



O slobodnoj volji.

(Nastavak.)

Dr. Stjepan Zimmermann.

4. Naše tumačenje Kantovog nazora o slobodnoj volji osnivalo se na razlikovanju dvostruke slobode: psihološke ili „praktičke“ i moralne, „prave“ slobode. Ova potonja znači samo idejalnu jednu misao, koja sadržaje uskladjenost s moralnim zakonom. Ako pretpostavimo, da svijest o moralnom zakonu nije iluzorna, već da se osniva na zbiljskoj činjenici, tada moramo logički ustvrditi, da je sloboda kao idejalna misao u nužnoj svezi s realnom moći, o kojoj ovisi polučivanje idejalne slobode t. j. potpune uskladjenosti djelovanja s moralnim zakonom. Ovakovoj moći pripada sloboda u psihološkom smislu — i samo o toj slobodi vodi se boj između determinizma i indeterminizma. Premda Kant nije uvijek tačno razlikovao između realne moći (koja djeluje prema moralnoj obveznosti, ali može ujedno i protiv nje djelovati) i moralne slobode, ipak je posve krivo stanovište, koje ide za tim, da Kantov nauk o slobodnoj volji shvati isključivo u smislu moralne slobode.¹ Čovjek, koji u svom htijenju slijedi jedino čudoredne maksime, može se nazvati u posebnom smislu slobodan, u koliko je nadvladao sve nečudoredne nagone. Budući da umni razvoj uopće proširuje našu samosvijest t. j. znanje o pripadnosti usebnih sadržaja našem jastvu, očito je da htijenje prema moralnim (umnim) normama jača u nama ideju jastva. Time postaje čovjek sve većma neovisan o „empiričkim“, nečudorednim motivima — a idejal te neovisnosti jest potpuna čudoredna ličnost (Persönlichkeit) ili

¹ „Sloboda nije dvojbena današki dar neke nedomišljajne (unausdenkbar) moći, koja bi amo tamo bludila bez uzroka i svrhe, već je ona idejal mišljenja i htijenja, koje se potpunom svijješću podlaže najvišim ciljevima“. Windelband, Präludien (Tüb. 1903) p. 285.; isp. Windelband, Über Willensfreiheit (2. A.) p. 195. sq.

sloboda. S determinističkog gledišta imade ćudoredna sloboda jedino to značenje, da kao najjači motiv odredjuje našu volju u skladu s ćudorednim normama. Pomisao ove slobode ne mora ni indeterminizam posve odbaciti. Razlika izmedju oba stanovišta jest opet samo u shvatanju one realne moći, koja ostvaruje idealnu slobodu. Ako se ćudoredna sloboda nalazi u ćovjeku (prema determinističkom stanovištu) kao najjači motiv, koji volju nužno odredjuje na moralno dobro djelovanje, tada se nužno postizava potpuni sklad s moralnim zakonom. Po indeterminističkom stanovištu, koje priznaje psihološku slobodu u tom smislu, da htijenje nije nužni učinak motivâ, ne isključuje ćudoredna sloboda mogućnost djelovanja proti moralnom zakonu. Drugim rječima: ako ćovjek i znade za ćudoredni ideal, htijenje mu je ipak neovisno i o tom idejalu t. j. htijenje nije nužni učinak tog idejala, pa zato je slobodno i onda, kad je protivno idejalnim normama. Svakako dakle treba razlikovati ćudorednu od psihološke slobode.

Determinizam zabacuje psihološku slobodu prije svega za to, jer drži da je u protimbli s načelom uzročnosti. Pojam kauzalnosti sadržaje naime po determinističkom shvatanju nužnu vezu izmedju uzroka i učinka. Budući da kategorija uzročnosti izriče (po Kantovom nazoru) nužnu vezu izmedju zbivanja i njegovog uzroka, za to je i sve naše htijenje nužno — ako ga motrimo s teoretskog gledišta, obzirom na razumnu spoznaju, dočim je slobodno samo u praktičkom ili etičkom smislu.

I Schopenhauer zamjenjuje pojam nužnosti i pojam dostatnog razloga.² Prema tome bi trebalo reći, da je sve ono, što se događja bez nužnosti, ujedno i bez odredbenog dostatnog razloga. Budući pako da je pojmu nužnosti oprečno sve ono, što se događja slučajno, zato bi sloboda, koja isključuje nužnost, morala značiti nešto takovo, što „o nikojem uzroku nije ovisno, pa bi je trebalo definirati kao nešto apsolutno slučajno“ (p. 8). Primijenimo li ovaj pojam na ljudsku volju, to će sloboda sastojati jedino u tome, što je djelovanje volje bez dostatnog realnog razloga. Na ovom se pojmu, veli Schopenhauer, osniva Kantova definicija slobode t. j. takove moći, koja sama od sebe počima neki niz promjenâ. Ovaj izraz „sama od sebe“ može značiti jedino „bez prethodnog uzroka“, a to je opet isto

² Die beiden Grundprobleme der Ethik (W. W. ed. Frauenstädt IV) d. 7.

kao i „bez nužnosti“. Slobodna volja morala bi dakle svoje čine proizvesti bez ikojeg uzroka, tako da ovi čini ne bi imali nikojih uvjeta, niti bi nastajali po kojem pravilu. „Medjutim i za ovaj se pojam našao jedan terminus technicus, koji glasi: *liberum arbitrium Indifferentiae*“ (p. 9.).

Bitni i najopćenitiji oblik razuma jest zakon uzročnosti, jer se na njemu osniva predočavanje izvanjskog svijeta, u koliko naime sve afekcije i promjene osjetih organa smatramo neposredno kao učinke, kojima odgovaraju prostorni predmeti kao uzroci (27). Po Schopenhauerovom je nazoru kauzalni oblik aprioran, jer je nužni uvjet za predočavanje prostornih predmeta, odnosno jer je pravilo, po kojemu tumačimo svezu osjetnih afekcija s realnim svijetom. Zakon uzročnosti izriče, da je u objektivnom svijetu svaka promjena u nužnoj svezi s nekom prethodnom promjenom, tako te ovaj regresivni niz promjena prelazi u beskonačnost. Ujedno kaže zakon uzročnosti, da svaka sljednja promjena (učinak) nužno mora nastupiti, ako postoji prediduća promjena (uzrok). Ovaj karakter nužnosti čini, da je kauzalni zakon podređen principu dostatnog razloga. Ako ovo apriorno pravilo, koje beziznimno vrijedi za svako moguće iskustvo, primijenimo pojedinim zbiljskim predmetima našeg iskustva, opažamo na ovim predmetima i njihovim promjenama bitne razlike. Kauzalni zakon vrijedi doduše jednako za sve iskustvene predmete, ali poradi različnosti u samom bivstvu tih predmeta, dobiva i kauzalnost u svojoj primjeni neku modifikaciju. Obzirom na anorganska bića imade zakon uzročnosti oblik uzroka (u najstrožem smislu riječi), gledom na bilne i životinje pako oblik podražaja i motiva (29). Po uzroku ravnaju se mehaničke, fizičke i kemičke promjene iskustvenih predmeta, dočim podražaj vrijedi za organizam kao takav. Vegetativne funkcije i organski razvoj osniva se na podražajima svijetla, topline, zraka, hrane itd. Treća je vrst kauzalnosti u svezi sa spoznajom, a to je motivacija. Animalne se funkcije ne mogu zbivati bez spoznaje predmeta t. j. bez motiva. Životinje se dakako skroz razlikuju svojim spoznajnim moćima, ali sve životinje imadu ipak tvornu silu, koja djeluje u svezi s motivom, a tu silu zovemo volja. Ljudska svijest razlikuje se od svake druge životinjske svijesti time, što je umna t. j. što nije vezana samo na predodžbenu spoznaju izvanjskog svijeta, već imade sposobnost apstrahirati općenite pojmove (33). Ostale životinje

