



## O slobodnoj volji.

(Svršetak.)

Dr. Stjepan Zimmermann.

### III. Relativni indeterminizam.

1. Dojakošnjim izlaganjem već je dokazan relativni indeterminizam; jer ako je apsolutni indeterminizam i determinizam neispravan, ostaje samo još treći disjunktivni član, a to je relativni indeterminizam. Redovno se u literaturi opaža, kako deterministi zamjenjuju apsolutni i relativni indeterminizam, te kažu, da slobodna volja ne može drugo značiti, već posve samovoljno i posve slučajno zbivanje. Relativni indeterminizam isključuje nužnost htijenja, a deterministima je pojam nužnosti recipročan s pojmom dostatnog razloga, pa za to je po njihovom nazoru slobodno htijenje istovetno sa zbivanjem bez dostatnog razloga, t. j. s apsolutno slučajnim zbivanjem. Ali već smo dokazali, da u pojmu dostatnog razloga nije uključena nužnost zbivanja i prema tome je kriva deterministička pretpostavka, na temelju koje zamjenjuju relativni s apsolutnim indeterminizmom. Premda bi liberum arbitrium indifferentiae sâm za sebe mogao biti dostatan razlog djelovanja, ako uzmemo načelo dostatnog razloga u formalnom smislu, ipak nema sumnje, da se liberum arbitrium indifferentiae kosi s načelom materijalno dostatnog razloga, ali ne za to, jer isključuje nužnost htijenja, već za to, jer isključuje svaku ovisnost volje o motivima. Po načelu uzročnosti, kao što smo vidjeli, ova uzročna ovisnost volje o motivima nipošto ne mora značiti nužnost u htijenju, pa za to je logički moguće i takovo stanovište, koje se protivi determinizmu, a ipak nije istovetno s apsolutnim indeterminizmom.

E. v. Hartmann kaže,<sup>1</sup> da se razlika između determinizma i indeterminizma osniva na pitanju: da li je sveukupno naše

<sup>1</sup> Das sittliche Bewusstsein (W. W. 2. A. Lpzg. Haacke) p. 363. 364.

htijenje determinirano ili nije, t. j. da li je nužni učinak motivâ ili nije. „Svaki pokušaj, koji ide za tim, da istinitost determinizma i istinitost indeterminističke slobodne volje zajedno održi, jest protuslovan, pa za to je ovdje nemoguće kakovo rješenje, jer se ovo protuslovlje temelji na kontradiktornoj (a ne kontrarnoj) opreci: indeterminizam naime nema nikog pozitivnog sadržaja, on samo negira istinitost determinizma u opsegu volje“. Ali predmet ove kontradiktorne opreke nije drugo nego htijenje, u koliko mu pridajemo predikat nužnosti odnosno nenužnosti. Budući pako da nenužnost htijenja može da bude dvojaka, za to treba razliku izmedju determinizma i indeterminizma promatrati s drugog stanovišta, a ne samo sa stanovišta nužnosti ili nenužnosti. Htijenje može biti nenužno na ova dva načina: ili volja nema uopće nikoje sveze s motivima (apsolutni indeterminizam) ili je u svezi, ali ne u takovoj, da bi htijenje bilo nužni učinak motivâ. Uzmemo li dakle snošaj izmedju volje i motivâ kao predmet razlike izmedju determinizma i indeterminizma, tada je opreka izmedju oba ova stanovišta očito kontrarna, jer izmedju nužne sveze htijenja s motivima i izmedju nikoje sveze postoji mogućnost nenužne sveze.

Tko dublje zagleda u filozofske probleme, napose tko ih svodi u jedinstvene sveze, opazit će, da se opreka izmedju determinizma i indeterminizma ne osniva toliko na samom pojmu slobode, koliko većma na općem filozofijskom nazoru o ljudskoj duši. Indeterminističko stanovište može zastupati samo onaj psiholog, koji priznaje, da osim svjesnih tvorina postoji još realni nosilac i uzročnik svih psihičkih promjena. Tko toga ne priznaje, taj dakako ne može smatrati htijenje učinkom duše, već nužnim posljeticom cjelokupnog svjesnog zbivanja i nesvjesnih tendencija u čovjeku. Ako naime motivi nijesu dostatan uzrok pojedinog htijenja, a duša ne postoji, onda se može uzrok htijenju nalaziti samo u pomišljanju, čuvstvovanju, osjetnim težnjama i svim drugim sastavinama svjesnog sadržaja. Svi ovi uzročni činbenici determiniraju pojedino htijenje, tako da ono ne može izostatiti niti se promijeniti. Duša bi jedina mogla uplivati na ostale kauzalne momente i sama odredjivati htijenje, ali deterministi poriču opstanak duše, pa za to ona i ne može odlučivati o tome, da li će nastati koje htijenje ili ne. Za psihologa, koji znade, da postoji realna duša, koja uzročno utječe na svjesni sadržaj, nema načelne poteškoće, da usvoji indeter-

minističko stanovište. Budući pako da nam ovdje nije zadaća iscrpivo raspraviti sva pitanja o duši, zato ćemo se ograničiti samo na neposredne psihološke pretpostavke indeterminizma.

Usebnim iskustvom opažamo i upoznajemo sve one predmete, stanja i čine, koji su u svijesti našoj sadržani. Sama duša dakako nije predmet neposrednog opažanja, pa za to ju možemo upoznati samo u njenoj svezi s cjelokupnim svjesnim sadržajem. Promatrajući dakle čitavi tijek svjesnih sadržaja u cjelini, ne upuštajući se u analizu pojedinih sadržaja, opažamo u sveukupnoj svijesti našoj neko jedinstvo. Pitamo li za izvor ovog jedinstva, nema sumnje, da ćemo za jedinstveni snošaj mnogih svjesnih sadržaja naći dostatan razlog u pojedinim činidbama n. pr. misaonog isporodjivanja, zaključivanja i t. d. Ali ovi čini ne mogu samostalno, sami o sebi postojati, pa zato moramo izvor jedinstva potražiti dalje. I ovi čini, kojima ujedinjujemo neke svjesne sadržaje, također su predmet usebnog opažanja kaošto i svi drugi svjesni sadržaji, koje proživljujemo. Sve dakle, što god se u svijesti našoj nalazi, jest predmet jednog opažanja ili jednog unutrašnjeg iskustva, to će reći: svi svjesni sadržaji stoje u snošaju s jednim subjektom, koji ih opaža. Činjenica svjesnog stanja (Bewusstheit), u kojem opažamo tijek, unutrašnjih doživljaja, otvara nam uvid u snošaj ovih svjesnih doživljaja s onim subjektom, koji ih opaža. Da je ovaj subjekat jednovit, t. j. da nije višestruko sastavljen, dokazuje upravo ta činjenica, što mi ne opažamo tek pojedinačne svjesne sadržaje, tako da bismo ih napose i sasvim odijeljeno upoznavali, već ih promatramo redovno u mnoštvu. Kadgod isporodjujemo neke elemente, onda smo si svjesni ne samo onog čina, kojim isporodjujemo, već i svih onih sadržaja, koje isporodjujemo. Svi dakle sadržaji, kojigod su u svijesti nazočni i koje stavljamo u medjusobne snošaje, jesu predmet jednog znanja i prema tome jednog te istog subjekta. Ali ovaj subjekat ne samo da je jedan a ne višestruk u promatranju ili opažanju onih sadržaja, koji su u svijesti upravo nazočni, taj subjekat ostaje i trajno sâm sa sobom istovetan. Premda se naime svjesno stanje u vremenskim odsjecima izmjenjuje i prekida, ipak sâm subjekat svjesnog stanja ostaje uvijek isti. Jer kad ne bi ostao isti, ne znamo, kako bi sadašnjim svjesnim opažanjem mogao zahvatiti u prošlost, pa nekadašnje svjesne sadržaje opet dozivati u svijest. Kod svakog vraćanja svjesnih sadržaja dobro znademo, da smo

