

# KANT I NEOSKOLASTIKA

NAPISAO

Dr. S. ZIMMERMANN

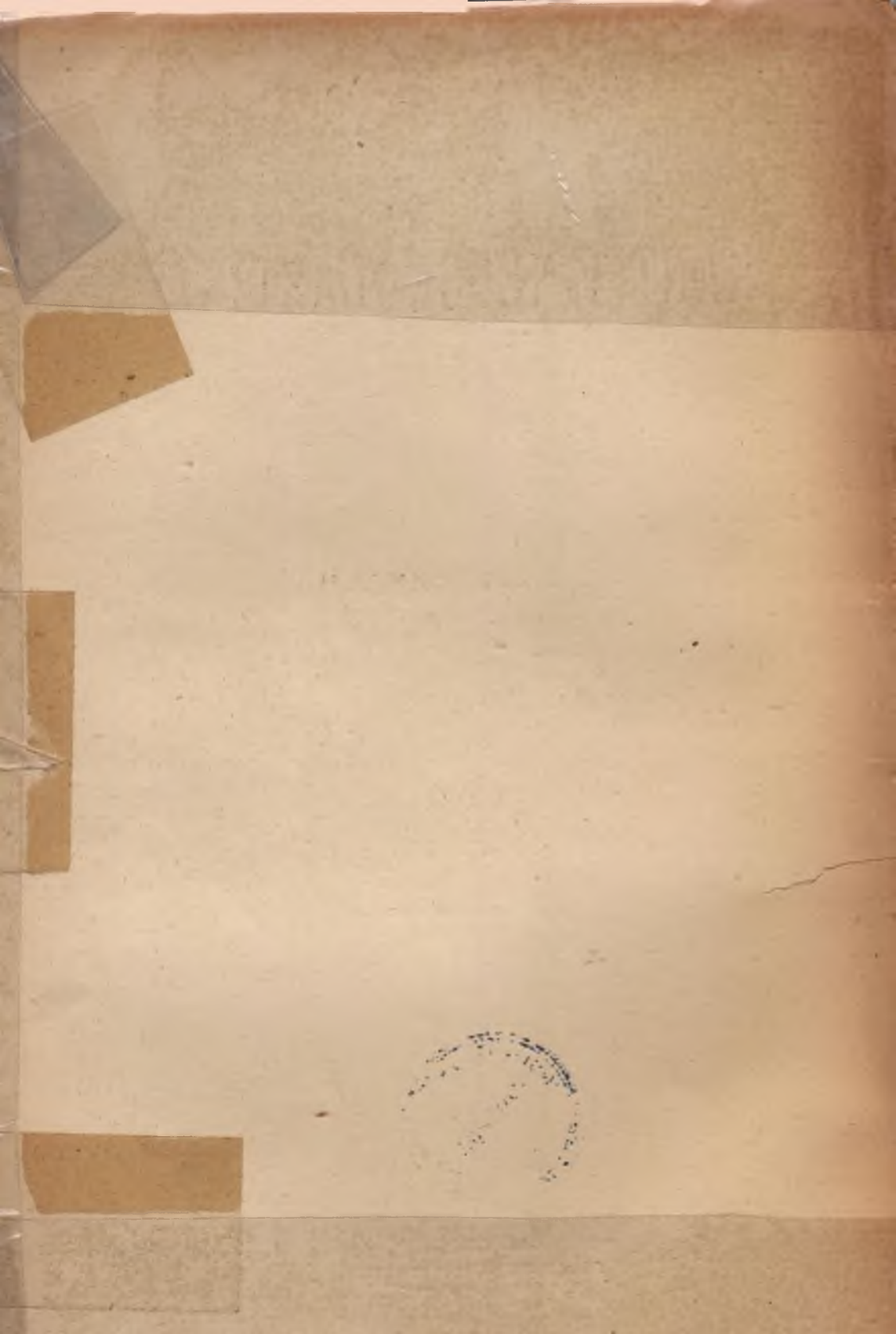
SVEUČ. PROFESOR

II. DIO  
STUDIJE

---

ZAGREB 1921.

TISAK NADBISKUPSKE TISKARE.



# KANT I NEOSKOLASTIKA

NAPISAO

Dr. S. ZIMMERMANN

SVEUČ. PROFESOR

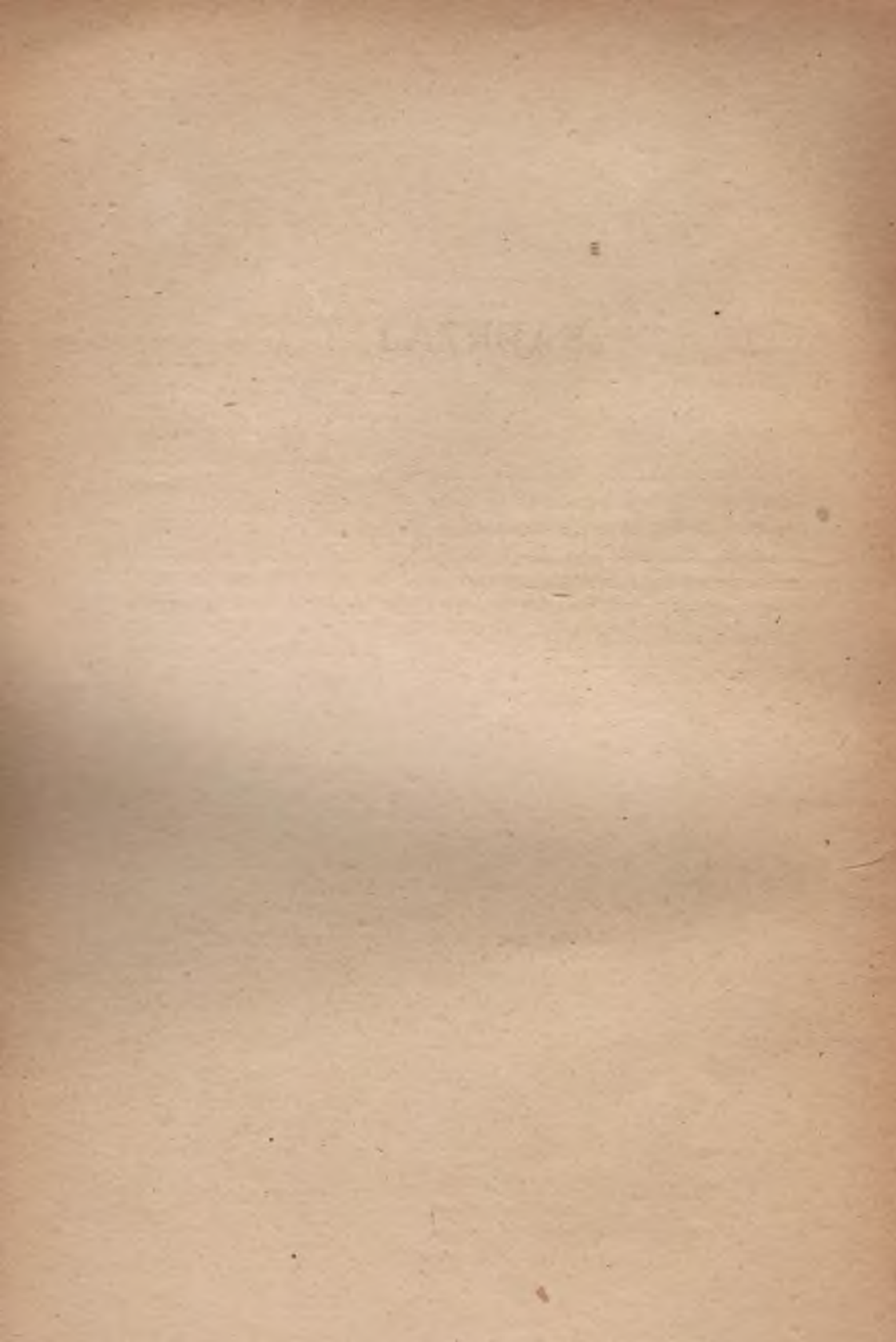
II. DIO  
STUDIJE

4396/00



ZAGREB 1921.

TISAK NADBISKUPSKE TISKARE.





## Pojam istine u Kantovoj i skolastičkoj filozofiji.

1. Zadaća je teoretskog kriticizma, da ispita onu svezu između našeg pomišljanja i spoznajnih predmeta, na kojoj se osniva općenita i nužna (znanstvena) spoznaja iskustva. Ovaj glavni noetički problem rješava Kant u »transcendentalnoj dedukciji čistih razumnih pojmova« na temelju alternative: ili predmeti omogućuju pomisao, ili obratno, pomisao omogućuje predmete.<sup>1</sup>

Naivni realizam drži, da naše pomišljanje sadržaje apsolutno realnu zbiljnost iskustvenih predmeta. Ovaj nekritički realizam nije si naimne svijestan razlike između pomišljanja i apsolutne realnosti, te misli, da u sadržaju našeg pomišljanja upoznajemo realne predmete kako o sebi (an sich) postoje. I apsolutni idealizam poriče razliku između pomišljanja i objektivne realnosti, ali na drugi način nego naivni realizam. S gledišta apsolutnog idealizma uopće ne postoji zbiljnost, koja bi bila neovisna o našoj svijesti, već je sav realni bitak istovetan s opažajnim sadržajem (Wahrnehmungsinhalt). Nekritički realizam priznaje apsolutnu realnost te ju prenosi u naše pomišljanje, a apsolutni idealizam drži, da realni bitak uopće ne postoji sam za sebe, već samo obzirom na našu svijest t. j. u koliko je istovetan s pomišljanjem. Naivni dakle realizam smatra apsolutno realnu zbiljnost kao predmet iskustva, te uči da ovu zbiljnost neposredno opažamo; apsolutni pako idealizam istovjetuje iskustvene predmete s opažanjem, kojemu pripada samo imanentni bitak. Posve drugo opet gledište zastupa kritički realizam. On dobro razlikuje između opažanja i zbiljnosti, koja je o nama neovisna. Između svijesnih sadržaja i realnih bića postoji uzročna sveza, tako te sadržaji predodžbenog opažanja pretstavljaju poredak realnih bića. Naše opažanje nije dakle samo imanentne vrijednosti, već je u stvarnoj svezi s realnim (= misaonu svijest transcendentnim) svijetom, pa zato opažajni sadržaji omogućuju spoznaju realnih bića. Budući dakle da naše pomišljanje imade realni svoj osnov u transcendentnoj zbilji, zato na temelju ove realne sveze dobiva pomišljajni sadržaj vrijednost objektivnog iskustva. Drugim riječima: sa

<sup>1</sup> K. č. u. (Kritika čistog uma, Kehrbach) 109.

stanovišta kritičkog realizma imaju pomišljajni sadržaji vrijednost iskustvenih predmeta zato, jer u svijesti našoj zastupaju transcendentne stvari o sebi (Dinge an sich). Sad se još pita: koje značenje imade pojam iskustvenog predmeta u Kantovom kritičkom idealizmu?

Po nauci Kantovog kritičizma ograničena je vrijednost naše spoznaje na pojavni svijet. Između spoznavaoaca i realnog svijeta nema uzročne sveze, na kojoj bi se osnivala objektivnost naše spoznaje. Stvari o sebi, u koliko im pripada apsolutna realnost, ni jesu pristupne našoj spoznaji; pa zato se objektivni karakter pojava ne može istumačiti u svezi sa stvarima o sebi. Budući da su apriorni oblici zornosti (Anschauung) i razuma jedini uvjeti, koji omogućuju općenitu i nužnu spoznaju, s toga se objektivna realnost spoznajnog sadržaja ne može drugdje tražiti, već isključivo u našem pomišljaju. Sa stanovišta Kantovog fenomenalizma ne smijemo tražiti predmet razumnih kategorija u transcendentnom svijetu, već nam je ostati unutar granica svijesti ljudske. Pa upravo zato, jer se dosljedno s teoretskim principima kritičizma može objektivna vrijednost iskustva istumačiti jedino u svezi s nekim predmetom misaone svijesti ljudske — upravo zato je isključena mogućnost, da bi taj predmet bio noumenalan. Noumenalni predmet ne znači drugo, nego samu stvar o sebi, u koliko je predmet razumne zornosti. Budući pako da je naša zornost osjetna, s toga je noumenalna spoznaja za nas problematične vrijednosti, kao što je i zorni razum za nas problematičan. Drugim riječima: za našu spoznaju, koja je vezana uz osjetno predočavanje, uopće ne postoji noumenalni predmet, pa zato i ne možemo s tim (obzirom na našu spoznaju tek mogućim) predmetom stavljati u snošaj naše pomišljanje. Kad bi noumenon imao značiti zbiljski predmet naše spoznaje, tad uopće ne bismo imali osjetne zornosti, a dosljedno tome, ne bismo spoznavali pojave, već stvari o sebi. Iz svega ovog izlazi, da objektivnu realnost iskustva treba stegnuti na imanentnu sferu svijesti ljudske t. j. pojave moramo dovesti u snošaj jedino s nekim predmetom našeg pomišljanja. — Ali sada tek nastaje pravi problem: ako je onaj predmet, koji pojavama iskustvene spoznaje podaje objektivnu realnost, tek sadržaj našeg pomišljanja, kako onda uopće može biti govora o realnoj vrijednosti spoznaje? Zar nije pomišljajni predmet, koji bi imao omogućiti iskustvenu spoznaju, tek subjektivno stanje naše svijesti? Rekosmo naime, da predmet pojava nema apsolutne realnosti (jer ne postoji realna sveza između pomišljanja i stvari o sebi); a ima li kakove realnosti, koja bi unutar svijesti naše bila neovisna o samom pomišljanju, tako da bi na ovu imanentnu realnost mogli svesti sve pojave? Da jedan svijesni sadržaj uzmogne podati objektivnu vrijednost kojem drugom svijesnom sadržaju (pojavi), iziskuje se, da onaj prvi već imade objektivnu vrijednost. A objektivnu vrijednost



može svaki svijesni sadržaj dobiti samo ako ga pomišljamo u snošaju s predmetom — i tako se opet pita: gdje je taj objektivni momenat, koji omogućuje, da sadržaj našeg pomišljanja dobije objektivnu vrijednost iskustva? Ovo je pitanje od najveće važnosti u istraživanju misaonih zakona i određivanju spoznajnih granica, te je upravo ovo pitanje zadalo Kantu (po vlastitom njegovom priznanju K. č. u. 8) najviše muke.

Pita se: je li onaj predmet, s kojim stavljamo pojave u snošaj, odnosno koji podaje pojavama objektivnu vrijednost iskustva, je li taj predmet neovisan o našem pomišljanju, ili mu samo u toliko pripada objektivna realnost, u koliko je on funkcija našeg pomišljanja? Locke i Hume drže, da se razumni pojmovi nalaze u empiričkom opažanju. Razlika je između oba nazora u toliko, što Locke nedosljedno proteže spoznaju i izvan iskustvenih granica, a Hume priznaje samo iskustveno znanje, kojemu se sva vrijednost sastoji u subjektivnoj nužnosti ponavljane asocijacije. Čista matematika i opće naravnoslovlje obaraju ispravnost empiričkog tumačenja o spoznajnoj vrijednosti. Povrh toga vodi Lockeov nazor o naldiskustvenoj spoznaji u »sanjarstvo« (Schwärmerei), a Humeovo poricanje apriornih pojmova vodi do skepticizma.<sup>2</sup> Zato namjerava Kant ispitati, ne bi li se ljudski um dao »sretno provesti između obe ove klisure«. Da uzmognemo Kanta prosljediti, valja dozvati u pamet njegovu nauku o dvostrukoj zadaći naših spoznajnih moći. Osjetnost ili receptivnost podaje svijesti našoj nesredjenu, mnogostručnu gradju osjetnih kakvoća. Ovu osjetnu gradju naše zornosti dovodi razum na razne načine (t. j. po kategorijama) u određenu, nužnu svezu. Predmet iskustva nije sadržan u osjetnosti, a niti isključivo u kategorijama; objektivna empirička pomisao (pojava) jest produkt obih spoznajnih činbenika. Kategorije omogućuju određjenje (Bestimmung) empiričkih pomisli, ili drugim riječima: kategorije omogućuju iskustvene predmete u koliko empiričkim pomislama daju karakter općenitosti i nužnosti. Ako uzmemo objektivnu pomisao bez osjetnog sadržaja (Empfindung), tada više ne može biti govora o stancovitom, određenom, pojedinačnom predmetu iskustva, jer su svi pojmovi bez predodžbenog sadržaja »prazni«. Ono što nam preostaje kad smo iskustvenom predmetu oduzeli osjetnu mnogostručnost (das Mannigfaltige), nije drugo nego neki predmet uopće. Pojam ovog neodređenog predmeta, koji ne sadržaje ništa empiričko, već je puki oblik objektivnosti, taj pojam jest apriorni uvjet za mogućnost iskustva, jer je na razne načine (= kategorijalno) sadržan u predodžbenim elementima. »Ako dakle imade čistih pojmova a priori, to oni dakako ne mogu sadržavati ništa empiričko; ali oni svi mora da budu apriorni uvjeti za mogućnost iskustva, te

<sup>2</sup> K. č. u. 111.

se jedino na tome osniva objektivna njihova realnost«. <sup>3</sup> Da mnogostručna gradnja osjetne zornosti uzmogne dobiti objektivnu vrijednost t. j. da od nje nastane iskustvo, treba ju svesti na čiste razumne pojmove. Ponajprije se iziskuje, da pojedine osjetne elemente sastavimo u jednu pomisao. Ova sintetička činitba može pripadati samo razumnoj moći, kojoj je zadaća spajati sastavne dijelove naše zornosti. »Ali pojam spojitbe uključuje povrh pojma o mnogostručnosti i njene sinteze još i pojam jedinstva. Spojitba jest pomisao sintetičkog jedinstva u mnogostručnosti«. <sup>4</sup> Za mogućnost objektivne pomisli iziskuje se dakle ne samo mnogostručna osjetna gradnja i sinteza, već se povrh toga još iziskuje nužna pripadnost pomišljajnih elemenata. Pomisao jedinstva ne nastaje iz spojitbe, već nasuprot ovo sintetičko jedinstvo upravo omogućuje nužnu spojitbu mnogostručnih osjeta. Na osnovu objektivnog jedinstva u našoj svijesti nastaje nužnost sinteze odnosno objektivni karaktere našeg mišljenja. Dakako da ovo jedinstvo, koje »a pricri pretiče sve pojmove spajanja« (659), ne može biti istovetno s kategorijom jedinstva, jer se sve kategorije već osnivaju na spojitbenim činitbama. Sve ono što se u empiričkoj svijesti zbiva, mora se dakle osnivati na transcendentalnom jedinstvu, koje se zove transcendentalna apercepcija. Na ovoj se apercepciji osniva nužna sveza svih pojava. Budući pako da sve pojave, što god ih spoznajemo, prati pomisao jastva, s toga je transcendentalna apercepcija istovetna s transcendentalnom samosvijesti. Jastvena (sopstvena) pomisao ne može se nalaziti u zornosti, već se sastoji u mišljenju, pa zato je i čista samosvijest istovetna s čistim misaonim jedinstvom, koje je ispred svakog iskustva uvjet za mogućnost empiričke svijesti. Svijest o istovetnosti transcendentalnog jastva sačinjava dakle objektivnost ili zakonitost pojavâ. Stvari, u koliko se nama pojavljuju, postoje samo u svijesti našoj, pa zato i zakoni objektivne zbiljnosti ne pripadaju stvarima o sebi, već stvarima u koliko ih pomišljamo. Prirodni zakoni osnivaju se na našem mišljenju, a budući da predmeti iskustva nijesu drugo nego primjena prirodnih zakona, s toga se mogućnost iskustva osniva na čistoj samosvijesti kao transcendentalnom uvjetu empiričke svijesti. »Jer empirička svijest, koja prati razne pomisli, jest sama po sebi rastrešena i bez sveze (Beziehung) s identičnošću subjekta. Ova sveza ne nastaje dakle time, što svaku pomisao svjesno pratim, već što jednu drugoj dodajem te sam si svjestan njihove sinteze. Dakle samo u toliko, što ja u jednoj svijesti mogu da spojim mnogostručne pomišli, biva omogućeno, da pomišljam istovetnost svijesti u samim tim pomislama...« (660). Kad kažem, da neke pomisli meni pripadaju,

<sup>3</sup> K. č. u. 113.

<sup>4</sup> ib. 658.



onda to znači toliko, da su sve te pomisli spojene u jednoj samosvijesti, jer bi inače imao tako različito sopstvo, kao što su različite i pomisli. Ovo sintetičko jedinstvo samosvijesti jest osnov istovetnosti u apercepciji, koja a priori pretiče sve naše mišljenje. Sva dakle mnogostručnost zornosti dobiva objektivnu vrijednost na taj način, što ju razum, kao apriorna moć spajanja, svodi na jedinstvo apercepcije (661). »Sintetičko jedinstvo svijesti jest dakle objektivni uvjet svake spoznaje... jer se bez ove sinteze ne bi mogla mnogostručnost u svijesti mojoj spojiti« (663). Samosvijest znači dakle isto što i transcendentalna sinteza, a razum je prema tome istovetan s objektivnim zakonima pojavâ t. j. s kategorijskim funkcijama; ili drugim rječima: spontanost razuma ne znači drugo nego određena, stalna sveza zornih pomisli. Prirodni zakoni ujedno su zakoni razuma, a objektivni uvjet njihov jest transcendentalna samosvijest. Mnogostručnost nije dakle proizvod receptivnosti, niti su kategorije proizvod spontane funkcije razuma, već su oba ova elementa sastavne oznake objektivnih pomisli. Razlika između receptivnosti i spontanosti tiče se našeg pomišljanja samo u koliko ga motrimo s gledišta objektivnih uvjeta, a ne s psihološkog gledišta. Time se hoće reći, da se predodžbeno opažanje i razumno spajanje ne može shvatiti kao subjektivni izvor, iz kojeg nastaju pomišljajni predmeti, već se receptivnost i spontanost imaju razumijevati kao uvjeti, o kojima ovisi objektivna vrijednost pomišljanja. Razumne kategorije, u koliko unašaju nužnu sintezu u mnogostručnu zornost, jesu dakle uvjet, koji omogućuje objektivnu realnost iskustva. Objektivni karakter ne nalazi se u pojavama sam o sebi, već ga mi svojim kategorijskim pomišljanjem unašamo u empirijski sadržaj. Od sastavnih dijelova naše osjetnosti nastaje objektivna pomisao tako, da osjetnu zornost supsumiramo pod stalna pravila razuma t. j. pod kategorije. Premda osjetna zornost i čisti razumni pojmovi sačinjavaju jedinstveni empirijski predmet, mi ipak možemo oba sastavna dijela osebice promatrati. Uzmemo li kategorije same za sebe, bez zornog sadržaja, tad one ne izriču određenog predmeta, jer nijesu drugo već čisti oblici našeg mišljenja. Kategorije sačinjavaju doduše iskustvenu spoznaju, ali ne same za sebe, već zajedno s osjetnim sadržajem. Bez osjetne zornosti ne možemo spoznati nikog određene empiričkog predmeta, već nam preostaje samo općeniti misaoni oblik objektivnosti. Čisti razumni pojmovi sami za sebe t. j. bez zornosti sadržaju samo pomisao nekog predmeta uopće, koji ne spada na iskustvenu spoznaju, koji je posve neodređen i znači oblik objektivnosti bez pojavnog sadržaja. Ovaj općeniti i neodređeni razumni oblik zove se transcendentalni predmet za razliku od empiričkog predmeta, koji imade konkretni sadržaj zornosti. Transcendentalni predmet nije dakle pristupan našoj spoznaji, jer se spoznaja odnosi samo na empirijski određene predmete,

a čisti oblik objektivnosti nema nikojeg spoznajnog sadržaja. Transcendentalna objektivnost čistih razumnih pojmova znači upravo njihovu prediskustvenost, koja kao takova ne može značiti određenu iskustvenu spoznaju. Zbiljska spoznaja obuhvata predmete iskustva, a ovi nastaju iz jedinstva između empiričkog sadržaja, koji još sam za sebe nije objektivne vrijednosti, koji znači objektivnost razumnih pojmova. Empiričke pojave nalaze se u svijesti našoj bez karaktera objektivnosti, a dobivaju ga tek u svezi s transcendentalnim objektom; kategorijska pako objektivnost postaje iskustveni predmet u jedinstvu s osjetnim sadržajem. Kad se dakle govori o predmetu našeg pojavnog mišljenja, tad se u Kantovoj filozofiji ne smije pod tim izrazom razumijevati transcendentnu neku zbiljnost. Kant razlikuje pojave i njihov predmet zato, jer je pomisao predmeta transcendentalni uvjet za mogućnost iskustva. Predmet, kao konstitutivni elemenat iskustva, nije ništa drugo nego pojava, u koliko ju pomišljamo u jedinstvu s kategorijama. Transcendentalni predmet razumnih pojmova postaje zbiljski predmet spoznaje tek onda, ako ga pomišljamo spojeno s osjetnim sadržajem. Bez tog sadržaja ostaje transcendentalni predmet samo općenito pravilo za spojitbu iskustvene gradje. Da prema tome uzmogne naše pomišljanje dobiti vrijednost objektivne spoznaje, treba ga promatrati u svezi s transcendentalnim predmetom. Objektivna spoznaja može se dakle nalaziti samo u granicama osjetnosti i misaonih pravila (229. sq.). »Osjetnost daje nam oblike (zornosti), a razum pravila... Pravila, u koliko su objektivna (te prema tome nužno pripadaju spoznaji predmeta) zovu se zakoni. Premda putem iskustva učimo mnoge zakone, ipak su ovi zakoni samo određjenja još viših zakona, između kojih oni najviši (pod kojima svi ostali stoje) a priori iz samog razuma izlaze, a nijesu uzeti iz iskustva, tako te upravo oni moraju pojavama dati zakonitost i na taj način omogućiti iskustvo. Razum dakle nije tek ona moć, koja bi s isporodbom pojavâ sticala pravila: razum sam podaje prirodni zakone t. j. bez razuma ne bi uopće bilo prirode odnosno među mnogostručnim pojavama ne bi bilo sintetičkog jedinstva po pravilima: jer pojave, kao takove, ne mogu biti izvan nas, već egzistiraju samo u našoj osjetnosti... Jedinstvo apercepcije pako jest transcendentalni osnov za nužnu zakonitost svih pojava u iskustvu. Upravo ovo jedinstvo apercepcije obzirom na mnogostručnost pomisli jest pravilo, i moć onih pravila jest razum. Sve se dakle pojave kao iskustva nalaze upravo tako a priori u razumu, te po niemu dobivaju formalnu mogućnost, kao što se one, u koliko su puke predodžbe, nalaze u osjetnosti, te su jedino po njoj obzirom na svoju formu moguće« (135).