imadu samo zorne (predodžbene) pomisli t. j. one spoznaju samo nazočne pojedinačne predmete i živu u sadašnjosti, dočim čovjek može zagledati u prošlost, brinuti se za budućnost, može rasuđivati, govoriti, stvarati odluke, zajednički udešavati svršno djelovanje, osnivati znanost, umjetnost itd. Sve se ove odlike ljudske osnivaju na mišljenju t. j. na sposobnosti nezornih (nichtanschaulich), apstraktnih, općenitih pomisli. Motivacija kod životinjske volje jest prema tome puno većma ograničena nego kod čovjeka. Životinje mogu izbirati jedino među predodžbenim predmetima, tako da im jači motiv odmah („sofort“ 34) odredjuje volju. Čovjek pako imade puno veći opseg motiva, pa za to redovno ne upliva na njegovo djelovanje ono, što je u neposrednom dodiru s osjetilima. Samo onda jest naše djelovanje umno, kad ga „izvodimo isključivo prema dobro promišljenim mislima i prema tome sasvim neovisno o utisku zorne nazočnosti“ (35)“. Kod čovjeka opažamo u svakom njegovom kretu i koraku karakter nauma i odluke, pa za to je u svakom ljudskom djelovanju vidljivo, kako ga upravljaju misaoni motivi. Otuda se čini, kao da čovjek može na temelju promišljavanja slobodno odredjivati svoje htijenje, ali Schopenhauer dodaje odmah, da mišljenje upravo tako motivira volju kao i predočavanje. „Svi motivi su uzroci, a svaka uzročnost znači nužnost“. Čovjek je doista relativno slobodan t. j. on je neovisan o predodžbeno nazočnim predmetima, koji motiviraju njegovu volju, dočim su životinje usiljene djelovati prema osjetnim motivima. Čovjek može misaonom svojom sposobnosti promatrati razne motive, stavljati ih medjusobno u snošaj i mijenjati, ali ta je sposobnost relativna t. j. ona znači samo spoznajnu prednost pred osjetnim predočavanjem, te je komparativna u poredbi sa životinjama. Drugim riječima: kod čovjeka je samo način motivacije različan od životinjske motivacije, dočim je nužnost učinka, koji iz motiva slijedi, posve ista. „Apstraktni motiv, koji sastoji u pukom mišljenju, upravo tako izvana odredjuje volju kao i predodžbeni motiv, koji se nalazi u realnom nazočnom objektu: dakle je uzrok kaošto i svaki drugi uzrok“ (36). Ljudska je volja prema motivima u sličnom položaju kao i tijelo, na koje djeluju sile u protivnim smjerovima: rezultat konflikta jest taj, da najjači motiv ostale istisne i volju odredi; takav rezultat mora „potpunom nužnosti“ nastupiti. Ne može se reći, da se volja sama po sebi odlučuje

za neko djelovanje, jer bi to značilo početak bez uzroka. Za Schopenhauera dakle postoji ova alternativa: ili je djelovanje nužni učinak najjačeg motiva, ili je učinak bez uzroka. Iz primjerâ, što ih navodi (42), očito izlazi, da je volja upravo tako determinirana u pojedinom svom htijenju kao i svaki drugi događaj. „Ja mogu činiti što hoću“ znači samo hipotetičku mogućnost, naime kad bi me koji drugi motiv odredio, onda bi drukčije radio nego što uistinu hoću. „Neki bezmišljeni (gedankenlose) filozofastri“ (44) drže još i dandanas, da ova mogućnost znači slobodu volje. „Ovi ignorantni, kojih dakako i u Njemačkoj imade, bacaju u vjetar sve ono, što su veliki mislioci u zadnja dva stoljeća o tom govorili. . . .“ Da se kao veliki mislioc imade ovdje u prvom redu smatrati Kant, pokazuje odmah slijedeća obrazložba: „jer čovjek je pojava u vremenu i prostoru, kaošto svi iskustveni predmeti, pa budući da zakon uzročnosti za sve ove predmete a priori i prema tome beziznimno vrijedi, mora mu i čovjek biti podložan“ (45). Misaoni motivi su tvorni uzroci, koji se međusobno bore, dok najjači ne pobijedi i čovjeka u gibanje stavi; a sve se to zbiva po jednakoj nužnosti, kaošto i kod posve mehaničkih uzroka proračunani učinak nefaljeno nastupa. Slobodnu volju ne može naš razum niti pomišljati, jer je glavni naš spoznajni oblik načelo dostatnog razloga, a slobodno djelovanje značilo bi promjenu bez realnog razloga. Volja, koja bez nužnosti djeluje, ne bi smjela biti o ničem ovisna t. j. morala bi djelovati bez ikogjeg razloga, jer bi inače bila motivirana, a motivacija je opet nužnost. Slobodna volja jest dakle istovjetna s apsolutnim slučajem (46).

Kad se kaže, da je htijenje nužni učinak motivâ, onda treba imati na umu, da uzrok znači prethodnu promjenu. Motivi su pako uzrok i prema tome jedna promjena, koja kao izvanjski faktor upliva na svoj učinak. Osim toga svakom učinku kao promjeni mora u onom biću, koje se mijenja, odgovarati neka sila (Kraft), i to je unutrašnji faktor učinka. Upravo ova sila jest princip za razumijevanje kauzalnog upliva. Uzroci odredjuju samo vremensko i prostorno ispoljavanje (Äusserung, 47) izvornih, neprotumačivih sila. Tako i motivi, kao vrst uzročnosti, nužno izazivlju djelatnost one sile, koju zovemo volja. Vlastitost (Beschaffenheit, 48) volje jest pretpostavka za uzročni upliv motivâ. „Ova osebita i pojedinačno odredjena vlastitost

volje, po kojoj je voljna reakcija prema jednim te istim motivima kod pojedinih ljudi različna, sačinjava ono, što zovemo karakter, a budući da ovaj karakter ne upoznajemo a priori, već iz iskustva, za to se zove „empirički karakter“. Na ovom se empiričkom karakteru osnivaju učinci motivâ upravo tako, kao što se na općim prirodnim silama osniva djelatnost uzrokâ u najužem smislu, ili kako se na životnoj sili osnivaju podražajni učinci. Empirički je karakter kod životinja u svakoj vrsti jedan i nepromjeniv, dočim se kod svakog pojedinog čovjeka nalazi osebiti empirički karakter. Nužnost, kojom htijenje izvire iz motivâ, nije dakle bezuvjetna: ona se osniva na prirodjenom (naslijedjenom, 53) individualnom karakteru. „Kaošto je svaki učinak u neživoj prirodi nužni produkt dvaju faktora, naime opće prirodne sile, koja se ovdje očituje i pojedinog uzroka, koji ovo očitovanje proizvodi — upravo tako jest svaki ljudski čin nužni produkt njegovog karaktera i zbiljskog motiva“ (56). Da uzmogne drugi koji čin nastati, morao bi postojati ili drugi koji motiv ili drugi karakter. Prema tome bismo mogli svaki čin „sa sjegurnošću prореći, zapravo proračunati“, kad ne bi teško bilo istražiti karakter pojedinaca i upoznati njegove motive.