takve svjesne sadržaje već jednom opazili odnosno doživili, i to u ovom istom subjektu, kojim ih sada opažamo. Kad bi se subjekat naših svjesnih stanja izmjenjivao, tada ne bi mogao sâm sebi pripisivati pripadnost minulih doživljaja, već bi si morao biti svjestan, da je znanje o tim doživljajima primio od prethodnog subjekta. Jedinstvo dakle svijesti naše osniva se na trajnoj istoti jednog subjekta, koji sve opaža, što god je u svijesti sadržano.

Mi znamo iz neposrednog iskustva i to, da u svijesti našoj nastaju pojedini sadržaji ovisno o nekim činima (n. pr. isporodjivanja, promišljanja), tako da bez ovih čina ne bi bilo ni onih svjesnih sadržaja. Drugim riječima: svjesni sadržaji su učinak, koji iziskuje svoj uzrok, pa se pita: nije li moguće uzrok svjesnih sadržaja istovetan s onim subjektom, koji te sadržaje opaža? Nadalje, iskustvo nam opet kaže, da je učinak tvornog uzroka vazda neka promjena, t. j. prijelaz iz jednog stanja u drugo, a nije stvaranje (iz ništa). Prema tome iziskuje svaki učinak i svoj supstrat, koji se mijenja. Dakako da ovaj supstrat stoji u unutrašnjoj svezi s promjenom, jer promjena odijeljena od svog supstrata ne bi više bila prijelaz iz jednog stanja u drugo. Supstrat prima u sebe onu promjenu, koju u njemu proizvodi tvorni uzrok. Ali takav supstrat može i sâm u sebi kao tvorni uzrok proizvesti promjenu, tako n. pr. svjesni sadržaj, kojim upoznajemo različnost dvaju predmeta, nastao je i nalazi se u istom psihičkom nosiocu, koji je činidbom isporodjivanja proizveo svjesni sadržaj. Uzrok, koji svojim djelovanjem samog sebe mijenja, zove se imanentni uzrok. Njegova tvorna snaga ne prelazi na drugi koji supstrat, već ostaje sama u sebi. Svjesni dakle sadržaji, koji ne nastaju iz ništa, moraju imati ne samo svoj tvorni uzrok, već i svoj supstrat. Je li ovaj supstrat različan od tvornog uzroka ili nije? Drugim riječima pita se: je li tvorni uzrok svjesnih sadržaja imanentan? Da je supstrat svjesnih sadržaja istovetan s onim subjektom, koji opaža svjesne sadržaje, nema nikoje sumnje, jer subjekat neposredno opaža same svjesne doživljaje. Kad svjesni sadržaji ne bi inherirali subjektu, koji ih opaža, ne bi ih mogao opažati neposredno u sebi, već u nekom drugom supstratu. Ako je izvjesno, kao što i jest, da je supstrat sveukupnog svjesnog sadržaja istovetan sa subjektom usebnog opažanja, tada treba samo dokazati, da se u predmetu usebnog opažanja, t. j. da se

u svjesnom sadržaju zbivaju promjene, pa je time dokazano, da je supstrat svjesnih doživljaja ujedno i njihov imanentni uzrok. Subjekt, koji si je svjestan, koji znade, da u njemu postoje neki sadržaji, može te sadržaje (n. pr. dvije boje) stavljati u snošaj, odnosno isporodjivati i tako doći do novog svjesnog sadržaja (različnost). Ovaj novi sadržaj inherira subjektu usebnog opažanja upravo tako kao i oni sadržaji (boje), od kojih je nastao. Budući pako da je ovaj supstrat svojim djelovanjem (isporodjivanjem) proizveo novi svjesni sadržaj, za to je isti ovaj supstrat zajedno i imanentni uzrok svjesnih tvorina. Svekoliko dakle svjesno zbivanje stoji u svezi s jednim te istim subjektom usebnog opažanja, tako da je ovaj subjekat ujedno imanentni uzrok svjesnog zbivanja. Ovaj se realni uzrok zove duša.

Nauka o svezi između svjesnog sadržaja i duše, kako smo ju ovdje ukratko izložili, u opreci je s Wundtovom teorijom o duši.<sup>2</sup> Čitava se psihologija po Wundtovom shvatanju imade zadržati u granicama neposrednog iskustva. Štogod bismo htjeli na osnovu svjesnog sadržaja logičkim zaključivanjem izvoditi, sve je to neznanstveno, pa za to i ne spada u psihologiju. Prema tome je i pojam supstancijalne duše ishitren, jer osim svjesnog zbivanja ništa zbiljsko ne postoji. Kad bi osim svjesnih sadržaja opstojao još neki supstancijalni supstrat, onda ne bismo mogli imati nikakvog znanja o samima sebi, već jedino o psihičkim pojavama. U tom bi naime slučaju svi svjesni sadržaji bile puke pojave nepoznatog nam supstancijalnog bića, a ovim psihološkim razlikovanjem fenomenalnog i noumenalnog bitka zapali bismo u isti onaj skepticizam, koji uči, da o izvanjskim predmetima spoznajemo samo pojave. Ovaj razlog, koji je Wundta u prvom redu ponukao, da zabaci supstancijalnu dušu, jest sasvim neosnovan. Ako mi osim svjesnih sadržaja i priznamo zasebni jedan psihički supstrat, time još nijesu svjesni sadržaji postali puke pojave u onom smislu, kako nam se izvanjski svijet pojavljuje. S fenomenalističkog staništa nijesu naše pomisli o izvanjskoj zbilji ništa drugo nego subjektivne tvorine, koje po svojem sadržaju nijesu adekvatne

<sup>2</sup> Isp. Klimke, *Der Mensch* (Graz 1908.) p. 30 sq.; *Der Monismus* (Freib. 1911) p. 296. sq.; E. König, *W. Wundt* (3. A.), p. 103 sq.; Th. Skribanowitz, *Wilhelm Wundts Voluntarismus*; G. Heinzelmann, *Der Begriff der Seele u. die Idee d. Unsterblichkeit bei W. Wundt*.