2. Da uzmognemo na ovu ukratko izloženu Kantovu nauku o našem mišljenju i misaonim predmetima nadovezati fundamentalni



problem spoznajne teorije (a to je teleološki problem ljudskog mišljenja) — treba prije svega da se obazremo na pitanje: ima li uopće ljudsko mišljenje ikoju zadaću ili svrhu? Nema sumnje, da pojmovni sadržaji (Gedankeninhalte),<sup>4</sup> koji su specifički različiti od drugih svijesnih sadržaja (ćutilnog poimanja, ćuvstvovanja, teženja...), ne iscrpljuju posvema misaone naše djelatnosti, već su tek početni stepen u razvoju ljudskog mišljenja. Gotove misaone sadržaje spajamo s različitim predmetima. Ovu spojitebnu misaonu sadržinu, kod koje u logićkom pogledu posve apstrahiramo od sveze s misaonim subjektom, zovemo sud.<sup>5</sup> Izrićući sudove ide naše mišljenje za tim, da upozna predmete, to će reći, da spozna nešto, što nije istovetno sa samim misaonim sadržajem.<sup>6</sup> Kad ne bi naši sudovi imali te svrhe, da njima upoznamo nesubjektivni (= objektivni) bitak, tada bi svijest ljudska morala biti ogranićena iskljućivo na misaono jastvo — a ovakovu predmnijevu obara apsurdnost apsolutnog idealizma. Ustanovivši dakle objektivnu spoznaju kao svrhu mišljenja, pita se: je li mišljenje u snošaju sa svojim predmetima vezano na zakone? Kad ne bi neki zakoni upravljali ljudskim mišljenjem, tada si uopće ne bismo mogli biti svijesni kakove razlike u spoznajnom pogledu, niti kakvog reda u cjelokupnom našem životu. Da narav našeg mišljenja nije tako kimerićna, kao što bi htio apsolutni skepticizam, utvrđuje oćevidno svijest naša, koja razlikuje izmedju istinite i neistinite spoznaje, te prema tome predpostavlja ovisnost mišljenja o zakonima. Kad bi svi ljudi u svom mišljenju nužno slijedili stalne zakone, tada uopće ne bi bilo neistinite (za razliku od istinite) spoznaje; a budući da ćinjenice protivno dokazuju, zato su spoznajni zakoni ona pravila, bez kojih nije moguća spoznaja objektivnog bitka.<sup>6</sup> I sad nastaje najvažnije pitanje: je su li spoznajni zakoni iskljućivo subjektivne (psihićke) vrijednosti, ili su osnovani na objektivnom bitku? Ako mišljenje ovisi jedino o psihićkim zakonima, tada je razlika izmedju neistinite i istinite spoznaje upravo tako relativne vrijednosti, kao i sami zakoni: jer u tom bi slućaju misaoni zakoni vrijedili samo za ćovjeka, a i za njega moguće da ne bi bezuvjetno vrijedili.<sup>7</sup> Nasuprot ako se istinitost osniva na svezi mišljenja s misaonim predmetima t. j. ako ono, što o nekom predmetu ustvrđimo ili zanijećemo, doista tom predmetu i neovisno o našem sudu pripada ili ne pripada — tada je spoznajna istina apsolutne vrijednosti. Takova se istina zove objektivna upravo zato, jer sastoji u nekom suglasju izmedju spoznajnog sadržaja (suda) i objektivnog bitka.<sup>7</sup> Budući pako da je

<sup>4</sup> Geysler, Grundlagen d. Logik u. Erklehre (Münster 1909), 21. sq.

<sup>5</sup> ib. 13., 46. sq., 171.

<sup>6</sup> Psihologija ispituje misaone zakone u koliko su kauzalni uvjet psihićke ćinjenice mišljenja, doćim logika na temelju ćinjenice o istinitoj i neistinitoj spoznaji govori o spoznajnim zakonima; isp. Geysler, l. c. 20. 49.

svaki sud subjektivna činitba, zato ne može spoznavaoc znati, da li je njegov sud objektivno istinit ili ne — ako nema kriterija, po kojemu će raspoznati objektivnu istinitost sudjenja. Mi ćemo samo onda priznati, da je neki sud objektivno istinit, ako imademo dostatnog jamstva, po kojemu možemo sigurno prihvatiti tu objektivnu istinitost. Pitanje o objektivnoj istinitosti svakog suda ovisi dakle o tome: kako doznaje onaj subjekat, koji sudove izriče, da je opravdano smatrati neki sud objektivno istinitim? Drugim riječima: o objektivnoj istini može samo onda biti govora, ako riješimo pitanje o načinu, kako spoznavaoc dolazi do toga, da razlikuje objektivnu istinu od neistine. Naši će naime sudovi biti istiniti, ako znademo u koliko ili zašto je opravdano, da uopće sudove smatramo istinitima.

U logičkom pogledu smatramo onaj sud istinit, koji je obrazložen ili dokazan. Svako dokazivanje osniva se na zakonima. Tako će onaj sud biti logički nuždan, odnosno potpuno dokazana će mu biti istinitost, ako se po načelu istovetnosti nalazi sadržan u općenitijem (istinitom) sudu ili ako izriče neku iskustvenu činjenicu. Sudovi se dakle samo onda smatraju istiniti, ako odgovaraju misaonim zakonima; t. j. subjekat koji sudove izriče, mora njihovu istinitost usvojiti, ako se ovi sudovi ravnaju prema zakonima misalnog subjekta. Po čemu dakle raspoznajemo logičku istinu? Po snošaju našeg mišljenja sa zakonima: istinit zovemo neki sud onda, ako je u skladu s onim zakonima, koji ravnaju misaoni subjekat u spoznajnoj djelatnosti.

Doslje pokazasmo, da se istinitost spoznaje može promatrati na dva načina: gledeći na svezu mišljenja s misaonim predmetima i opet na svezu mišljenja s misaonim zakonima. Oba stajališta nisu istovetna. Nipošto naime nije protuslovno pomišljati, da je spoznavaoc vezan na misaone zakone tako, te neki sud mora smatrati istinitim — i ako taj isti sud nije u suglasju s objektivnim bitkom. U tom slučaju dakako ne bi spoznajni sadržaj bio objektivno istinit, ali mi možemo barem zamisliti takvog spoznavaoca, koji bi po sebi prirodjenim zakonima morao objektivno neistiniti sud smatrati da je istinit. Kad bi se naime spoznavaoc nužno ravnao jedino po svojim zakonima, tada uopće ne bi mogao znati za snošaj suda s objektivnim bitkom, te eo ipso ne bi znao za objektivnu neistinitost dotičnog suda, koji je za samog tog spoznavaoca doista istinit. Uzmimo da svi ljudi razlikuju istinu od neistine, odnosno da smatraju neki sud istinitim — u koliko su po zakonima mišljenja usiljeni — tada ne bismo nikada mogli sa sigurnošću znati, da li smo dosegli objektivnu ili apsolutnu istinu, koja bi sama u sebi, i neovisno o našem mišljenju imala vrijednost, već bismo mogli govoriti jedino o subjektivnoj ili relativnoj istini, koja vrijedi samo za nas ljude (antropologizam). Gledamo li dakle isključivo na svezu našeg mišljenja s misaonim zakonima, tad valja reći, da se



jedino na toj svezi nipošto ne osniva objektivno istinita spoznaja. Uza svu istinitost, koja se osniva na svezi spoznaje sa subjektivnim zakonima, postoji još uvijek načelna sumnja (skeptizam) obzirom na objektivnu istinu. Obe navedene napremice mišljenja nijesu jedna o drugoj ovisne, a kamo li istovetne. I upravo u toj okolnosti nalazi se ključ za riješenje pitanja o istinitosti ljudske spoznaje. Ako naime relativizam sastoji u neizvjesnosti, da li su obe napremice naših sudova (s misaonim zakonima i s misaonim predmetima) potpuno medjuse uskladjene, tad ćemo dokazavši ovu uskladjenost ujedno utvrditi, da naša spoznaja doista imade objektivno istinitu vrijednost. Budući da rečene napremice naših sudova mogu biti jedna o drugoj posve neovisne i prema tome neuskkladjene, zato i ne znamo, da li ljudska spoznaja može doseći objektivnu istinu — dogod nijesmo ispitali svezu izmedju misaonih zakona i predmeta. Pita se dakle: je li naši sudovi, ravnajući se po misaonim zakonima, ujedno izriču objektivni bitak?

Kant ne priznaje kriterija, po kojemu bismo mogli doznati istinitost naše spoznaje. Načela, po kojima se naše mišljenje ravna u spoznaji predmeta, očituju nam samu narav misaonog subjekta. Drugim riječima: misaoni zakoni, u koliko su norme (mjerilo) za ispravnost logičkog mišljenja, osnivaju se jedino na psihičkim zakonima mišljenja. Svaki naime spoznajni sadržaj nastaje nekom psihičkom činiteljom, koja je specifički različna od drugih svijesnih tvorina. Prema tome mora da bude spoznajni sadržaj, kao učinak misaonog subjekta, ovisan o nekim zakonima ili subjektivnim uvjetima misaone djelatnosti. Ovi misaoni zakoni, na kojima se osniva specifička kauzalnost spoznajnog subjekta (spoznavaoća), nijesu drugo nego prirodjeni nam oblici mišljenja, koji proizvode spoznajne sadržaje tako, da mi te sadržine ne možemo mijenjati, jer su i subjektivni spoznajni zakoni nepromjenjivi. Ove realne zakone spoznajnog subjekta možemo tek iz učinaka upoznati, te ih uzeti kao mjerilo za prosudjivanje formalne istinitosti našeg mišljenja. Ako se logička pravila osnivaju isključivo na kauzalnim, psihičkim uvjetima (zakonima) spoznajnog procesa, koji apstrahira od pojedinih spoznajnih sadržaja, tad nam ova pravila ne mogu biti kriterij za prosudjivanje objektivne istinitosti ili uskladjenosti spoznajnog sadržaja s predmetom. Relativizam dakle poistovjetuje logička načela (pravila) mišljenja s psihičkim zakonima razuma, tako da relativistička logika osniva postanak i vrijednost misaonih zakona isključivo na kauzalnim, psihičkim zakonima mišljenja. »Što se tiče spoznaje, ako gledamo jedino na njezin oblik (odstranivši svaki sadržaj), to je jasno: da će logika, u koliko izlaže opća i nužna pravila razuma, upravo u tim pravilima nužno iznijeti kriterije za istinitost. Jer što god ovim pravilima protuslovi, jest neistinito, budući da pri tome dolazi razum u sukob s općim pravilima mi-

šljenja, a prema tome i sâm sa sobom. Ovi kriteriji odnose se lih na formu istine t. j. mišljenja uopće, te su u toliko posve ispravni, ali nijesu dostatni. Jer i ako je neka spaznaja posve u skladu s logičkom formom t. j. ako sama sobom nije u protuslovlju, to još uvijek dotična spoznaja može da bude u protuslovlju s predmetom. Logički je dakle kriterij istine, naime suglasnost neke istine s općim i formalnim zakonima razuma i uma, doduše *conditio sine qua non*, i s toga negativni uvjet svake istine: ali dalje ne može logika da podje, i nikojim mjerilom ne može logika otkriti bludnju, koja se ne bi ticala forme već sadržaja.<sup>7</sup>

Ako se misaoni zakoni shvataju kao kauzalni principi ljudske spoznaje, to će reći, ako se logička načela ne osnivaju na svezi spoznajnih sadržaja i predmeta, tad se pita: kako možemo u tom slučaju doći do objektivne istine? Ako logika ne dobiva opća pravila mišljenja iz samih misaonih predmeta, već iz specifičke naravi misaonog subjekta, je li onda još uopće moguće govoriti o objektivnoj istini? Ako logička načela ne znače drugo, nego prirodjeni način ljudskog mišljenja, dade li se i u tom slučaju kakogod protumačiti, da naše mišljenje ipak imade objektivnu vrijednost? Relativizam bi morao dokazati, da oni sudovi, koje čovjek stvara po psihičkim zakonima mišljenja, ujedno izriču objektivni bitak, t. j. da su objektivno istiniti. Ali kako će to logički dokazati bez logičkih (misaonih) zakona?! Ako se pak samo dokazivanje ima osnivati na misaonim zakonima, tada se već u svrhu objektivnog dokazivanja mora pretpostaviti objektivna istinitost logičkih zakona — a upravo ova pretpostavka ima biti cilj dokazivanja, t. j. dokazivanje ide upravo za tim, da obori neizvjesnost, da li uopće postoji objektivna istina. Svako dokazivanje na stanovištu relativizma nije dakle drugo nego *petitio principii*, u koliko se naime u samom dokazivanju pretpostavlja objektivna vrijednost misaonih zakona — što bi tek trebalo da se dokaže. Relativizam dakle nikada ne može dokazati objektivnu istinitost naših sudova, dogod tvrdi, da su logička pravila mišljenja oni formalni principi, koji sačinjavaju sâm ljudski razum. Ali ako i pretpostavimo, da je spoznajna vrijednost relativna (u koliko se osniva na zakonima spoznajnog subjekta), ipak se pita: kako može relativizam doznati i upoznati logička načela, koja se osnivaju na specifičkom načinu razumne djelatnosti? Kad bi svi ljudi eo ipso što su im svima jednako prirodjeni misaoni zakoni, kao principi razumne funkcije, ujedno bili usiljeni slijediti u svom mišljenju logička načela, tad uopće ne bi među ljudima postojalo razlikovanje izmedju istinite i neistinite spoznaje? Relativizam mora dakle da postavi neki kriterij, po kojemu će iznaći razumu prirodjene oblike, te ih uzeti kao sadržaj logičkih načela. Tek pomoću

<sup>7</sup> K. č. u. 82.



tih načela (spoznajnih pravila) moguće je spoznaju ravnati u skladu s razumnim oblicima i tako polučivati (barem relativnu) istinu. Kant uči, da se kriterij za formalnu istinitost naših sudova nalazi u općenitom i nužnom karakteru spoznajne funkcije. Budući da je znanstveno iskustvo nesumnjiva činjenica (to je osnovna prepostavka kriticizma), zato moramo iznaći neke uvjete u ljudskoj svijesti, koji omogućuju znanstvenu (općenitu i nužnu) spoznaju. Budući da iskustvena gradnja ne pokazuje karaktera općenitosti i nužnosti, zato moraju oni uvjeti, na kojima se osniva znanstvena spoznaja, biti apriorni oblici, t. j. o iskustvenim predmetima neovisni. Logički se principi prema tome ne mogu osnivati na snošaju našeg mišljenja s predmetima, već jedina na apriornim oblicima. Istinitost logičkih principa (na kojima počiva sva znanost) imade dakle samo toliko vrijednosti, koliko vrijede apriorni oblici. Nitko pako ne može reći, da su zakoni ljudskog razuma, t. j. zakoni, na kojima se osniva specifička funkcija našeg mišljenja, da su ti zakoni apsolutno nužni. Kriticizam može samo toliko ustvrditi, da apriorni oblici vrijede za čovjeka, pa zato mora kriticizam i to ustvrditi, da logička načela, koja se osnivaju na apriornim zakonima, imaju vrijednost samo za čovjeka, a da li su naša logička načela istinita i za koja druga misaona bića — o tome ne možemo ništa izvjesno znati. Dosljedno tome: naša se spoznaja ne ravna po predmetima, već se predmeti ravnaju po spoznajnim zakonima.

Proti relativizmu uopće (pa i proti Kantovom) treba dakle pokazati, da logička načela izriču doista općenite sveze mišljenja s predmetima, a da ne stoje s mišljenjem u kauzalnom snošaju. Ako se logički zakoni, prema kojima ravnamo našu spoznaju, osnivaju na objektivnom bitku, tada je nedvojbeno, da će svi oni sudovi, koji odgovaraju logičkim načelima, biti u suglasju s objektivnim bitkom, t. j. da će biti objektivno istiniti. Misaoni zakoni (kao pravila našeg mišljenja) dobivaju objektivnu istinitost, ako je nesumnjivo, da onaj spoznajni sadržaj, koji pomišljamo u samim logičkim načelima (ili misaonim zakonima) — neposredno otkrivamo, upoznajemo u objektivnom bitku. Pita se dakle: koji je kriterij, po kojemu ćemo znati, da se spoznajni sadržaj logičkih načela osniva na objektivnom bitku?

Kant ne priznaje mogućnost općenitog kriterija, po kojemu bismo raspoznavali uskladenost spoznajnih sadržaja s predmetima. »Ako istina sastoji u suglasju spoznaje s njenim predmetom, tad moramo eo ipso razlikovati ovaj predmet od ostalih, jer neka će spoznaja biti neistinita, ako nije uskladenja s predmetom, na koji se odnosi, premda može nešto sadržavati, što vrijedi za druge predmete. Opći pako kriterij istine imalo bi biti nešto, što vrijedi za sve spoznaje, bez razlike spoznajnih predmeta. Budući pako da takav kriterij apstrahira od svakog spoznajnog sadržaja (sveze sa spoznajnim objektom), a istina se upravo veže na taj sadržaj —

s toga je jasno, da je nemoguće i nesklapno tražiti neko raspoznavalo za istinu spoznajnog sadržaja, te je prema tome nemoguće navesti dostatnu i ujedno općenitu oznaku istine. Pošto smo sadržaj spoznaje nazvali spoznajna materija, treba reći: za istinitost spoznaje gledom na materiju ne možemo iznaći nikoje općenite oznake, jer je to samo u sebi protuslovno.« (K. č. u. 81. 82.) Kad općeniti kriterij, po kojemu bismo imali prosudjivati objektivnu istinitost logičkih principa, ne bi ništa drugo mogao značiti, nego neki osebiti spoznajni sadržaj, koji bi se u svijesti imao nalaziti već ispred svakog snošaja s predmetima, tad bi Kant imao pravo kad veli, da je nemoguće pomišljati općeniti kriterij za objektivnu istinu. U tom bi naine slučaju već trebalo pretpostaviti objektivnu istinitost za spoznajni sadržaj samog kriterija, te bi očito bilo apsurdno pomoću takovog kriterija prosudjivati ili opravdavati objektivnu istinu.<sup>8</sup> Ali zar je nemoguć neposredni kriterij, t. j. neka vlastitost logičkih principa, tako da tu vlastitost ne možemo zabaciti, a da se ne odrekemo i samog spoznajnog sadržaja u logičkim principima. Ako je neka vlastitost neodvojiva od spoznajnog sadržaja logičkih principa, a ta je vlastitost kriterij, na kojemu se osnovna objektivna istinitost logičkih principa — tad bismo ne priznavajući objektivnu istinitost logičkih principa morali uopće zaniijekati, da opstoje kakovi logički principi. A koja je to vlastitost? Logički su principi neposredno nužne ili očevidne vrijednosti. A je li to jamstvo za njihovu objektivnu istinitost? Jest, jer logički principi ne bi mogli biti neposredno nužni, kad spoznajni sadržaj ovih principa ne bi izricao neku tvrdnju o bitku kao takovom. Budući pako da u logičkim principima nije sadržano ništa više nego tvrdnja o bitku kao takovome, zato taj sadržaj ne može biti u nesuglasju sa samim bitkom kao takovim: ovo bi naine nesuglasje moglo nastati samo onda, kad bi spoznajni sadržaj, koji je neposredno očevidan, više nešto sadržavao nego li najjednostavniju oznaku spoznajnih predmeta, a to je bitak kao takav.

Iz svega što rekosmo slijedi, da je sva ona spoznaja, koja se osniva na logičkim principima, upravo tako objektivno istinita, kao i sami logički principi. Objektivna pako istina sastoji u suglasju ili skladu spoznajnih sadržaja s objektivnim bitkom. Drugim riječima: našim sudovima pripada objektivna istinitost, ako tvrde ono, što jest u objektivnom bitku, a nijeću ono, što nije u objektivnom bitku. A pitamo li, zašto su istiniti? — valja reći: kriterij za objektivnu istinitost sudova jest (posredna ili neposredna) očevidnost, koja ne bi bila moguća, kad logički principi ne bi sadržavali iskaz jedino o bitku kao takovom, a u tom opet slučaju ne može biti nesuglasja medju spaznajnim sadržajem i bitkom kao takovim — u objektivnom smislu.

<sup>8</sup> Isp. De Tonquëdec, La notion de vérité . . . (Paris 1908.), 73. 74.



3. Ovako shvataju objektivnu istinu općenito svi skolastici stavljajući definiciju objektivne istine u formulu: *veritas (sc. logica) est adaequatio (conformitas) intellectus et rei*. Do ispravnog i potpunog razumijevanja ove definicije dolazi se dakako tek nakon riješenja glavnog pitanja o dvostrukoj napremici naših sudova: s mišaoim zakonima i objektivnim bitkom. Budući da rezultat ovog istraživanja, kao što smo vidjeli, utvrđuje opostojnost objektivne istine, zato je skolastična definicija posve ispravna, ako se »*intellectus*« shvata kao spoznajni sadržaj naših sudova, a »*res*« kao objektivni bitak uopće. Poznavanje skolastične nauke ne može ovim izrazima podati koje drugo logičko značenje, nego li ga imadu u navedenom smislu.«<sup>9</sup> Ako savršeno razumijevanje ove skolastične definicije i ovisi ne samo o tumačenju pojedinih riječi u definiciji sadržanih, već i o sustavnom poznavanju skolastične noetike uopće, držimo, da jedino iz tih razloga ne bi trebalo baciti ove definicije. A držimo to zato, 1. jer se potreba ispravnog razumijevanja filozofijske terminologije u nekoj definiciji ne kosi s nikojim pravilom valjane definicije, a 2. kad bi se za vrijednost svake definicije iziskivalo, da bude pristupna svačijem shvatanju, tad bi ovaj zahtjev onemogućio upravo sve znanstvene definicije. Ipak Ch. Sentroul, jedan od ponajboljih učenika Mercierovih, nastoji prikazati u *Revue Néo-Scholastique* (1911. p. 212.—229. i p. 305.—327.), da uobičajena skolastička definicija objektivne istine ne bi doduše bila nepodesna za daljnju porabu, ali »ima veliki nedostatak, što ne dopušta, strogo uzevši, druge istine, već jedino takove, koja se nalazi u savršenoj spoznaji«. Na pitanje, da li sv. Toma prihvata rečenu definiciju, odgovara S., da to »nije sigurno... Ne da se dokazati, da je sv. Toma prihvatio formulu *adaequatio rei et intellectus* kao strogu definiciju, a još manje, da je imao razloga to učiniti« (l. c. 213.). Ovu je tobožnju definiciju iznio neki Aristotelov komentator, imenom Isaac, ali sv. Toma je, veli S., nigdje ne upotrebljuje. Nakon nekih navoda iz sv. Tome, gdje je govor o ontološkoj istini, zaključuje S., da sv. Toma izbjegava rečenu definiciju logičke istine. — Ali ovaj je Sentroulov zaključak posve neispravan, jer su i Sentroulovi navodi iz sv. Tome veoma nepotpuni. Upravo je začudno, kako može S. citirati sv. Tomu (S. th. I. q. 16. a. 2.) glede Aristotelovog komentatora Isaaca, i ujedno tvrditi, da sv. Toma nigdje ne usvaja navodne definicije. Zar ne govori sv. Toma na istom mjestu izrično ovako: »*Cum autem omnis res sit vera, secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est, quod intellectus, in quantum est cognoscens, sit verus in quantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma ejus, in quantum est*

<sup>9</sup> Isp. T. Pesch, *Inst. logicales* II. 1. p. 310 sq.; Mercier, *Critér. génér.* 6. Ed. p. 19. sq. — P. Geny, *Critica de cognitionis humanae valore disquisitio* p. 15. sq.; — D. Lanna, *La teoria della conoscenza in S. Tomaso d'Aquino*, p. 177. sq.

cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere est cognoscere veritatem«!? Istina se dakle ovdje upravo definuje kao »conformitas«, nakon što je malo ispred toga (a. 1.) jednako rečeno: »verum est in intellectu, secundum quod conformatur rei intellectae«. Na ovo isto mjesto poziva se sv. Toma opet malo podalje (q. 21. a. 2.): »Respondeo dicendum, quod veritas consistit in adaequatione intellectus et rei«. Ove u pravom smislu definicije tumači sv. Toma na više mjesta, tako n. pr. (in l. 1. Periherm. lect. 9.): »quum enuntiatur, aliquid esse vel non esse secundum congruentiam rei, est oratio vera; alioquin est oratio falsa...«, ili (S. c. gent. l. c 59.): »illud, quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit, oportet esse rei aequatum, ut scilicet ita in re sit, sicut intellectus dicit«, ili »... quando incipit (intellectus) iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adaequatur ei, quod est extra in re, dicitur iudicium verum esse«. (Quest. disp. q. 1. de Verit. a. 3.).

