je to umno odredjivanje volje? U ovom je pitanju, držimo, sadržan ključ za razumijevanje Kantovog nazora o slobodnoj volji. Tu je naime dodirna tačka, gdje se sastaje praktička i moralna sloboda. Ljudska je empirička volja, kaošto rekosmo, osjetna i ujedno slobodna, u koliko je čovjek pristupan i umnim, a ne samo osjetnim razlozima. Ali umno odredjivanje volje (u opreci prema pojedinim osjetnim nagnućima) može takodjer da bude o empiričkim uvjetima ovisno, t. j. i sama ova praktička sloboda, kojom čovjek nadvladava pojedine osjetne motive, može se osnivati na nekom trajnom nagnuću. Dakako da čovjek može i prema ovom nagnuću na temelju umnog prosudjivanja stupiti u opreku, te svojom (empiričkom) voljom sve pojedine osjetne sklonosti nadvladavati. Ovo je umno odredjivanje empiričko, jer stoji uvijek u svezi s nekim osjetnim predmetom kao ciljem voljnog djelovanja. Kadgod se radi o čutilnom predmetu, za kojim čovjek teži, tad je u praktičkom pogledu slobodan, t. j. on može na osnovu promišljanja o raznim osjetnim ciljevima dotičnu težnju nadvladati. Na ovaj se način Kant posve izrazito približio psihološkom indeterminizmu, koji naučava empiričku slobodu htijenja. Ali je Kant svoj nazor opet posve promijenio, kad se pitao: a kakovo je umno odredjivanje kod moralnog htijenja? Može li se volja u etičkom pogledu osnivati na takovom umnom odredjivanju, koje je ovisno o empiričkim uvjetima? Kantovi etički principi o apriornosti moralnog reda isključuju svaku mogućnost empiričkih uplivâ na umno odredjivanje volje u moralnom pogledu. Kad se radi o slobodi u opsegu moralnog htijenja, tada empirička volja uopće ne dolazi u bozir, jer je kod moralnog htijenja isključena svaka sveza s osjetnim ciljevima. Budući pako da se moralna volja ne osniva na empiričkom odredjivanju, za to je osnova moralne slobode u čistom umu. Ovaj čisti um koji apriori postavlja moralni zakon, ujedno sam po sebi odredjuje volju (Wille), jer je nemoguće zamisliti, da bi čisti um ovisio o empiričkim uvjetima.

Promatrajući ovaj snošaj empiričke volje (Willkür) i moralne (Wille), opaža se kod Kanta neko kolebanje u shvatanju praktičke slobode. Čini se naime, kao da se i moralno htijenje osniva na psihološkoj slobodi, kojom volja odabira medju raznim mogućim predmetima htijenja. Kad bi osjetni predmeti neposredno ili nužno odredjivali čovječe djelovanje, tu bi dakako

bilo isključeno pravo htijenje. Ali čovjek može umnim prosudjivanjem odabrati neki predmet htijenja, koji je sasvim suprotan pojedinačnoj osjetnoj težnji. U tome upravo sastoji sloboda empiričke volje. Ali zar ne bi mogao čovjek u opreci s osjetnim motivima odabrati moralnu maksimu? Drugim riječima: zar ne bi mogla psihološka sloboda odabiranja biti kauzalni faktor moralnog djelovanja? Kod ovog je pitanja došao Kant u najtjeskobniji položaj: ima razloga, koji su ga bezuvjetno silili, da napusti psihološku slobodu, a opet iz drugih razloga bi ju morao bezuvjetno zadržati. Po Kantovoj se naime etici moralna vrednota ne izriče o pojedinom htijenju, već o maksimama. A koji momenat odlučuje u odredjivanju dobre odnosno zle maksime? Izvor zla nije u osjetnom nagonu, već u pravilu, koje si volja postavlja kao maksimu. Moralno pako dobro imade svoje odredbeno počelo u moralnom zakonu; ali i moralni zakon dolazi u svezu s našim djelovanjem na taj način da postane subjektivni princip, t. j. maksima. Premda Kant uči, da čisti um sâm po sebi odredjuje moralnu dobrotu volje, ipak to nije drukčije moguće već tako, da zakon čistog uma postane subjektivno pravilo. A kako postaje? Kad bi moralni zakon bio jedino odredbeno počelo ljudske volje, tako da bi imao potpunu prevlast nad osjetnim nagnućima, tad bi se moglo reći, da je objektivni moralni zakon ujedno i subjektivno praktičko pravilo. Ali, budući da čovjek može djelovati i po zlim maksimama, očito je, da volja ne mora prihvatiti moralnog zakona, t. j. ne mora ga usvojiti kao maksimu djelovanja. Sam pojam maksime uključuje svezu s nekim ciljem (svrhom), pa ako čisti um a priori odredjuje svoju svrhu, dakako da onda moralno zle maksime ne mogu imati svoj izvor u čistom umu. Budući pako da volja, koja si u svom djelovanju postavlja zle maksime, može u svako doba slijediti i dobru maksimu, to otuda nužno slijedi, da volja slobodno odabira medju raznim maksimama. Ako je Kant htio izbjeći apsolutnom determinizmu, koji bi se osnivao na dvostrukom principu (moralno dobrom i zlome), te je moralno imputiranje doveo u svezu sa subjektivnim principom (maksimom), koji si volja sama postavlja — morao bi se bio dosljedno zaustaviti kod indeterminističkog stanovišta. Prema svojoj pretpostavci o snošaju izmedju zlih i dobrih maksima, morao bi Kant ovako dosljedno učiti: pojedino htijenje nije slobodno, već je determinirano po subjektiv-