izvanjskim predmetima. Mi upoznajemo izvanjske predmete tek posredno, pomoću svjesnih sadržaja, koji su doduše u svezi s izvanjskim svijetom, ali mi ne znamo, u koliko svjesni sadržaji odgovaraju izvanjskim objektima. Ako bismo dakle i pretpostavili ovaj fenomenalistički nazor o vrijednosti izvanjskog iskustva, zar otuda jednako slijedi, da iz svjesnih sadržaja ne možemo upoznati psihički supstrat? Napomenuli smo već, da subjekat, koji si je svjestan, koji opaža usebne sadržaje, koji pozna čitavi tijek svjesnih doživljaja, da taj subjekat nije tek u posrednoj svezi s opažajnim svojim objektom. Izvanjskim opažanjem upoznajemo izvanjske predmete, t. j. pomoću onih svjesnih sadržaja, koji su u svezi s izvanjskim predmetima, dočim predmet usebnog (neposrednog) opažanja nije nešto, što bi se nalazilo izvan samog subjekta, koji opaža. Svjesni sadržaji, koji su predmet neposrednog znanja našeg, inheriraju u samom subjektu, koji si je upravo svjestan, t. j. koji znade za te sadržaje. Prema tome nije supstrat svjesnog sadržaja realno različan o subjektu usebnog opažanja, pa za to možemo iz opažanja svjesnih sadržaja ujedno upoznati i sâm njihov supstrat. Svjesni sadržaji nijesu dakle pojave psihičkog supstrata u tom smislu, da bi značili subjektivnu tvorinu bez realne vrijednosti; naprotiv, svjesni su sadržaji realno zbivanje, kojim se očituje njihov supstrat, i koje upoznajemo neposredno, pa za to upravo onako, kako se zbiljski u nama nalazi. Dakako da sam supstrat, koji svjesne sadržaje proizvodi, ne možemo neposrednim opažanjem upoznati, već samo logičkim zaključivanjem. Ali ovo zaključivanje imade stvarni svoj temelj upravo u toj činjenici, što je supstrat svjesnog sadržaja istovetan sa subjektom opažanja.

Iz rečenog slijedi, da duša (jastvo) nije isto što i svjesni sadržaj, koji neposredno opažamo. Wundt poriče doduše samu mogućnost supstancijalne duše, ali u ovom poricanju polazi s takove pretpostavke, koja u svezi s poricanjem sadržaje *circulus vitiosus*. U empiričkoj psihologiji, veli W., ne nalazimo nikojih razloga za prihvatanje supstancijalne duše, pa za to i ne možemo ustvrditi zbiljski njezin bitak. Ali predmet empiričke psihologije jedino su svjesni sadržaji, jer se empirička psihologija ograničuje samo na one predmete, koje neposrednim opažanjem upoznajemo. Empirička psihologija ne može imati zadaću, da ispituje sveze između svjesnog sadržaja i nekog

bića, koje se nalazi izvan opsega ili granice svjesnih sadržaja. Ako se dakle tvrdi, da na osnovu empiričke psihologije ne upoznajemo supstancijalnu dušu, onda se već pretpostavlja, da postoji samo onaj predmet, kojim se empirička psihologija bavi; drugim riječima: pretpostavlja se, da postoji samo svjesni sadržaj bez supstancijalne duše — što bi upravo trebalo dokazati. Medjutim i sama pretpostavka, da nas neposredno opažanje ne vodi do pojma supstancijalne duše, nije dokazana. Jer subjekat, koji opaža usebne sadržaje, ne samo da znade za opstanak tih sadržaja, već ujedno znade i za pripadnost svjesnih sadržaja jastvu, t. j. samom subjektu, koji opaža. U ovoj pripadnosti svjesnih sadržaja supstratu, koji je istovetan sa subjektom opažanja, nalazi se neposredno dostatni razlog, da u svezi sa svjesnim sadržajem istražimo i odredimo vlastitosti ovog supstrata (duše). Empirička psihologija može dakako sasvim apstrahirati od supstancijalnog jastva i promatrati samo svjesne tvorbe, ali ne smije poricati mogućnost i takovih realnih snošaja, koji su pristupni samo logičkom doumljivanju. Po teoriji aktualnosti moralo bi jastvo da bude produkt psihičkih funkcija, t. j. pojava, koja se osniva na sastavbi svjesnih sadržaja. Ali sveukupne psihičke funkcije očito su učinak, koji iziskuje i pretpostavlja svoj uzrok. Neposrednim opažanjem i umovanjem dolazimo do zaključka, da se ovaj uzrok nalazi u samom supstratu psihičkih sadržaja, a taj supstrat da je trajno sam sobom istovetan. Otuda slijedi, da jastvo stvara psihičke funkcije, a ne obratno.

Wundt nastoji oboriti i onu pretpostavku, na kojoj se izravno osniva nauk o neempiričkom jastvu, a ta je pretpostavka pojam supstancije. Budući da je supstancija hipotetičan pojam, za to ne može imati objektivno realnu vrijednost. Ali ispravni pojam supstancije nije hipotetičan, jer ne označuje ništa drugo nego samostalni bitak, koji ne pripada drugom kojem nosiocu. Sam pojam supstancije ne određuje ništa o naravi supstancijalnog bića (da li je duhovno ili stvarno), već ga samo stavlja u opreku s pripadnim bićem. Prema tome imade pojam supstancije pozitivni sadržaj, a nije tek pukom domišljanje nečesa, čemu nikako ne bismo znali definicije. Kad za dušu tvrdimo supstancijalnost, onda se razlog ove tvrdnje nalazi u neposrednom opažanju, koje nam kaže, da svjesni sadržaji ne postoje sami o sebi, upravo za to, jer se izmjenjuju.

Postanak pojma o supstanciji ne osniva se dakle jedino na opažanju izvanjskog svijeta, već prije svega na usebnom opažanju. Isto tako ne označuje duhovna supstancija takovo biće, koje ne bi moglo primati u sebe nikakovih promjena, već bi moralo ostati uvijek samo za sebe sasvim jednako, bez ikojeg promjenljivog stanja. Nasuprot kauzalnost duše očito dokazuje, da je ona princip sve psihičke djelatnosti.

Već smo kod Kanta opazili, kako u praktičnom pogledu smatra stvar o sebi kao volju. Ona je kauzalno počelo svih moralnih čina, koji sačinjavaju empirički karakter. Na ovaj princip Kantove etike nadovezuje se Schopenhauerov metafizički voluntarizam. Izvanjski svijet nije drugo nego pojava, kojoj ne možemo izravno upoznati samu njezinu bitnost. Mi upoznajemo izvanjski svijet prema našoj samosvijesti, a ta nam kaže, -da bitnost čovjeka sastoji u volji. Prema tome je volja ono supstancijalno biće, koje proizvodi sav pojavni svijet. Volja jest apsolutno biće, koje se realno nalazi u čitavom svijetu, tako da je i razum njezin akcidens. Ovaj Schopenhauerov supstancijalni voluntarizam modificira Wundt u voluntarizam aktualnosti. Volja nije drugo nego sastavba pojedinih čina, koji sačinjavaju voljne jedinice. Uzajmica (*Wechselbeziehung*) ovih jedinica proizvodi razumno pomišljanje. Apsolutna je volja dakle (po Wundtu) samo idejal ili logički postulat empiričkog zbiivanja. Do ovog rezultata dolazi Wundt na temelju teoretskih pretpostavki, koje se donekle oslanjaju uz Schopenhauerovo shvatanje o spoznaji izvanjskog svijeta. Prema Kantovom kriticizmu uči i Schopenhauer, da se sve naše mišljenje osniva na osjetnom predočavanju. Empirička spoznaja nije u izravnoj svezi sa zbiljskim svijetom o sebi, već je ograničena na pojave osjetnog predočavanja. Jer subjektivno pomišljanje ne može nikako biti istovetno s onim stvarima, koje se nalaze izvan misaonog subjekta. Isto tako i Wundt uči, da mi neposredno upoznajemo samo usebne doživljaje, a izvanjski svijet upoznajemo tek pomoću svjesnih sadržaja. Logičkom raščlanbom razlikujemo kod našeg pomišljanja subjektivnu činidbu i predmet, koji je u pomišljanju sadržan. Ovaj pomišljajni predmet dovedimo u svezu s izvanjskim svijetom, pa tako je sva naša spoznaja izvanjskog svijeta tek posredna, t. j. mi ne spoznajemo stvari, kakove su u sebi. Ono, što u svijesti našoj ostane nakon dovršene logičke raščlanbe, jedini je osnov za spoznaju realne