Kad je dakle ustanovljeno, da sv. Toma doista usvaja definiciju: adaequatio intellectus et rei, pita se: zašto se ova definicija Sentroulu ipak ne sviđa? On se povodi za Cajetanom, koji u rečenoj definiciji nalazi »obscuritatem magnam«. Ako ovu definiciju primijenimo na ontološku istinu, onda je »optime dictum«, a ako ju upotrebimo za logičku istinu, tada je »bene dictum«. A zašto nije i u potonjem slučaju »optime dictum«? — jerbo se, veli Cajetan, u smislu logičke istine imade riječ »intellectus« shvatiti kao sud, dakle sastavljena razumna činitba. Eto dakle, zaključuje Sentroul, sâm sv. Toma mora tumačiti riječ »adaequatio«, a Cajetan opet tumači »intellectus«, dok napokon Mercier tumači riječ »res« — definicija sadržaje tri riječi i sve tri su neodređene. Ovaj bi Sentroulov zaključak mogao da bude ozbiljan prigovor proti vrijednosti rečene definicije samo onda, kad nikoja definicija ne bi smjela sastojati od takovih termina, koji svaki za sebe iziskuje svoju definiciju. U formuli: »adaequatio intellectus et rei« ne ide se za tim, da se definuju pojedine riječi, već se izriče zajednički smisao tih riječi tako, da je taj smisao i u sebi razgovijetan, a i jasan je u toliko, što isključuje pojam relativne istine. Posve bi neispravno bilo shvatati ovu definiciju tako, da se njome ima označiti logička istina za razliku od ontološke, već se naprotiv ovom definicijom hoće istaknuti objektivna vrijednost istine u razlici prema relativnoj istini. Ako pak hoćemo na temelju kritičkog istraživanja odrediti definiciju nekog pojma (n. pr. objektivne istine), onda će dakako ovakova definicija sadržavati »obscuritatem magnam« za onoga, kojemu je svaki rezultat kritičkog istraživanja »obscuritas magna«. Ova dakle definicija ne bi bila adekvatna samo onda, kad bi se njome imala odrediti logička istina za razliku od ontološke, a ipak bi se ta ista definicija



mogla primijeniti jednoj i drugoj istini; ali rečena se definicija osvrće jedino na razliku između objektivne i relativne istine, te se na relativnu istinu ne dá primijeniti.

Unatoč tome, mi bismo volini bili zabaciti ovu formulu, kad bi nam ikogod nešto savršenije pružilo, nešto, što bi bilo »optime dictum«. Ali držimo, da to nipošto nije Hilarijeva definicija, koju spominje sv. Toma (S. th I. q. 16. a. 1.) i koju preporuča S., koja glasi: *verum est declarativum aut manifestativum esse*. Što se ove formule tiče, to bi se prije svega moglo reći, da »declarativum aut manifestativum esse« ne znači samo subjektivnu istinu kao takovu, već i kriterij istine. Neki je sud objektivno istinit u toliko ili zato, jer je »declarativum aut manifestativum esse«, t. j. očevidan. Osim toga, a to je glavno, ova formula ne ističe zadosta, da objektivna istinitost naše spoznaje sastoji u tom, što se spoznajni sadržaj osniva na objektivnom bitku tako, da je objektivni bitak mjerilo, koje iziskuje suglasnost ili uskladenost spoznajnog sadržaja, da uzmogne biti objektivne vrijednosti. Ovaj je momenat precizno naglašen u riječi »adaequatio« ili »conformitas«. I u onom slučaju, ako usvojimo stanovište relativne istine, da se spoznajni sadržaj (logičkih principa) osniva isključivo na kauzalnim misaonim zakonima — ipak bi se moglo reći, da je spoznaja »declarativum aut manifestativum esse«: jer i onda, ako se logička načela osnivaju isključivo na psihičkim zakonima ili na prirodjenoj nužnosti (apriornim uvjetima) razumne djelatnosti, i u tom je slučaju spoznajni sadržaj »declarativum aut manifestativum esse«, ali ne tako, da bi taj »declarativum aut manifestativum esse« imao neovisnu vrijednost o misaonom subjektu — a to je upravo preporno pitanje za definiciju istine.

Glavni razlog, koji je, čini se, Sentroula ponukao na nezadovoljstvo sa starom formulom, biti će taj, što stara formula vrijedi samo za »savršeno znanje«, a ne za nas ljude, koji se uporno borimo i s razumnim nesavršenstvom. Ali bez dvojbe ne će biti Sentroulu nepoznata ona teza u skolastičkoj noetici, koja posve ispravno dokazuje, kako je i uz staru definiciju istine omogućen razvoj i napredak našeg nesavršenog znanja — jerbo riječ »adaequatio« upućuje jedino na snošaj spoznajnih sadržaja s formalnim predmetima, a da ne isključuje nesavršenosti u samom spoznajnom sadržaju. Spoznavati adekvatno s objektivnim bitkom ne znači nipošto imati svu moguću spoznaju o tom objektivnom bitku. »Adequatio« označuje samo spoznajnu vrijednost, a o tome se ovdje upravo i radi. Istina u formalnom svom značenju (obzirom na vrijednost naše spoznaje) ne mijenja se, a ipak mnogi momenti mogu uplivati na usavršivanje spoznajnog našeg sadržaja o jednom te istom predmetu. Objektivna dakle istina, po staroj skolastičkoj definiciji, nipošto se ne protivi napretku ljudske spoznaje.

Navedeno shvatanje o skolastičkoj definiciji istine izlaže Sentroul i u svojoj raspravi »Kant und Aristoteles« (Kösel 1911.). Povodeći se za Mercierom kaže S. (p. 55.), da logička istina sastoji u »skladu suda s ontološkom istinom« ili u »skladu indentificiranja s identičnošću«. Riječ *res*, drži S. (p. 62.), da »nije tačna. Znači li stvarnu egzistenciju? Ili znači moguću bit? Je li samo jedno ili samo drugo ili pako obje zajedno uzeto u apsolutnom stanju?« Medjutim mi držimo, da ova neizvjesnost ipak ne postoji. Imamo li naime na umu, da istina sastoji u sudu, t. j. u snošaju između dva misaona sadržaja (koja označuje S i P), očito je, da se *res* ne smije uzeti »en son entité absolue«, »considéré à l'état absolu« (Mercier, Critériol. p. 19., Sentroul, l. c. 41), već se ima shvatiti *res* kao predmet subjekta — ali s osobitim obzirom na ono, što predikat suda o tom predmetu izriče. *Res* dakle ne može ništa drugo da znači, nego napremicu onoga misaonog predmeta, o kojemu izričemo sud, s onim drugim misaonim predmetom, što ga u sudu pridijevamo predmetu subjekta. Ovu objektivnu napremicu zove Mercier (p. c.) i Sentroul (p. 61.) objektivna ili ontološka istina. Prema tome i stara skolastična definicija istine obzirom na riječ *res* ne može imati drugog smisla, nego što ga ima navedena Sentroulova (odnosno Mercierova p. 25.) formula. Ako se u skolastičkoj definiciji i ne spominje *expressis verbis* objektivna (ontološka) istina, ipak držimo, da ova definicija nije »nesretno domišljena« (Sentroul, l. c. 62.), a to nije zato, jer koliko jednostavna, toliko snažnija riječ *res* ističe, da se istinitost naših sudova ne osniva isključivo na subjektivnim uvjetima ljudskog mišljenja. Objektivna istina u Sentroulovoj (i Mercierovoj) terminologiji znači napremicu između dvaju misaonih predmeta, o kojima izričemo sud. Logička pak istina sastoji u skladu onog spoznajnog sadržaja, kojim pridijevamo jedan misaoni predmet drugome — s objektivnom istinom. Uzmemo li u obzir relativističko ili antropologističko stanovište, koje tvrdi, da se logička istinitost osniva isključivo na nužnom načinu ljudskog mišljenja (= subjektivizam), tada se može (a mi to u našem raspravljanju i učinismo) logička istina nazvati objektivna ili apsolutna u toliko, što tvrdimo, da se logička istina osniva na objektivnom bitku. U Sentroulovoj (i Mercierovoj) terminologiji znači objektivna istina samu napremicu misaonih predmeta za sebe: a proti relativizmu (i skeptizmu) znači objektivna istina onu vrijednost, koja pripada subjektivnom misaonom snošaju ili sudu. I upravo ovu objektivnu vrijednost logičke istine ističe objektivizam skolastičke filozofije time, što kaže, da se *intellectus* ne ravna po zakonima, koji bi se osnivali samo na subjektivnoj naravi našeg mišljenja, već na zakonima, koji vrijede i neovisno o našem razumu, t. j. koji vrijede za same stvari ili spoznajne predmete, pa zato i norma za istinitost svakog suda nije *intellectus* nego *res*. Skola-



stička definicija ističe dakle jednostavno i precizno, da je logička istina objektivna, t. j. da imade apsolutnu vrijednost zato, jer se naša spoznaja ravna prema stvarima. Objektivna istina može da postoji i onda, kad je spoznaja analogna ili nesavršena; jer ako naši misaoni sadržaji, što ih u sudu stavljamo u snošaj, i nijesu tako savršeni, da o misaonim predmetima iscrpljuju sve ono znanje, kojegod bi uopće moguće bilo — ipak samo stavljanje u snošaj (= sud) može biti ili ne biti adekvatno s objektivnim bitkom. Ako Sentroul drži (l. c. 62.), da riječ »adaequatio doslovno uzevši isključuje istinitost u svim nepotpunim te napose u svim analognim spoznajama, riječju u svim onima, koje svojoj res savršeno i potpuno ne odgovaraju«, tad ova bojazan otpada, ako se nikako ne smetne s uma, da istinitost sastoji u sudu, a ne u pojedinačnom misaonom sadržaju (pojmu). Prema tome se riječ adaequatio odnosi jedino na normu suda, a nipošto na savršenost misaonog sadržaja. Kad bi riječ adaequatio mogla značiti »apsolutnu jednakost« izmedju ontološke i spoznajne savršenosti (a to ne može značiti rekomo zato, jer istina sastoji u sudu, t. j. u snošaju, a ne u pojedinim terminima tog snošaja), tada bi ispravno bilo, što S. veli (l. c.), da se usvajanjem riječi adaequatio »daje pravo Kantu, kad transcendentnim spoznajama poriče istinitost, jer ne stoje u neposrednom doticaju s iskustvom, koje većma odgovara ljudskom duhu«. Budući naimie, da o transcendentnim predmetima (koji nadilaze iskustveno naše opažanje) nemamo savršenih pojmova, zato ne bismo mogli o tim predmetima imati ni istinite spoznaje, kad bi (u formi logičke istine) riječ adaequatio imala označivati savršenost našeg misaonog sadržaja u svezi s ontološkom savršenosti misaonih predmeta. Ali treba samo znati, da logička istina sastoji u sudovima, pa ne će biti teško znati, da res ne znači samo predmet subjekta, već napremicu tog predmeta s predmetom predikata, a prema tome da i adaequatio ne znači drugo nego uskladjenosť suda s objektivnom napremicom misaonih predmeta. Kad bi se res mogla tumačiti u smislu noumenalnog predmeta, t. j. predmeta razumne zornosti, onda dakako ne bi uopće postojala nikakova adaequatio za našu spoznaju, koja je vezana na osjetnu zornost. Ali takova tumačenja na osnovu dvostruke terminologije — skolastičke i Kantove — vodila bi uspješno do potpune konfuznosti. Proti Kantovom relativizmu, koji uči, da se logička istinost osniva na subjektivnim uvjetima ljudskog mišljenja, tako te bismo imali biti skeptični gledom na apsolutnu istinu, — dokazuje skolastička noetika, da logička istina imade objektivnu vrijednost (t. j. i neovisno o ljudskom mišljenju), jer se osniva na misaonim predmetima (objektivizam). Pita li se, da li misaoni predmeti ovise jedino o subjektivnim funkcijama, tada proti Kantovom fenomenalizmu (idealizmu) dokazuje opet

skolastička noetika, da misaoni predmeti koji nijesu vezani na pojedinačnu osjetnu zornost, imaju realnu vrijednost (realizam).

Ovaj polemički osvrt imao je dvojaku svrhu: da osvjetlimo pozitivno naše izlaganje i opet, da ne mimoidjemo klasične jedne definicije. U koliko t. zv. novoskolastički pokret ide za tim, da staru skolastičku filozofiju dovede u sklad s pozitivnim rezultatima modernih znanosti, i napose u koliko nastoji, da prema novim protivnicima na novi način obrani skolastičku nauku, nesumnjivo znači taj pokret snažni napredak u općenom razvoju spekulativnog stvaranja. Imajući na umu ovu zadaću ne će i ne može novoskolastička struja stvarno ili načelno se udaljiti od stare skolastičke filozofije. Mi pak držimo, da su sa čitavim sustavom skolastičke filozofije i neke važne definicije (a takova je u prvom redu definicija objektivne istine) u bitnom savezu tako, da ne znači graditi na temelju skolastičke filozofije, tko bi mijenjao i ukidao definicije, za koje i sv. Toma nije imao razloga, da ih ne usvoji. Zato ostajemo i nadalje kod definicije: *adaequatio intellectus et rei*.<sup>10</sup> Proti Kantu smo dakle dokazali, da naša spoznaja nije tek u toliko istinita (općenita i nužna), u koliko je određuju apriorne norme, već da se logička istina osniva na objektivnoj ili ontološkoj istini, a time smo ujedno dokazali fundamentalni princip skolastičkog objektivizma.

<sup>10</sup> „Nakon svega toga, ovako završuje svoju polemiku L. de Rouseaux (u *Revue Néo-Scol.* 1912. p. 206.), monsignor će Sentroul uviditi, kako je suvišno dalje gojiti nade, da će nas predobiti za svoje mnijenje: a mi ćemo ipak živjeti i umrijeti kao dobri tomisti“.



# Znanstvena vrijednost metafizičke spoznaje.

## I. Kant i metafizika.

1. Analizujući pojam spoznaje nailazimo na prve one diference, koje stvaraju fundamentalna stanovišta za sustavno izgradjivanje filozofijskih nazora. Evo što mislim reći. Spoznaja nije samo kompleks misaonih činitbi, njezin specifikum prema mišljenju sastoji u snošaju s nekim objektom.<sup>1</sup> Spoznaja dakle (po svom pojmu) izriče snošaj misaone strukture s objektom. Iz tog snošaja izvire alternativa: ili se misaona struktura u svojoj djelatnosti ravna prema predmetu i raznim njegovim odredjenjima, ili je spoznajni predmet ovisan o subjektivnim zakonima mišljenja. Odgovor na ovu alternativu reprezentira u klasičnoj filozofiji peripatetičko-skolastički objektivizam i Kantov subjektivizam (antropologizam). Po skolastičkoj nauci imade ljudska spoznaja objektivnu vrijednost u toliko i zato, jer izriče nešto, čemu pripada o samom spoznanju neovisni bitak; dočim po Kantovom nazoru sačinjavaju objektivnost spoznaje neki momenti (= apriorni oblici) u samom spoznajnom faktoru. Pitanje o snošaju između spoznajnog subjekta i objekta jest dakle meritorno za razliku Kantovog i skolastičkog naučanja o istinitosti ljudske spoznaje uopće. Ali otuda se polazi i dalje. Ako po Kantovoj nauci o strukturi mišljenja moramo spoznajne objekte ograničiti na empiričko područje, onda valja reći, da Kant zabacuje metafizičku spoznaju. Bude li se pako ispostavilo, da predmet spoznaje, kako ga skolastika shvaća, nije vezan na osjetno-iskustvena obilježja, onda metafizička spoznaja nije manje vrijednosti nego i empirička. Ovaj ćemo problem nastojati ovdje riješiti time, da odgovorimo na pitanje o strukturi i o objektu ljudskog mišljenja.

2. U općoj karakterizaciji znanstvene spoznaje podudara se Kantovo mišljenje sa skolastičkim (odnosno Aristotelovim). Pojam znanosti u glavnom izriče neko znanje, a znanje se opet razlikuje od pukog mnijenja i uvjerenja. Ova se tri duševna stanja razlikuju po stepenu svoje vrijednosti u toliko, što je mnijenje problematične

<sup>1</sup> Aicher, Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles (Brln. 1907.) 107. sq.

vrijednosti (u objektivnom pogledu), a subjektivno ne zadovoljava i ne umiruje; uvjerenje znači (u subjektivnom smislu) asertorno pristajanje, koje nema objektivne vrijednosti, a znanje je apodiktičko u subjektivnom i objektivnom smislu. Uvjerenje ili subjektivno pristajanje vrijedi samo za pojedinca, dočim znanje involvira objektivnu sigurnost, koja za svakoga vrijedi.<sup>2</sup>

Ali znanost nije suma ili jednostavni agregat raznih spoznaja; znanost je takovo znanje, kojim nastojimo protumačiti neku stvar. To će reći, znanost mora okupiti činjenice, potražiti im svezu, sva pitanja logički poredati i obrazlagati, te napokon sve ovo svesti u jedinstvenu cjelotu, koja nam otkrije predmet u njegovoj biti i uzročnim svezama. Znanstveno je dakle znanje ili tumačenje plod obrazloženja, pa zato se u formalnom pogledu traži, da znanost bude sustavna cjelina znanja.<sup>3</sup>

Budući da znanost mora svoj predmet tumačiti odnosno obrazlagati, zato sačinjavaju znanost samo takovi sudovi, koji su nužni ili objektivno istiniti. Otuda opet slijedi, da nužni sudovi imaju i općenitu vrijednost, tako da ne može biti nužnih spoznaja, koje ne bi imale općenu vrijednost. Dotuda se slažu Aristotel i Kant, te bi u duhu obih umnika zajednička definicija znanosti mogla glasiti: takovo znanje, koje je u sustavnoj cjelini stvarno obrazloženo ili nužno (i po tom općenito).

Sad nastaje glavno pitanje: do česa stoji nužnost znanstvenog znanja? U odgovoru na ovo pitanje razilazi se Kantov i Aristotelov nazor o vrijednosti i zadaći znanstvene spoznaje. Zamjećivanje činjenica posve je kontingentne vrijednosti t. j. mi znademo iz opažanja da nešto jest, ali otuda nemamo razloga uzeti, da tako mora biti ili da ne bi moglo drukčije biti. Isto tako su opažene činjenice pojedinačne i odijeljene, te njihovo sabiranje nikad ne može doći neograničene općenitosti. Otuda slijedi, da se nužnost i općenitost znanstvene spoznaje ne osniva na osjetnom zamjećivanju ili, kako Kant kaže, na aposteriornoj spoznaji, u koliko nastaje aficiranjem spoznajnog subjekta. Otkuda dakle ta nužnost i općenitost?

Kantovo ćemo mišljenje o tom pitanju naći vrlo koncizno izraženo, ako pročitamo Prolegomena §. 20., 21. i 22. Tu je povučena točna granica između zamjetbenih i iskustvenih (znanstvenih) sudova. Ako jednu zamjetbu (*Wahrnehmung*, *perceptio*) stavimo u svezu s drugom kojom zamjetbom, pa ih tako u svijesti našoj spojimo, nastati će zamjetbeni sud, koji imade samo subjektivnu vrijednost za individualnu našu svijest. Za iskustvo dakle nije dostatno, da u svijesti samo spojimo neke zamjetbe, jer otuda još neće nastati

<sup>2</sup> „Large accipit (naime Aristotel) scientiam pro qualibet certitudinali cognitione“, Thomas, *Post. Anal.* I. 1. 7.; isp. Kant, *Logik*, Einleitung IX.

<sup>3</sup> „Scientia est conclusionum et intellectus principiorum“ (l. c.); isp. Kant, *Logik* (II. *Allgemeine Methodenlehre* § 95.).



nužnost i općenitost, koja sudu podaje objektivnu ili iskustvenu vrijednost. Da uzmogne iz zamjećivanja nastati iskustvo (općenita i nužna spoznaja), treba da perceptivnu gradju supsumiramo pod jedan pojam, koji određuje formu sudjenja obzirom na postojeće zamjetbe t. j. koji zamjetbenom sudu podaje općenitost i nužnost. Takav pojam jest čisti razumni pojam a priori, koji određuje način, kako od predočavanja nastaju iskustveni sudovi. Tako npr. kad gledamo gdje sunčano svjetlo ogrijava kamen, onda smo u ovom rječku supsumirali zamjetbe pod razumni pojam uzroka, koji nužno spaja predodžbu sunčanog svjetla s ugrijanjem kamena. Sintetički ovaj sud nužno postaje općenite vrijednosti i po tom objektivan, tako od zamjećivanja nastane iskustvo.

Iz svega toga proizlazi 1. da se nužnost sudova osniva na apriornim pojmovima; 2. da karakter nužnosti pretvara zamjetbene sudove u iskustvene i time im podaje objektivnu vrijednost. Na ove dvije točke ima se svesti fundamentalna opreka između Aristotela i Kanta pogledom na shvaćanje o vrijednosti i zadaći znanstvene spoznaje. Dok naime Kant iz subjektivne strukture razumnog poimanja izvodi nužnost sudova, a otuda opet njihovu objektivnost, Aristotel ide upravo obrnutim putem: objektivna vrijednost sudova podaje im karakter nužnosti, a otuda nastaje u nama sigurno znanje. Po Aristotelovom nazoru dobivaju naši sudovi samo onda karakter nužnosti, ako adekvatno ili savršeno upoznamo neki predmet. Nužnost se osniva na savršenoj spoznaji, a to je onda kad znademo odgovoriti: zašto je neka stvar upravo tako, a nije drukčije. To pako znači, da se za savršenu spoznaju traži poznavanje stvarnih razloga tj. da nije dosta samo sa sigurnošću dokazati, da jest (*δτι*) neka stvar, već treba dokazati, da tako mora biti (*διδτι*) ili da drukčije ne može biti. Drugim riječima, logička nužnost (sa *δτι* — dokazivanjem) ne znači još savršenu spoznaju; takova spoznaja nastaje istom onda, kad smo (sa *διδτι* — dokazivanjem) otkrili ontološke principe dotične stvari. Zato Aristotel i kaže, da potpuno poznajemo predmet, kad mu znademo navesti uzroke.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> *Ἐπιστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἀπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός. διὰ τὴν ἰ αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστίν. δτι ἐκεῖνον αἰτία ἐστίν. καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν* (I. Post. Anal. c. 2). Sv. Toma tumači ove riječi ovako: „Considerandum est quod scire aliquid, hoc est perfecte apprehendere ipsius veritatem. Eadem enim sunt principia esse rei et veritatis ipsius. Oportet autem scientem, si est perfecte cognoscens, quod cognoscat causam rei scitae. Si autem cognosceret cau. am tantum, nondum cognosceret effectum in actu, quod non est scire simpliciter, sed virtute tantum, quod est scire secundum quid et quasi per accidens. Et ideo oportet scientem simpliciter cognoscere etiam applicationem causae ad effectum. Quia vero scientia est etiam certa cognitio rei, quod autem contingit aliter se habere, non potest aliquis per certitudinem cognoscere, ideo oportet ulterius, quod id quod scitur, non possit aliter se habere. Quia ergo scientia est perfecta cognitio, ideo dicit: „Cum causam arbitramur cognoscere“. Quia vera est actualis cognitio, per quam scimus simpliciter, addit: „Et quoniam illius causa“. Quia vero est certa cognitio subdit „et non est contingere aliter se habere“; ib. i. 4.

Koja je dakle razlika između Aristotela i Kanta u pitanju o vrijednosti znanstvene spoznaje? Obojica kažu, da znanstvena spoznaja mora biti nužna (objektivno istinita), ali se razilaze u pitanju o adekvatnom razlogu te nužnosti. Kant stavlja taj razlog u misaoni subjekat, dočim ga Aristotel nalazi u predmetu spoznaje. Mi ćemo imati prilike vidjeti, da je *πρωτον φεῦδος* Kantovog umovanja upravo to, što nije ispitivao snošaj sudova s njihovim objektom, pa zato će nam istraživanje spoznajnog objekta utvrditi Aristotelovu (skolastičku) nauku o vrijednosti znanstvene (a po tom i metafizičke) spoznaje. Ali za sada još ostanimo kod Kanta.

3. Rekosmo da se po Kantovom nazoru nužnost sudova osniva na apriornim pojmovima (kategorijama); pak ćemo zato sada ogleđati, kako Kant shvaća subjektivnu strukturu razumne spoznaje.

»Tri su subjektivna spoznajna izvora, na kojima se osniva mogućnost iskustva uopće i spoznaja predmeta: osjetnost, uobrazilja i apercepcija.«<sup>5</sup> U osjetnosti zamjećujemo pojave, uobrazilja sve pomisli udružuje i reproducira, dočim apercepcija omogućuje rekogniciju tj. svijest o istovjetnosti reproduciranih pomisli s pojavama. Objektivna vrijednost pojavâ izvire u kategorijama, pa zato su kategorije adekvatni princip za spoznajnu objektivnost (općenitost i nužnost).

Osjetnost znači sposobnost (receptivnost) primiti pomisli na onaj način, kako nas predmeti aficiraju.<sup>6</sup> Kant priznaje — kao što i Aristotel-trpnu stranu osjećajnog subjekta, samo je velika razlika u tom, što po Aristotelovom nazoru realni predmeti aficiraju osjetnu našu moć (odnosno determiniraju zamjetbeni sadržaj), dočim se prema cjelokupnom Kantovom shvaćanju ne može ustanoviti, koji su to predmeti osjetnog našeg zamjećivanja i kako oni aficiraju osjetila. Pita se naime: je li afekciju proizvode realni (transsubjektivni, svijest našu transcendentni) predmeti (Dinge an sich) ili empirički predmeti? Ali o stvarima, koliko su o svijesti našoj neovisne, ne možemo po Kantovoj nauci uopće što god znati, a empirički predmeti ne mogu nas opet aficirati, jer oni tek nastaju pretpostavivši produkt aficiranja, a to je oćut (Empfindung). Svi oćuti sačinjavaju neodređenu gradju ili materiju spoznaje, koju subjektivni faktori moraju oblikovati.<sup>7</sup> Kako?

Kad (izvanjskim ili usebnim osjetilom) zamijetimo neki predmet, možemo ga zamijetiti jedino u prostorno-vremenskom obliku. Prostor i vrijeme su dakle prvi oblici, koje ne primamo osjetilnim putem (kao oćute), oni su neovisni o iskustvenoj gradji, te su upravo uvjet za mogućnost predoćavanja tj. prostor i vrijeme su apriorni

<sup>5</sup> K. č. u. (Reclam) 127.

<sup>6</sup> ib. 48.

<sup>7</sup> Ovdje već ulaze u Kantov sistem Aristotelovi pojmovi o materiji i formi.