5. Izložili smo evo ukratko i Schopenhauerov nazor o slobodi volje, jer se u principu oslanja na Kantovo stanovište. U koliko se prigovori Schopenhauerovi odnose na apsolutni indeterminizam, to su oni posve opravdani, jer se liberum arbitrium indifferentiae po nauci apsolutnog indeterminizma doista kosi s načelom dostatnog realnog razloga. Ali sad se pita, da li je Schopenhauerov (odnosno i Kantov) determinizam ispravan ili nije? Ne upuštajući se u poblize istraživanje: u koliko se razlikuje Kantovo i Schopenhauerovo poimanje obzirom na postanak uzročne svijesti i obzirom na značenje „karaktera“, ukratko ćemo istražiti sam temelj njihovog determinizma.

Pita se ovo: može li determinizam nijekati mogućnost slobode na temelju kauzalnog principa? Kad bi formalna sveza između postajanja i uzroka sadržavala stanoviti način postajanja, onda bi se punim pravom moglo u ontološkom ili materijalnom redu zanijekati mogućnost takovih uzroka, koji ne djeluju prema formalnom sadržaju kauzalnog principa. Ako se pak logičkom raščlanbom ispostavi, da se u kauzalnom principu ne nalazi nužnost nastajanja, tada bi značilo petitio prin-

cipii, kad bi se na temelju kauzalnog principa htjelo nijekati realnu mogućnost nenužnog ili slobodnog nastojanja (htijenja). I doista determinizam počinja ovaj petitio principii. Jer što izriče kauzalni princip? Svaka promjena (u prirodnom i psihičkom svijetu) iziskuje svoj uzrok. Ako je pojam nastajanja (promjene, zbivanja) općenit, kaošto i jest, onda valja reći, da pojam uzroka u ovom općenitom principu ne može sadržavati nikoje empiričko odredjenje. Drugim rječima: oba pojma sačinjavaju formalni jedan zakon, koji bez primjene na iskustvo ne izriče ništa o naravi pojedinačnog učinka ili uzroka. Poradi toga ne može se deduktivnim putem ništa izvjesno znati o pojedinim kauzalnim svezama, koje tek iskustvom upoznajemo. Kauzalni princip kaže, da je svaka promjena učinak t. j. da se osniva na nekoj zakonitosti, ali nam ništa ne kaže, da li ta zakonitost sastoji u nužnom ili u slobodnom djelovanju uzroka. Budući da je kauzalni princip općeniti misaoni zakon, koji ne sadržaje ništa o konkretnom zbivanju, za to je nelogično na temelju kauzalnog principa nijekati mogućnost slobode. Najprije bi trebalo dokazati, da kauzalni princip kao takav iziskuje nužnost pojedinog zbivanja, onda bi se tek moglo zanijekati slobodnu volju; ali pretpostaviti, da je nužnost zbivanja sadržana u načelu uzročnosti, pa upotrebiti ovu pretpostavku kao dokazni razlog za tvrdnju, da je svako htijenje nužno — očividno znači počiniti petitio principii. Nipošto se dakle ne kosi s načelom uzročnosti indeterminističko stanovište, koje tvrdi, da se za pojedino htijenje može nalaziti adekvatni razlog i drugdje, a ne samo u motivima. Drugim rječima: ako determinizam uči, da jednakim motivima nužno odgovara jednako htijenje, a različnim motivima razno htijenje, tada je ovaj nazor neispravan zato, jer se osniva na pretpostavci, da kauzalni princip dopušta samo kauzalnu nužnost motivâ, a isključuje mogućnost slobodnog uzročnika. Najjače uporište determinističko proti samoj mogućnosti slobode jest prema tome sasvim bestemeljno.

Deterministi se utječu ne samo principu kauzalnosti, već i principu zakonitosti (Gesetzmässigkeit) i pravilnosti (Regelmässigkeit). Jednakim uzrocima, kažu, odgovaraju redovno jednaki učinci, a nejednakim uzrocima nejednaki učinci — i obratno. Na ovom se principu osniva zaključivanje po analogiji. Ali i ovaj princip nipošto ne dokazuje, da iz stanovitih motiva nužno mora slijediti stalna neka odluka, pogotovo ako se pretpostavi

mogućnost slobodne volje. Dakako da ovaj princip nalazi i kod ljudskog htijenja svoju primjenu, samo se ne smije iz te primjene više zaključivati nego je dopušteno. Ako i poričemo, da princip zakonitosti iziskuje nužnu svezu htijenja s motivima, svakako time ne mislimo poreći, da i naše htijenje biva po nekoj pravilnosti. Već smo naime dokazali, da volja nije posve indiferentna prema motivima. Premda bi čovjek kao slobodni uzročnik mogao doduše djelovati i proti najjačim svojim sklonostima, ipak redovno odabire veće dobro, ono što je lakše i ugodnije, jer mu je prirodjena težnja za srećom. Poradi toga može se na temelju stanovitih okolnosti, u kojima ljudi žive, s nekom vjerojatnošću zaključivati na njihovo htijenje. U jednakim prilikama većinom se ljudi jednako odlučuju, ali ova redovnost, koja se osniva na jednakoj težnji za srećom, ne mora značiti kauzalnu nužnost. Motivi bi samo u tom slučaju nužno odredjivali naše htijenje, kad čovjek ne bi mogao svojim razumom istraživati svezu motivâ sa predmetom sreće, odnosno kad čovjek ne bi mogao odredit sebi konačni neki cilj htijenja, tako da kauzalnost svih motiva postane ovisna o težnji za slobodno postavljenim ciljem.

Ali determinizam bi mogao prigovoriti, da je čovjek i u odredjivanju konačnog svojeg cilja, te u polučivanju ovog cilja apsolutno prinuđen, da se odlučuje prema kauzalnom uplivu svojih motiva. Ako naime postoje svi uvjeti, koji se za neko djelovanje iziskuju, to znači da postoji adekvatni razlog djelovanja, pa zato mora djelovanje nužno slijediti iz ovih uvjeta. Slobodna volja pako obara ovaj princip dostatnog razloga. Jer indeterminizam uči, da se volja može odlučiti drukčije i onda, kad postoje svi nužni uvjeti za određeno neko htijenje. Sloboda u indeterminističkom smislu, ovako umuju deterministi, znači potpunu neovisnost odluke o svim prethodnim uvjetima, a to nije drugo nego apsolutni početak djelovanja. Ovakovo djelovanje bilo bi učinak bez uzroka — a to je *contradictio in adjecto*.

Kako se ovaj prigovor imade riješiti? Indeterminizam uči, da odluka doista ne izostane, ako upravo svi uvjeti postoje. Ali glavni kauzalni uvjet jest izbor volje medju motivima. Indeterminizam dakle ne kaže, da su motivi sami za sebe adekvatni razlog neke odluke, pa da ova odluka može izostati ako i postoje svi dostatni motivi, već nasuprot indeterminizam uči, da