zbilje. Ako apstrahiramo od pomišljajnih sadržaja, ostaju nam još jedino subjektivna stanja. Ova su stanja tvorna ili trpna, ali i trpna stanja znače psihičku funkciju, pa su prema tome tvorna. Sva neposredna zbiljnost nije dakle drugo nego pomišljajna djelatnost (Tätigkeit). Budući pako da i pomisao, u koliko je sadržaj spoznaje, nastaje djelovanjem, za to je zapravo čisto djelovanje, t. j. čisto htijenje, zadnji uvjet za ujedinidbu naših pomisli. Čista je volja jedina zbiljnost, koju našim iskustvom upoznajemo.

Otuda bi slijedilo, da mi naše jastvo neposredno opažamo u svjesnom zbivanju, i ovo jastvo da je istovetno s voljom. Ali kao što iz neposrednog iskustva ne možemo bez logičkog umovanja upoznati i potpuno odrediti svezu svjesnog zbivanja s nosiocem i uzročnikom toga zbivanja, tako opet iz neposrednog iskustva izvjesno znademo, da volja ne znači drugo nego duševnu sposobnost proizvesti stanovite čine. Za Wundta je duša istovetna s psihičkim tvorinama, pa za to on i uči, da nam je duša neposredno poznata. Ali upravo u ovoj je pretpostavci temeljna Wundtova zabluda, jer sve psihičke tvorine moraju imati jedan te isti uzrok, koji je različan od samih tvorina, i taj je uzrok duša. Očito je, da uzrok psihičkog zbivanja nije predmet neposrednog našeg opažanja, pa za to i ne može jastvo biti istovetno s psihičkim sadržajem. Niti je jastvo istovetno s voljom, jer se nipošto ne može reći, da sve psihičko djelovanje sastoji isključivo u htijenju. Razumno mišljenje nije produkt htijenja, već nasuprot volja nužno pretpostavlja razum. Budući da htijenje znači svjesnu težnju za nekim ciljem, za to moramo spoznati taj cilj, prije nego li ga uzmognemo htjeti. Glavni razlog, radi kojega Wundt istovetuje jastvo s htijenjem, nalazi se u pretpostavci, da samo oni psihički faktori zbiljski postoje, koje neposredno opažamo. Da je ova pretpostavka skroz neispravna, slijedi ne samo otuda, što i sam Wundt priznaje neke psihičke momente, koji nisu pristupni svjesnom opažanju, već napose slijedi njena neispravnost odatle, što svjesni sadržaji ne stoje samo u svezi s neposrednim opažanjem. Ona djelatnost, koja proizvodi i spaja svjesne sadržaje, mora imati svezu s realnim svojim razlogom. Osim toga su psihičke funkcije i međjusobno specifički različne, te iziskuju svoj subjekat i kauzalni princip.

Duša je dakle imanentni uzrok, koji proizvodi voljne čine.

To je osnovna psihološka pretpostavka indeterminizma. Prema tome bi značilo potpunu neupućenost, kad bi tko htio predbaciti indeterminizmu, da ono htijenje, koje nema svog adekvatnog razloga u motivima, uopće nema nikojeg uzroka, pa za to da je nemoguće. Uzrok svakog htijenja, motivima determiniranog, i onoga, koje nije razumnim prosudjivanjem zadosta determinirano, jest upravo duša. Dakako da duša nije mehanički uzrok, pa za to može ona sama od sebe, spontanom djelatnošću, započeti i proizvesti neki čin. Duša može samostalno uplivati i na fiziološko zbivanje, pa je za to ona izvor tvorne sile, a nije tek posredni uzrok, koji bi mogao i morao samo onako djelovati, kako ga drugi koji uzrok određuje. Time smo se primakli do samog pojma o slobodnoj volji, pa ga za to treba objasniti i realnu njegovu vrijednost dokazati.

2. Pojam slobodne volje osniva se na svezi naših težnji s razumnim prosudjivanjem. Sv. Toma<sup>8</sup> govori o tome ovako: „Quaedam sunt, quae non agunt ex aliquo arbitrio, sed quasi ab aliis acta et mota: sicut sagitta a sagittante movetur ad finem. Quaedam vero agunt quodam arbitrio, sed non libero, sicut animalia irrationalia; ovis enim fugit lupum ex quodam iudicio, quo existimat eum sibi noxium: sed hoc iudicium non est sibi liberum, sed a natura inditum. Sed solum id quod habet intellectum, potest agere iudicio libero: in quantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest iudicare, hoc vel illud esse bonum. Unde, ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium“. Za svaku se težnju pretpostavlja neka spoznaja. Osjetnim predočavanjem spoznano dobro jest nužni predmet osjetne težnje, dočim je osjetilno zlo nužni predmet osjetnog zazora. Osim osjetne spoznaje imade čovjek još razumnu moć, pa zato i neosjetnu moć teženja ili volju. Premda volja teži za dobrom, a zazire od zla, ipak ova težnja nije nužno vezana uz osjetne, konkretne predmete, već se može prikloniti sad jednom sad opet drugom kojem dobru. Zašto pojedino osjetno dobro ne upliva nužno na volju? Razlog se nalazi u spoznajnoj moći: razum spoznaje „universalem rationem boni“, t. j. razumom svojim upoznajemo sam formalni predmet naših težnja, pa zato možemo o raznim pojedinim predmetima prosudjivati, u koliko su za nas dobri ili poželjni. Prema tome se volja ne mora samo za jedan, već se može i za više predmeta

<sup>8</sup> S. th. I. q. 59. a. 3.