**oblici.** Ali premda pomoću prostora i vremena od zamješćenih sadržaja (= oćuta) nastaju u svijesti gotove predodžbe (*Anschauungen*), ipak smo time još na niskom stepenu spoznaje. Prostorno-vremensko oblikovanje nije drugo nego stavljanje pojedinačnih pomisli u neki poredak; ali taj je poredak ipak tako mnogostručan, da se osim njega za potpunu spoznaju iziskuje još neka spojítba (sinteza) ili ujedinitba.<sup>8</sup>

Ona moć, koja proizvodi sintezu mnogostručnosti tj. koja stvara jedinstvo u mnogostručnosti, zove se uobrazilja. Njoj pripada posredna uloga izmedju osjetnosti i razuma.<sup>9</sup> Ova sinteza mnogostručnosti prolazi različite faze. Prije svega moramo mnogostručni sadržaj potpuno i pravo shvatiti; to je »sinteza aprehenzije u predočavanju.«<sup>10</sup> Pomoću ove sinteze nastaje prostorno-vremenski oblik. Ali ovom sintezom još uvijek nijesmo dalje došli od pojedinačne pomisli ili predodžbe.<sup>11</sup> Kad bi u našoj svijesti slijedila jedna pomisao za drugom, tako da prediduća uvijek iščezne, onda ne bi moguća bila spoznaja; pa zato se iziskuje »sinteza reprodukcije«,<sup>12</sup> koja vraća u svijest prijašnje pomisli. Ali naše se pomisli ne vraćaju samo po slučajnim nekim pravilima asocijacije (npr. po sličnosti), već postoji i neka nužnost u tom reproduciranju. Razlog ove nužne spojenosti pomisli nalazi se u samim pojavama, te je ujedno razlog za zakonitost našeg pomišljanja. Ovo objektivno pravilo zove Kant »afinitet mnogostručnih sadržaja.«<sup>13</sup> Sada dolazi sinteza na treći stepen. Sámo reproduciranje pomisli bilo bi bez svrhe, kad mi ne bismo u reproduciranoj pomisli iznova prepoznali prijašnje pomisli. Ali nije dosta da samo prepoznamo prijašnju pomisao u reproduciranom otisku, mi treba da upoznamo i primjenljivost otprije stečenog pojma na sadašnju predodžbu. Ovo je sinteza »rekognicije u pojmu.«<sup>14</sup>

Kako je moguća rekognicija tj. kako je moguće prepoznati istovetnost pomisli, koje su u vremenskom razmaku? Oćito je, da mogućnost rekognicije pretpostavlja svijest, koja uza svu izmjenu pomisli ostaje sama sobom istovetna. Ova svijest nije empiriĉka (u kojoj se izmjenjuju pomisli), već »transcendentalna.«<sup>15</sup> Prema tome

<sup>8</sup> K. ĉ. u. 94. Ako su spojene pomisli aposteriorne (iz iskustva), onda je takova sinteza empiriĉka; a ĉista sinteza spaja apriornu mnogostručnost (n. pr. ako uzmemo prostor i vrijeme kao predmet refleksije).<sup>7</sup>

<sup>9</sup> ib. 95. U Aristotelovoj psihologiji uobrazilja takodjer posreduje izmedju osjetnosti i razuma, ali samo kao causa instrumentalis, kojom se razum služi, kad iz osjetnih sadržaja odmišlja (apstrahira) pojmove.

<sup>10</sup> ib. 115.

<sup>11</sup> Pomisao (pojedinaĉna) ili predodžba znaĉi zamješćeni sadržaj (= oćut) u prostorno-vremenskom obliku.

<sup>12</sup> ib. 116. sq.

<sup>13</sup> ib. 125.

<sup>14</sup> ib. 118.

<sup>15</sup> ib. 121.

je transcendentalna svijest ili »apercepcija« zadnji uvjet za jedinstvo naše spoznaje. Ova »čista« ili »izvorna« apercepcija dolazi do izražaja u rijeku »ja mislim«, jer u svezi s ovim »ja mislim« postaju sve pomisli doista moje pomisli.<sup>16</sup>

Sad nastaje pitanje: kako uopće mogu pomisli (predodžbe) ući u čistu (transcendentalnu) svijest? Za tu mogućnost treba pretpostaviti, da pomisli već unapred odgovaraju pravilima i zakonima čiste svijesti. Ovi se zakoni čiste svijesti zovu kategorije, te nijesu drugo nego razni načini, kojima se pomisli u svijesti ujediniuju.<sup>17</sup> Budući da su kategorije ujedinitbene funkcije mišljenja, a sve se jedinstvo osniva na transcendentalnoj apercepciji, zato i kategorije imaju svoj izvor u ovoj transcendentalnoj apercepciji. Kao što bez prostora i vremena ne bi moguća bila nikoja pojedinačna pomisao (predodžba), tako i vrijednost kategorijâ sastoji u tom, da se po njima moraju sve pomisli spajati u sudove ili pojmove o predmetima. Bez kategorijalnog spajanja ili oblikovanja ne može ništa postati predmetom svijesti naše. Prije dakle nego li osjetne pojave postanu predmet svijesti, treba da ih uobrazilja spoji prema kategorijalnim oblicima. Uobrazilja nije samo reproduktivna, već i produktivna moć, jer ona sintetizuje pojave prema zakonima razuma. Ovo predsvijesno djelovanje uobrazilje glavni je faktor spoznajnog procesa, te je podloga, na kojoj razum od predsvijesne zakonitosti pojavâ stvara svijesnu zakonitost ili kategorije (»čiste razumne pojmove«). Kategorije kao funkcije pripadaju nesvijesnom razumu ili uobrazilji, a kao pojmovi pripadaju svijesnom razumu.

4. Spoznaju, kako smo vidjeli, sačinjavaju zapravo dva faktora: predodžba i pojam (kategorija). Predodžbe reprezentiraju mnogostručnu i promjenljivu spoznajnu gradju, a o kategorijama ovisi općenitost i nužnost (= znanstvena vrijednost) spoznaje. Sad se pita: kako ova nužna spoznaja, koja izvire u apriornim pojmovima, dobiva objektivnu vrijednost, t. j. kako dolazi u svezu s predmetima? Ovo pitanje ima svoju psihološku i spoznajno-teoretsku stranu. Da pojmovi (koji su sami po sebi prazni i općeni) uzmgonu izricati određene predmete iskustva, treba ih povezati s predodžbama. Ovu psihološku vezu prikazuje Kant u »shematizmu čistih razumnih pojmova.«<sup>18</sup> Ali mi ovdje pitamo: koji su to predmeti razumne spoznaje t. j. koje predmete možemo upoznati apriornim pojmovima (kategorijama)?

Obazrimo se najprije na Aristotela. Po njegovom nazoru egzistiraju stvari u prostoru i vremenu neovisno o ljudskom mišljenju. U ovim se stvarima uza sve postojeće promjene nalazi trajni i

<sup>16</sup> K. č. u. 659.

<sup>17</sup> ib. 124. — ib. 125. sq.

<sup>18</sup> ib. 142 sq.



nepromijenjeni bitak, i samo taj nepromijenjeni bitak u pojedinkama može da bude objekat prave spoznaje, jer se samo na njemu osniva trajna vrijednost znanja. Predmet znanosti sačinjavaju dakle stvarne biti i opća određenja, koja se na njima nalaze. Ako je razum ovu bit stvari upoznao, onda je time već upoznao njezin uzrok, jer biti su istovetne s formalnim uzrocima. Na ovim pretpostavkama postavio je Aristotel problem: kako bitni oblici ulaze u spoznajni subjekat? Općenito rješenje ovog pitanja našao je Aristotel u pojmovima zbiljnosti (aktualnosti) i mogućnosti (potencijalnosti). Ono, što su realni predmeti po zbiljskom svojem bitku, to je spoznajni subjekat po mogućnosti. Uplivom realnih predmeta ono, što je u spoznajnom subjektu bilo samo moguće, postaje sada uzbiljeno, i tako se spoznajni sadržaj identificira sa svojim objektom. Kod nastanka spoznaje sudjeluju dakle jednako subjektivni i objektivni faktor. Spoznaja vrijedi za predmete, jer ju predmeti aktuiraju, a mogu ju aktuirati, jer to odgovara naravi spoznajnog subjekta.

Kant također uči, da pomisli nastaju aficiranjem osjetila, a to da nas upućuje na neki predmet. Ali za osebni bitak (das Ding an sich) tih predmeta, koji nas aficiraju, ne možemo znati; mi poznamo predmete samo u koliko se nalaze u našem predočavanju.<sup>19</sup> Predmet (nama nepoznati x) nije drugo, nego »formalno jedinstvo svijesti u sintezi mnogostručnih pomisli«. I prema tome, kaže Kant (l. c.), da smo »predmet spoznali, kad smo u mnogostručnosti predočavanja proizveli sintetičko jedinstvo«. Ako pak nužna spojdba predodžbenih elemenata znači predmet spoznaje, onda neovisno o našem pomišljanju uopće ništa ne postoji. Ili drugim riječima, objektivnost spoznaje sastoji u tom, da prema transcendentalnoj apercepciji proizvedemo jedinstvo različitih elemenata; a takav spoznajni objekat, kojeg samo primišljamo percipiranim elementima, nije drugo nego produkt subjektivne nužnosti. Nakon što je dakle Kant zabacio spoznatljivost onih predmeta, koji bi kao realne stvari (Dinge an sich) aficirali naša osjetila, podao je pojmu predmeta transcendentalno značenje, u koliko naine predmet nije drugo nego općenito jedno stanovište za ujediniđbu pomisli.<sup>20</sup>

Jedini predmet naše spoznaje jesu pojave, koje zapravo nijesu drugo nego pomisli (l. c.). Ono, što se pojavljuje, ulazi u našu svijest po apriornim predodžbenim oblicima; a da od subjektivnih oblika nastane pojava, mora još pridoći materijalni element (= oćut). Pojava imade dakle neku posrednu ulogu izmedju predodžbenog subjekta i pojavnog objekta. Ali time, što predodžbeni oblici od zamijećenih oćuta satvore pojavu, nije ona još postala predmet

<sup>19</sup> K. č. u 119.

<sup>20</sup> ib. 232.

spoznaje. U tu se svrhu iziskuje, da uobrazilja spoji predočene pojave prema različitim načinima (kategorijama) razumnog ujedinjavanja. Jedini dakle objekat znanstvene spoznaje jest zakonitost pojavâ, a ta se zakonitost osniva na nužnoj konstrukciji spoznajnog subjekta. Kategorije dobivaju objektivnu vrijednost, jer uobrazilja podaje njihovim objektima (= pojavama) još ispred kategorijske (razumne) spoznaje takav oblik, koji je u skladu s kategorijama. Zakonitost pojavâ ravna se ili ovisna je o zakonitosti čiste svijesti (transcendentalne apercepcije). Na taj način postaje pojam objektivne vrijednosti zamjeničan s pojmom općenite vrijednosti. Po Aristotelovoj nauci izvire općenitost iz objektivnosti, dočim se po Kantovom nazoru objektivnost spoznaje pokriva s općenitošću. Samo ta svijest, da iste pomisli moraju svi ljudi jednako spajati, podaje nam garanciju, da je takova spojitba objektivne vrijednosti. Ili drugim riječima, objektivnost spoznaje osniva se na tom, što ona ne izvire u pojedinačnim tendencijama individualne svijesti, već u duševnoj organizaciji, koja je svima ljudima nužno zajednička, dakle u nekoj neindividualnoj svijesti. Kod Aristotela je nužnost mišljenja ovisna o nužnosti objekta, i prema tome nužnost znači, da nešto ne može drukčije biti. Za Kanta se objektivnost nalazi u samoj nužnosti, i po tom nužnost znači nemogućnost drukčijeg mišljenja. Zato, jer nešto ne može drukčije da bude, kaže Aristotel (*ὅτι ἐνδέχεται ἄλλως εἶχειν*), zato je nužno i općenito, a u toliko predmet znanosti. Predmeti se nalaze u nužnim međusobnim snošajima, i mi ovu zakonitost (objektivnu nužnost) spoznajemo. Pomisli su dakle u našoj svijesti zato nužno spojene, jer su predmeti, koje naše pomisli reprezentiraju, nužno spojeni. Po Kantovoj nauci, rekosmo, izvire objektivnost spoznaje u nužnosti i općenitosti subjektivne strukture. Ako je sveza dviju pomisli u sudu nužna, onda to znači isto kao da kažemo: ona je apriorna (o iskustvu neovisna). Prema tome se nužnost i objektivnost osnivaju na organizaciji transcendentalne svijesti.

Prema navedenoj diferenci Aristotelovog i Kantovog pojma o nužnoj i objektivnoj vrijednosti spoznaje, diferenciraju se također nazori o istinitosti spoznaje. Dok je po Aristotelovoj nauci objektivni bitak norma za istinito sudjenje, tako da je samo ono sudjenje istinito, koje je u skladu s objektivnim snošajima — za Kanta se istinitost sastoji u skladu spoznaje s apriornim uvjetima mišljenja, i po tom je istinitost istovetna sa spoznajnom nužnosti. Kako daleko seže istinitost ljudske spoznaje po Aristotelovoj nauci — to ćemo još vidjeti, a već smo vidjeli, da je po Kantovom shyatanju istinita spoznaja ograničena na pojavne predmete. Kod ove točke sada dolazimo na pitanje o mogućnosti nepojavne (neiskustvene) ili metafizičke spoznaje.

5. Osjetnost i kategorije zajedno sačinjavaju našu spoznaju. »Bez osjetnosti ne bih imao nikojeg predmeta, a bez razuma ne bih



mogao misliti o njemu. Misli bez sadržaja su prazne, predodžbe bez pojmova slijepe. S toga je upravo tako potrebno, da pojmove na osjetnost svedemo (t. j. da im u predočavanju pridajemo predmet), kaošto je potrebno, da predodžbe urazumljujemo (t. j. da ih stavimo pod pojmove).<sup>21</sup> Budući pako na nam osjetnost pruža samo pojave, a ne osobna bića (stvari o sebi), zato razumna spoznaja ne može prekoračiti granice osjetnosti. Bez osjetnog predočavanja ne bi razumni pojmovi imali nikoje sveze s predmetima, pa je zato osjetilni način našeg predočavanja uvjet za objektivnu uporabu razumnih pojmova.<sup>22</sup> Otuda slijedi, da je doseg razumne spoznaje ograničen na osjetne predmete (pojave), a na one predmete, koji transcendiraju pojavni svijet, ne možemo primijeniti naše kategorije. »Transcendentalna analitika imade prema tome ovaj važni rezultat: da razum a priori nikad ne može više polučiti, nego toliko, da anticipira oblik za moguće iskustvo uopće, i budući da ono, što nije pojava, ne može da bude predmet iskustva: da razum nikada ne može prekoračiti granice osjetnosti, koja nam jedino daje predmete.<sup>23</sup>

Ako znanstvena (općenita i nužna, t. j. razumna) spoznaja obuhvata samo iskustvene predmete, onda očito ne pripada karakter znanosti onoj nauci, koja bi se bavila neiskustvenim pojmovima, t. j. takovim pojmovima, kojima iskustvo ne utvrđuje objektivnu realnost.<sup>24</sup> Ovakovi su pako pojmovi predmet metafizike, pa zato Kant metafizici odriče znanstvenu vrijednost. Metafizika počima tamo, gdje znanosti prestaju. To će reći, kad je duh ljudski postigao neke znanstvene spoznaje, onda se on ne zaustavlja kod njih, već se diže i traži smirenje u predmetima, kojih mu iskustvo nikad ne pruža. Iskustvo naimе ne može potpuno udovoljiti težnju ljudskog duha. Kad je razum već upoznao sav ovaj svijet, koji mu se u predočavanju neposredno otvara, onda još ipak nije upoznao iskustvenu cjelinu kao takovu. Mora dakle da bude i takovih pojmova, koji se odnose na cjelinu ili na kolektivno jedinstvo svega mogućeg iskustva. Ovakovi pojmovi (ideje) ne pripadaju više razumu, nego umu ljudskom. Kad je razum pomoću svojih kategorija sveo predodžbene pojave u jedinstvo, koje sačinjava iskustveno (a to je isto, što i znanstveno) naše znanje, onda pridolazi um ljudski i nastoji da ovo razumom stvoreno jedinstvo svede na još više jedinstvo, koje obuhvata cjelinu svega onoga, što je uvjetovano. »Transcendentalni umski pojam nije dakle drugo, nego pojam o totalnosti uvjetâ za ono, što nam je kao uvjetovano poznato. A budući da jedino ono, što je neuvjetovano

<sup>21</sup> K. č. u. 77.

<sup>22</sup> ib. 251 sq.

<sup>23</sup> ib. 229.

<sup>24</sup> Proleg. § 40. sq.

(das Unbedingte) omogućuje totalnost uvjeta, a sama totalnost uvjeta uvijek je neuvjetovana: stoga možemo čisti umski pojam uopće objasniti pojmom onoga, što je uvjetovano, u koliko sadržaje razlog za sintezu uvjetovanosti.<sup>25</sup> Razumni pojmovi stvaraju sintetičko jedinstvo pomisli, a pojmovi čistog uma (transcendentalne ideje) rade o neuvjetovanom sintetičkom jedinstvu svih uvjeta. Sve pomisli mogu da budu u snošaju ili sa subjektom ili sa objektima, uzmemo li ih kao pojave ili kao predmete mišljenja uopće. Prema tome će takodjer ideje (= cjelina svih pomisli) biti u snošaju ili sa subjektom, ili sa pojavama ili napokon sa svim stvarima uopće. Transcendentalne se dakle ideje daju razvrstati u troje: prva ideja sadržaje apsolutno (neuvjetovano) jedinstvo misaonog subjekta, druga sadržaje apsolutno jedinstvo pojavnih uvjeta, a treća sadržaje apsolutno jedinstvo uvjeta za sve misaone predmete uopće. Misaoni subjekat jest predmet psihologije, skup svih pojava (svijet) predmetom je kozmologije, a ono biće, koje je najviši uvjet za mogućnost svega, o čemu se dađe misliti (biće svih bića), jest predmet teologije<sup>26</sup> Ovaj trostruki objekat: čovjeka, svijet i Boga obuhvata metafizika. O tim dakle predmetima nema znanstvene spoznaje; jer formalni objekat znanosti jest pojavnost i uvjetovanost, a formalni objekat metafizike jest ono, što nije pojavno niti uvjetovano. Ovu razliku između znanosti i metafizike razvio je Kant detaljno u »antinomijama čistog uma«,<sup>27</sup> ali tu ga ne ćemo slijediti, jer nam je pred očima opći problem o vrijednosti metafizičke spoznaje. U glavnom smo vidjeli, da Kant ne priznaje metafizičnu vrijednost znanstvene spoznaje.<sup>28</sup> Ova njegova nauka, kaže Oestereich, pribavila mu je najveću slavu, i bez te nauke vrlo je dvojbeno, da li bi ime Kantovo bilo danas još poznato u dalekim krugovima.<sup>29</sup> A još je važniji rezultat Kantove kritike o metafizici taj, što je »tek nakon Kanta skolastička filozofija sama po sebi oborena« (ib. 88.). Da vidimo dakle, je li zbilja posve »oborena«!

<sup>25</sup> K. č. u. 280.

<sup>26</sup> ib. 287. sq.

<sup>27</sup> ib. 339. sq.

<sup>28</sup> Isp. Brunswig, *Das Grundproblem Kants* (Lpz. u. Brln 1914.) 26.; M. Apel, *Kants Erkenntnistheorie* (Brl. 1895.) 86 sq.; E. v. Hartmann, *Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik* (Neue Ausgabe, Lpzg.); A. Liebert, *Der Geltungswert der Metaphysik* (Brl., Reuther u. Reichard). — Neki prikazuju Kanta kao osnivača metafizike; ali u tom se slučaju ima misliti na kritičku metafiziku, a ne na znanstvenu spoznaju transcendentnih predmeta. Kanta kao metafizičara shvaća osobito Paulsen u svom djelu *I. Kant* (Stuttgart, Frommann 1899.) 244—289. Njegovo je stanovište izazvalo veliku diskusiju o pitanju Kantovog snošaja prema metafizici (n. pr. Vaihinger, *Kant — ein Metaphysiker?* Tübingen 1900.), na što je opet Paulsen replicirao (*Kants Verhältnis zur Metaphysik*, Brln. 1900.).

<sup>29</sup> Kant und die Metaphysik (Brl. 1906.) 87.



## II. Skolastička nauka o vrijednosti metafizike.

1. U svakidašnjem životu i filozofskom umovanju izričemo takve pojmove, koji se nalaze izvan dosega izvanjskoga i usebnog našeg opažanja. Ovakve pojmove zovemo neiskustvene (iskustvenu spoznaju transcendentne) ili metafizičke. Njihovi predmeti mogu da budu idealni (na pr. brojevi, pa geometričke veličine) i realni; a ovi potonji opet ili egzistiraju unutar iskustva ili izvan njega (iskustvene predmete transcendentna realna bića). I ono filozofijsko stanovište, koje samo iskustvenim predmetima priznaje realnu egzistenciju, ipak je metafizično — u koliko involvira takovo znanje, do kojeg dolazimo ne samo opažanjem iskustvenih predmeta, već i stanovitim logičkim aparatom (na osnovu logičkih načela, pomoću kauzalnog principa, analogije itd.). Ovakove spoznaje koje nastaju kombinovanom (opažajno-konstruktivnom) radnjom, nadilaze (transcendiraju) opažajno znanje, jer sadržavaju neki plus, koji tim spoznajama upravo podaje metafizički karakter. Time dakako nije rečeno, da predmeti metafizičke spoznaje moraju realnom svojom egzistencijom transcendirati iskustveni svijet. Tako primjerice materijalistički i monistički sistemi u rješavanju metafizičkih pitanja ne prelaze granice empiričkog svijeta, jer u opsegu iskustvenih predmeta nalaze konačni odgovor na ona pitanja, koja se ne riješavaju pukim opažanjem. Prema tome se ne smije definicija metafizičke spoznaje suziti prema onim filozofijskim sistemima, koji u odgovoru na metafizička pitanja postuliraju iskustvo transcendentne realne predmete (supstancijalnu dušu, osobnog Boga). Oznaka metafizičnosti ne podaje se dakle spoznaji obzirom na iskustvo transcendentne realne predmete, već obzirom na neopažajnost spoznajnog sadržaja i onih čisto logičkih operacija, kojima riješavamo neka pitanja u svezi s opaženom gradjom. Takova pitanja i njihovi odgovori nadilaze po svom sadržaju svako opažajno (iskustveno) znanje, pa zato spadaju u metafizički (metempirički, iskustveno- ili opažajno-umstveni) dio ljudskog spoznanja.

Noetičko pitanje o vrijednosti metafizičke spoznaje izriče dakle: 1. može li se čovjek uzdignuti nad opažajnu ili iskustvenu spoznaju tako, da je ova iskustveno-transcendentna spoznaja jednake vrijednosti kao i opažajno znanje, a 2. je li ova metafizička spoznaja vrijedi i za iskustvo transcendentne realne predmete? U prvom slučaju ovisi vrijednost spoznaje o postanku metafizičkih pojmova i o vrijednosti upotrebljenih logičkih pomagala, kojima smo čitavu metafizičku spoznaju konstruirali; a drugo pitanje, koje se tiče vrijednosti metafizičke spoznaje obzirom na iskustvo transcendentne predmete, uključeno je u problemu o formalnom objektu ljudske spoznaje uopće. Ako je naime formalni objekat iskustvene spoznaje takav te dopušta prelaz k neiskustvenim realnim predmetima, onda znan-

stvena vrijednost spoznaje obzirom na njezine predmete nije vezana uz empirička odredjenja spoznajnih predmeta, već se jednako proteže na iskustveni i neiskustveni svijet. Ili drugim riječima, ako spoznatljivost empiričkih predmeta ne ovisi o empiričkim odredjenjima tih predmeta, već o nečemu što jednako pripada tako iskustvenim kao i neiskustvenim predmetima, onda će i vrijednost metafizičke spoznaje o neiskustvenim predmetima biti izjednačena iskustvenoj spoznaji. Pitanje o formalnom objektu ljudske spoznaje uopće odlučno je dakle ne samo za spoznaju o neiskustvenim predmetima, već i za samu znanstvenu vrijednost svake metafizičke spoznaje. Pretpostavivši naime (što ćemo tek dokazati), da formalni objekat empiričke spoznaje nije vezan uz empirička odredjenja iskustvenih predmeta, već da je formalni objekat sve naše spoznaje istovetan s takovim odredjenjem, koje je zajedničko iskustvenim i neiskustvenim predmetima — očito je, da ćemo i na prvo gore stavljeno pitanje dobiti pozitivan odgovor. To će reći, i ona spoznaja (biva metafizička), koja ne sadržaje empirička odredjenja, vrijedi upravo kao i empiričko znanje, u koliko metafizička spoznaja imade zajednički formalni objekat s iskustvenom spoznajom.

Nadalje, kad bi se dalo dokazati, da pomoću iskustvenih pojmova (koji nepreporno sačinjavaju znanstvenu spoznaju), dolazimo do metafizičke spoznaje o iskustvenim i neiskustvenim predmetima, onda bi time opet bio stvoren uvjet, da i ova neiskustvena (metafizička) spoznaja dobije znanstveni karakter. Drugim riječima, ako mi od iskustvenih pojmova možemo konstruirati (sintetičkim mišljenjem) neiskustvene pojmove, onda valja reći, da su ovi pojmovi adekvatna gradnja za znanstvenu spoznaju i neiskustvenih predmeta. Tim više, ako napokon pokažemo, da se metafizičkim pojmovima služe i sve iskustvene znanosti.

2. Kad si postavljamo ovo pitanje: koja odredjenja na predmetima izriče iskustvena naša spoznaja? — onda treba prije svega istražiti i konstrukciju spoznaje i njezin snošaj s predmetom.