je tek uzročnost volje u svezi s motivima adekvatni razlog odluke. Svakako se dakle ne kosi s načelom dostatnog razloga, ako indeterministi tvrde, da čovjek može uz jedne te iste motive mijenjati svoju odluku. Determinizam bi opet morao najprije dokazati, da volja nije kauzalni, i to slobodni faktor, a onda bi tek otuda mogao izvoditi tvrdnju, da svaka odluka nužno slijedi, ako postoje svi potrebni motivi. Ali čini se još uvijek da slobodna volja ipak ne sadržaje dostatnog obrazloženja za neku odluku, ako ne pretpostavimo, da ta odluka nužno slijedi iz postojećih motiva. Indeterminizam dakako priznaje, da je volja u svom djelovanju o mnogočemu ovisna, da se u svojim odlukama ravna prema poželjnom predmetu, svojim sklonostima i raznim izvanjskim te unutrašnjim uplivima. Ali kad indeterministi tvrde, da se čovjek može odlučiti i proti svojim motivima, te svim ostalim izvanjskim i unutrašnjim utjecajima, onda je to očito ili apsolutni početak djelovanja ili je i ova odluka opet u svezi s motivom. Indeterminizam doista priznaje, da u našoj volji nema apsolutnog početka, pa zato da je svaka odluka — i ona, koja se protivi svim motivima, ipak u svezi s drugim nekim motivom. Volja uzrokuje svaku odluku u svezi s nekim motivom. I sad smo tek došli do najdublje alternative u indeterminističkom poimanju slobode! Ako je odluka slobodna u toliko, što ju je volja proizvela i proti adekvatnim motivima, nadalje, ako je volja i u toj svojoj odluci opet ovisna o nekom daljnjem motivu, koji se ne nalazi među onim motivima, što ih je volja svojom odlukom zbacila — onda si volja ili sama postavlja sve svoje motive, a to je apsolutna sloboda, ili postoji bar neki motiv, koji na volju nužno upliva. Pa doista indeterminizam ovo potonje i priznaje. Ali gdje je onda sloboda ove odluke, kojom se volja protivi nekim motivima, ako volju u gibanje stavlja nužni jedan motiv? Protuslovno je tvrditi, da je volja obzirom na motive slobodna i ujedno da nije slobodna! Ali ovo je protuslovlje samo prividno, a veleumno ga je rješio već sv. Toma. Volja se sama (slobodno) giblje obzirom na sve ono, što je u svezi s ciljem, za kojim volja nužno teži: *voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsum ad volendum ea, quae sunt ad finem.*⁸ Volja dakle nije neovisna obzirom na jedno te isto: *voluntas non secundum*

⁸ S. th. I. II. q. 9. a. 3.

idem novet et movetur, unde nec secundum idem est in actu et in potentia, sed in quantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum, quae sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit. Otuda slijedi, da volja, koja po svojoj naravi nužno teži za konačnim nekim ciljem, može uplivati na razum, da on traži ovaj konačni cilj i da sve pojedine motive dovodi u svezu s konačnim ciljem — i u tome upravo sastoji sloboda volje. Čovjek nije u svom htijenju nužno vezan na pojedine motive t. j. čovjek se može odlučiti i proti svojim motivima zato, jer pojedini motivi ne sadržavaju vrednotu konačnog cilja, za kojim jed. no nužno težimo. Tako su eto glavne poteškoće proti indeterminističkom nazoru odstranjene.

U svezi s kauzalnim principom poziva se determinizam i na moralnu statistiku. Kriminalno-socijološka škola (Liszt) stekla je znatnih zasluga ističući društveno značenje za moralni razvoj pojedinca. Kako socijalni faktor snažno upliva na pojedinca, pokazuje osobito moralna statistika. Njezina je zadaća, da u ljudskom djelovanju otkrije neku zakonitost. Budući da se zakonitost lakše zamjećuje u promatranju mnoštva, zato moralna statistika u ovecim vremenskim razmacima i proširenom opsegu ispredjuje pojedine moralne čine u svezi sa stalnim nekim društvenim pojavama. Iz induktivne ove gradje stvara se zaključak o uzročnoj svezi izmedju moralnih čina i socijalnih faktora. Ali zar se ova zadaća moralne statistike ne kosi s indeterminističkim stanovištem? S metodčkog obzira ne može se moralnoj statistici umjesno prigovoriti. Ako i usvojimo indeterministički nazor, da se čovjek može odlučivati slobodno prema jačim ili slabijim motivima, ipak je nesumnjivo da se čovjek redovno odlučuje prema većem i ugodnijem dobru, prema svojim sklonostima i interesu. Ako se dakle već pojedinac u svom htijenju prema stanovitim uvjetima ravna, to se kod mnoštva još lakše može ustanoviti redovna sveza izmedju htijenja i stalnih uvjeta. Jer kod pojedinca mogu motivi biti nepristupni izvanjskom opažanju, dočim se u mnoštvu može bolje opaziti, koji motivi najviše uplivaju na volju pojedinaca kod moralnog djelovanja. Predmet statističkog opažanja jesu dakako samo oni moralni čini, koji se izvanjskim načinom očituju, a to su zločini, pa prema tome moralna statistika ne može ustanoviti moralni stepen svih društvenih članova. Broj zločina i stepen općeg čudorednog stanja ne moraju stajati u jednakom omjeru.

Ali statistika ipak iskazuje, da se moralni prestupi uz iste uvjete redovno vraćaju. Je li ova činjenica u prilog determinizmu? Jednako kao i indeterminizmu. Jer premda moralna statistika očito pokazuje neispravnost apsolutnog indeterminizma, ipak se daje ona shvatiti i protumačiti sa stanovišta umjerenog indeterminizma. Slobodna volja naime ne isključuje pravilnosti i zakonitosti u htijenju. Čovjek se u jednakim prilikama može jednako odlučivati, a da mu nije eo ipso oduzeta mogućnost uz iste prilike i drukčije se odlučiti. Statistika dakle sama po sebi nikako ne dokazuje nemogućnost slobode. A je li dokazuje nužnu ovisnost htijenja o socijalnim faktorima (odgoj, saobraćaj ili okoliš, primjeri, bijeda itd.)? Ovakav zaključak moralne statistike jest logički nedopustiv. Jer izvanjski faktori sačinjavaju tek jedan dio motivâ, pa bi za to jednostrano bilo odnemariti individualni utjecaj kod pojedinog htijenja. Nadalje može statistika induktivnim putem utvrditi samo faktički redovni snošaj između stanovitih čina i socijalnih momenata, ali otuda još ne slijedi medjusobna nužnost. Moralna bi statistika dakle samo onda bila u prilog determinizmu, kad bi se pretpostavilo, da pravilnost znači isto što i nužnost.

6. U „Osnovima za metafiziku čudoredja“, gdje se raspravlja o činjenici moralnog zakona i o izvoru dužnosti, ne govori Kant o inteligibilnom karakteru. Ovdje se radi (u 3. odsjeku, p. 85. sq.) o slobodi samo u koliko je osnovni uvjet za mogućnost moralne svijesti. Sloboda u pozitivnom smislu znači kauzalnost volje po moralnom (neuvjetovanom) zakonu. U ostalim djelima (već u „Kritici čistog uma“), gdje se uzima osobiti obzir na svezu između slobode i empiričkog svijeta, uvodi Kant pojam inteligibilnog karaktera. Raspravljajući o slobodi, u koliko se pojavljuje, nameće se pitanje: u kojem snošaju stoje moralne pojave (empirički karakter) s idejom slobode? Činjenica je, da se empirički karakter u moralnom pogledu kod pojedinih ljudi razlikuje; činjenica je i to, da je ova individualna diferenciranost predmet moralnog imputiranja. Ali ova činjenica iziskuje razjašnjenje, ako pretpostavimo, da je empirički karakter nužno uvjetovan po prirodnom zakonu. Kako se može moralna krivnja istumačiti, ako pretpostavimo, da je moralni empirički karakter nužno odredjen? Da ovaj problem odgovornosti riješi, dovodi Kant u svezu s pozitivnom slobodom novi jedan pojam, a to je inteligibilni karakter. Prema