odlučivati, upravo zato, jer čovjek može svojim razumom ove predmete stavljati u medjusobni snošaj i prosudjivati njihovu dobrotu. Glavni uvjet za slobodnu volju nalazi se dakle u razumu: pojedini predmet ne determinira volju samo zato i u onoj mjeri, u kojoj je razum sposoban prosudjivati dobrotu ovog predmeta, odnosno upoznati njegovu vrijednost u svezi s nekim ciljevima. Sve ono, što umnaža razumnu spoznaju, proširuje ujedno i opseg voljne slobode, a ono, što sprečava razumnu spoznaju, oduzima u jednakoj mjeri i slobodu volje.<sup>4</sup> Prva dakle pretpostavka, koja se iziskuje za mogućnost razumne težnje, jest samosvijest, t. j. znanje o pripadnosti psihičkih stanja jastvu. Dogod si je čovjek svjestan, da kao kauzalni faktor može uplivati na psihičke tvorine, pripada mu sloboda u htijenju. Čovjek kao samosvjesno biće imade sposobnost prosudjivati, refleksno promatrati svoje motive, istraživati i mijenjati unutrašnju svezu psihičkih stanja. Upravo u ovoj refleksnoj djelatnosti, kojom razum stavlja u snošaj misaone sadržine, nalazi se formalni razlog slobodnog djelovanja volje. Razum naime ne samo da promatra medjusobni snošaj motiva, ne samo da odredjuje vrijednost motivima, naš razum spoznaje povrh toga još i svezu motivâ s općim pojmom dobrote. To će reći, razum upoznaje, da se u pojedinim predmetima ne nalazi sva ona dobrotu, za kojom bi čovjek mogao težiti. U ovoj sposobnosti univerzalnog mišljenja, kojim čovjek spoznaje, da se u pojedinim predmetima ne nalazi sva dobrotu, za kojom čovjek nužno teži, nalazi se izvor slobode, t. j. sposobnosti, da se čovjek sam odredi na djelovanje prema kojemu od spoznanih motiva.<sup>5</sup> Ako razum predočuje volji takav predmet, koji je u svakom obziru dobar, na kojemu ne nalazi ništa zazorno,

<sup>4</sup> Piat, *La liberté* II. p. 14. „La connaissance rationnelle est la condition de la liberté. De plus, elle en est la mesure; et la preuve en est simple: elle dérive de la nature même de la liberté, entendue comme pouvoir. Vouloir librement, c'est choisir; mais l'on ne choisit que ce que l'on sait et dans la proportion même où on le sait. Et de là découle une vérité d'une grande importance. Tout ce qui élargit le champ de la connaissance, agrandit d'autant la liberté. Au contraire, tout ce qui diminue le champ de la connaissance diminue aussi la liberté elle-même. Liberté et raison sont deux choses intimement liées, qui naissent, se développent et disparaissent en même temps“.

<sup>5</sup> S. Toma, I. II. q. 17. a 1. ad 2. „Radix libertatis est voluntas, sicut subjectum; sed sicut causa, est ratio: ex hoc enim voluntas libere

nije volja slobodna odabrati ovakav predmet ili ga zbaciti. U tom slučaju moglo bi se reći, da razum sili ili determinira volju na htijenje, ali i ovo determiniranje imade svoj razlog u volji, kojoj je dobrota formalni njezin predmet. Volja ide nužno za polučanjem onog predmeta, koji je za nju posve, a ne samo djelomice dobar. Gjegod razum nalazi takovu dobrotu, koja bi u svezi s drugim ciljevima mogla značiti neko zlo, uvidja razum, da se u takovom predmetu ne nalaze svi oni uvjeti, kojima težnja ne bi mogla odoljeti. Drugim riječima: kod djelomično dobrog predmeta uvidja razum, da bi mogao postojati i drugi koji predmet, kod kojega ne bi bilo nikakove sumnje, da je u svakom 'obziru dobar. Ako se kod pojedinog motiva stavlja volji u izgled drugo neko dobro, onda već nije volja prinuđena odlučiti se za dotični motiv, već može obustaviti svako djelovanje prema tome motivu, dogod razum nije ispitao, koju vrijednost imade ono u izgled stavljeno dobro. Kad je razum spoznao ovo dobro, prestaje volja biti indiferentna te se prema spoznaji odluči. Kakogod je dakle razum samo vodja, koji volji predočuje razne motive, a da ju ne sili na djelovanje prema pojedinim motivima, tako je opet u drugu ruku sloboda volje prije svega ovisna o razumu, koji prosudjuje vrijednost motivâ. Premda se volja ravna prema razumnoj spoznaji, t. j. premda nije apsolutno indeterminirana ili indiferentna prema motivima, ipak je ona ujedno i slobodna, u koliko ju pojedini motivi ne mogu nužno determinirati. Volja naime može uplivati i na same motive, odnosno na razum, te ga ponukati da promišlja o motivima, koji na nju utječu, i da im ispita vrijednost. Dakako da volja i za ovaj svoj čin, kojim upliva na razum, nalazi neki motiv, pa se prema tome za svako htijenje nalazi razlog i izvan volje, te se ne može reći, da bi volja bila *causa sui*. Razum dakle predočuje volji ciljeve i tako upliva na volju, dočim volja kao kauzalna sposobnost upliva na razum i ostale moći.<sup>6</sup>

Predmet volje jest uvijek neko dobro; i onda kad se volja odluči za neko zlo, uvijek se u tome zlu mora nalaziti i nešto poželjno. Volja nužno teži za dobrotom, kaošto i razum ide po svojoj naravi za istinom. Kad bi realni predmet volje sadržavao

potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni: et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis“.

<sup>6</sup> S. th. I. q. 82. a. 4.

beskonačno, savršeno dobro, ne bi volja mogla ostati indiferentna prema ovakovom predmetu, kao što i razum ne može biti indiferentan prema očividnoj istini. Ovo savršeno dobro jest konačni cilj ili sreća, za kojom volja po svojoj naravi nužno teži.<sup>7</sup> Prema tome, kad razum spozna, da je nešto u nužnoj svezi s konačnim ciljem ljudskih težnja, t. j. s onom dobrotom, u kojoj razum ne nalazi nikogeg zla, tada volja prestaje biti slobodna. O slobodnoj se volji kod čovjeka može govoriti samo u svezi s pojedinačnim, ograničenim dobrima. U svakom htijenju ograničenog dobra uključena je doduše i ona nužna težnja za dobrotom uopće, ali htijenje se zove slobodno, u koliko mu predmet nije apsolutno realno dobro, pod čijim uplivom bi čovjek nužno morao proizvesti dotično htijenje. I doista naš razum ne nalazi nigdje takovog dobra, za kojim bi volja nužno morala težiti. Sva dobra u životu sadržavaju tek djelomice ono savršeno dobro, u kojemu bi čovjek mogao naći konačnu sreću. Jer ili su neka dobra nepotpuna i bez nužne sveze s konačnim ciljem, ili su doduše u nužnoj svezi s apsolutnim dobrom, ali te sveze nikada čovjek potpunom jasnoćom ne uvidja.<sup>8</sup> Zapravo je dakle volja u svakom svom činu

<sup>7</sup> I. q. 82. a. 1. „sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaeret ultimo fini, qui est beatitudo . . . unde appetitus ultimi finis non est de his, quorum domini sumus“. „Si proponatur aliquid objectum voluntati, quod sit universaliter bonum, et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit: non enim poterit velle oppositum: si autem proponatur sibi aliquid objectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum quod est perfectum, et cui nihil deficit, est tale bonum, quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo; alia autem quaelibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona: et secundum hanc considerationem possunt repudiari, vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes“. I. II. q. 10. a. 2.