Mišljenje, kako znademo, jest izvjesno zbivanje unutar duševnog našeg života. Ovo zbivanje sačinjavaju razne psihičke činitbe (funkcije), koje u savršenom obliku zovemo sudjenje. Ali misaona radnja jest samo duševno naše sredstvo, kojim dolazimo do spoznaje. Misaoni čini su kao gradnja, od koje nastaje gotova spoznajna tvorina, koju zovemo sud. Rezultat misaonih čina jest uvijek neko izricanje (koje je sadržano u sudu) o nečemu tj. o nekom predmetu, gledom na njegovo opstojanje, njegova odredjenja ili njegove napremice. Pojam spoznaje doprinaša mišljenju jedan plus, a taj sastoji u tom, da pomoću misaonih čina nešto izričemo o nekom predmetu. Ovo izricanje (koje je sadržano u sudu) zaprema dakle neko neposredno mjesto izmedju predmeta i misaonih čina. Promatramo li



sud samo obzirom na misaone činitbe koje ga sastavljaju, i obzirom na psihičke zakone koji te činitbe uvjetuju, onda valja reći, da se ovo promatranje tiče samog mišljenja, a ne spoznaje.<sup>1</sup> Hoćemo li da analiziramo sud kao spoznaju, treba da uočimo upravo njegov snošaj s predmetom.

Već je Aristotel opazio,<sup>2</sup> da je istinitost odnosno neistinitost najopćenitija karakteristika sudova. U sudu je zapravo samo onda sadržana spoznaja, ako je ta spoznaja istinita. Budući pako da postoji i neistinita spoznaja tj. takova spoznaja, koja nije polučila ono za što je odredjena, zato spoznaja sama za sebe (kao takova) ne mora nužno biti istinita. Otuda slijedi 1. da se istina nalazi u spoznaji kao neko stanje ili snošaj, i 2. da istina ovisi o nekim zakonima, jer spoznaja, kod koje ovi zakoni nijesu ispunjeni, ostaje neistinita. Pita se dakle: u čemu sastoji ova vlastitost naših sudova, koju zovemo istina? Možemo li i moramo li pojam istine odrediti na temelju snošaja naše spoznaje s predmetima ili neovisno o tom snošaju? I prema tome: je li zakoni, do kojih stoji istinitost sudova, izviru u snošaju sudova s predmetima ili neovisno o tom snošaju? Zastupnici formalističke logike drže, da opće oblike i zakone mišljenja možemo odrediti (dati im sadržaja) bez obzira na predmete. Ako pak apstrahiramo od sveze mišljenja s predmetima, onda nam još jedino preostaje sveza mišljenja s misaonim subjektom, koji prema individualnoj svojoj naravi proizvodi misaone čine. Zakoni za istinitost mišljenja morali bi se po ovom shvatanju (formalističkih logičara) osnivati na duševnoj organizaciji čovjeka. Ili drugim riječima, logičke zakone spoznaje možemo istraživati bez obzira na predmete (kao što čine formalistički logičari) samo onda ako pretpostavimo, da su ovi logički zakoni istovetni s psihičkim našim zakonima mišljenja. I formalistička logika uči, da je istinita spoznaja ovisna o zakonima i općim oblicima mišljenja, jer ih spoznaja već pretpostavlja i u njima izvire. Otuda slijedi, da istinitost naše spoznaje toliko vrijedi, koliko vrijede i misaoni zakoni; a ovi zakoni (po pretpostavci formalističke logike) vrijede u toliko i zato, jer misaoni subjekat (čovjek) mora po psihičkoj svojoj organizaciji prema tim zakonima djelovati. Budući pako da misaona narav čovječja nije jedini način spoznanja, već bi osim nje bila moguća i sasvim druga jedna duševna organizacija sa sasvim drugim misaonim zakonima nego što su naši, zato ne možemo reći da naša, ljudska spoznaja imade apsolutnu ili bezuvjetnu vrijednost za koje mu drago misaono biće. Dosljedno kod svake spoznaje, za koju smo posve sigurni da

<sup>1</sup> Od predmeta ili materije mišljenja apstrahira t. zv. formalna logika, koja ispituje čiste zakone mišljenja; dočim formalistička logika prekida svezu s predmetom. Ona nauka, koja proučava mišljenje u svezi s predmetima, t. j. koja promatra samu spoznaju, zove se noetika (materijalna logika).

<sup>2</sup> De an. III., 6.; Periherm. c. 1.; isp. S. Thomas, S. th. II. q. 1. a. 2.

je istinita, moramo ostati nesigurni, da li će ona za nas uvijek biti istinita (jer i naša bi se duševna narav mogla promijeniti) i da li je ta spoznaja istinita za svako misaono biće. Jedino što možemo reći, da istinitost svake spoznaje vrijedi samo za nas ljude, jer nije drugo nego misaona nužnost osnovana na psihičkoj našoj organizaciji. Ako dakle prekinemo svezu mišljenja s predmetima, onda su logički zakoni mišljenja istovetni s psihičkim zakonima, a po tom istinita spoznaja nema objektivne ili apsolutne vrijednosti, već samo subjektivnu ili relativnu. Ovaj potonji nazor zovemo antropologizam.<sup>3</sup> Dakako da ovaj nazor vodi do skepticizma i agnosticizma. Jer ako nijesmo sigurni, da logički zakoni sadržaju apsolutnu istinu, već ako moramo pretpostaviti, da po ovim zakonima samo čovjek kao takav upoznaje predmete, onda ne smijemo upravo ni za koji naš sud reći, da vrijedi za svako misaono biće, ili da zbilja tako jest, kako mi sudimo. Ako nam pako ni najveća očevitost spoznaje ne jamči za apsolutnu njezinu istinitost, onda smo u skepticizmu i agnosticizmu. Prvotno je dakle pitanje proti antropologizmu: jesu li opći oblici i zakoni mišljenja doista neovisni o svezi mišljenja s predmetima? Ako nijesu neovisni, već ako izviru svojim sadržajem upravo u toj svezi s predmetima, onda istinitost naše spoznaje imade objektivnu vrijednost, tako da svako misaono biće samo u toliko istinito sudí, u koliko se ta istina osniva na svezi s predmetima. Naša je sada zadaća, da ovu nauku spoznanjog objektivizma utvrdimo t. j. da pokažemo, kako se istina osniva na svezi mišljenja s predmetima, i po tom da logički zakoni mišljenja nijesu istovetni s psihičkim zakonima.<sup>4</sup>

Tvorba sudjenja, kojoj pripada istinitost, može se uzeti u dvojakom smislu; kao svijesno dogadjanje sastoji ona od različitih funkcija, koje nužno nastaju prema zakonima psihičke naše naravi. Produkat pako ili rezultat ovih funkcija, naime gotova tvorina suda, sastoji u nekom usebnom izrijeku tj. u riječima i rečenicama, koje mišljač u sebi izgovara. Ovaj usebni izriječak nije dakako sâm sud, kao što i izvanjski govorni znakovi nijesu bitni elemenat suda. Kad izričem na pr. sud, da su dvije boje različne, onda je bit suda zapravo u ovom neposrednom misaonom sadržaju, kojeg o bojama izričem. Pa kao što smisao ovog suda nije istovetan s govornim oblikom, kojim je izrečen, tako nije istovetan ni sa samim bojama, o kojima navedeni smisao izričem. Radi ove neistovetnosti misaonog sadržaja i onoga o čemu taj sadržaj izričemo, kažemo da se misaoni sadržaj (= misao) odnosi na svoj predmet.<sup>5</sup> U ono;

<sup>3</sup> Isp. Geysерову studiju u „Zweites Jahrbuch des Vereins für christl. Erziehungswissenschaft“ (Kempten u. München 1909.).

<sup>4</sup> Zato kad govorimo o zakonima mišljenja u logičkom pogledu, zovemo ih „načela“, a „zakoni“ se uzimaju samo u psihološkom smislu.

<sup>5</sup> Da misao i predmet, o kojem tu misao izričemo, doista a nijesu istovetni, slijedi otuda, što je misao istinita ili neistinita, dočim predmet za sebe nije istinit



činitbi (napremične refleksije), kojom proizvodimo misaoni sadržaj, upoznajemo mi ovaj sadržaj (na pr. različnosti), upravo tako neposredno, kao što neposredno zamjećujemo i same predmete (na pr. dvije boje). Unatoč tome nijesu misaoni sadržaji osjetno-opažajni (sinnlich wahrnehmbar), jer ih ne možemo same za sebe u osjetnoj slici zamjećivati (kao što boje).<sup>6</sup> U percipiranim (očutnim) sadržajima neposredno vidimo nešto novo (različnost boja), i ovaj novi sadržaj zovemo misao. Prve misli dobivamo na temelju perceptivnih ili pojedinačnih pomišljajnih sadržaja, jer ovakovi su sadržaji prvotni objekat prirodjenih nam misaonih funkcija (refleksije i napremičnog promatranja).<sup>7</sup> Ali misao za sebe još nije sud, jer za nju ne možemo reći, da je istinita ili neistinita. Istom kad jednu misao upotrebimo, da pomoću nje odredimo neki predmet, onda je od te misli nastao sud. Bitni momenat suda sastoji dakle u tom, da misaoni sadržaj promatramo u napremici s predmetom ili da pomoću misli intendiramo predmet. Sud nije drugo nego intencionalna misao tj. misao, koja imade intenciju ili namjeru, da odredi neki objekat i da ga tako upoznamo.<sup>8</sup>

Kad nas je analiza sudjenja dovela do toga, da bitnost suda sastoji u tom, što pomoću misli intendiramo predmet, onda je jasno, da taj predmet normira samu intencionalnu misao. Može se naime dogoditi, da ono što pomoću misli intendiramo, doista odgovara predmetu ili opet da mu ne odgovara; ili drugim riječima, sud može da bude istinit ili neistinit. Istinitost suda dakle ovisi o tom, da li intencija misaonog sadržaja odgovara predmetu tj. da li je u skladu s objektivnošću.<sup>9</sup> Tako smo eto došli do skolastičke definicije o

niti neistinit (osim ako neki sud uzmemo za predmet prosudjivanja). Nadalje misao je uvijek ovisna o misaonom subjektu i samo u njemu opstoji, docim predmet može da bude pristupan mnogim misaonim subjektima, t. j. on može da opstoji izvan mene, da bude o meni neovisan.

<sup>6</sup> To dokazuje, kako je ispravna skolastička nauka o (sjetilnoj) nezamjetivosti ili nepredodžbenosti misaonih sadržaja (= spicies intelligibiles).

<sup>7</sup> Otuda je opet vidjeti, kako je ispravna skolastička nauka, kojoj je aksiom, da se sva naša spoznaja (t. j. svaki misaoni sadržaj), osniva na perceptivnim ili pojedinačnim pomišljajnim elementima (= phantasmata).

<sup>8</sup> Ovaj rezultat moderne psihologije utvrđuje skolastičku nauku, koja u intencionalnosti predmeta nalazi bitni momenat spoznaje. Intencionalni karakter spoznaje stao je u novijoj filozofiji isticati F. Brentano, (*Emp. Psychologie* I. Lpzg. 1874. p. 115.), a za njim E. Husserl (*Logische Untersuchungen* II., Halle 1901. p. 322. sq.), A. Messer (*Exper.-psych. Untersuchungen über das Denken*. Archiv f. d. ges. Psych. VIII. 1906. p. 113. sq.), Geyser (*Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre*, Münster 1909. p. 34.).

<sup>9</sup> U psihologiji se supstancijalna duša može nazvati „predmet“ za razliku od raznih djelovanja, stanja i vlastitosti, koje duši pripadaju. U ontologiji se izraz „predmet“ uzima istovetno s realnim predmetom (koji imade ili bar može imati zesebnu t. j. o svijesti neovisnu, a ne samo usvijesnu ili imanentnu ili fenomenalnu egzistenciju); tako bi se na pr. reklo, da geometričke veličine nijesu predmeti, već samo pojmovi ili predodžbe. U logičkom pako smislu treba nazvati „predmet“ sve

logičkoj istini, po kojoj vrijednost (istinitost) naše spoznaje ovisi o predmetima (i onim zakonima, koji izviru u snošaju mišljenja s predmetima), a nije ovisna o psihičkim (subjektivnim) zakonima mišljenja kako to uči antropologizam.

Prvi je dakle rezultat našeg istraživanja objektivna vrijednost ljudske spoznaje. S antropologizmom trebalo je najprije obračunati zato, jer istom sada, kad znademo, da naša spoznaja doista vrijedi za predmete, možemo nastaviti s pitanjem: u koliko mi spoznajemo predmete tj. koji je formalni razlog što predmete spoznajemo? Odgovor na ovo pitanje pružiti će nam nepokolebivu bazu, na kojoj ćemo razviti dokaz, da onaj razlog, koji našoj spoznaji daje znanstvenu vrijednost za iskustvene predmete, taj isti razlog da se nalazi i u neskustvenim predmetima. Ili drugim riječima, pita se: inadu li iskustveni predmeti neka odredjenja, po kojima postaju spoznatljivi i koja im odredjenja ne pripadaju baš u koliko su iskustveni? Ako imade takovih odredjenja (koja tvore spoznatljivost iskustvenih predmeta), onda će ona vrijediti i za neiskustvene predmete tj. mi smo sposobni upoznati neiskustvene predmete kaošto i empiričke. Pad da na stavljeno pitanje doista odgovorimo, prosljedimo u analizi sudjenja.

3. Specifički momenat sudjenja tvori ona intencija, kojom nastojimo misaoni sadržaj (= pojam) primijeniti predmetu. Kako je vidjeti, dva su zapravo sastavna momenta u svakom sudu, a to je nepredodžbeni sadržaj našeg znanja i namjera, da si pomoću tog sadržaja predstavimo ili odredimo neki predmet. Sam predmet zapravo ne spada u tvorbu sudjenja, jer nije drugo nego norma za sudjenje tj. ono o čemu intencionalno izričemo pojani. Predmet dakle reprezentiran je u svakom sudu kao subjekat (podmet), a predikat (prirok) je onaj pojam, kojim intendiramo (= kopula) dotični predmet.

Subjekt suda jest napokon uvijek pojedinačno biće; jer samo pojedinačno biće (*πρώτη οὐσία*) zbiljski bivstvuje, a mi čito nastojimo upoznati zbiljski bitak, kad se pitamo: šta je neki bitak, ili što sve možemo o njemu izreći? Materijalni objekat svega našeg znanja jest dakle uvijek pojedinačno biće i prema tome ide sva znanost napokon za spoznajom pojedinačnosti. Kažemo da konačno uvijek neka pojedinka tvori subjekat suda zato, jer ako je subjekat općenit, onda to znači, da ga uzimamo u čitavom opsegu za poje-

---

ono, o čemu sudimo, a to su i svi svijesni dogodjaji (pomisli, pojmovi . . .), stanja i razne relacije. U ovom (logičkom) smislu znači „predmet“ ono što normira sadržaj suda. To pako znači, da je predmet o samom sadržaju neovisan, t. j. da ga u našem sudjenju već moramo pretpostaviti. U problemu o vrijednosti istinite spoznaje ima se dakle ovaj terminus „objektivan“ upotrebiti samo u relaciji sa „subjektivan“ t. j. u koliko označuje neovisnost o subjektivnom misaonom sadržaju; a nipošto nije (u logici) pojam objektivnosti istovetan s pojmom realnosti.



dinke. Mi naime možemo konkretnu pojedinku upoznati ne samo osjetnim opažanjem, već možemo i (razumnim) pojmom označiti mnoštvo pojedinki. U koliko pojedinačno biće ne upoznajemo neposrednim (osjetnim) opažanjem, predciraemo mu razna odredjenja, pa zato ne mora subjekat suda biti uvijek individualno označen, već može izricati opća (kategorijska) odredjenja. Ali svi se subjekti našeg sudjenja konačno svode na osjetne pojedinke; jer nam svijest naša nesumnjivo jamči, da prve misli dobivamo iz osjetnog opažanja, a takovo se opažanje tiče samo pojedinačne zbiljnosti.

Specifički ili formalni elemenat sudjenja izriče kopula; bez kopule (odnosno intencije) mogli bismo imati u svijesti misaoni sadržaj i poznavati neki predmet (a to su materijalni elementi suda), a da o tom predmetu ipak ne bismo izrekli nikogjeg suda. A što izričemo kopulom? Sv. Toma kaže,<sup>10</sup> da »razumna spojība označuje istovetnost spojenih stvari«. Da je tome uistinu tako tj. da je svrha suda izreći neku istovetnost, dokazuje sama narav našeg razuma. Prvo za čim naše spoznanje ide, nameće se u pitanju: što jest neka stvar? Pa kolikogod i štogod nastojimo o toj stvari doznati, sve nam to služi samo zato da upoznamo, šta dotična stvar jest. Kad naše sudjenje ne bi za tim išlo, da upoznamo šta dcista stvari jesu, onda se uopće ne bi govorilo o istinitoj spoznaji, jer istinita je spoznaja, kad izriče ono što jest.

Treći sastavni dio suda jest predikat. Poradi istovetnosti, koju kopula izriče, mora da i predikat u sudu bude isto ono pojedinačno biće, koje označuje subjekat. Ali kao zasebna tvorina (ne kao sastavni elemenat u sudu), jest predikat uvijek apstraktan (ako i ne općenit) pojam tj. takav pojam, koji ne izriče pojedinačnih konkretnih oznaka, već samu bitnost stvari. Kad bi naime pojam predikata sadržavao individualne oznake, onda bi njegova spojība sa subjektom bila tautološka i suvišna. Upravo po tom, što svaki predikat izriče bitnu oznaku na apstraktan način, omogućena je spoznaja pojedinačnih stvari.<sup>11</sup>

Na temelju dojakošnje analize sudjenja pitamo se: koji je predmet ljudskoga razuma? Može se reći, da je predmet razuma sve ono što je razum kadar (i u koliko je kadar) postići. Svaka je stvar spoznatljiva po onom odredjenju, koje je svima stvarima zajedničko, a

<sup>10</sup> S. th. I. q. 85. a. 5.

<sup>11</sup> U spoznajnom procesu imaju pojmovi tu zadaću, da nam odgovore na pitanje: što je koja stvar. Prema tome svaki pojam (oznakama, koje su u njemu sadržane) odredjuje neku bitnost (*τὸ ἢ ἐν εἶναι*, essentia, quidditas). Dakako da se ovaj izraz u logici ne smije upotrebiti isključivo za realne biti, već za svaki spoznajni predmet uopće. U Aristotelovom realističkom poimanju znači „bitnost“ iznajprije ono realno odredjenje, koje se općenito nalazi u svim istovrsnim pojedinkama; biti nijesu drugo nego realni vrsni princip prirodnih stvari. Ali u logičkoj bi porabi ovakovo metafizičko shvatanje bilo preusko, pa zato ovdje „bit“ uzimamo kao spoznajne oznake, koje jedan bitak odredjuju za razliku od drugog bitka.

takvo je odredjenje jedino bitak kao takav. Bitak je dakle zajednički formalni objekat svakog razuma. Ljudskom razumu nije dakako svaki objekat na jednaki način ili pod istim uvjetima pristupačan; jedan je predikat izravno i neposredno dokučiv, dočim druge predmete upoznajemo posredno i analogno. Neposredni objekat zovemo pravi, prvotni, odgovarajući ili naravni objekat razuma. Prema tome kad kažemo, da je pravi objekat razuma ona bit, koju razum dobiva apstrakcijom (odmišljanjem) od osjetno zamjetivih stvari, te ju onda kao općenitu shvaća, tada hoćemo time reći, da naš razum samo ovaj predmet (biti osjetnih stvari) neposredno ili direktno upoznaje; dočim sve druge predmete samo analogno ili u svezi s pravim, vlastitim svojim formalnim objektom. Čovjek dakle spoznaje tako, da nekom subjektu pririje jedno ili više apstraktnih odredjenja. Općenitu bit, koju smo apstrakcijom od pojedinačne pomisli (phantasma) odvojili, moramo opet spojiti s tom pomisli, da uzmogremo spoznati pojedinku.

Formalni elemenat svakog suda (kopula: jest) doveo nas dakle do općeg formalnog objekta za naš razum. To znači, da su spoznajnoj našoj moći (ili sudjenju) pristupačne sve istine, koje se tiču bitka kao takovog. Analiza predikata uputila nas je, da je vlastiti formalni objekat sudjenja bitnost stvari; dočim nam subjekat kaže, da je ta bitnost od sjetilno zamjetivih stvari apstrahirana. S ovom skolastičkom naukom<sup>12</sup> o vlastitom formalnom objektu razuma podudara se i Kantov princip, da razumna spoznaja izvire u osjetnom zamjećivanju. Ali sve Kantovo umovanje o ljudskoj spoznaji zastranjuje od skolastičke nauke upravo kod pitanja o općem formalnom predmetu razuma. Da naš razum osim vlastitog formalnog objekta mora imati još i opći formalni objekat, slijedi otuda što iz osjetno zamjećene zbiljnosti ne bi mogao apstrahirati bitnost (pravi svoj objekat), niti bi mogao ovu bitnost u osjetno zamjećenoj pojedinki opet prepoznati, kad ne bi oba ova područja imala zajednički jedan formalni objekat ili razlog spoznatljivosti njihove, a takav objekat jest samo bitak (kao takav), koji vrijedi za zbiljsko bivstvovanje i za bitnost stvari. Na bitku (i na općim ontološkim principima) osniva se dakle ne samo istinitost, nego i mogućnost naših sudova. Da je Kant poznavao ovu skolastičku nauku tj. da se je pitao: kako su sudovi uopće mogući — ne bi znanstvenu vrijednost naše spoznaje ograničio samo na empirijski svijet, jer bitak kao takav (*τὸ ὄν*, das Seiende, ens) vrijedi ne samo za iskustvene, već i za neiskustvene predmete, a jednaku vrijednost imade i naša spoznaja, kojoj je bitak opći formalni objekat. Na ontološkoj se vrijednosti osniva i metafizička vrijednost spoznaje.

<sup>12</sup> Isp. Willems, Instit. phil. I. 345. sq. — Garrigou-Lagrange, Dieu son Existence et sa Nature (Paris 1915.) 107—133.



4. Rekosmo da je subjekat suda napokon uvijek neka zbiljska cjedinka.<sup>13</sup> Ali premda je predmet suda napokon pojedinačan, ipak mi ne spoznajemo pojedinačnost kao takovu. Upravo poradi ove nespoznatljivosti pojedinačnih biti nastaje potreba, da o pojedinkama sudimo tj. da o njima izričemo (pomoću predikata) apstraktna odredjenja. Sudovi dakle nijesu drugo nego predikativna odredjenja predmetâ tj. svako znanstveno sudjenje određuje neki objekat pomoću stanovitih predikata. Pa kad već ne možemo spoznati u čemu sastoje individualne razlikosti na predmetima, zadovoljuje se znanstveno mišljenje time, da odredi predmete različitim apstraktnim predikatima. Ovi najopćenitiji predikati, koji na različite načine određuju spoznajne (a ne samo realne) predmete, zovu se kategorije. Po svom logičkom sadržaju izriču kategorijalni pojmovi razne najopćenitije načine, kako se jedan spoznatljivi objekat od drugoga diferencira tj. razne načine, koji izriču, da je neki predmet ono što jest, a nije drugo nešto.

Da se možemo kategorijama služiti u znanstvenom određivanju predmetâ, treba znati koje su to kategorije. Da pak uzmognemo postaviti kategorijsku klasifikaciju, treba se ogledati za nekim metodičim principom; jer očito ne bi bio znanstven postupak, da kategorije tražimo među svima mogućim predikatima, koje ljudi o raznim spoznajnim predmetima izriču. Predmete spoznajemo tako da ih određujemo u sudjenju. Pa budući da su ona odredjenja, koja u našem sudjenju o predmetima izričemo, međusobno vrlo različna, lako je reći na misao, da su raznolikosti izrečenih odredjenja ovisne o raznim formama sudjenja. Drugim riječima, ako pretpostavimo da sadržaj suda ovisi o formi, onda ćemo kategorijsku čitulju otkriti tako, da ispitamo sve forme sudjenja, pa otuda izvedemo sadržajne razlike u određivanju predmetâ. Ovim putem pošao je Kant. Kategorije, po njegovom shvaćanju, znače razne najopćenitije načine, kojima razum predodžbenu gradju spaja i tako »oblikuje« predmete za znanstvenu spoznaju. Kategorije nijesu odredjenja, koja bi se nalazila u samim predmetima ispred sudjenja, već su sintetičke funkcije, kojima razum spaja i oblikuje osjetilne zamjetbe.<sup>14</sup> Budući pako da se spolitbena funkcija mišljenja nalazi u logičkom obliku suda, zato će razni načini kojima razum spaja osjetne predodžbe u jedinstvenu misao, naći svoju primjenu u logičkim oblicima sudjenja. Otuda je Kant izveo, da razlika najopćenitijih oblika u sudu podaje osnov, na kojemu ćemo pronaći razloge za sve te oblike tj. razne najopćenitije načine, kako razum spaja (oblikuje) osjetne pojave. Nakon postavljene kategorijske čitulje ističe Kant i onaj princip, prema kojemu je izveo sve kategorije, a taj princip nije drugi nego

<sup>13</sup> Mercier, Logique. n. 31.

<sup>14</sup> K. Č. u. 97.; za Kantovu kategorijsku nauku isp. Külpe, Zur Kategorienlehre (München 1905); Geysler, Grundlagen der Logik u. Erklehre (München 1909) 383 sq; Pesch, Instit. logicales II. 2. str. 226 sq.

»misaona moć ili moć sudjenja«. Zatim Kant prigovara Aristotelu, da nije imao nikojeg principa za sistematizovanje svojih kategorija. Da vidimo, je li tome tako.