inteligibilnom karakteru ravna se i empirički karakter, tako da bi kod pojedinog čovjeka empirički njegov karakter bio drugi nego što jest, kad bi mu inteligibilni njegov karakter bio drugi. Što to znači? Zar je inteligibilni karakter takav kauzalni princip, koji može oboriti vrijednost prirodnih zakona u pojavnom svijetu, pa sasvim spontano, bez ikoje sveze s empiričkim uzrocima odrediti i mijenjati vremenski niz voljnih čina? Ovo bi mnijenje bezuvjetno bilo u sukobu s teoretskim stanovištem kritičizma o nužnosti empiričkih događaja. Kako se dakle imade razumjeti tvrdnja, da bi čovjek u svom zbiljskom djelovanju mogao i drukčije djelovati? Svakako se po Kantovom nazoru izvor odgovornosti imade tražiti u inteligibilnom karakteru čovjeka, u koliko je noumenalno biće. Empirički karakter t. j. cjelokupnost svih pojava neprekidno se mijenja, tako da je pojedinačna promjena uvjetovana čitavim nizom prethodnih događaja; tu dakle nije moguće drugo koje zbivanje, nego upravo ono koje je zbiljsko. Ali pitamo: je li moguće drugo koje djelovanje (umjesto onoga, koje se zbiljski dogodilo), ako pretpostavimo s Kantom, da bi izvor ili adekvatni razlog ove mogućnosti imao da bude u inteligibilnom karakteru? Ako imade čovjek određenji empirički karakter zato, jer mu je takav inteligibilni karakter, onda se čovjek mora smatrati za svoj empirički karakter odgovoran ne zato, što bi mogao drukčije raditi (u pojavnom svijetu), već zato, što ne može drukčije raditi. Jedini razlog odgovornosti može da bude u tome, što bi čovjek mogao imati drugi inteligibilni karakter — onako kako iziskuje moralni zakon. Ali ovaj je Kantov odgovor sâm u sebi protuslovan, i nije kadar protumačiti činjenicu moralne odgovornosti. Jer već sama mogućnost različnih inteligibilnih karaktera pretpostavlja činjenicu zbiljskog moralnog zakona. Zašto moramo pretpostaviti, da bi moralno zao čovjek mogao imati drugi inteligibilni karakter, nego što ga doista imade? Samo zato, jer tako iziskuje moralni zakon. Ali moralni bi zakon mogao biti puka iluzija, ako se ne pretpostavi, da čovjek sâm sebi može dati onakav inteligibilni karakter, kakovog on sâm hoće da imade. Nadalje, ako je inteligibilni karakter nepromjeniv, kako može savjest, na koju se Kant poziva, zahtijevati od čovjeka, da promijeni svoj inteligibilni karakter, kad je to nemoguće? Ako su dobre i zle maksime a priori u inteligibilnom karakteru određene, kako mogu dobre maksime kategorički se

opirati proti uporabi zlih maksima — kad jedne i druge imadu u čovjeku isti izvor? Dosljedno bi trebalo reći, da su u čovjeku dvije nepromjenive kauzalnosti: u moralnom dobru i u moralnom zlu. Ali gdje je onda odgovornost? Zao karakter isključuje mogućnost moralnog poštivanja (Achtung), a to je bitni uvjet za savjest i odgovornost. Nadalje, moralno zao karakter ovisi o empiričkim uvjetima, a zar čovjek kao noumenon može da bude ovisan o osjetnim motivima? Ova bi mogućnost oborila temeljni princip kriticizma. Da se tome izbjegne, moralo bi se pretpostaviti, da sloboda znači jedino ideju bez realne kauzalnosti. Ali ovo je tumačenje novokantovaca samo od nužde, da se izbjegne protuslovljima. Moralna sloboda kao idejal nužno pretpostavlja, kaošto rekosmo, takovu realnu kauzalnost, koja može slobodno polučivati moralni idejal. I sâm Kant uvidja, da inteligibilni karakter kao nepromjeniva kauzalnost ne tumači zadosta mogućnost moralne odgovornosti odnosno moralnog poboljšanja. Nakon što je naime ustvrdio (K. p. u. 120), da je pojedino ljudsko djelovanje u empiričkom svijetu tako determinirano, da bismo ga (poznavajući potpuno sve empiričke uzroke) mogli proračunati unapred kao pomrčinu mjeseca ili sunca, dodaje odmah (ib. 121), da se ova empirička nužnost osniva na slobodnoj kauzalnosti. A što znači ta slobodna kauzalnost? Mi moramo pretpostaviti, veli Kant, ako čovjek empiričkom svojom voljom zlo djeluje, da to nije drugo nego „posljedak slobodno (freiwillig) prihvaćenih zlih i nepromjenivih načela“. Tu se eto vidi, kako Kant u shvatanju transcendentale slobode koleba, te joj napokon pripisuje kauzalne čine i obzirom na zao empirički karakter. Čovjek kao noumenalno biće slobodnim činom stvara takav inteligibilni karakter, koji je u skladu s moralnim zakonom, i opet taj isti noumenon prihvata zle maksime i tako odredjuje inteligibilni karakter, koji je protivan moralnom zakonu! Ako Schopenhauer misli da ovakav logički monstrum može još nazvati „dragulj (Diamant) u kruni Kantove slave“ (Grundlage der Moral p. 176.), onda je čini se Schopenhauer prosudjivao Kantovu etiku više sa stanovišta subjektivne fantazije, nego li objektivnog umovanja.

Nauka o slobodi, kako je izložena u „Osnovima“ i opet nauka o inteligibilnom karakteru unaša u inteligibilni subjekat skroz oprečne momente. Jedanput se čista volja istovjetuje

s umom, koji postavlja moralni zakon te se prema njemu i odredjuje, a drugiput se pripisuje inteligibilnom subjektu djelovanje proti moralnom zakonu. Čovjek bi dakle kao član umnog svijeta morao imati i moralno zlu volju. Empirički zla volja nije drugo nego pojava stvari o sebi, pa za to i dobar i zao empirijski karakter imade svoj izvor u inteligibilnom subjektu. Drugim rječima: jedan te isti subjekat nužno postavlja zakon i opet ga obara. Moglo bi se misliti, da je empirička volja (Willkühr) sama za sebe izvor protuzakonitog htijenja, ali tome se opire temeljna Kantova pretpostavka o svezi izmedju empiričkog svijeta i stvari o sebi. U pojavnom svijetu ne može se nalaziti dostatni razlog za zlo djelovanje, jer se sav pojavni bitak osniva na stvari o sebi. Svakako se dakle i moralno zlo htijenje temelji na inteligibilnoj volji. Izvor ovom protuslovnim pojimanju inteligibilnog subjekta nalazi se u identificiranju uma s čistom voljom. Kad je Kant poistovjetovao zakonodavni um i provedbeni princip (volju), logičkom je nuždom morao doći do protuslovnog nazora o transcendentalnoj slobodi: zakonodavni um (istovetan s voljom) hoće provedbu moralnog zakona, a (moralno) zao empirijski karakter dokazuje, da je i inteligibilni karakter zao t. j. da um neće provedbu zakona. Moralno dobre i moralno zle maksime imadu jednako svoj princip u umu. Za to s pravom opaža ovdje E. v. Hartmann: „Uistinu medju oprečnim polovima duha, medju umom i voljom, ne može biti istovetnosti, već samo zajednica (Vereinigung) u tom smislu, da um zadje (eingeht) u misaoni sadržaj volje i tako ravna smjer voljnog djelovanja“.⁴ U svezi s indentificiranjem uma i volje bio je Kant prinužden i umu pripisati slobodu, jer je nije mogao zanijekati kod volje. Dakako da je Kant i sâm uvidjao nesklapnost (Ungereimtheit) ovog pojimanja slobode, pa je nastojao slobodu ograničiti samo na izvedbu moralnog zakona, ali je ovakovo ograničenje nespojivo s pretpostavkom istovetnosti izmedju principa, koji postavlja moralni zakon i onoga, koji je u svom djelovanju odredjen prema moralnom zakonu. Osim toga je i sama slobodna izvedba moralnog zakona nemoguća. Jer ili je inteligibilni karakter promjeniv, i u tom slučaju pristaje inteligibilnom subjektu sloboda, ili je nepromjeniv, a u tom je slučaju isključena slobodna izvedba moralnog zakona. Poradi identificiranja volje s umom mora ka-