nom principu (maksimi), ali subjektivne principe (dobre i zle) odabira volja. Ali ovo fundamentalno pitanje čitave praktičke filozofije, biva pitanje o snošaju između volje i maksimâ, propustio je Kant rješavati upravo tako, kao što je propustio istražiti temeljno pitanje teoretske filozofije: o snošaju razuma s empiričkim predmetima. Kao što je glavna zabluda teoretskog kritičizma u tome, što se Kant jednostrano bavio pitanjem: kako razum postavlja misaone zakone, a da nije pitao za svezu mišljenja s transsubjektivnim bitkom — tako i etički kritičizam istražuje jedino svezu između praktičkog uma i volje, t. j. pita: kako može praktički um nužno odredjivati volji moralni zakon, a da ne pita za psihološki snošaj volje s maksimama. Pojam empiričke volje u moralnom raspravljanju posve iščezava, a zamjenjuje ga pojam takove volje, koja znači sposobnost podvrći se moralnom zakonu. S tim u svezi pušta Kant s vida snošaj moralnih maksima s ciljem, i tako promatra volju samo obzirom na formu moralnog zakona. Upravo za to, jer je Kant pretpostavio, da se moralno odredjenje osniva na čistom umu, za to nije smio dozvoliti empiričkoj volji ikakov upliv na moralno samoodredjivanje čistog uma. Empirička volja ne može imati udjela na inteligibilnoj volji, t. j. empirička volja ne može odlučivati o tome, da li će u inteligibilnoj volji vrijediti moralni zakon ili ne, jer bi to značilo ovisnost apsolutne spontanosti (u inteligibilnoj volji) o empiričkim uvjetima — a to je *contradictio in adjecto*. Da uzmogne dakle zadržati apsolutnu spontanost umnog samoodredjivanja, zabacio je Kant svako odlučivanje empiričke volje u moralnom djelovanju. Između inteligibilnog svijeta i empiričkog zbivanja nastao je tako opet potpuni prijelom, te je na pojavni svijet primijenjena isključivo kauzalna nužnost. „Medju uzrocima u pojavnom svijetu sigurno nema ništa takovo, što bi moglo naprosto i samo po sebi otpočeti neki niz. Svako djelovanje kao pojava, u koliko proizvodi neko zbivanje, jest opet zbivanje ili događaj, koji pretpostavlja drugo neko stanje, u kojemu je sadržan uzrok, i tako je sve što god se zbiva tek nastavak u nizu, tako te nije ovdje moguć početak, koji bi se sam od sebe zbio. Dakle su sva djelovanja prirodnih uzroka u vremenskom slijedu samo učinci, koji opet pretpostavljaju neke uzroke u vremenskom slijedu. U kauzalnoj svezi među pojavama ne može se očekivati iz-

¹⁹ K. č. u. 435., 436.