Kant je potražio kategorije ne uzevši obzira na relaciju sudjenja s općim formalnim objektom razuma. Kant nije znao, da objektivni bitak normira sadržaj spoznaje, pa zato nije ni mogao najopćenitije razlike pojmovnih sadržaja tražiti u (ontološkim) odredjenjima bitka kao takovog. Prema tomu mu nije preostalo drugo, nego da potraži kategorije na osnovu onih logičkih oblika, u kojima izričemo sudove. Skolastička pako filozofija (s Aristotelom) uči, da bitak kao takav čini spoznatljivost svih predmeta; prema tome i svi sadržaji u predikatima naših sudova izriču bitak obzirom na neka njegova odredjenja. Najopćenitiji načini prediciranja izriču dakle najopćenitija odredjenja bitka. To će reći, ako se bitak kao takav nalazi u svim spoznajnim predmetima, onda će se kategorije (razni najopćenitiji načini prediciranja) osnivati na najopćenitijim odredjenjima bitka.<sup>15</sup>

Koji je dakle Aristotelov princip za kategorijsku klasifikaciju? Bitak sam za sebe nije kategorija, jer nijedna kategorija ne smije sadržavati ono što se i u drugoj kojoj kategoriji nalazi, dočim kategorije upravo diferensiraju najopćenitije načine prediciranja. Bitak nije ni rodovni pojam obzirom na kategorije, jer rodovni pojam (npr. životinja) ne možemo izricati o onoj oznaci (npr. razumnost), koja taj rodovni pojam diferensira, a pojam bitka (kao takovog) možemo predicirati o svim kategorijama. Štogađ o predmetima izričemo ili kojagod se odredjenja nalaze u predmetima, sve to znači, da predmet tako jest, a to znači da se i najopćenitija predikativna odredjenja (kategorije) nalaze u bitku kao takovom. Prvo što naš razum spoznaje, jest bitak, bez kojega ne može razum ništa spoznati. Prema tome sve ono što razum o predmetima predicira, sve to razum spoznaje iznajprije u koliko je bitak ili biće. Dakle pojam bića (kao takovog) jest princip, po kojem će se iznaći najopćenitija predikativna odredjenja predmetâ. Evo to je i Aristotelov princip za kategorije. Razlika je izmedju Aristotela i Kanta u tom, što Kantove kategorije imaju samo formalnu vrijednost (za ljudski razum), dočim Aristotelove kategorije imade ontološku vrijednost tj. one izriču najopćenitija odredjenja na bitku kao takovom. Otuda opet slijedi, da pomoću kategorija možemo odredjivati i neiskustvene predmete, a ne samo iskustvene, jer i opći formalni objekat sudjenja nije vezan na iskustvo. Kategorije su dakle znanstveno sredstvo, kojim se opravdano možemo služiti u metafizičkoj spoznaji.

5. Doslije smo znanstvenu mogućnost metafizike bazirali na općem formalnom objektu mišljenja. Sad ćemo još upozoriti, da

<sup>15</sup> Arist. Met. V. 7.; S. Thom. in I. V. Met. lect. 10; C. Gent. II. c. 83; 1. dist. 8, q. 1. a 3.



metafizički pojmovi nastaju u svezi s empiričkima, pa zato da im je ista znanstvena vrijednost kao i ovim potonjima.

Metafizičke (iskustvo transcendentne) predmete (bili oni idealni ili realni) ne možemo osjetno zamjećivati, pa zato i smisao transcendentnih pojmova ne nastaje u svijesti našoj na temelju apstrakcije iz osjetnih sadržaja. Metafizičke pojmove mora duh ljudski (sintetičkim mišljenjem) konstruirati, a gradnja za takovo konstruiranje jesu empirički pojmovi. Imade naime takovih empiričkih pojmova, koji nas svojim sadržajem upućuju, da mislimo na nešto čega u iskustvu ne nalazimo. To biva kod napremičnih pojmova (Beziehungsbegriffe). Kod svakog snošaja moraju biti dva termina (nosioca), pa ako izvjesni snošaj primijenimo na poznati neki predmet, tad ćemo upoznati i drugi termin tog snošaja. Poznavanje ovog drugog termina ovisno je dakako o relaciji s poznatim predmetom kao prvim terminom dotičnog snošaja. Najvažnija je za određivanje neiskustvenih predmeta kauzalna relacija. Ona sastoji u tom, da jedna stvar svojim djelovanjem upliva na postanak druge stvari. Ovaj pojam kauzalne relacije (na koju nas realno iskustvo upućuje) podlogom je za kauzalni princip: sve što nastaje, jest učinak dostatnog uzroka. Prema tome, gdje god u izvanjskom ili usebnom opažanju (iskustvu) naidjemo na neko nastajanje, ovlaštenu smo po kauzalnom principu zaključiti na egzistenciju uzroka, koji je kadar dotično nastajanje (zbivanje) proizvesti. Pa ako se takav uzrok ne nalazi u iskustvu, ne valja ga zato uopće zaniijekati, već ga treba pretpostaviti negdje izvan iskustvenih granica. Ovim se dakle putem dolazi do transcendentnih realnih uzroka, kojima zapada najglavnija zadaća u metafizičkom umovanju.

Ali ne samo da se pojmovi o transcendentnim (neempiričkim) objektima nalaze u metafizičkoj znanosti, ovakovim se pojmovima služe i sve empiričke znanosti.<sup>61</sup> One su prinuđene na svakom koraku prelaziti granice iskustvenog zamjećivanja i popunjavati iskustvo posvema neiskustvenim faktorima. Napokon svaka misaona činidba (sud) sadržaje više nego samo iskustvenu gradju; u svakidašnjem životu i empiričkim znanostima upotrebljujemo iskustvo, da po sličnosti, analogiji itd. upoznamo apsolutno neiskustvene predmete.

6. Naše se rješenje problema o metafizičkoj vrijednosti spoznaje daje svesti na dvostruki dokaz: jedan se tiče općeg formalnog objekta naše spoznaje, a drugi se odnosi na postanak metafizičkih pojmova. Vidjeli smo, da logički principi, na kojima se osniva istinitost našeg sudjenja, izviru u bitku kao takovom. Prema tome logička istina iskustvene spoznaje nije veće vrijednosti, nego što je

<sup>61</sup> Volkelt, Ueber die Möglichkeit der Metaphysik (Hamb. u. Lpzg. 1884.) 21. sq.; Kappes, Die Metaphysik als Wissenschaft (Münster 1898.) 39 sq.; O. Külpe, Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft (Lpzg. 1910.).

ona spoznaja, koja se bavi neiskustvenim predmetima, jer se obe istine osnivaju na ontološkim principima. To je temeljni uvjet, koji omogućuje znanstvenu vrijednost metafizičke spoznaje. Sad se još pita: u kojem sklopu stoji metafizika prema ostalim znanostima?

Razlikovanje znanosti uzima se prema formalnom objektu, kojim se te znanosti bave. Svaka naimе spoznaja, pa i znanstvena, specificira se prema onom objektu, za kojim ide. Razum pako ne nastoji upoznati neki objekat materijalno (kako je sam u sebi), već sa stanovitog spoznajnog gledišta, tj. formalno. Kako se dakle razlikuju formalni objekti u znanostima? Sv. Toma kaže,<sup>17</sup> da formalni objekat sačinjavaju ona dokazna sredstva, kojima se pojedina znanost služi. A po čemu se razlikuju principi dokazivanja? Opet uči sv. Toma,<sup>18</sup> da se ta razlika ima svesti na različitu apstrakciju od materije. Predmet fizike jesu oni pojmovi, kojima promatramo konkretnu zbiljnost sa svim njenim vlastitostima. Oduzmemo li prirodnim stvarima osjetne kakvoće, pa se zaustavimo samo kod najopćenitijeg svojstva, kolikoće, dobismo predmet matematike. Apstrahiramo li i taj supstrat, preostaju nam stvari samo u koliko im pripada bitak. Ovim najapstraktnijim i najopćenitijim predmetom bavi se metafizika.<sup>19</sup>

Ako je istina, a jest istina, što Aristotel kaže (Met. I. 1.), da je filozofija ona znanost, koja ispituje razloge i uzroke stvarima, onda je očito, da filozofija ne može biti bez metafizike; jer uzročnost jest transcendentno jedno odredjenje bitka kao takovog, koji je pravi objekat metafizike. Ovaj objekat, koji se nalazi u predmetu svih znanosti, pa onda zajednički logički principi i prema tome zajednički spoznajni postupak — sačinjavaju jedinstvo između metafizike i ostalih znanosti.

Na skolastičku se filozofiju uopće puno napada, a najviše upravo na skolastičku metafiziku. Zato je bila naša zadaća, da kritičkom analizom sudjenja opravdamo mogućnost i dokažemo znanstveni karakter metafizičke spoznaje.

Ovo nas je istraživanje dovelo do rezultata, da je metafizika doista »kraljica svih znanosti«.

<sup>17</sup> „Cujuslibet cognoscitivi habitus objectum duo habet; scilicet id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale objectum; et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio objecti: sicut in scientia geometriae materialiter scitae sunt conclusiones: formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quae conclusiones cognoscuntur“. S. th. II. q. 1. a. 1. Sv. Toma tumači to ovako: „Sicut ratio formalis visibilis sumitur ex lumine per quod color videtur; ita ratio formalis scibilis accipitur secundum principia, ex quibus aliquid scitur. Et ideo quantumcumque sint aliqua diversa scibilia per suam naturam, dummodo per eadem principia sciuntur, pertinent ad unam scientiam, quia non jam diversa in quantum scibilia. Sunt enim per sua principia scibilia“. Post. Anal. I. 1. 1.

<sup>18</sup> In. Boet. de Trin. q. 5. a. 1.

<sup>19</sup> Isp. Arist. Met. IV, 2.; V, 6.; VI, 1.



## Kantova i skolastička teorija uzročnosti.

I. Nekritično opažanje prirodnih pojava pretpostavlja zakon uzročnosti kao oblik empiričke naše spoznaje, a da i ne pita za izvor i vrijednost kauzalnog pomišljanja. Prirodnoznanstveno istraživanje, koje ide za stvarno obrazloženom spoznajom prirode, oslanja se takodjer na zakon uzročnosti priznavajući mu beziznimnu vrijednost u iskustvenom svijetu. Filozofija pako, koja ispituje vrhovne principe svega bitka, temelji se na zakonu uzročnosti tako, da upravo o kauzalnom zakonu ovisi vrijednost čitave filozofije. Empirizam (počam od Bacona Verulamskog i Humea pa do Stuart Milla, Spencera i franceskih pozitivista) te Kantov kriticizam, dva glavna smjera u razvoju novovječne filozofije, zabacuju transcendentnu vrijednost kauzalnog zakona. Otuda je shvatljivo, zašto se u savremenoj filozofiji ograničuje doseg ljudske spoznaje na iskustveni svijet, a skeptički odbija svaka metafizička spoznaja. Prva je dakle zadaća svakog filozofijskog umovanja, da svu pažnju obrati rješavanju kauzalnog problema.

Aristotel formulira (u Phys. VII. 1.) kauzalni zakon ovako: »Sve što god se giba, mora da bude od nekoga stavljeno u gibanje« (*ἅπαν τὸ κινούμενον ὑπὸ τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι*). Ispravno razumijevanje ovoga principa osniva se na pojmu gibanja. U najopćenitijem smislu znači gibanje svako uzbiljavanje neke mogućnosti (*ἢ τὸ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ἢ τοιοῦτον κινήσις ἐστίν*. Phys. III. 1.).

Promatramo li neko biće, u koliko se ono nalazi tek u mogućnosti (in potentia) za zbiljski bitak, to bi bilo protuslovno reći, da ovom biću ujedno pripada taj zbiljski bitak; ili drugim riječima: nikoje biće ne može u istom smislu biti potencijalno i ujedno aktualno. Ako dakle gibanje znači aktualno (zbiljsko) nastajanje, t. j. prelaz iz potencijalnosti u aktualnost, tada se za ovaj prelaz iziskuje neko aktualno biće, »jer ako ono biće, koje se giba, nema u sebi razloga za gibanje, to je jasno, da ga nešto drugo giba« (Phys. VII. 1.). Negacija kauzalnog principa kosila bi se s načelom protuslovlja, jer bi se u tom slučaju (t. j. kad ono biće, koje se giba, ne bi ovisno bilo o zbiljskom biću, već bi u samoj potencijalnosti imalo razlog za gibanje) moralo reći, da je ono biće, koje se giba, potencijalno i u

istom smislu ujedno da nije potencijalno. — Kauzalni princip imade po Aristotelovom shvatanju upravo tako objektivno-realnu vrijednost kao što i samo gibanje ili nastajanje, pa zato se Aristotel ovim principom služi u čitavoj metafizici, napose u pitanju o prvom začetniku svega gibanja.

Ovu Aristotelovu nauku prihvatio je sv. Toma. I on shvata gibanje u najširem smislu kao prelaz iz potencijalnosti u aktualnost. Uzmimo da neka stvar još nema odredjenog nekog bitka, već je samo u mogućnosti za zbiljsko odredjenje. Mogućnost i zbiljnost ne mogu istom biću zajedno u istom smislu pripadati. Ako se dakle dotično biće giba, t. j. ako prelazi iz mogućnosti na zbiljski bitak, onda to uzbiljavanje mora imati svoj razlog, jer inače ne bi bilo razlike izmedju potencijalnosti i aktualnosti, t. j. uopće ne bi bilo gibanja. Ovaj pako razlog ne može biti u onom biću, koje se giba — u koliko je to biće u mogućnosti, jer bi u tom slučaju sama mogućnost morala sadržavati dostatan razlog za tu aktualnost. Prelaz iz potencijalnosti u aktualnost ovisi dakle o nekom drugom biću, koje je već aktualno. Prema tomu glasi kauzalni princip: *quidquid movetur, ab alio movetur* (S. th. I. q. 2. a. 3.). Na ovom se principu poglavito temelji skolastična filozofija, tako te bi proti čitavoj metafizici dostajalo oboriti objektivno-spoznajnu vrijednost kauzalnog principa. I doista se Humeovo skeptičko shvatanje kauzalnog zakona smatra u novijoj filozofiji klasičnim početkom u rješavanju pitanja o mogućnosti metafizike. Pa budući da nam je ovdje nakana ogledati napose Kantovu teoriju, koja ide upravo za tim, da u pitanju kauzalnosti zabaci Humeovu skeptičku nauku, zato ćemo najprije ovu potonju u kratko razložiti.

Leibnizov (dogmatski) racionalizam drži, da je realni svijet u svojim zakonima adekvatno uredjen prema logičkim principima naše spoznaje. Za svako zbivanje znamo a priori, da mora imati svoj realni osnov ili uzrok upravo tako, kao što se kod doumljivanja mora za svaki zaglavak nalaziti u premisama dostatni razlog. Prema ovom nazoru stoji učinak i uzrok jednako u analitičkom snošaju kao posljedak i razlog. Mi naime spajamo dvije činjenice u nužnu svezu na taj način, da logičnom raščlanbom jedne činjenice zaključujemo (na temelju načela o protuslovlju) na drugu činjenicu, odnosno učinak one prve činjenice. Uzročnost je dakle nužna relacija, koju naš um a priori spoznaje u realnoj zbilji.

Polazeći s iskustvenjačkog stanovišta umuje Hume ovako: usebno opažanje nedvoumno svjedoči, da razne percepcije u prostorno-vremenskim snošajima tvore sadržaj našeg iskustva. Ovo neposredno iskustvo jest neoboriva činjenica svijesti naše, pak se zato u prvom redu pita: je li sve naše znanje ograničeno lih na ovo neposredno iskustvo, koje u predodžbenom obliku ispunjava našu



svijest? Poučeni svakidašnjim životom znamo, da mi od jednih opaženih činjenica zaključujemo na druge, koje nijesu sadržaj neposrednog iskustva, kojih nema u predodžbenoj svijesti, a ipak pretpostavljamo, da moraju biti u svezi s nazočnim opaženim činjenicama. Na čemu se dakle temelji proširivanje neposrednog našeg opažanja? Da uopće uzmognemo prekoračiti granicu onih predodžbi, koje su zbiljski u svijesti sadržane, t. j. da uzmognemo spojiti ove predodžbe s činjenicama, koje se nalaze izvan opažanja, iziskuje se pretpostavka, da stanovite činjenice stoje u nužnoj svezi, koje zovemo kauzalni snošaj. Pita se sada: kojim pravom od opaženih činjenica zaključujemo kauzalno na neopažene činjenice? Ako mi dvije pomisli, koje se ne odnose na realnu zbilju, stavimo u nužnu svezu, tad se ova sveza temelji na principu protuslovlja, jer bi protuslovno bilo odvoliti one pomisli, od kojih je jedna u drugoj već uključeno sadržana. Ovaj analitički karakter nužne sveze ne pripada predodžbenim činjenicama; one nijesu jedna u drugoj sadržane, pa zato ih i možemo bez protuslovlja odvajati.<sup>1</sup> Sintetička sveza iskustvenih činjenica ne osniva se dakle na principu protuslovlja, t. j. mi ne možemo a priori iz one činjenice, koju upravo sada opažamo, zaključivati na druge činjenice izvan svijesti naše. Uzročna sveza medju činjenicama mora se dakle osnivati na iskustvenom opažanju.<sup>2</sup> Ali kako može samo iskustvo opravdati presizanje iskustvenih granica? Iskustvo nam doista kazuje, da stanovite činjenice u opaženim slučajevima zajedno pripadaju; ali nam iskustvo ne može jamčiti za sve slučajeve, pa i one, kojih nikad ne ćemo doživjeti. Iskustvo nas doduše upoznaje sa zbiljskim svezama, ali nam iskustvo ne pruža sigurnosti, da u svim slučajevima medju stanovitim činjenicama mora postojati nužna sveza. Ako smo naime i opetovano zamijetili neke činjenice u medjusobnoj svezi, to nam još uvijek samo iskustvo pojedinih slučajeva ne da pravo zaključivati na sve moguće slučajeve. Kauzalno se dakle zaključivanje ne osniva na iskustvenom opažanju, a rekosmo niti na logičkom principu protuslovlja. Otuda slijedi, da se opravdanost kauzalnog zaključivanja ne da svesti na objektivni stvarni osnov. A zašto mi ipak od opaženih činjenica zaključujemo na neopažene činjenice pretpostavljajući nužnu svezu medju njima, kad znamo da taj postupak nije logički opravdan? Hume odgovara ovako: iskustvom doznajemo, da stanovite činjenice stoje u stalnom snošaju. Čestim opetovanjem iskustvenog opažanja ustali se u nama običaj, da s nazočnom opaženom pojavom spajamo pomisao one činjenice, koja upravo sada doduše nije nazočni perceptivni sadržaj naše svijesti, ali smo prijašnjim percepcijama konstatovali svezu ove činjenice

<sup>1</sup> H u m e, Traktat über die menschl. Natur. (Lippsov prevod) p. 107.

<sup>2</sup> H u m e, Untersuchung üb. d. menschl. Verstand (Kirchmannov prevod) p. 33. sp.

s opaženom pojavom. Nazočna pojava dakle doziva nam u svijest (po psihološkom mehanizmu asocijacije) pomisao one činjenice, za koju iz prošlog iskustva znamo, da stoji u svezi s nazočnom činjenicom. Na ovom subjektivnom spajanju iskustvenih činjenica osniva se kauzalno zaključivanje. Uz percipirane činjenice nužno se nadovezuju neopažene činjenice — ne zato, jer bi među njima postojala objektivna, stvarna sveza, već zato, jer ovu svezu uspostavlja asocijativna djelatnost uobrazilje. Pomisao nužne sveze među prirodnim pojavama nije dakle logički opravdana, već je samo psihološki motivirana. Kauzalni snošaj nije drugo nego puka činidba subjektivnog mehanizma u našem pomišljanju.

Iz rečenoga slijedi, da po Humeovom nazoru ne možemo imati znanstvene spoznaje o iskustvenom svijetu. Ako naime sveze među iskustvenim činjenicama nijesu objektivno osnovane, tada se općeniti i nužni karakter naše spoznaje, u koliko ju stičemo kauzalnim zaključivanjem, osniva tek na subjektivnoj vjerojatnosti, koja je upravo tako nestalna kao i pojedinačnim opažanjem stečena asocijacija. Znanstveno istraživanje, koje bi htjelo upoznati prirodne zakone, u koliko im pripada objektivna, o psihičkom mehanizmu neovisna vrijednost — nije po Humeovu nazoru logički opravdano. Pomisao kauzalnosti onemogućuje po Humeovoj teoriji općenitu i nužnu spoznaju, koja bi osnovana bila na objektivnim snošajima. Humeov pojam kauzalnosti nije drugo već subjektivno naše pomišljanje, kojemu ne pripada objektivna nužnost. Dašto da je ovaj Humeov nazor o subjektivnoj vrijednosti kauzalnog pojma u protuslovlju s vlastitom njegovom naukom o izvoru kauzalnog pojma: jer, ako kauzalno pomišljanje nastaje asocijativnim djelovanjem naše svijesti, onda mora kauzalnost imati objektivnu vrijednost barem u opsegu psihičkog zbivanja. Ali ne samo da pojam uzročnosti vrijedi za psihičke tvorine, već je nužno, da ovu objektivnu vrijednost pretpostavimo i za same asocijativne činjenice. Kolikogd puta (na osnovu znanstvenog istraživanja) pomišljamo nužnu svezu između dvije činjenice, svaki puta potvrđuje iskustveno opažanje ispravnost asocijativnog našeg pomišljanja. A gdje je toj uskladenosti razlog, ako među iskustvenim činjenicama ne postoji objektivni kauzalni snošaj?! Sve ove logičke manjkavosti u psihološkom subjektivizmu Humeovog shvatanja iziskivale su novo istraživanje kauzalnog problema. Ovu je zadaću preuzeo Kant.

Kao što je Kuno Fischer s pravom ustvrdio, da se Kantovo umovanje može razumjeti jedino u svezi s onim filozofijskim teorijama, koje su uplivala na razvoj Kantovog duha, tako se napose u pitanju kauzalnosti Kantovo stanovište tijesno oslanja uz Humeovu nauku. Motreći kauzalno pomišljanje s logičkog i psihološkog gledišta došao je Hume u oba slučaja do istog rezultata, da kauzalni snošaj nije logički opravdan, objektivno osnovano spoznajno sred-



stvo, već je samo subjektivna tvorina. Kant je dobro uvidio, da objektivna vrijednost kauzalnog snošaja mora biti logički opravdana, jer inače postaje svako znanstveno istraživanje iluzorno. Ako među iskustvenim činjenicama ne postoje kauzalni snošaji, onda je naše zaključivanje bez ikoje sigurnosti. Na asocijaciji osnovana predmnijeva, da će opažene činjenice uvijek biti u stalnom snošalu međusobno vezane, nipošto još ne obara tu mogućnost, da objektivne sveze zbiljski ne odgovaraju našoj asocijaciji. Zar je asocijativno svezivanje predodžbenih činjenica dostatno jamstvo, da ova sveza i u objektivnom svijetu nužno postoji? Ako pak izvan asocijacije nema nikakvog razloga za kauzalno pomišljanje, onda uopće ne postoje prirodni zakoni, jer mi kod nijedne pojave ne možemo sa sigurnošću zaključivati na kauzalnu svezu, ako naše kauzalno pomišljanje nije drugo nego subjektivno uvjerenje. Da izbjegne ovim skeptičkim dosljedcima Humeovog nazora i da dokaže mogućnost znanstvene, t. j. objektivne spoznaje, morao je Kant u rješavanju kauzalnog problema početi s istoga stanovišta kao i Hume. Kant prije svega pretpostavlja, da je Humeova kritika posve opravdana, jer logički, objektivni razlog za naše kauzalno svezivanje iskustvenih činjenica ne može biti osnovan niti na principu protuslovlja, a niti u iskustvu. Iskustvene činjenice ne stoje međusobno u analitičkom snošaju; a empiričkim putem opet ne dolazimo do pravila, koje bi imalo strogo općenitu i nužnu vrijednost. Ako je dakle htio Kant dokazati objektivnu opravdanost kauzalnog zaključivanja i prema tome mogućnost iskustvene znanosti, onda ga nije moglo zadovoljiti racionalističko, a ni empiričko stanovište.

Medju iskustvenim činjenicama nema analitičkog snošaja. Ova Humeova teza jest neoboriva, te ju usvaja i Kant. Budući pako da po Humeovom nazoru samo analitička funkcija našeg mišljenja, osnovana na principu protuslovlja, imade karakter stroge općenitosti i nužnosti. zato kauzalnost, kao sintetička sveza medju činjenicama, nema objektivne općenitosti i nužnosti. Samo onda je, veli Hume, nešto općenito i nužno, ako se protivno tome ne dá pomišljati bez protuslovlja. Kod iskustvenih činjenica uvijek su moguće bez protuslovlja i protivne činjenice, pa zato ne možemo na temelju principa o protuslovlju izricati nužne sveze medju iskustvenim činjenicama. U iskustvenom opažanju ne preostaje nam dakle drugo, već sintetička spoznaja, koja nema nužne i općenite vrijednosti. Kod ove se Humeove tvrdnje o naravi našeg mišljenja zaustavio Kant s pitanjem: je li doista spoznajna općenitost i nužnost osnovana isključivo na principu protuslovlja? Je li analiza jedino sredstvo za sticanje znanstvene spoznaje, ili naprotiv upravo sintetička funkcija omogućuje proširivanje objektivno-nužne spoznaje? Ako se mišljenje ne sastoji samo u analizi i ako se misaona vrijednost ne osniva

samo na principu protuslovlja, onda je stečena podloga, na kojoj će se uspješno oboriti i Humeov nazor o kauzalnom pomišljanju.

Ako pretpostavimo, da kauzalni snošaj mora imati karakter spoznajne općenitosti i nužnosti (jer bi inače znanost bila prepuštena subjektivnoj neizvjesnosti asocijacije), onda ova nužnost ne pripada samo analitičkim sudovima već i sintetičkim, jer je kauzalna sveza medju iskustvenim činjenicama sintetičke naravi. Sintetički pako sudovi ne mogu empiričkim, aposterijornim putem poprimiti karakter stroge općenitosti i nužnosti — dakle se mogućnost iskustva osniva na apriornoj sintezi našeg mišljenja. Ova ideja znači preokret u filozofijskom shvatanju kauzalnog problema, kao što je ova ideja uopće temelj Kantovog kriticizma. Ako se dade dokazati, da je kauzalni snošaj misaona sinteza, koja je osigurana a priori, t. j. koja postoji neovisno o iskustvenom opažanju, a ipak vrijedi za iskustvene predmete, onda kauzalni princip nije više vezan na psihički mehanizam, već mu je logički opravdana znanstvena uporaba. Po Kantovu shvatanju imala bi dakle kauzalnost biti upravo tako subjektivna funkcija kao i po Humeovom nazoru, samo što je Kant zamijenio nesigurnost asocijativne uobrazilje sa općenitim i nužnim karakterom sintetičkog mišljenja.