⁴ Das sittl. Bewusstsein (W. W. 2. A. Lpzg. Haacke) p. 270.

rakter volje biti nepromjeniv kao što i um (jer um pripada stvari o sebi, gdje po teoretskim principima kritičizma nema vremenske susljedice). Ali kako je moguće pomišljati moralno zbivanje bez vremenskog oblika? Ako se i kaže, da je samo princip moralnog zbivanja neovisan o vremenu, tada se ovom distinkcijom nije u stvari ništa promijenilo. Ako empirički karakter izvire u inteligibilnom principu, koji je nepromjeniv, moramo reći, da je i moralnost empiričkog karaktera nepromjeniva. Promatrajući pojedini empirički karakter posve apstraktno t. j. u koliko ne bi bio u svezi s odredjenim inteligibilnim karakterom, mogli bismo tvrditi, da je promjeniv, odnosno da je hipotetičan t. j. dalo bi se reći: ovaj bi empirički karakter mogao i drukčiji biti, kad bi bili drugi uvjeti. Ali konkretno uz ovaj inteligibilni karakter, koji je stalan, ostaje nepromjeniv i empirički karakter. Ali gdje onda još ostaje sloboda? Potpunom sjegurnošću predvidjati budućnost empiričkog karaktera može se samo s determinističkog stanovišta, a ovo stanovište obara sve naše iskustvo o neizvjesnosti empiričkog karaktera. Za to je i u ovom pogledu ispravan sud E. v. Hartmanna, koji zabacuje razlikovanje dvostrukog karaktera. „Karakter spada na pojavni svijet, ali ne na svijet subjektivnih pojava ili pomisli u našoj svijesti, već na svijet objektivnih pojava, kojih Kant i Schopenhauer uopće ne poznaju. Kao objektivna pojava jest karakter jedan; on je inteligibilan, u koliko se ne može nalaziti u neposrednom iskustvu subjektivne pojave; a empiričan je, u koliko ga donekle upoznajemo samo doumljivanjem iz iskustva“.⁵ Napokon je sveza između empiričkog i inteligibilnog karaktera u protuslovlju s transcendentnom analitikom još u dvojakom obziru. Moralno zao karakter ne može imati svoj adekvatni razlog u inteligibilnom subjektu (kao što rekosmo) i zato, jer bi inteligibilni subjekat morao biti ovisan o empiričkim uvjetima (osjetnim motivima). Osim toga bi inteligibilni subjekat morao biti kauzalni faktor moralnog djelovanja, a kategorija kauzalnosti dovodi samo pojavni svijet u nužne uzajmice, dočim za inteligibilni svijet nema vrijednosti. Umna (praktička) uporaba kauzalnosti za inteligibilni subjekat jest prepostavka, koju je Kant morao upotrebiti, da istumači postanak empiričkog karaktera, ali bi ju morao i dokazati. Morao bi naime dokazati, da je opravdano razlikovanje između teoretske i praktičke

⁵ I. c. 384.

uporabe kauzalnog principa. Ako teoretska uporaba znači transcendentalni uvjet za spoznaju, a praktička uporaba služi samo za mogućnost praktičkih ciljeva, tada bi razum spoznavao nužnost ljudskog djelovanja, a praktički um bi pretpostavljao njihovu nenužnost. Ovakovi paradoksi mogu biti oštroumni, ali smo vidjeli, da su i neispravni.

Neki deterministi nastoje prekinuti svezu između problema odgovornosti i slobode, pa kažu, da diferenciranje moralnih vrednota može opstojati i bez pretpostavke o slobodi. Drugim riječima: i onda, ako pretpostavimo subjektivnu nužnost u djelovanju, ipak ostaje djelovanje u moralnom pogledu različito, pa je prema tome opravdano imputiranje i s determinističkog stanovišta. Što više deterministički nazor jedini opravdava moralno imputiranje, jer pretpostavlja zakonitost u djelovanju, dočim po indeterminističkom stanovištu ova je zakonitost nesigurna, jer ovisi o slobodnoj volji pojedinca. Međutim ovaj je prigovor bestemeljan prije svega za to, jer se pojam nužnosti i zakonitosti ne smije zamjenjivati. Indeterminizam dopušta, da je imputiranje moguće i onda, ako pretpostavimo kod pojedinog čovjeka neku zakonitost u djelovanju. Ali subjektivna nužnost, koju uči determinizam, isključuje svaku moralnu odgovornost. Jer ako je neko djelo predmet recimo estetskog prosudjivanja, tad ovo prosudjivanje ne sadržaje nikoje sveze sa subjektivnom kakvoćom samog umjetnika, dočim moralno ocjenjivanje ovu svezu nužno uključuje. Dokaz ove tvrdnje nalazimo u činjenici, da jedan te isti čin, koji smo u moralno dobrom smislu ocijenili, može promijeniti naš sud u izricanje prekora, ako smo doznali za zao motiv tog čina. Čim je pako govor o motivima, nameće se nužno pitanje o svezi između motivâ i volje. Moralno jest dakle imputiranje nemoguće, ne uzmemo li obzira na pitanje o slobodnoj volji. A da je imputiranje nemoguće, ako pretpostavimo subjektivnu nužnost, dokazuje opet ta činjenica, što naša moralna svijest umanjuje odgovornost za neki čin, ako je izvjesno, da činioc nije bio u svom djelovanju posve neovisan o uzročnim faktorima, na koje svojom voljom nije mogao uplivati.

Mjerilo, po kojem se ima ravnati imputiranje, jesu svi oni momenti, o kojima ovisi vršenje dužnosti odnosno nevršenje (krivnja). Ovim se kriterijem u prosudjivanju moralne vrednote ne bi smjeli deterministi služiti, jer kauzalna nužnost u htijenju

onemogućuje ispravni pojam dužnosti. Ako naime pojam dužnosti i sadržaje samo idejalnu svezu između krivnje i moralno dobrog djelovanja, koje je protivno konkretnoj krivnji, ne smije se odnemariti pitanje o realnoj vrijednosti ovog pojma. A realnu vrijednost ili opravdanost imade pojam dužnosti samo onda, ako se pretpostavi kauzalna mogućnost ne samo za krivnju, već i za protivno joj moralno dobro djelovanje. Samo onda može se reći, da prekršaj dužnosti postaje krivnja, ako se pretpostavi, da je čovjek mogao slobodno odlučiti se za vršenje dužnosti. Kadgod se ustanovi, da je čovjek u nekom svom činu bio tako usiljen (pa i psihičkim razlozima), da nije mogao drukčije htjeti, otklanjamo punim pravom svaku moralnu krivnju. Da je krivnja odnosno moralna odgovornost nespojiva sa subjektivnom nužnosti, očito je, ako analizujemo sam pojam krivnje. Krivac je samo onaj, kojemu se prigovara, što nije neki čin propustio, a takav je prigovor umjestan samo onda, ako pretpostavimo, da dotični čin nije nužni učinak, tako te ga krivac ne bi bio mogao promijeniti. I to se ne radi ovdje o apstraktnoj ili objektivnoj mogućnosti, jer ta bi se dala doduše spojiti i sa principom nužnosti. Ako bi se reklo, da je neki čovjek u toliko krivac, što je mogao i drukčije raditi — ali samo onda (bi mogao drukčije raditi), kad bi drugi kauzalni faktori uplivali na njegovo djelovanje, tada se ovakova mogućnost može primijeniti i prirodnim događajima. Jer premda se prirodni događaji zbivaju nužno, u koliko uzmemo u obzir konkretne uvjete zbivanja, može se ipak reći, da bi koji zbiljski događaj mogao n. pr. i izostati, kad ne bi bilo tih konkretnih uvjeta. Ali kad govorimo o krivnji, svagda se pretpostavlja takova mogućnost moralno dobrog djelovanja, koja se nalazi upravo uz konkretne subjektivne uvjete. Za to je posve jalov deterministički pokušaj, koji ide za tim, da prekine svezu između krivnje i slobode, pa nastoji psihološku slobodu zamijeniti s pojmom moralne ličnosti ili karaktera. Kad bismo naime i pretpostavili s determinizmom, da je pojedinačno htijenje nužni produkt čitavog karaktera, još uvijek ostaje pitanje o nužnosti tog karaktera. Ako za pojedino htijenje nalazimo krivnju u samom karakteru, zar je ova krivnja subjektivno opravdana, ako je krivcu tako nuždan njegov karakter, da ga on nije mogao slobodno promijeniti? Neumjesno jest dakle determinističko izvrtnje, da se odgovornost ne osniva na postanku karaktera, već na njegovoj ka-