vorno djelovanje (ursprüngliche Handlung), po kojem se nešto događa česa prije nije bilo¹⁹. Ali, ako i jesu svi učinci tek pojave, zar mora kauzalnost njihovog uzročnika biti jedino empirička? Zar ne bi moguće bilo, da je svaki učinak, koji je po zakonu empiričke kauzalnosti u svezi s nekim uzrokom, ujedno učinak neempiričke, inteligibilne uzročnosti? Drugim riječima: zar ne bi mogao inteligibilni uzročnik kao dio prirodne zakonitosti pripadati osjetnom svijetu? Među prirodnim uzrocima moglo bi i takovih biti, koji imadu inteligibilnu moć, t. j. koji nijesu u svom djelovanju određeni empiričkim uvjetima, premda ovo djelovanje kao pojava potpada empiričkoj kauzalnosti. Na ovaj bi način bio tvorni subjekat kao *causa phaenomenon* u svom djelovanju ovisan o prirodnoj kauzalnosti, dočim bi noumenon ovog subjekta sadržavao posve inteligibilne uvjete. S empiričkog gledišta ne možemo ništa stalno izricati o transcendentnom subjektu, pa za to se inteligibilni osnov djelovanja ne kosi s empiričkom našom spoznajom. Svako pojedino zbivanje u pojavnom svijetu moramo tumačiti u svezi s empiričkim karakterom, a na inteligibilni karakter, koji je transcendentni uzrok empiričkog karaktera, ne trebamo se ni osvrutati, osim u koliko je empirički karakter „osjetni znak“²⁰ inteligibilnog karaktera. Svaki čovjek jest dio osjetnog svijeta, pa je za to pojava, koja mora imati svoj empirički karakter. Ali dok čovjek sva ostala prirodna bića upoznaje osjetilno, samog sebe upoznaje čistom apercepcijom. Čovjek upoznaje neke moći i djelovanja, koja su posve inteligibilni predmet, jer ne pripadaju osjetnoj receptivnosti. Ovakova inteligibilna moć jest um (*Vernunft*), koji je različan od svih empiričkih moći, te razumnu (empiričku) moć određuje prema idejama. Da kod umske moći moramo pomišljati kauzalnost, dokazuju nam praktički imperativi. Razumna spoznaja ne može u prirodnom zbivanju otkriti nešto takovo, što bi imalo drukčije da bude, nego što po vremenskom slijedu doista jest. Što više, pomisao obvezatnosti jest uopće nespojiva s prirodnim redom. Obvezatnost naime izriče neko moguće djelovanje, koje ne može imati drugdje svoj razlog već jedino u pojmu, dočim svako prirodno zbivanje nalazi svoju obrazložbu u pojavi. I ono djelovanje, na koje se odnosi obvezatnost, pada u pojavni svijet po svojim učincima, ali prirodni uvjeti ne tiču se određenja volje. Naravni me raz-

²⁰ Ib. 437.

lozi mogu ponukati na uvjetno htijenje, ali um se tome protivi svojom obvezatnosti. Radilo se o kojemgod predmetu, um ne popušta empiričkim razlozima i ne prilagodjuje se onom redu, koji se nalazi medju pojavama. Um si potpunom spontanošću stvara svoj red prema idejama, koje izriču nužnost i o onom djelovanju, koje se nije zbililo, a možda se nikada i ne će dogoditi. Otuda slijedi, da moramo pomišljati umnu kauzalnost, koja svoje ideje očituje u iskustvenim učincima. Ona pravilnost, koja se pokazuje u uzročnoj svezi pojavâ, zove se empirički karakter. „Svaki dakle čovjek imade empirički karakter svoje volje, koji nije ništa drugo nego umna kauzalnost, u koliko na svojim učincima u pojavi očituje neko pravilo, prema kojemu možemo umne razloge te način i stepen njihovih djelovanja upoznati i subjektivne principe dotične volje prosudjivati“.²¹ Budući da se empirički karakter osniva na pojavama i na iskustvenom pravilu, za to su sva pojedina djelovanja određena prema empiričkom karakteru i ostalim prirodnim uzrocima. Kad bismo mi sve pojave stanovite neke volje mogli temeljito istražiti, ne bi bilo „ni jednog ljudskog djelovanja, kojeg ne bismo mogli posve sjegurno proreći i prema prethodnim uvjetima upoznati njegovu nužnost.“²² U koliko dakle posmatramo čovjeka s empiričkog gledišta, ne može biti govora o slobodi. Uzmemo li pako ova ista djelovanja u svezi s praktičnim umom, nalazimo sasvim drugi poredak, nego što je u prirodi. Jer s praktičkog gledišta može biti smjelo da se dogodi sve ono, što se po prirodnom tijeku dogodilo, te se prema empiričkim razlozima bezuvjetno i moralo dogoditi. Kad se doista čini, da umne ideje proizvode ljudska djelovanja, jer se mnoge pojave zbivaju ne za to, što bi ih empirički uzroci odredili, već poradi umnih razloga.