Prema empirističkom stanovištu, po kojem je izvanjsko i usebno predodžbeno opažanje jedini spoznajni izvor, dosljedno je ustvrdio Hume, da jedino empiričkim putem ne možemo doći do iskustvenog znanja, koje bi imalo općenitu i nužnu vrijednost, jer se predodžbeno zamjećivanje ograničuje samo na pojedinačne činjenice. Da od predodžbene gradje uzmogne nastati zbiljska iskustvena spoznaja, potrebno je, da se činjenice svedu na apodiktičke principe ili aksiome. A budući da se u iskustvenom opažanju ne nalazi karakter spoznajne općenitosti i nužnosti, zato je iskustveno znanje osnovano na apriornim principima. Dogmatski racionalizam priznaje takove aksiome, duhu ljudskom uredjene istine, po kojima se realni bitak ravna. Apriorni aksiomi imaju po racionalističkom shvatanju apodiktičku vrijednost zato, jer je protuslovno pomišljati kontradiktornu opreku ovih aksioma: istinitost njihova osniva se dakle na formalno-logičkom principu protuslovlja, te su prema tome ovi aksiomi analitički sudovi. Proti racionalizmu dokazao je Hume, da analitički sudovi ne mogu biti principi iskustvene spoznaje. Ako se radi o pomislima, koje ne stoje u snošaju s realnom zbiljom, onda može naše mišljenje (po svojim formalnim načelima) raščlanbom i poredbom pomišljajnih sadržaja stvarati općenitu i nužnu spoznaju. Ali u svijetu činjenica nedostaju logički principi za mogućnost iskustvene spoznaje, jer se tu ne radi o logičkim, već o realnim snošajima medju različitim predodžbenim sadržajima. Iskustvena se dakle spoznaja ne osniva na analitičkoj, već na sintetičkoj funkciji mišljenja. Na čemu se temelji ova sinteza? Misaono spa-



janje činjenica može se osnivati i na iskustvenom opažanju, ali nam samo iskustvo ne pruža dostatnog jamstva, da sintetički sudovi, osnovani jedino na iskustvu, imaju općenitu i stalnu vrijednost za sve moguće slučajeve. Na one činjenice, koje padaju izvan opsega našeg dojakošnjeg iskustva, mogli bismo zaključivati samo onda, ako se općenitost i nužnost našeg zaključivanja osniva na apriornim principima sintetičkog spajanja. Mogućnost iskustvene spoznaje ne osniva se dakle na analitičkoj funkciji mišljenja, odnosno na formalnom principu istovetnosti i protuslovlja, kao što je već Hume uspješno dokazao proti racijonalizmu, već na sintetičkim načelima, koja imaju apodiktičku svoju vrijednost a priori u svijesti ljudskoj osnovanu. Naše mišljenje nema dakle samo analitičku zadaću, već i sintetičku, koja od predodžbenih elemenata stvara iskustvenu spoznaju. I Hume je znao, da iskustveno znanje nastaje sintetičkom činidbom, ali on je sintezu stavio u psihološku asocijaciju, pa tako upravo onemogućio pravo iskustvo, koje bi imalo karakter općenitosti i nužnosti. Tek je Kantova zasluga, koja znači epohu u shvatanju ljudske spoznaje, upravo to, što je ustvrdio, da se za spoznaju realnog svijeta iziskuje sintetička misaona funkcija, koja se ne ravna po empiričkom, aposteriornom sadržaju, već po apriornim regulama razuma. Kant se uzdigao nad Humeov empirizam time, što je priznavajući nedostatnost analitičkog mišljenja za mogućnost iskustvene spoznaje, pošao odlučnim korakom dalje i potražio aksiome za sintetičko mišljenje. Spoznajni je problem dobio po Kantu ovu formulu: bitnost mišljenja sastoji u sintetičkoj funkciji, koja udružuje, spaja predodžbene sadržaje: pak se pita: na čemu je osnovana, po čemu se ravna ova spojidba empiričkih data? Ako spajamo predodžbene sadržaje po njihovoj sličnosti i različnosti, tada se ova spojidba osniva zapravo na principu istovetnosti i protuslovlja, te prema tome na analitičkoj funkciji mišljenja. Ako se pak sinteza ne osniva na raščlanbi pomišljajnih sadržaja, t. j. ako se ne ravna po načelu protuslovlja, već po kojem drugom principu, onda je takovo mišljenje u pravom smislu sintetičko. Pravila, po kojima se ovo sintetičko mišljenje ravna, nijesu empiričkim putem stečena, već se upravo tako a priori nalaze u duhu ljudskom kao princip istovetnosti i protuslovlja. Ova pravila i zakoni našeg mišljenja zovu se kategorije.

Iz rečenog se lako razbira, kako je Kant podijelio mišljenje u dva reda. Analitička funkcija na osnovu principa istovetnosti i protuslovlja ne može u opsegu iskustvenih činjenica, već samo u opsegu pukih pomisli stvoriti općenitu i nužnu spoznaju. Spoznaja iskustvenih činjenica ne osniva se na analizi i principu protuslovlja, već na sintezi, koja supsumira predodžbene činjenice pod kategorije, kojima pripada općeniti i nužni karakter, pa zato i omogućuju iskustvenu spoznaju. Kategorije ili spojidbena pravila imaju objektivnu

vrijednost, t. j. one nijesu puke forme bez sadržaja, već su primijenjene sadržaju pojavnog svijeta ili iskustvenih činjenica. Mišljenje dakle ne sastoji samo u refleksiji na empirijski materijal, t. j. mišljenju nije tek zadaća, da popravljeni osjetni materijal obradi po logičkim principima i tako stavi u pojmovne snošaje, već je nasuprot mišljenju ta zadaća, da stvara iskustvene predmete spajajući perceptivne sadržaje prema apriornim zakonima čistog razuma.

S gledišta Kantove spoznajne teorije jesu zakoni misaone sinteze ujedno zakoni iskustvenog svijeta. Objektivni bitak iskustvenog svijeta ili naravi i nije drugo nego sadržaj našega predočavanja, u koliko je uredjen po apriornim zakonima mišljenja. Sintetička funkcija objektivira osjetne sadržaje, pa zato se opći zakoni iskustvenih predmeta i događajâ ravnaju po pravilima sinteze. Pojedinačne zakone u prirodi doznajemo dakako empiričkim putem, jer pojedinačni snošaji pripadaju stvarima i činjenicama, u koliko ove činjenice tvore gradju za iskustvene predmete uopće, a spoznajnu gradju primamo empiričkim putem. Pojedinačni pako zakoni nijesu drugo nego primjena ili provedba općih zakona prirode. Da u iskustvenom svijetu uopće postoje zakoni, da u prirodi uopće vlada neki red — u to nas empiričko opažanje nije kadro uputiti, jer je ograničeno na pojedine slučajeve, iz kojih ne može izvesti nužne sveze. Zakoni iskustva ili čitave prirode osnivaju se dakle a priori, na sintetičkim načelima čistog razuma. Ova načela su jedini uvjet, da realna zbilja dobiva zakonski poredak, koji je stalan upravo zato, jer je stalna i nepromienljiva ljudska svijest. Prirodni zakoni, ako apstrahiramo od pojedinih sadržaja, a gledamo samo na formu zakona, nijesu neovisni o spoznajnom subjektu, oni se ne nalaze u prirodi tako, da bi ih naš razum na neki način izvadio iz realnog svijeta, već se naprotiv zakoni iskustva nalaze u misaonom subjektu, oni ravnaju funkciju, koja stvara sve predmete i snošaje u prirodi. Izvan svijesti naše ne postoji iskustvo, pa zato se i opći zakoni iskustva osnivaju na općoj svijesti ili transcendentnoj apercepciji. »Poredak i pravilnost medju pojavama, koje zovemo narav, unašamo mi sami u pojave... Jer ovo jedinstvo naravi ima da bude nužno, t. j. a priori sigurno jedinstvo u svezi pojavâ. A kako bismo mi mogli a priori uspostaviti sintetičko jedinstvo, kad ne bi u temeljnim spoznajnim izvorima naše svijesti a priori bili sadržani subjektivni razlozi takovog jedinstva, te kad ovi subjektivni uvjeti ne bi imali ujedno objektivnu vrijednost, u koliko su ti uvjeti razlog, da uopće možemo spoznati neki predmet u iskustvu.«<sup>3</sup> Kant sam priznaje, da se čini »pretjerano i besmisleno«<sup>4</sup> tvrditi: razum jest izvor svih zakona u prirodi i jedino razum stvara formalno jedinstvo naravi; bez razuma ne bi uopće

<sup>3</sup> K. č. u. 134.

<sup>4</sup> ib. 135.



postojali predmeti iskustva kao uređena jedna cjelina, već bi sav izvanjski svijet bio kaos, gdje ne vladaju nikoji zakoni. Kako se uopće može tvrditi, da razum upravlja i gospodari čitavim iskustvom tako, da se stvari ravnaju po zakonima razuma? Ako i dopustimo, da empirički zakoni (kao takovi) ne izvire u čistom razumu, kaošto i mnogostručnost osjetnih sadržaja ne izvire u čistoj zornosti — ali kako to, da su svi empirički zakoni tek posebna odredjenja i primjene onih općih zakona, koji izvire u razumu? Ovo nam je pitanje samo onda začudno, ako predmnijevamo, da se izvan svijesti ljudske nalazi apsolutna realnost, koja opstoji neovisno o našem mišljenju, i prema kojoj se naše mišljenje ravna. Medjutim po Kantovom, imanentnom stanovištu nijesu spoznajni predmeti drugo nego svijesna stanja, tako da realnu zbilju upoznajemo samo u koliko je sadržana u našem pomišljanju. Narav nije drugo nego po zakonima uređeno osjetno predočavanje; ona ne obuhvata stvari o sebi, t. j. transcendentni bitak, nego samo pojave unutar svijesti naše. Upravo zato, jer je svijet ljudske spoznaje idealan ili pojava, zato se on i ravna prema zakonima opće svijesti ili transcendentalne apercepcije. Kad se dakle kaže, da razum propisuje zakone naravi, tad se nema narav razumjeti u smislu transcendentalne realnosti, već se ima shvatiti sadržaj našeg predočavanja. Ali zar nije ipak ovaj sadržaj naše svijesti u svezi s transsubjektivnom zbiljom? Pojavni svijet nije drugo nego odraz apsolutne realnosti, tako da pomoću pojavâ upoznajemo stvari o sebi. Ako dakle razum apriornim pravilima stvara zakone u iskustvenom svijetu, onda bi ovi zakoni imali vrijediti ne samo za pojave, već i za stvari o sebi. Nije li protuslovno tvrditi, da je narav — u koliko se u svijesti ljudskoj nalazi kao predmet spoznaje — da je ovisna o transcendentnom svijetu i njegovim zakonima, a u drugu ruku opet, da je ta ista narav po svojim zakonima osnovana u čistom razumu? Zar se stvari o sebi, kad postanu predmet našeg pomišljanja, ravnaju po razumnim pravilima, tako da medju razumom i transcendentnim svijetom postoji prestabilirana harmonija? Kad bi pojave, sadržane u našoj osjetnosti, doista stajale u adekvatnoj svezi sa stvarima o sebi, onda bi nerazumljivo bilo, kako da se narav ravna po apriornim zakonima razuma. Ali Kantovo stanovište jest ovo:<sup>5</sup> iskustveni svijet, u koliko se nama pojavljuje, nije odraz apsolutne realnosti, iskustveni predmeti nastaju iz predodžbene gradje, koja nam ništa ne kaže, kakovi zakoni vladaju u transcendentnom svijetu. Pojavni su dakle predmeti samo naše pomišljanje, koje svoju gradju prima iz osjetnosti: osjetne sadržaje uređuju apriorni (prostorno-vremenski) oblici naše zornosti, a ovako uređena gradja dobiva jedinstvo po razumnim pravilima.

<sup>5</sup> K. č. u. 126.

U transcendentnom svijetu nema ni govora o kakovim kategorijama, koje primjenjujemo pojavama, jer u transcendentnom svijetu nema predodžbenih sadržaja, koji bi spojeni bili na način našeg osjetnog iskustva. Stvari o sebi su za nas nešto posve nepoznato, pa zato mogu pravila razumne sinteze vrijediti samo za ono, što se u svijetu nalazi. »Čisti pojmovi razuma samo su zato dakle a priori mogući, što više, s obzirom na iskustvo nužni, jer se naše spoznanje ničim ne bavi, već jedino s pojavama...« (ib. 137). Ako je prekinuta svaka sveza između naših pojava i apsolutne realnosti, ako se naše iskustvo ne osniva na transcendentnom svijetu, onda je razumljivo, da ovo iskustvo imade svoje zakone po pravilima razuma. Ali jesmo li na tom stanovištu došli do pozitivnog rezultata za vrijednost naše spoznaje proti Humeovom skepticizmu? Čini se, da nijesmo; jer, ako mi spoznajemo samo pojave, onda je naša spoznaja — i ako imade karakter općenitosti i nužnosti — tek relativne vrijednosti, t. j. ona vrijedi samo za imanentne predmete, u koliko su svijesna stanja, a ne vrijedi apsolutno, za stvari o sebi. Dakako da pojave nijesu tek puko umišljanje naše uobrazilje, koja zbiljske predmete iskrivljeno shvata i tumači, već pojave upravo i znače zbiljske predmete, pojave su spoznajna realnost — ali zar nije ta realnost tek subjektivna, tako da spoznajni subjekat ipak konačno ne upoznaje ništa izvan samog sebe? Nije li Kantova nauka o apriornom izvoru iskustvenih zakona dovela do potpunog subjektivizma u vrijednosti naše spoznaje?

Kadgod naše mišljenje izriče kauzalni sud o empiričkim predmetima, tad se ovo nužno spajanje iskustvenih činjenica ne osniva na principu protuslovlja (jer raščlanbom iskustvenih predmeta ne možemo uspostaviti nužne sveze), već na misaonoj sintezi. Razlog ili pravilo ove sinteze, kojom izričemo nužne sveze među činjenicama, nalazi se u samom mišljenju. Ali kako može imati jedan subjektivni princip empiričku vrijednost, t. j. u kojoj napremici stoji objektivni svijet s pojmom kauzalnosti? Kako to da se iskustvene činjenice dadu supsumirati razumnoj reguli? Odgovor na ovo specijalno pitanje uključen je u općenitoj nauci, što ju je Kant (u »transcendentalnoj dedukciji«) razvio o snošaju između spoznajnog subjekta i objekta. Da uzmogne regula sintetičkog mišljenja, koje izriče nužnu svezu, vrijediti za predmete iskustva, nužno je predstaviti, da se čitavo iskustvo ravna po apriornim regulama, i napose da je kauzalnost uvjet za mogućnost objektivne sveze u iskustvu. Mišljenje naime u kauzalnom sudjenju ne uspostavlja nužne sveze reflektirajući na iskustvene predmete, već ono ispred svijesne refleksije objektivira osjetne predodžbe, stvara predmete iskustva i ujedno sintetičkom funkcijom uspostavlja kauzalne sveze. Objektivna vrijednost dade se deducirati iz apriornog izvora samo



na taj način, da transcendentalna (prediskustvena) razumna činidba stvara one predmete, koji potpadaju pod regulu kauzalne sveze.

Pita se dakle: u čemu sastoji istinitost kauzalnog pojma? S formalno-logičkog stanovišta definiramo pojam uzročnosti kao onu vrst sinteze, koja za svaku promjenu izriče pravilo, da jedno stanje iz drugoga nužno slijedi. Time smo jasno i razgovijetno odredili sadržaj i opseg uzročnog poimanja. Ali s kritičkog ili noetičkog se stanovišta sada pita: u kojem snošaju stoji ovaj pojam sa svojim predmetom? Je li kauzalnost puki ens rationis, koji se u svijesti ljudskoj doduše nalazi, ali tako da mu zbiljski ništa ne odgovara? Ili imade pojam uzročnosti realno značenje, tako da se među činjenicama realnog zbivanja nalazi isti kauzalni karakter, koji je sadržan u pojmu uzročnosti? Pitanje o stvarnoj istinitosti nekog pojma ide dakle za tim, da odluči, da li nekom pojmu, s kojim moramo računati kao svijesnom činjenicom, da li tom pojmu odgovara adekvatni momenat i izvan idealne sfere. Budući naime da pojam kauzalnog snošaja imade tu tendenciju, da predstavlja zakon zbiljskog zbivanja u iskustvenom svijetu, s toga se pita: je li ta tendencija i logički opravdana ili je puka obmana? Kad bi pojam uzročnosti bio empiričkog porijekla, t. j. kad bi nastao iskustvenim, aposteriornim putem, tad bi se u sadržaju osjetnog predočavanja morali očitovati isti oni momenti, koji su sadržani u pojmu uzročnosti. A je li tome tako? Da se promjene doista zbivaju, t. j. da jedno stanje za drugim slijedi — to je predmet osjetnog opažanja ili predočavanja; ali da kod promjene postoji između dva stanja pravilni slijed, tako da jedno stanje nužno iz drugog proizlazi, tome se osjetljivost nije kadra dovinuti, t. j. oblici osjetnog predočavanja ne izriču nikakove nužne sveze. Karakter nužnosti, koji obilježuje kauzalnu svezu, ne može dakle imati svoj izvor u empiričkom, dredodžbenom sadržaju. Budući pako da u vremenskom slijedu osjetnih sadržaja nije uključena nužna sveza, s toga se sama narav kauzalne sveze ne može nalaziti u vremenskom zamjećivanju. Mi empirički opažamo slijed događajâ, ali ne opažamo, kakove je naravi taj slijed, ne opažamo, kako može jedan događaj nastati tvornim uplivom drugog događaja (K. č. u. 108). Otuda slijedi, da pojam kauzalnosti nije empirički pojam, t. j. pojam, koji bi apstrakcijom nastao iz predodžbenog materijala, jer u čistoj zornosti (vremenskom obliku) nije sadržan bitni karakter kauzalne sveze. Može li dakle pojam uzročnosti imati objektivnu vrijednost i kakova je ta objektivna vrijednost: imanentna ili transcendentna? Budući da karakteristična oznaka u pojmu kauzalne sveze ne može biti empiričkog izvora, zato se empiričkim (predodžbenim) putem, t. j. na osnovu čiste zornosti i osjetnih sadržaja nikako ne može pokazati, da li našem pojmu kauzalne relacije odgovara objektivni momenat. Moramo dakle potražiti: ima li gdje god kakav pojam, s kojim stoji

pojam uzročnosti u svezi, tako da oba pojma nužno spajamo? Ako se nadje pojam A, u kojem je uključena uzročna sveza kao pojam B, t. j. tako da pojam A nijesmo kadri pomišljati, a da ne pomišljamo na pojam B, pa ako se ustanovi, da je pojam A objektivne vrijednosti, onda je ujedno i pitanje o objektivnoj vrijednosti uzročne sveze apodiktički riješeno. Takav pojam doista postoji, i to je pojam promjene. Pomoću ova dva pojma izričemo naime slijedeći princip: što god se mijenja, spada pod pojam uzročnosti: Pita se: 1. koja je razlika između ovog kauzalnog principa i pojma uzročnosti; 2. je li kauzalni princip nužni sud i 3. na čemu se taj princip osniva?

Sudeći o napremici kauzalnog pojma sa zbiljskim promjenama izričemo tvrdnju, da kauzalni pojam vrijedi za sve moguće promjene. Sadržaj ovog suda označuje jednu novu biljevu, koja nije sadržana u samom pojmu uzročne sveze; jer dok pojam uzročnosti konstatira samo nužnu svezu između onog stanja, koje nastaje iz predjašnjega stanja — princip kauzalnosti tvrdi povrhu toga, da se ova nužna sveza, koju poimamo, imade protegnuti ne samo na neke stanovite promjene, što ih zamjećujemo, već uopće na sve, što god bi se ikada moglo mijenjati. Kauzalni princip jest dakle sud o općenitoj vrijednosti kauzalnog pojma, tako da ne može biti ni jedne promjene, koja se ne bi zbivala po uzročnoj svezi. Budući dakle da načelo uzročnosti određuje opseg kauzalnog snošaja, zato logička opravdanost ovog načela ovisi o vrijednosti uzročnog pojma: jer ako pojam uzročnosti nema objektivne vrijednosti, onda i kauzalni princip ne može služiti kao logički opravdano sredstvo za sticanje nužne i općenite spoznaje iskustvenih činjenica.

Premda je logička opravdanost kauzalnog principa (u koliko on izriče općenitu primjenljivost kauzalnog pojma na sve iskustveno zbivanje) ovisna o pitanju, da li je kauzalni pojam (kao funkcija spoznajnog subjekta) objektivne vrijednosti ili nije, ipak bi nam moguće kauzalni princip — u koliko spaja pojam uzročnosti s pojmom promjene — mogao poslužiti kao kriterij u pitanju o izvoru ili postanku kauzalnog pojma. Rekosmo, da je općenita uporaba kauzalnog principa za istraživanje iskustvenih činjenica ovisna o tome, da li pojam kauzalnog snošaja uopće vrijedi za iskustvene činjenice: tek onda kad se znade, da pojam uzročne sveze nije puka umisljica, već da vrijedi za iskustvene predmete, onda tek uopće može imati smisla pitanje o opsegu ili općenitoj primjeni uzročnog pojma. Ispitujući pako vrijednost kauzalnog pojma rekosmo, da mora vrijediti za iskustvene predmete, ako je nastao empiričkim putem, t. j. ako je u predodžbenoj gradnji sadržan. Ali ovu smo eventualnost kao nemoguću odbili, jer nužnost kao bitni karakter uzročnog principa, nije sadržana u zornom oblikovanju. Prema tome stojimo pred pitanjem: ili pojam uzročnosti ne izriče



nužne sveze, a onda je empiričkim putem (a posteriori) stečen i vrijedi za iskustvo, ili je kauzalna veza nužna; ako ovo potonje, onda je kauzalni pojam apriornog izvora, ali: kako može onda biti objektivne vrijednosti? Kako je vidjeti, rješavanje kauzalnog problema u svezi s čitavom spoznajnom naukom kriticizma, niže jedno pitanje za drugim, a sva ta pitanja idu za jednim ciljem: dokazati proti Humeu, da u iskustvenom svijetu zbiljski postoji zakon uzročnosti.

Oslanjajući naše razlaganje na stavljena pitanja, u prvom redu moramo konstatirati nužnost kauzalne sveze. Ta je nužnost uključena u nužnosti kauzalnog principa. Kako se ima razumijevati nužnost kauzalnog principa? Ako pojam uzročne sveze nije objektivno istinit, ako se pretpostavi dokazana njegova neistinitost, onda princip uzročnosti ne može biti nuždan, t. j. onda je nemoguće tvrditi beziznimnu primjenljivost kauzalne sveze na iskustveno zbivanje. Ako je kauzalni pojam objektivne vrijednosti, onda otuda još ne slijedi nužnost kauzalnog principa: jer uzročni snošaj može vrijediti za zbiljske činjenice, a da ne vrijedi beziznimno za sve moguće činjenice. Nužnost kauzalnog principa znači dakle beziznimnu ili općenitu primjenljivost kauzalne sveze na iskustveni svijet. Je li mi o toj općenitoj primjeni nužno sudimo, ili drugim riječima: je li opravdana naša tvrdnja, da pojam uzročnosti općenito vrijedi, za sve promjene u prirodi?

Upravo zato, jerbo Kant nikada nije posumnjao o spoznajnoj vrijednosti matematičke i prirodoslovne znanosti, zato njegova spoznajna teorija ide za tim, da izloži one uvjete, na kojima se osniva mogućnost općenite i nužne iskustvene spoznaje. Pa budući da se naravoslovna znanost u prvom redu osniva na principu kauzalnosti, zato je nužnost ovog principa uvjet za mogućnost iskustvene spoznaje. Sva naima iskustvena znanost ide za tim, da u prirodnim pojavama ili promjenama iznadje uzročne sveze i tako otkrije sustavnu cjelinu prirodnog zbivanja. Znanstveno istraživanje gubi dakle svoju zadaću i svrhu, ako događaji nijesu u uzročnoj svezi. Princip uzročnosti pako tvrdi upravo općenitost kauzalnog snošaja u prirodnom zbivanju. Kad mi ne bismo sigurni bili, da svaka promjena, kojagod bi se u svijetu mogla dogoditi, stoji u uzročnoj svezi, onda naša spoznaja prirode ne bi imala trajne vrijednosti, t. j. mi uopće ne bismo mogli postaviti nikogeg zakona u prirodnom zbivanju, ako ne pretpostavimo, da je sve zbivanje vezano na nužnu uzročnost. Otuda slijedi, da se proti skepticizmu prirodna znanost može održati samo na temelju suda, da se svaka promjena nužno zbiva po kauzalnom snošaju. Pita se sada: na čemu se osniva kauzalni princip? Zašto mi s pojmom promjene nužno spajamo pojam uzročnosti, i upravo ovom nužnom spojitbom obih pojmova izrčemo

općenitost (beziznimnost) kauzalnog pojma za sve promjene? Kad bismo mogli pomišljati, da imade promjenâ, koje se ne zbivaju po uzročnoj svezi, onda već ne bi pojam uzročne sveze imao općenitu vrijednost, a onda kauzalnog principa uopće ne bi bilo. Općenitost kauzalnog pojma znači dakle, da s pojmom promjene spajamo kauzalni pojam. Zašto? Ako i jest činjenica, da nužno spajamo dva pojma, još uvijek ostaje neriješeno pitanje o dostatnom razlogu te činjenice. Na čemu se dakle osniva nužna spojdba kauzalnog pojma s pojmom promjene?