<sup>8</sup> Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem; quia sine his potest aliquis esse beatus: et huiusmodi bonis voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit: sed tamen, antequam per certitudinem divinae visionis necessitas huiusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his, quae Dei sunt: sed voluntas videntis Deum per essentiam de necessitate inhaeret Deo: sicut nunc ex necessitate volumus esse beati; patet ergo, quod voluntas non ex necessitate vult, quaecumque vult. I. q. 82. a. 2.

slobodna, i to većma slobodna, što je neko dobro manje u svezi s beskonačnim dobrom. Nasuprot, što više i bolje spoznajemo nužnu svezu nekog predmeta s konačnim ciljem, to manje je volja slobodna, jer ju dobrota konačnog cilja jače određuje. Pa kao što je prosudjivanje dobrote kod pojedinih predmeta ovisno o subjektivnom shvatanju, i prema tome veoma promjenljivo, tako i sloboda volje nije u svih ljudi jednaka, a i kod pojedinca je nestalna, te je u pojedinim činima različna. Ako neki motiv tako nužno upliva na volju, da razum nije upoznao nikakovo zlo u tom motivu, može se reći, da je takav motiv determinirao volju — i to opet djelomice ili posvema. Općenito se može postaviti načelo, da je volja slobodna, dogođ razum može prosudjivati razloge u prilog nekom htijenju ili proti njemu.<sup>9</sup>

Kad uza sve uvjete, koji se za neki čin iziskuju, ovisi o volji, hoće li ga proizvesti ili ne, velimo, da je volja slobodna. Uvjet za htijenje jest spoznaja dobra. O jednom te istom konkretnom dobru možemo različito suditi, t. j. mi možemo poželjnost kojeg predmeta dovesti u svezu s drugim kojim dobrom. Ako neko dobro nuka volju na djelovanje, a s drugog gledišta suděći, nuka nas drugo koje dobro na propust djelovanja, onda se ne može reći, da volju nužno određuje na djelovanje isključivo onaj prvi poželjni predmet. Ali moguće da između više konkretnih dobara koje spoznajemo, ipak jedno dobro tako određuje volju, da volja nužno za njim teži. I to, rekosmo, ne stoji; jer nijedno konkretno dobro ne može biti adekvatan predmet neograničene težnje ljudske. Kad bi koje konkretno dobro imalo apsolutnu vrijednost za naše težnje, u tom bi se slučaju volja nužno odlučila za takvo dobro. Ali dogođ razum uvidja, da nikoja konkretna dobra nisu apsolutne vrijednosti, ne može naša težnja, kojom intendiramo apsolutno dobro (zadnju svrhu) biti determinirana konkretnim dobrima. Volja je dakle slobodna zato, jer sva ograničena (konkretna) dobra zajedno ne sačinjavaju apsolutnog dobra, za kojim nužno težimo. Obzirom na zadnju svrhu (apsolutno dobro) sva su ograničena dobra tek sredstva — a u tima je volja slobodna. Refleksnim djelovanjem ispredjuje razum pojedina dobra s apsolutnim dobrom, i na temelju ovog ispredjivanja stvara sud, da je pojedini ovaj predmet poželjan, pa za to da se čovjek može za nj odlučiti;

<sup>9</sup> S. th. I. II. q. 10. a. 3.; De verit., q. 22. a. 2.

osim ovog suda izriče razum i drugi sud, a taj glasi: pojedino ovo konkretno dobro ne obuhvata sve one dobrote, za kojom čovjek nužno teži, pa za to se čovjek može za ovaj predmet i ne odlučiti. Obzirom na ovaj dvostruki praktički sud reflektirajućeg razuma ostaje volja neodredjena, te se prema tome sama odredjuje ili odlučuje. Predmet samoodredjivanja može da bude ili htijenje uopće (*libertas exercitii*) ili izbor pojedinog dobra (*lib. specificationis*). Ako se zbiljski nalaze svi uvjeti, kojigod se iziskuju za voljno djelovanje, ostaje volja slobodna u toliko, što se može odlučiti za djelovanje ili za nedjelovanje. Nadalje, kad se je volja i odlučila već za djelovanje, opet je slobodna, u koliko može stanoviti neki predmet htjeti ili ga ne htjeti. Sloboda u djelovanju i sloboda u predmetu djelovanja obuhvata dakle kontradiktornu opreku (*libertas contradictionis*) i takova sloboda pripada bitno našoj volji, dočim sloboda kontrarne opreke (*lib. contrarietatis*) bitno ne pripada volji.

Izjasnivši pojam slobodne volje po stanovištu relativnog indeterminizma, ostaje nam još zadaća, da ovo stanovište i dokažemo. Pitamo li našu svijest, nedvoumno nam svjedoči, da smo slobodni. Ali koji je to predmet slobode? I determinizam će priznati, da je čovjek slobodan, ali samo u toliko, što je neovisan o usilju izvanjskih faktora. Naša nam svijest, vele deterministi, samo toliko svjedoči, da smo u svom djelovanju ovisni jedino o unutrašnjim, psihičkim uzrocima. Naša svijest nam nipošto ne dokazuje slobodu htijenja ili odlučivanja, već samo mogućnost djelovanja prema našim odlukama. „Mi bismo se jako varali, kad bismo od samosvijesti očekivali temeljito i dublje razjašnjenje glede kauzalnosti uopće, a napose glede motivacije i možebitne (*etwaige*) nužnosti, koja im pripada . . . Iskaz samosvijesti o voljnim činima, kako ga svak u svojoj nutarnjosti zamjećuje, ako mu oduzmemo sve što je nepripadno i nebitno, te ga svedemo na čisti sadržaj, dao bi se ovako izreći: ja mogu htjeti, pa kad ću neko djelovanje htjeti, gibiva će uda mojeg tijela sasvim sigurno ovo djelovanje odmah izvesti, čim budem htio. To znači ukratko: ja mogu učiniti što hoću. Dalje ne ide iskaz neposredne samosvijesti, kakogod ga mi obračali i u kojegod obliku postavljali pitanje“.<sup>10</sup> Jer o čemu se radi kod slobodne volje? Pita se za snošaj volje prema

<sup>10</sup> Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme, p. 16.

motivima. A naša samosvijest, kao što veli Schopenhauer, izriče samo ovisnost djelovanja o našoj volji. Prava sloboda volje jest „neovisnost voljnih čina o izvanjskim okolnostima“, a o tome nam samosvijest ne može ništa kazati, jer je to izvan njezinog opsega. Neovisnost o izvanjskim okolnostima znači svezu naših odluka s kauzalnim snošajima u izvanjskom svijetu, a samosvijest ne može prosudjivati svezu s nečim, što se izvan samosvijesti nalazi. „Prostodušan, t. j. filozofijski sirov čovjek“ (p. 17) zamjenjuje želju i hotnju. Želiti možemo protivne stvari, ali htjeti samo jednu od njih. U samosvijesti izmjenjuju se suprotne želje sa svojim motivima, a samosvijest samo toliko kaže, da svaka od tih želja može prijeći u djelo, ako postane voljni čin. Ova subjektivna mogućnost znači: ja mogu učiniti što hoću. Ali ta je subjektivna mogućnost posve hipotetična: ako nešto hoću, mogu to i učiniti. Samosvijest obuhvata samo htijenje, a ne i razloge htijenja, koji se nalaze „u svijesti ostalih stvari, t. j. u spoznajnoj moći“ (p. 18). Odredbeno počelo htijenja nalazi se u objektivnoj mogućnosti, a ta je izvan samosvijesti „u svijetu predmetâ, kojima pripada motiv i čovjek kao objekt“. „Ovakova subjektivna mogućnost nalazi se na neki način i u kamenu, koji može odbijati iskre, ali uvjet je u čeliku, i u tome baš sastoji objektivna mogućnost“. Čovjek dakako kaže, da može uraditi što god hoće: hoće li ići na lijevo, ide lijevo, hoće li na desno, ide desno. Ali ne pita se o posljedicama, već o razlozima htijenja. Djelovanje ovisi o htijenju, ali o čemu ovisi htijenje? Pita se: može li čovjek jedno i drugo htjeti? I na ovo će pitanje svak odgovoriti, da o njemu samom ovisi, hoće li odabrati jednu ili drugu stvar. A pitamo li običnog čovjeka dalje: o čemu ovisi upravo ovo htijenje? — opet će biti odgovor: o meni, ja mogu htjeti što hoću, što god hoću to hoću. (20). Samosvijest o slobodi nije dakle drugo nego puka tau-tologija.