Ako i pretpostavimo da um imade kauzalnost obzirom na pojave, pita se: možemo li djelovanje umne kauzalnosti nazvati slobodno, premda je nužno određeno prema empiričkom karakteru? Empirički je naime karakter određen po inteligibilnom karakteru (načinu mišljenja), kojeg uopće ne poznajemo, jer se očituje samo u pojavama, a te sačinjavaju empirički karakter. Poradi toga, veli Kant (u opasci 440), ostaje nam moralnost djelovanja (zasluga i krivnja) pa i kod nas samih posve ne-

²¹ Ib. 429.

²² Ib. 430.

poznata. Naše se imputiranje tiče samo empiričkog karaktera; koliko je pako pri tome čisti učinak slobode, a koliko se imade pripisati prirodi i neskrivljenom nedostatku temperamenta odnosno sretnoj udezi (Beschaffenheit), ne može nitko saznati, pa za to i ne može po savršenoj pravdi prosudjivati. Premda se naša djelovanja osnivaju na inteligibilnom karakteru ili načinu mišljenja (Denkungsart), ipak njihova kauzalna sveza s inteligibilnim karakterom nije empirička. Čisti um, kao inteligibilna moć, nije vezan na vremenski oblik, pa za to i ne ovisi o vremenskom slijedu. Ne može se reći, da umna kauzalnost u inteligibilnom karakteru tek nastaje, t. j. da u stanovitom upravo vremenu proizvodi učinak. U tom bi slučaju bila inteligibilna kauzalnost podvržena prirodnom zakonu uzročnosti, a time bi opet isključena bila sloboda. Ako um imade kauzalnost obzirom na pojave, onda to znači toliko: um je ona moć, po kojoj nastaje osjetni uvjet za empirički niz učinaka. Ovaj uvjet, koji se u umu nalazi, nije osjetan, pa za to i nema početka. Prema tome se sukcesivni niz događaja osniva na uvjetu, koji je neovisan o empiričkim uvjetima, t. j. koji je izvan pojavnog niza i prirodne uzročnosti. U koliko je čovjek pojava, sva njegova djelovanja izviru u empiričkoj volji, pa za to ni koje djelovanje ne može samo od sebe otpočeti. Ali za umnu kauzalnost ne možemo reći, da se ispred onog stanja, s kojim u svezi proizvodimo neko djelovanje, nalazilo drugo stanje, koje s djelovanjem stoji u uzročnoj svezi. Umna kauzalnost ne ovisi o vremenskom slijedu, pa za to je um „trajni (beharrlich) uvjet svih voljnih djelovanja, po kojima se čovjek pojavljuje“.²³ Svako djelovanje, u koliko ga ne gledamo u vremenskoj svezi, jest neposredni učinak inteligibilnog karaktera. Čisti dakle um slobodno djeluje, i ova „sloboda nije samo negativna, u koliko znači neovisnost o empiričkim uvjetima (jer time bi umna moć prestala biti uzrok pojavâ), već je i pozitivna, t. j. ona je moć, koja niz događaja sama od sebe počinje, tako da u njoj samoj ništa ne otpočinje“ (ib). Da uzmognemo neko empiričko djelovanje upoznati, treba da istražimo sve „izvore“ empiričkog karaktera: loš odgoj, zlo društvo, opaki naturel, lakoumnost ili ine prigodne uzroke. Premda smo tako približno odredili sve empiričke uvjete nekog moralnog djelovanja, mi ga ipak imputiramo činiocu, i to ne poradi onih okol-

²³ Ib. 442.

nosti, koje su na nj uplivala, niti poradi njegovog uobičajenog predživota, jer se pretpostavlja, kao da je pojedino djelovanje neovisno o prethodnim stanjima, odnosno kao da činilac svakim pojedinim djelovanjem otpočinje niz događaja. Imputiranje osniva se na zakonu umne kauzalnosti, koja je čovjeka u njegovom djelovanju mogla i morala odrediti bez obzira na sve empiričke uvjete. Svaka se krivnja pripisuje inteligibilnom karakteru, jer je u svom djelovanju posve slobodan. Um se ne mijenja (premda se pojavni učinci mijenjaju), uza sve djelovanje ostaje jednovit (einerlei), tako da ga ništa ne može odrediti u pogledu njegovog stanja. „Za to se ne može pitati: zašto se nije um drukčije odredio? već samo: zašto nije po svojoj kauzalnosti pojave drukčije odredio? Ali na to nije moguće odgovoriti. Jer drugi koji inteligibilni karakter dao bi nam drukčiji empirički karakter . . .“²⁴