kvoći. Samo se od sebe razumije, da predmet imputiranja nije postanak karaktera, već sâm karakter kakav jest. Ali quaestio juris ne može se kod imputiranja riješiti, ako ne uzmemo obzira na pitanje o postanku karaktera. Nužni karakter isključuje samu mogućnost ili opravdanost imputiranja. Isto tako je i stepen odgovornosti, koja se po determinističkom shvatanju odnosi samo na karakter, ovisan o većoj ili manjoj nužnosti, kojom čovjek svoj karakter posjeduje. Da izbjegnemo ovoj posvemašnjoj ovisnosti imputiranja o slobodi, nastoje opet neki deterministi promatrati krivca s društvenog stanovišta. Imputiranje se ne odnosi na pojedino htijenje, već na krivca kao ličnost, ali tako da se sama ličnost ne smije promatrati s etičkog gledišta (u svezi s moralnim zakonom), već samo obzirom na socijalni (pravni) poredak. Umjesto moralne odgovornosti, koja je u nužnoj svezi s krivnjom, usvajaju kriminalni socijolozi (n. pr. Liszt) društvenu štetnost krivca kao mjerilo legalne krivaje. Ali da se ovom teorijom počinja logička pogreška zastrambe, razbira se otuda, što može da postoji moralna krivnja bez ikoje antisocijalne tendencije. Nadalje imade opet i takovih čina, koji su doista antisocijalni, ali ne mogu pasti u opseg kaznenog prava. Pojam zločina ne može se nikako odijeliti od prekršaja dužnosti, pa za to su društveni ciljevi sami za sebe posve nemjerodavni i za legalno prosudjivanje. Ako i pretpostavimo, da se nekim činom narušava društveni interes, ipak se odmjerjenje kazne imade obazirati na subjektivno stanje počiniteljevo. To pako znači, da i zločin ovisi o pitanju nužnosti odnosno slobode, na temelju koje dotičnik posjeduje svoj zločinački karakter. Neki kriminalni psiholozi ističu, da kaznionice imadu samo smisao i zadaću popravilišta, ali i ovo je shvatanje opravdano samo s indeterminističkog stanovišta.

Kaošto je sigurno, da odgovornost nije moguća bez psihičke slobode, tako je ne manje sigurno, da odgovornost može imati razne stepene. Razlog ovoj činjenici nalazi se u psihološkom snošaju između spoznaje i volje. Radi se naime o moralnoj odgovornosti ili imputiranju, a ne o legalnosti. Premda se i pravno imputiranje osniva na slobodnoj uzročnosti tvornog subjekta, ipak odgovornost u kaznenopravnom pogledu ne mora da obuhvata isti opseg kao u smislu moralnom. Pod udar kaznenog presudjivanja pada svaki izvanjski učin t. j. događaj, koji proizlazi iz htijenja, te je u sukobu s pravovaljanim za-

konom; dočim s moralnog gledišta može ovo isto htijenje biti samo materijalno zlo, a ne formalno, jer je subjektivno bez ikoje krivnje. Koji su dakle oni subjektivni uvjeti, o kojima ovisi stepen moralne odgovornosti kod pojedinog htijenja? Budući da je pojam odgovornosti relativan s pojmom dužnosti, s toga se može postaviti princip, da svi oni momenti umanjuju mjeru imputiranja, koji sprečavaju spoznaju i vršenje dužnosti.

Već u početku duševnog razvijanja primamo u svijest našu takove sadržaje, koji mogu uplivati na volju i postavljati granice njenoj djelatnosti. Prvi susretaj svijesti naše s izvanjskim svijetom namiče nam osjetnih pomisli, koje se u duši zadržavaju, te se i kasnije mogu vraćati. Ovi pomišljajni sadržaji utječu neposredno na našu moć teženja i time stvaraju motive za volju. Čovjek doduše može svojom voljom uplivati na pomišljanje, može hotimičnom pažnjom pojedine pomisli dozvati u svijest, a druge opet istisnuti, ali nema nikakove sumnje, da je naša volja u tom radu znatno ograničena. Neke pomisli mogu se tako ukorjeniti u duši, da ih golemim duševnim naporom jedva svladavamo. Koje čudo, kad reprodukcija i asocijacija ovise ponajviše o individualnosti i naturelu, kojih čovjek ne može skršiti bez osobitog umovanja i snažne volje. Čutilno poimanje, koje određuje smjer našem čuvstvovanju, odgoj i sav okoliš, najrazličniji izvanjski uvjeti naših težnji i sklonosti, prirodjene nam tjelesne i duševne osebine — svi se ovi faktori ujedinjaju u kauzalnu tendenciju već prije nego je čovjek svojom voljom počeo upravljati korake k svjesno postavljenim ciljevima. Pa i onda kad je čovjek već postao gospodar svojih usebnih doživljaja, još uvijek ostaju u njemu neke sile, koje trajno nastoje oteti se gospodstvu volje. Osjetna fantazija upravo tajnovitom moći stvara visoke kule bez ikojeg temelja — a ipak ih kadšto i najjača volja jedva može oboriti. Tko nije iskusio kako mu fantazija otvara katkad vidike u neki sretniji svijet, koji postoji samo — u fantaziji, a ipak nas je i dugotrajno razumno promišljanje jedva kadro odvratiti, da se posve ne podamo vodstvu fantazije! Kolikoputa nam i najbolje osvjedočenje koleba, kad fantazija počne mijenjati zbiljske predmete i prave njihove vrednote prema našim željama i sklonostima! Neobuzdana djelatnost fantazije može čovjeka podržavati u nekom trajnom polusnu, gdje nije kadar hotimičnom pažnjom upravljati svoje misli, a prema tome niti slobodno odlučivati.