Ovi su Schopenhauerovi izvodi proti našoj svijesti o slobodnoj volji u mnogočem neispravni. Prije svega se izričaju „svijest“ i „samosvijest“ ne upotrebljuju u korektnom psihološkom znamenovanju. Samosvijest, veli Sch., spoznaje samo ovisnost djelovanja o htijenju, dočim svijest upoznaje svezu voljnih čina s izvanjskim okolnostima. Odredivši ovako jednostrano pojam samosvijesti, može se dakako onda tvrditi, da se razlozi htijenja nalaze izvan samosvijesti, pa za to da nam sa-



mosvijest ništa ne iskazuje o snošaju htijenja s motivima, odnosno o slobodi. Ali predmet samosvijesti jest jastvo kao immanentni uzročnik, pa za to nije nipošto sveza između htijenja i motivâ izvan samosvijesti, ili zapravo svijesti. Predmeti htijenja nalaze se dakako u izvanjskom svijetu, ali ovi predmeti stoje u svezi sa spoznajnim moćima, pa prema tome nijesu tek izvan svijesti. Isto tako je nelspravna tvrdnja, da se svijest slobode osniva na zamjeni želje i hotnje. Želja nipošto nije sama činidba htijenja, jer kod želje još ne pazimo na polučivost poželjnog predmeta. Kad bi pak želja bila istovetna s činidbom htijenja, morala bi upravo tako biti nepromjenljiva kao što i samo htijenje — po mnijenju Schopenhauerovom. Ali nitko ne će posumnjati o tome, da ga je iskustvo toliko puta već poučilo, kako je upravo u htijenju moguća promjenljivost. Nadalje kaže Sch. (17), da si je čovjek samo a posteriori svjestan svoga htijenja, t. j. da ga upoznaje tek iz djelovanja. Pretpostavivši da je htijenje nužni učinak izvanjskog uzročnika (kao što čelik uzrokuje iskre), posve je dosljedno tvrditi, da ne možemo „a priori“ upoznati moć htijenja. Ali ovakovo shvatanje htijenja jest posvema mehanističko ili materijalističko, jer nas psihologija i vlastito iskustvo uči, da smo si neposredno svjesni svog htijenja. Isto tako smo si svjesni, da upotrebivši sva sredstva, ipak ne možemo sve ono proizvesti ili učiniti što bismo htjeli. Mi znademo dakle, da smo i kod ove hotnje slobodni, premda sâm predmet hotnje, t. j. stanovito djelovanje nije ovisno samo o nama. Napokon kad obični čovjek kaže, da može htjeti što hoće, tad ovakav iskaz nije filozofijski točan, ali nije ni tautologičan: „Ja mogu htjeti što hoću“ znači, da bih mogao i drugo nešto htjeti, nego ono što sada upravo hoću. Drugim riječima: kao što sam se odlučio slobodno za ovaj predmet, tako se jednako mogu odlučiti i za drugi koji predmet, a razni predmeti i moja hotnja valjada nije jedno te isto. Dokazna vrijednost naše svijesti u pitanju slobodne volje jest dakle neoboriva.

Ako mi kod neke odluke moja svijest kaže, da sam se mogao i drugačije odlučiti, onda u ovom iskazu svijesti nije uključena tvrdnja, da je jastvo jedini adekvatni razlog te odluke. I onda, kad je odluka nastala pod uplivom najjačih motiva, dakle, kad sam si dobro svjestan, da samoodredjivanje jastva nije jedino počelo odluke ipak nesumnjivo znadem, da sam slobodan. To će reći, ja znadem, da i motivi opet nijesu jedini

i dostatni uzrok odluke, znadem, da sam mogao svojom voljom uplivati na motive i tako mijenjati njihov utjecaj, pa prema tome sam osim motivâ i ja sâm svojom tvornom snagom barem nešto doprinesao dotičnoj odluci. Premda sam si dakle svjestan, da odluka nema svoj dostatni izvor samo u volji, ipak sam si svjestan, da je i volja odredjivala odluku, i upravo za to da sam se mogao po svojoj volji (takodjer drukčije) odlučiti, nego što sam se uistinu odlučio. Ali deterministi nastoje našu svijest o slobodnoj volji drukčije interpretirati. Pojedina odluka jest nužni učinak sveukupnog duševnog stanja, u kojemu se čovjek nalazi onog časa, kad je stvorio odluku. Svijest o mogućnosti drukčije odluke osniva se na pretpostavci, da bi čovjek u času, kad se je za nešto odlučio, mogao imati i drugo, neko duševno stanje, nego što je ono zbiljsko stanje, koje je odluku nužno proizvelo. Drugim riječima: mi samo za to držimo, da bismo se mogli i drukčije odlučiti, jer držimo, da bi mogli i drugi kauzalni faktori opstojati, nego što su oni, koji su odluku proizveli. Budući da pojedina odluka posve odgovara onoj psihičkoj dispoziciji, u kojoj je nužno nastala, čini nam se, kao da je volja kauzalni faktor odluke. „Ali time nije razjašnjeno, kako si može jastvo postati svjesno, da su oni čini, koji bi po determinističkim predmjerama imali biti nužni, ipak svojevoljni tako, da bi mogli i drugačiji biti. Mi djelujemo svojoj naravi primjereno, kad plućima dišemo, a ne umišljamo si, da bismo mogli i škrgama disati. Mi radimo prema naravi naših misaonih zakona, kad priznajemo, da tri kuta u trokutu sačinjavaju 2 R; ali za to ipak ne ćemo ustvrditi, da sačinjavaju manje ili više. Našoj je naravi primjereno, kao što piše Zeller, da idemo po zemlji; ali mi za to nipošto ne držimo, da bismo mogli i letjeti. Kako nam dakle svijest naša može neko djelovanje kao svojevoljno (willkürlich) predočiti, ako to djelovanje nije drugo nego točan izraz onog stanja, koje je čovjeka zadesilo u času odluke, odnosno, ako se djelovanje prema njegovoj naravi dogodilo unutarnjom nuždom? Ova je svijest samo onda moguća, ako nije tek časovito stanje (Beschaffenheit) u čovjeku uzrok dotičnog djelovanja, već i samosvjesno jastvo, koje je različno od tog stanja, te slobodna odluka i izbor jastva“.<sup>11</sup> Deterministi<sup>12</sup> nastoje opet i time zabas-