Tako je doumljen pozitivni pojam slobode, koja se ne osniva na usebnom opažanju, kaošto negativna sloboda empiričke volje, već se osniva na činjenici moralnog zakona. O slobodi u ovom pozitivnom smislu, u koliko znači apsolutnu spontanost, nemamo teoretske spoznaje: mi teoretski znamo samo toliko, da ona pripada čovjeku kao noumenalnom biću, a iz kritike praktičkog uma doznajemo, da transcendentalna sloboda odredjuje zakon za umnu volju. Pozitivno dakle značenje slobode nije sadržano u teoretskoj spoznaji, već se osniža isključivo na pratičnim zahtjevima. Transcendentalna sloboda jest čista umska ideja, koja se teoretski ne dá dokazati, već je samo nužna pretpostavka iz praktičkih obzira.²⁵ Sloboda je prema tome postala upravo tako postulat čistog praktičkog uma kaošto ideja o Bogu i neumrlosti duše. Mi ne spoznajemo samu narav naše duše, niti spoznajemo inteligibilni svijet, a niti najviše biće kako je sám o sebi; mi smo ova tri pojma, veli Kant,²⁶ „ujedinili u praktičnom pojmu najvišeg dobra kao predmetu naše volje, i to posve a priori, u čistom umu, ali samo pomoću moralnog zakona i jedino u svezi s njime, nalme obzirom na predmet što ga odredjuje. Ali samu mogućnost slobode i kako ovaj način kauzalnosti imademo teoretski i pozitivno da pomišljamo, toga ne uvidjamo, već samo znamo, da to moralni

²⁴ Ib. 444.

²⁵ Osnovi za metafiziku čudoredja, 87.

²⁶ K. p. u 160.

zakon za svoju porabu postulira.“ Neovisnost o osjetnom svijetu i moć voljnog odredjivanja (Bestimmung) po zakonu inteligibilnog svijeta jest ona „nužna pretpostavka“, koja sadržaje pozitivnu ideju slobode.²⁷ Za ovu umsku ideju ne možemo naći nikoje predodžbe, koja bi joj „korespondirala“,²⁸ pa za to ona i nema u teoretskom pogledu objektivne realnosti. Rečena ideja proširuje donekle teoretsku spoznaju čistog uma, ali ovo proširenje (Erweiterung) ili prirast (Zuwachs) sastoji samo u asertornom izricanju jedne pretpostavke. Praktički naime zakon iziskuje opstanak najvišeg dobra, koje se opet osniva na objektivnoj realnosti umskih ideja. U teoretskom su umu sve tri ideje samo „problematični pojmovi“ (u koliko ih možemo tek pomišljati), ali obzirom na praktičku vrijednost najvišeg dobra, koje nije moguće bez objektivne realnosti ideja, može teoretski razum ovu realnost punim pravom pretpostaviti. O toj realnosti ne možemo imati sintetičkih sudova, jer nije u svezi s predočavanjem, pa za to ideja slobode nema teoretske porabe. Ona je samo transcendentna misao, u kojoj nije ništa nemoguće. Drugim riječima: teoretski um ne može poricati mogućnost nadosjetnih (übersinnlich, 162) predmeta, ali mu ideje o tim predmetima ne proširuju spoznaje. Za svaku teoretsku porabu uma obzirom na neki predmet iziskuju se kategorije, koje su u svezi s osjetnim predočavanjem. Umske se pako ideje ne nalaze u osjetnom iskustvu, pa za to im predmete ne možemo spoznati. Budući pako da kategorije imaju svoj izvor u čistom razumu, neovisno o ikojem predočavanju, za to možemo o predmetima umskih ideja misliti (denken), ako ih i ne možemo spoznati (erkennen). Ovi predmeti postaju tek u praktičkom umu „immanentni i konstitutivni“, jer su uvjet, na kojem nužni predmet čistog praktičkog uma (najviše dobro) osniva svoju zbiljsku mogućnost. Transcendentalna je dakle sloboda upravo tako postulat kao i druge dvije ideje (o Bogu i neumrlosti duše), premda se osniva neposredno na činjenici praktičkog zakona. Moralna vrijednost slobode sastoji u tome, što ideja o zakonu voljne kauzalnosti sama po sebi znači kauzalnost ili odredbeno počelo za djelovanje u osjetnom svijetu.²⁹

(Nastavit će se.)



²⁷ Ib. 159.

²⁸ Ib. 161.

²⁹ Ib. 51—61.