Ovakovom se uplivu fantazije imade pripisati i gubitak moralne svijesti u onih ljudi, koji su na osjetne predmete tako vezani, da se nijesu kadri vinuti do apstraktnog promišljavanja. Ako je netko samo na osjetnu spoznaju ograničen, tada je i težnja upravljena isključivo na osjetne predmete, a tu se dakako ne može govoriti o slobodi. Čovjek može utjecati na osjetne težnje samo onda, ako je razumna pažnja toliko razvita, da pojedine predodžbe iz svijesti istisne. U afektu, u strasti i u raznim drugim tjelesnim i psihičkim dispozicijama može neka predodžba i s njome skopčana osjetna težnja tako ojačati, da joj ne možemo djelovanja spriječiti, jer je razumna spoznaja obustavljena. Sama dakle osjetna narav naša može ne samo umanjiti moralnu odgovornost i slobodu volje, već ju može i sasvim uništiti. Tjelesno stanje, ćutilna čuvstva, fantazija, afekti i strasti uzrokom su mnogih čina, kojih čovjek nije mogao promijeniti upravo za to, jer je osjetnost spriječila razumno djelovanje ili oslabila volju. Otuda slijedi, da se pojedini čini imadu prosudjivati prema čitavom individualnom karakteru, koji je u prvom redu ovisan o samoj osjetnosti. U svezi s individualnim karakterom od osobite je važnosti pitanje o nasljedjenim vlastitostima.

Kod raznih se zločinaca ustanovilo, da pokazuju neke organske i psihološke osobine. Budući da su ove osobine većim dijelom prirodjene (psihopatičko stanje, degeneriranost i t. d.), počelo se nagadjati, da postoji unutrašnja sveza medju samim zločinom i prirodjenim vlastitostima. Osobito se opazilo kako neke zločine, koji iz običaja nastaju, redovito prate stanoviti tjelesni i duševni nedostaci (slaboumnost i neodlučnost). Otuda kriminalna antropologija punim pravom zaključuje, da se kod zločina imade uzeti u obzir individualno stanje počiniteljevo, napose one okolnosti, koje su mogle kod samog čina uplivati na duševnu dispoziciju zločinčevu. Ali pita se: je li zločin nužni produkt individualnih faktora? Lombrozova škola uči, da se kod pravih zločinaca nalaze tjelesni i psihičko-fiziološki znakovi, koji karakterišu antropološki jedan tipus (uomo delinquente). Ovaj je tipus nasljedjen ili prirodjen (delinquente nato) t. j. osniva se na anomalijama tjelesne organizacije, te nužno vodi do zločina. Svakoj vrsti zločina odgovara posebni tipus sa fizičkim, bijološkim i psihološkim znakovima: oblik lubanje, neobične pojave na tijelu, slabo razvita osjetila, beščutnost, dušev-

na ograničenost itd. Budući pako da se ovakovi znakovi nalaze ne samo kod zločinaca, već i kod moralno suludih ljudi, epileptika i divljakâ, za to se (po Lombrozovoj teoriji) ne bi smjelo smatrati zločince kao moralno odgovorne.⁶ Mogu li se pako na temelju zajedničkih znakova izjednačiti u moralnom pogledu zločinci s epilepticima i moralno suludima? Takav bi zaključak blo sasvim nelogičan. Jer prije svega ne može se reći, da isti znakovi pripadaju svim zločincima neke vrste i opet ovi isti znakovi da se pokazuju kod moralno suludih, epileptika i divljaka. Ako pak poradi nekih znakova kod nekih ljudi doista prestaje moralna odgovornost, onda još nipošto ne slijedi, da se poradi analognih znakova kod nekih zločinaca imade naprečac poricati moralna odgovornost kod svih zločinaca. Drugim riječima: ako se po nekim znakovima mora kod nekih ljudi zaključivati na nužnost stanovitog djelovanja, onda se poradi djelomične pripadnosti ovih znakova zločincima smije zaključivati samo na djelomičnu nužnost zločinačkog djelovanja, a nipošto ne slijedi, da je svaki zločin nužni produkt antropoloških znakova.

Kaošto je Lombrozova teorija logički neispravna za to, jer na temelju samo nekih znakova izjednačuje u moralnom pogledu sve zločince sa moralno suludima i epilepticima, tako je još većma neodrživa za to, jer se oslanja na darvinističke hipoteze. Po darvinističkoj teoriji nema bitne razlike između životinje i čovjeka, pa za to se atavizam služi ovom teorijom, da može zločinačke (i ostale⁷ ljudske) pojave tumačiti kao nužni posljedak sveopćeg razvoja i tako čovjeka riješiti moralne odgovornosti. Čovjek po svim svojim sposobnostima i djelovanju nije drugo nego nužni stepen u razvoju čovječanstva. Prema tome je i svaki zločin samo nužni posljedak nekog prethodnog stanja, iz koga se čovjek razvio. U svakoj borbi za opstanak nalazimo zločinačke tendence, pa za to je zločinački karakter

⁶ „Il delitto, insomma, appare, così dalla statistica come dall' esame antropologico, un fenomeno naturale, un fenomeno, direbbero alcuni filosofi necessario, come la nascita, la morte, i concepimenti“. C. Lombroso, *L' uomo delinquente* (5. Ed. Torino 1896.), III. p. 518.

⁷ Tako n. pr. kaže Lombroso, da se religiozni kanibalizam razvio i usavršio u simboličke neke čine; del quale simbolismo, come notano il Waitz ed il Vogt, l' ostia cattolica è l' ultima ed inconscia manifestazione (l. c. I, p. 63). Ovakove tvrdnje izriče ne samo Lombroso, već i oni, kod kojih nalazimo nesumnjivo ljudjačke znakove!

već kod životinja potpuno razvit. Zločinci dakle ne mogu da budu moralno odgovorni kaošto niti životinje, a kazna imade samo toliko smisla, u koliko je socijalna samoobrana.

Pita se: je li ovo atavističko tumačenje zločina ispravno? O ispravnosti moglo bi se govoriti samo onda, kad bi prije svega bilo dokazano, da nema bitne razlike izmedju čovjeka i životinje. Tvrditi se dakako može koješta, pa tako i jednakost izmedju čovjeka i životinje, ali filozofski se može tvrditi samo ono, što je dokazano. Nipošto pako nije dokazana jednakost, već je usuprot dokazana bitna različenost izmedju čovjeka i životinje. Samo onaj, koji niječe razumnju narav ljudsku, samo taj može tvrditi, da se moralni red opaža kod životinja i ostalih razumnih bića upravo kao i kod čovjeka. Ali onaj, koji niječe razumnju narav, ne može uopće ništa tvrditi. Ako se kod zločinca i opažaju neki znakovi, kojih nalazimo i kod životinja, zar nije upravo tako nelogično na temelju tih znakova izjednačivati svakog zločinca u moralnom obziru sa životinjom, kaošto je nelogično izjednačivati ga s epileptikom i moralno suludim? Toliko još valjada logika vrijedi, kad svaku zdravu pamet uči, da dva pojma, kojima pripadaju neke zajedničke oznake, nijesu eo ipso već sasvim izjednačena. Budući da je moralna kakvoća učinak razumnog htijenja, za to ne može biti govora o izravnom nasljedstvu ili o tipusu. Ali moralna neka svojstva mogu da budu ovisna o stanovitim tjelesnim dispozicijama, pak se prema tome mogu naslijediti stanoviti organički uvjeti, koji neizravno uplivaju na moralni karakter pojedinaca. Doklegod nije nasljedjenim tjelesnim stanjem narušena psihička normalnost, ne može se reći, da bi usljed nasljedstva prestala moralna odgovornost. Jednako je čovjek odgovoran i za one čine, koji nastaju iz zločestog običaja, ako je zloču upoznao, a nije joj se opirao. Dakako da osim ovih individualnih imade još i socijalnih, te napokon osebusno patoloških zapreka slobodne volje,⁸ ali uza sve ove zapreke ostaje čovjek ipak slobodan u onoj mjeri, u kojoj mu je razvita umna sposobnost. (Svršit će se).

⁸ Isp. A. Huber, Die Hemmisse der Willensfreiheit (Münster 1908.).