<sup>11</sup> G. Graue, Selbstbewusstsein u. Willensfreiheit (Bri. 1904) p. 110., 111.  
<sup>12</sup> E. v. Hartmann, l. c. 370.

viti, što si kod našeg djelovanja nijesmo uvijek svjesni svih uzroka. Unutrašnje iskustvo kaže nam doduše, da bi neka odluka mogla i drugačija biti, ali to je samo za to, jer točno ne poznamo svih motiva, koji utječu na odluku. Ali po ovom bi prigovoru „moralo čuvstvo slobode biti to jače, što više su nam nesvjesni motivi našeg djelovanja; i obratno, ovo čuvstvo vlastitog samoodlučivanja moralo bi to slabije biti, što većma je čovjek došao do jasne svijesti o motivima svoje odluke i svog djelovanja. U iskustvenoj pako zbilji nalazimo upravo protivno. Čovjek ne djeluje uvijek slobodno, već kadikad kao da je gonjen prirodnim usiljem, ali za to mu je to jasnija svijest, kad sâm po sebi slobodno djeluje. Isto tako čim više je čovjek slobodan, čim većma mu djelovanje potječe iz vlastite pobude, te mu pred dušom lebdi spontani čin, kojim nadvladava svaki otpor i kojim prelazi preko svih zapreka, tim jasnije si je svjestan svih motiva, koji su ga na taj čin poticali, kaošto i svih onih posljedica, koje su predvidive; i obratno“ (Graue, l. c. 112).

U svijesti slobode izvire takodjer svijest odgovornosti.<sup>13</sup> Što znači odgovornost za neki čin? Čovjek se samo onda i u toliko smatra odgovoran, kad si je svjestan, da je on sam proizveo neko djelovanje, tako da je mogao ovo djelovanje i propustiti. Odgovornost se dakle tiče samog htijenja, u koliko čovjek znade, da je on gospodar svom htijenju. Ako predleži sigurnost, da je neki čin nastao pod uplivom nekih momenata, gdje čovjek prestaje biti upravljač svog djelovanja, iščezava i svaka odgovornost. A može li se reći, da je čovjek gospodar svog htijenja, ako (po determinističkom stanovištu) nije htijenje drugo nego nužni produkt svjesnih sadržaja: motivâ, čuvstava sklonosti i t. d.? Uz odredjene, stanovite kauzalne faktore ne može pojedino htijenje biti drukčije nego što uistinu jest. Drukčije bi moglo biti samo onda, kad bi sastavba motivâ bila druga, a u tom bi slučaju opet pojedino htijenje bilo nužno. Može li se kazati: premda nisam gospodar pojedinog htijenja, ipak mogu uplivati na same motive i tako odlučivati o pojedinom htijenju? Ali i to nije moguće, ako čovjek nije gospodar svog htijenja. Deterministi uče doduše, da je čovjek odgovoran za svoje čine za to; jer se može razumnim promišljanjem oprijeti

<sup>13</sup> Piat, l. c. II. p. 37. sq.; L. Noël, Le déterminisme (Bruxelles 1906). p. 312. sq.

pobudama osjetne svoje naravi i raznim, uvriježenim tendencijama. Na osnovu promišljenih motiva stvara se u čovjeku novi kauzalni faktor, koji određuje smjer našem htijenju. Čovjek je dakle odgovoran za pojedini čin za to, jer nije promijenio motive, koji su taj čin proizveli. Ali pitamo: ako osim svjesnih sadržaja nema nikojeg uzročnog subjekta, koji bi mogao tvorno uplivati na svjesno zbivanje, kako se može reći, da svaka promjena u motivima nije nužni učinak sveukupnih psihičkih stanja? Ako je pako promjena u motivima nužni učinak svjesnih sadržaja, bit će i svako pojedino htijenje tako nužno određeno, da je upravo nemoguće drugo koje htijenje osim onoga, koje rezultira iz sveukupnog psihičkog zbivanja. Čovjek bi dakle po ovoj teoriji u svakom svom htijenju bio nužni produkt prirodjenih vlastitosti i društvenih sveza. Dosljedno bi trebalo zabaciti i svaku individualnu odgovornost. To neki deterministi i čine — u koliko mogu, ali posvema bi uspjeli tek onda, kad bi im uspjelo zabaciti i uništiti ljudsku svijest.

Time je u glavnom riješen problem slobodne volje. Tko priznaje, da osim psihičkog zbivanja postoji još i realna duša, priznat će i slobodnu volju. Kad htijenje naše ne bi bilo slobodno, ne bi ga uopće ni bilo. Htijenje jest činidba, koja se specifički razlikuje od svih ostalih psihičkih tvorina. Kad bi to determinizam priznavao, morao bi priznati i sljedeće: specifički motiv nalazi se u razumnom promišljanju, kojim upoznajemo poželjnost ili vrednotu pojedinih predmeta. Ako razum kod jedinog voljnog čina ne nalazi apsolutne vrijednosti, onda i ne može prisiliti ili determinirati volju za taj čin. Budući pako da naš razum doista nikada ne upoznaje adekvatno apsolutne dobrote, zato se u razumu nikad ne nalazi adekvatni razlog nužnog htijenja. Kad se kauzalni faktor htijenja ne bi nalazio izvan samih motiva, ne bi nikad ni bilo zbiljskog htijenja. Determinizam dakle mora dosljedno zabaciti i psihološku činjenicu htijenja. Ali tko činjenice zabacuje, nije mudrac.

Bilo bi još i drugih važnih pitanja, koja su u svezi s problemom slobodne volje, tako n. pr. pitanje o snošaju ljudske volje s Božjim bićem,<sup>14</sup> pitanje o slobodi prema teološkom na-

<sup>14</sup> Isp. G. Feldner, Die Lehre des hl. Th. v. Aquin über d. Willensfreiheit d. vern. Wesen (Graz 1890).

učanju,<sup>15</sup> istorijski prijedlog skolastičkog shvatanja,<sup>16</sup> napose Aristotelova nauka o slobodnoj volji<sup>17</sup> i t. d. Mi smo našoj zadaći zadosta udovoljili dokazavši, da se pitanje o slobodnoj volji imade riješiti u smislu relativnog indeterminizma.

<sup>15</sup> Wolánsky, Die Lehre von der Willensfreiheit d. Menschen (Münster 1868).

<sup>16</sup> I. Verweyen, Das Problem d. Willensfr. in der Scholastik (Heidlb. 1909). Jedina je vrijednost ovog djela u citiranju skolast. autora. U svom kritičkom sudu pokazuje V. potpuno nerazumijevanje skol. naučanja o slobodnoj volji.

<sup>17</sup> Heman, Des Aristoteles Lehre von d. Freiheit d. menschl. Willens (Lpzg. 1887.) Heman uzima riječ „indeterminizam“ u smislu apsolutnog indeterminizma, pa prema tome kaže, da je Aristotel determinist; po našoj se terminologiji ima reći, da A. zastupa relativni indeterminizam.