Kad bi pojam uzročnosti bio sadržan u pojmu promjene, onda bismo analizujući pojam promjene mogli stvoriti sud, koji bi izricao nužnu spojitbu između kauzalnog pojma kao predikata i pojma promjene kao subjekta. Nužnost ovog suda osnivala bi se na principu protuslovlja, jer bi protuslovno bilo tvrditi, da može neka promjena biti bez uzročne sveze, ako je uzročnost implicate sadržana u pojmu promjene. Kauzalni princip mogao bi imati analitičku nužnost samo onda, ako je kontradiktorna mu opreka logički nemoguća ili apsurdna, t. j. kad bi se ta kontradiktorna tvrdnja kosila s načelom o protuslovlju. Takav pako slučaj nalazi se samo onda, ako su dva pojma jedan u drugom sadržana, te ih u sudu odvajamo. Je li pojam uzročnosti sadržan u pojmu promjene? Kant odgovara negativno. Pojam promjene ne znači (po Kantu) ništa drugo nego vremenski slijed dvaju stanja. U samom pojmu promjene nije sadržana nužna sveza, po kojoj bi jedno stanje bilo učinak drugog stanja, a ova sveza upravo je bitna oznaka kauzalnog pojma. Ni pošto dakle pojam uzročnosti nije sadržan u pojmu promjene, pa prema tome i kauzalni princip nije analitički sud, koji bi se osnivao na principu protuslovlja.

Premda pojam uzročnosti nije sadržan u pojmu promjene, mi ipak nužno spajamo uzročnost kao predikat s pojmom promjene. Ova se spojitba, rekosmo, ne osniva na pojmovnoj analizi, pa zato ne preostaje drugo nego smatrati kauzalni princip kao sintetičku funkciju mišljenja. Ali na kojem principu se osniva nužna sinteza ovih dvaju pojmova? Ako mi empiričke pomisli spajamo, onda se ova spojitba osniva na iskustvenom opažanju — i takovi se sudovi zovu sintetički a posteriori. Medjutim ovakovi sudovi nemaju karaktera nužnosti, jer osjetno opažanje nam samo ono iskazuje što jest, a ne tvrdi, da tako i mora biti. Može li se princip kauzalnosti osnivati na iskustvenom opažanju? Kad bi nas iskustvo imalo uputiti na nužnu svezu između kauzalnog pojma i zbiljskih promjena, onda bi sve moguće promjene morale biti predmetom našeg iskustvenog opažanja, i kod svih tih promjena morali bismo poznavati sve uzročne snošaje. Budući pako, da to ne biva, zato se princip uzročnosti ne osniva na iskustvu, t. j. on nije sintetički sud



a posteriori. Na čemu se dakle osniva spoznajna vrijednost kauzalnog principa?

Budući da je kauzalni princip sintetička funkcija, zato je njezin izvor u razumu. Ali, ako razum kod svake zbiljske promjene prosudjuje dva stanja u svezi uzroka i učinka, tako da se ne samo pojedini doživljeni slučajevi, već koja mu drago uzasobica (sukcesija) dvaju stanja mora ravnati po kauzalnom prosudjivanju, onda se pita: što opravdava logičku nužnost kauzalnog pravila? Nakon što je ustanovljeno, da naša spoznaja empiričkim putem ne dobiva apodiktičke vrijednosti, zato i apodiktički karakter uzročnog principa mora biti neovisan o iskustvenom opažanju. Nužna spojitba kauzalne sveze sa zbiljskim promjenama osniva se dakle u samom razumu. Pojam uzročnog snošaja i pojam promjene tako su međusobno ovisni jedan o drugom, da je razum a priori usiljen spojiti oba pojma u sud. Ovaj sud, koji sadržaje apodiktičku sintezu između pojma promjene i pojma uzročnosti, dobiva dakle svoju apodiktičnost po samom razumu. Ako je pako logička opravdanost kauzalnog principa a priori osnovana, onda mora i pojam uzročnosti biti aprioran, t. j. on pripada čistom razumu. Time je, čini se, napokon riješeno pitanje kauzalnog pojma. Ali to se samo čini; jer ako smo i pronašli izvor kauzalnosti, ako je i utvrđeno, da je kauzalnost apriorni pojam u spoznajnom subjektu, ali sada nastaje novo pitanje: kako može ovaj subjektivni pojam imati objektivnu vrijednost? Otkuda to, da se sve zbiljske promjene zbivaju po kauzalnoj svezi? Zar moraju činjenice iskustva odgovarati razumnoj pravilu? Ako se promjene u iskustvenom svijetu ne moraju ravnati po svezi uzroka i učinka, onda pojam te uzročne sveze ne može imati logičke vrijednosti niti za kauzalni princip, pa je prema tome i pojam i princip kauzalnosti iluzorno pomagalo iskustvene spoznaje. Uza sve to, što je pojam kauzalnosti nužna funkcija našeg razuma, ipak mi samo onda smijemo misaonom sastavkom spajati sve promjene s kauzalnim pojmom, t. j. samo onda smijemo izricati princip kauzalnosti, ako kauzalni snošaj vrijedi i za iskustvene predmete. Pojam uzročnosti, premda nije iskustvenim putem nastao, ipak mora imati empiričku vrijednost. Ovu vrijednost ne možemo dokazati iskustvenim opažanjem, jer nam opažanje ne otkriva one nužnosti, koja je sadržana u pojmu kauzalnosti. Ako se dakle do željenog cilja ne dolazi empiričkom dedukcijom, onda je još jedino moguća transcendentnalna dedukcija.

Zadaća j transcendentnalne dedukcije, da istumači postanak iskustvenih predmeta pomoću spoznajnih principa. Budući pako da je iskustvena spoznaja sintetičke naravi, a ta se sinteza a priori osniva na razumnim pravilima (koje Kant zove kategorije), zato mogu razumna pravila samo onda imati objektivnu vrijednost, ako su uvjet za mogućnost iskustva uopće. U empiričkoj svijesti nala-

zimo stalne snošaje medju pojavama samo zato, jer ispred pojedinačnih promjena, u transcendentalnoj apercepciji postoji sintetička funkcija, koja medju pojave unaša kauzalnu svezu. Uobrazilja (Einbildungskraft) može doduše (pomoću aprehenzije, reprodukcije i asocijacije) konstatirati vremenski slijed predodžbenih sadržaja; ali ovaj je vremenski oblik indiferentan za pojedine osjetne sadržaje, pa zato sama uobrazilja ne može ustanoviti nužne sveze u vremenskom slijedu. Razlika izmedju subjektivnog opažanja empiričke svijesti i objektivnog reda u vremenskim pojavama može tek onda nastati, ako se uobrazilja ravna po razumnom pravilu, koje ujedinjuje sve pojave ispred empiričkog, predodžbenog našeg znanja. Kauzalni dakle pojam postaje uvjet za mogućnost iskustva na taj način, što su sve pojave, sadržane u empiričkoj našoj svijesti, ujedinjene u transcendentalnoj apercepciji, na kojoj se osniva i empirička naša svijest. Razumna funkcija u transcendentalnom jedinstvu apercepcije imade tu zadaću, da od empiričkih pojava stvori općenitu i nužnu spoznaju. Prema tome će i kauzalna sveza medju promjenama, koje su sadržane u empiričkoj svijesti, dobiti apodiktičku, objektivnu vrijednost zato, jer se svi predmeti u svojim promjenama imadu ravnati po razumnoj sintezi. Oni osjetni sadržaji, koje mi sukcesivno aprehendiramo, dobivaju nužnu svezu samo onda, ako se jedan sadržaj s drugim nalazi u uzročnom snošaju. Vremenski slijed, kojim aprehendiramo neku pojavu, jest sam po sebi, t. j. u aprehenziji posve subjektivne vrijednosti. Da ovaj subjektivni slijed uzmognemo protegnuti na samu pojavu, t. j. da naša aprehenzija dobije objektivnu vrijednost, valja pretpostaviti, da ona stanja, koja u empiričkoj svijesti slijede jedno za drugim, ta aprehendirana stanja da su u samoj pojavi (dakle neovisno o empiričkoj svijesti) vezana kao uzrok i učinak. Budući pako da su pojave predmet naše spoznaje, zato pojam uzročnosti uvjetuje iskustvene predmete upravo time, što ujedinjuje pojave u kauzalnu svezu. Na temelju te ujedinidbe dobiva subjektivni vremenski slijed našeg predočavanja objektivnu vrijednost.

Ali ovo se riješenje čini nepotpuno; jer ako smo i ustanovili, da se aprehenzija ravna prema pojavama, da je kauzalni snošaj medju pojavama pravilo za vremenske promjene u empiričkoj svijesti, ipak je još neizvjesno: zašto se sve empiričke pojave ravnaju po apriornom kauzalnom snošaju? Kako to da svi naši, u vremenskom obliku percipirani sadržaji, dobivaju objektivnu vrijednost ili nužnost samo u toliko, u koliko je na empiričko naše opažanje primijenjena uzročna sveza medju pojavama? Odgovor na to pitanje uključen je u onom, što smo već doslije izložili o snošaju razuma i iskustvenih predmeta. Kauzalni princip imade apodiktičku vrijednost zato, jer vremenski slijed empiričkih pojava dobiva karakter nužnosti samo u svezi s kauzalnim pojmom. Predodžbeni sadržaji



postaju predmet iskustvene (općenite i nužne) spoznaje, u koliko slijede po pravilu kauzalnosti. Razum dakle otkriva u empiričkom svijetu kauzalne snošaje zato, jer ih on sam u predmete unaša. Sve naše sticanje iskustvenog znanja osnovano je a priori u sintetičkim funkcijama transcendentnog jedinstva apercepcije. Jedno pravilo za sintetičku funkciju jest i pojam uzročnosti, pa zato taj pojam vrijedi u čitavom opsegu iskustvene spoznaje — a ova je tvrdnja upravo sadržana u principu kauzalnosti.

Kad smo izložili Kantovu teoriju o objektivnoj vrijednosti kauzalnog pojma i o apodiktičnoj vrijednosti kauzalnog principa, ostaje nam napokon još jedno pitanje: je li objektivna vrijednost kauzalnog snošaja imanentna ili transcendentna? I na ovo je već pitanje odgovoreno. Kad bi iskustveni svijet opstojao neovisno o našem mišljenju, kad bi našem predočavanju odgovarale stvari, kako su po sebi — onda naš razum ne bi mogao ovim stvarima postavljati zakone. Ako pak pojave, sadržane u vremenskom obliku naše svijesti, nemaju sveze s transcendentnim zbivanjem, već ako se sva spoznatljiva realnost samo u svijesti ljudskoj nalazi — onda će zakoni svijesnih tvorina vrijediti dakako i za realni svijet. Kauzalni dakle pojam, kao apriorna razumna funkcija, može imati vrijednost za iskustvenu realnost samo onda, ako je ta realnost imanentna, t. j. ako su svi predmeti iskustva tek pojave naše svijesti. Kauzalni pojam vezan je (po Kantu) na vremenski oblik, a budući da transcendentni svijet ne može biti predmet osjetnog predočavanja, zato se i pojam uzročnosti ne može primijeniti na transcendentnu realnost (K. č. u. 180.—196.).

II. Izložili smo problem kauzalnosti<sup>6</sup> u svezi s čitavom spoznajnom teorijom kriticizma. Glavna pretpostavka u Kantovom ispitivanju kauzalnog problema jest nauka o imanentnom bitku iskustvenih predmeta. Samo zato, jer je prekinuta svaka sveza između spoznajnog subjekta i transcendentnog svijeta, zato je samo moguće, da apriorni pojam imade objektivnu vrijednost. Iskustveni objekti mogu se ravnati po razumnim pravilima samo onda, ako ti objekti opstojе isključivo u svijesti ljudskoj. A je li ova temeljna pretpostavka neoboriva? Kant ju je sâm oborio svojom naukom o čutilnoj »afekciji«. Predodžbena gradja, koja nastaje aficiranjem, pretpostavlja receptivnu predodžbenu moć, a ova receptivnost pretpostavlja realnu svezu s onim stvarima, koje predodžbenu moć aficiraju. Bez te realne sveze ne postoji receptivnost, a bez receptivnosti nema vremenskog slijeda među percipiranim sadržajima, a bez vremenskog slijeda nema kauzalnog pojma. Ako je pak sadržaj naših pojava u svezi s transcendentnim faktorom, onda

<sup>6</sup> Isp. Wartenberg, Kants Theorie der Kausalität; Alb. Lang, Das Kausalproblem I. p. 412—469.

se ne da nikako protumačiti, zašto se ovaj sadržaj prilagođuje apriornim oblicima zornosti i razuma. Kako se može osjetna gradnja nalaziti u različitim stalnim snošajima, ako su ti snošaji isključivo uvjetovani općenitim oblicima u spoznajnom subjektu, tako da u samoj gradnji nema nikakvog osnova za te snošaje? Ako su to pojave, kao sadržaj osjetnog predočavanja, posve neodređene, bez ikakvog nužnog jedinstva, onda razum nema u aposterionoj gradnji nikakvog oslonca ili stvarnog razloga za pojedinačnu primjenu kauzalnog pojma. A zašto onda razum ipak ovisi o predodžbenoj gradnji, te bez nje uopće ne bi mogao djelovati? Svakako je dakle primjena kauzalnog pojma ovisna o pravilu, po kojem slijede predodžbene pojave; a budući da je sadržaj predodžbenih pojava ovisan o transcendentnom faktoru, zato mora ovom pravilu predodžbenih snošaja odgovarati neki poredak u apsolutno-realnoj zbilji. Transcendentni predmeti aficiraju nam osjetila i time namiču očutne sadržaje; a može li sâm spoznajni subjekat odredjivati pravilo, po kojemu će slijediti (sukcedirati) osjetni sadržaji, ako je spoznajni subjekat receptivan (ili pasivan) obzirom na osjetnu gradnju? Prema tome mora spoznajni subjekat biti indiferentan i prema sukcesivnom snošaju empiričkih pojava t. j. pravilo vremenskog slijeda u pojedinačnim pojavama empiričke naše svijesti ovisno je o uplivu transcendentnih stvari baš tako kao i sâm osjetni sadržaj. Kauzalni dakle pojam mora u svojoj primijeni biti ovisan o tome, kako stvari o sebi aficiraju naša osjetila. Mi možemo pojave predočavati u nekom snošaju samo onda, ako neki stalni snošaji postoje i u apsolutnoj realnosti, koja nam pruža pojavni sadržaj, jer inače ne znamo, zašto se u tom sadržaju neki snošaji mijenjaju, a neki ostaju stalni. Čim se dakle prizna ovisnost predodžbenog sadržaja o apsolutnoj realnosti, onda se mora priznati sveza spoznajnog subjekta s tom apsolutnom realnosti, a onda nije moguća primjena kauzalnog pojma u smislu transcendentalne dedukcije. Ako osjetni sadržaj nastane aficiranjem, onda to može jedino toliko značiti, da osjetni sadržaj nije puki proizvod našeg pomišljanja, već je realno stanje subjektivne sfere. Ova se pako realna stanja nalaze u raznim snošajima, koji se izmjenjuju, pa zato valja dosljedno reći, da i ove promjene u empiričkoj gradnji ovise o apsolutnoj realnosti. Kad u transcendentnoj zbilji ne bi bilo nikakvih promjena, onda ne znamo, kako bi se mogao mijenjati onaj sadržaj, koji opstoji posve ovisno o aficiranju transcendentnih stvari. Ako se u apsolutnoj realnosti ne prizna nikakvih promjena, onda bi trebalo apodiktički zanijekati postojanje ikakove transcendentne realnosti, a dosljedno ne bi moglo biti govora o kakovom aficiranju.

Iz rečenog slijedi, da po Kantovoj nauci o »aficiranju« naše osjetnosti moramo dosljedno priznati objektivno-realnu vrijednost pojma promjene. Budući pako da je protuslovno pomišljati pro-



mjenu bez vremenskog oblika, zato vrijeme ne može biti čisti oblik naše zornosti, već upravo tako izvan empirijske naše svijesti postoji, kao što i same promjene, koje se u apsolutnoj realnosti zbivaju. Otuda opet slijedi proti Kantu, da se za mogućnost objektivne sukcesije u predodžbenim sadržajima ne iziskuje pojam uzročnosti, jer su objektivni snošaji osnovani u samom sadržaju naše aprehenzije. Uobrazilja ne treba segnuti za razumnim pravilom kauzalnosti, ne treba se ravnati po apriornim pojmovima, ako hoće pojave spiliti u stalne snošaje. Pojave naime slijede u našem predočavanju po stalnim snošajima, koje snošaje naše predočavanje ne može mijenjati, jer je predodžbena moć pasivna obzirom na pojavni sadržaj.

Doslje dokazasmo, da se za mogućnost objektivne sukcesije ne iziskuju transcendentelni, već empirijski uvjeti. Sukcesivni poredaj naših predodžbi ne osniva se na apriornom pravilu razumne sinteze već na empiričkom opažanju. Ali pita se: je li u vremenskom slijedu uključen pojam kauzalnosti, tako da se za kauzalni princip ne bi iziskivala nikoja druga funkcija, već samo empirička sinteza? Odgovor na ovo pitanje jest negativan, jer pojam vremenskog reda ne sadržaje onog bitnog logičkog momenta, koji obilježuje kauzalnu svezu. A koji je to momenat? Sintezi uzroka i učinka pripada neko dostojanstvo (»Dignität«, K. č. u. 108.), koje se empiričkim putem ne dá steći. Kauzalna sinteza znači ne samo to, da učinak i uzrok stoje medjusobno u vremenskom snošaju, već se osim toga u kauzalnom pojmu izriče nužnost, kojom neki B proizlazi (»erfolgt«) ili nastaje iz A, tako te je posve općenito (»schlechthin allgemein«) pravilo da stanje B ne bi u vremenu postojalo, kad ne bi ovaj opstanak bio ovisan o nekom A kao uzroku. Budući dakle da empirička pravila, koja nastaju induktivnim putem, imaju samo »komparativnu općenitost«, zato se kauzalni pojam i kauzalni princip, u koliko imaju karakter nužnosti, ne osnivaju na empiričkom opažanju. Ako mi aprehendiramo pojavni slijed, to su ove pojave samo empiričke činjenice. One doduše realno postoje, ali da uzmognemo s opaženim činjenicama nužno spajati pojam kauzalne sveze, za tu nam spojitbu ne dostaje predodžbeno opažanje, jer ono nema karaktera nužnosti. Kauzalni dakle princip, koji tvrdi općenitu primjenljivost kauzalne sveze na sve promjene, imade karakter nužnosti samo u koliko je razumni sud. Sad je pitanje: je li se taj sud osniva na analizi ili na apriornoj sintezi? Ako ovo pitanje stoji, onda je kauzalni pojam ipak aprioran (kao uvjet kauzalne objektivnosti), premda smo malo prije dokazali, da kauzalni pojam nije uvjet za mogućnost vremenske objektivnosti.

Izričući sudove vezani smo na misaoni zakon, koji nam kaže, da ne smijemo nešto ujedno tvrditi i nijekati. Mi možemo doduše spajati i odvajati pojmove po svojoj volji, ali smo si svijesni, da u kontradiktornoj protimbici dviju misaonih mogućnosti nije jednako

opravdana spojitba i odvajanje. Ako nešto ustvrdimo, onda imamo uvijek neki razlog, poradi kojega to isto ne nijećemo — i obratno. Psihička činjenica sudjenja dobiva dakle svoju logičku vrijednost po obrazloženju. Oni razlozi, na kojima se temelji ispravnost nekog suda, mogu se nalaziti izvan tog suda. Kadikad se opet nalazi razlog u samom sudu t. j. u snošaju onih pojmova, od kojih sastoji sud. Kad ne bi bilo takovih sudova, koji sami u sebi nose razlog tvrdnje ili nijeka, tada uopće ne bi bilo nikojeg obrazloženog suda: jer je nemoguće zamisliti, da bi svaki sud tražio obrazložbu izvan sebe — i u tom nizu da se ne bi našlo nijednog suda, koji bi imao razlog sam u sebi. Takovi sudovi, koji su sami u sebi obrazloženi, s logičkog su obzira nepromjenivo nužni. Pita se: kako ćemo obrazložiti kauzalni sud, kojim tvrdimo, da sve što god nastaje, mora imati svoj uzrok? Ova će tvrdnja dobiti karakter unutarnje logičke nužnosti onda, ao pokažemo, da bi negacija značila protuslovlje s nekim logičkim momentom, koji formalno obilježuje sâm pojam nastajanja. Da vidimo, je li tome tako.

Iskustvom smo poučeni, da imade stvari, koje zbiljski opstoje, ali tako da je njihov opstanak uvjetovan. U prirodi imade predmeta, koji zbiljski opstoje ovisno o nekim činjenicama, tako da samo u tolio realno postoje, u koliko su u svezi s drugim realnim činjenicama. Ovakav je realni bitak samo hipotetski nuždan t. j. dogod neki predmet ili događaj postoji, ne može ujedno ne postojati — ali samo u toliko, u koliko postoje svi uvjeti, o kojima je ovisan. Je li kod ovakovih predmeta, koji su uvjetovanog bivstvovanja, nemoguće po samoj bitnosti njihovoj da ne bivstvuju? Doista nije, jer oduzmemo li sve realne uvjete, gubi uvjetovani predmet svoje realno bivstvovanje. Pomislimo li dakle da egzistira takav predmet, koji ne egzistira bezuvjetno nužno (tako da ne bi mogao ne egzistirati), tad ovaj predmet sâm po sebi (po svojoj bitnosti) nije diferenciran za nijedan član u opreci izmedju bivstvovanja i nebivstvovanja. Jedno i drugo ne može mu zajedno pripadati, ali jedno od obojega (bivstvovanje ili nebivstvovanje) mora mu pripadati. Kad bi taj predmet sâm po sebi (po biti svojoj) bio odredjen samo za jednu od oprečnih mogućnosti, onda bi druga mogućnost bila kod tog predmeta nužno isključena. Ali ako predmet može biti ili ne biti, tad je on za oboje sâm po sebi indiferentan. Takav se predmet u skolastičnoj filozofiji zove ens contingens. Prema tome: sve što god nekoć nije zbiljski bivstvovalo, već je samo moguće bilo, ili akp bivstvuje tako, da bi pod nekim uvjetima moglo i ne bivstvovati — sve je to u svom bivstvovanju ovisno o drugom nekom realnom biću. Kad naime ne bi u svom bivstvovanju ovisno bilo o drugom kojem biću, onda bi samo po svojoj bitnosti (bezuvojetno) nužno bivstvovalo, a onda bi protuslovno bilo pomišljati, da to isto biće nekoć nije bivstvovalo, ili da bi ipak moglo i nebivstvovati. U



koliko je neki predmet (koji je sâm po sebi indiferentan za zbiljsko bivstvovanje ili nebivstvovanje) diferenciran za zbiljsko bivstvovanje ovisno o nekom realnom biću — u toliko se ovaj realni razlog bivstvovanja zove uzrok. Budući pako da je sve, što god nastaje, indiferentno za bivstvovanje ili nebivstvovanje, zato svaka stvar, koja nastaje, iziskuje svoj uzrok. A budući da u opsegu iskustva nema nijednog uzroka, koji bi mogao proizvesti neki predmet iz ništa (jer bi ovako apsolutno uzrokovanje pretpostavljalo neograničenu moć, a te nema nijedan iskustveni uzročnik), zato se sve iskustveno nastajanje sastoji u promjeni t. j. u prelazu iz jednog stanja u drugo. Sve dakle, što god se u vremenu zbiva, u koliko je kontingentno, imade svoj uzrok.<sup>7</sup>

Iz rečenog proizlazi, da pojam nastajanja — gledeći na logički momenat indiferentnosti ili kontingentnosti dotičnog bića, koje nastaje — stoji u relaciji s pojmom uzroka. Pojam uzroka nije analitičan u tom smislu, da bi mu sadržaj bio istovetan s pojmom nastajanja, već samo u toliko, što se u pojmu nastajanja nalazi osnov za kauzalnu svežu. Analizujući pojam nastajanja dobivamo osnov za kauzalnu sintezu. Ova je sinteza upravo tako realne vrijednosti, kao što i predmeti u iskustvenoj zbilji nastaju realiter t. j. neovisno o subjektivnom pomišljaju.

Ako je pojam nastajanja relativan s pojmom uzroka, a nesumnjivo jest, onda nam je lako istumačiti narav one misaone funkcije, koja izriče nužnu i općenitu primjenu kauzalnog pojma na sve iskustvene promjene, odnosno (ako apstrahiramo od empiričke gradje) na sva kontingentna bića. Nužnost ove primjene, koja je sadržana u principu uzročnosti, osniva se na načelu protuslovlja. Bilo bi naime protuslovno tvrditi, da kontingentno biće, u koliko je kontingentno, nema razlog svojeg bivstvovanja u sebi i ujedno da ga nema izvan sebe. Kauzalni je dakle princip, u koliko se nužni njegov karakter osniva na načelu protuslovlja, analitički sud.

Ako Kant uči, da je kauzalni princip sintetičan, onda to biva zato, jer pretpostavlja s Humeom, da pojam nastajanja nije ništa drugo, već puka osjetna pomisao. U osjetnoj pako pomisli ne može biti ništa sadržano, što bismo po principu protuslovlja nužno spojili s tom pomisli. Prema tome, veli Kant, u samoj pomisli nastajanja (promjene) nije sadržan pojam uzročnosti — i kauzalni princip nije analitičan. Medjutim tome nije tako. Kant je pojam promjene shvatio posve empirički t. j. kao pomisao vremenskog slijeda, a nije opazio, da pojam promjene sadržaje nešto više. Promjena nekog bića znači to, da ona stanja, koja se izmjenjuju, ne pripadaju dotičnom biću tako nužno, da ih ono samo-po sebi (po svojoj bitnosti) ne bi moglo i ne imati — jer kad bi to biće moralo imati po svojoj

<sup>7</sup> Isp. Geyser, Das philos. Gottesproblem (Bonn (1899.) p. 119. sq.

bitnosti neko stanje, onda se to biće uopće ne bi moglo mijenjati. Budući pako da ono stanje, koje ne opstoji nužno, već je nastalo, mora imati stvarni razlog svog postanka (jer je protuslovno pomišljati, da je posvemašnja istovetnost medju bićem, u koliko mu po biti ne pripada neko stanje, i tim istim bićem, u koliko je na njem zbiljski nastalo to stanje) — zato je taj razlog svojim utjecajem na ono biće, koje se mijenja, omogućilo postanak dotičnog stanja. Takav snošaj, koji izriče ovisnost bivstvovanja o drugom biću, jest snošaj uzroka i učinka. Kontingentnost dakle kao formalna oznaka u pojmu nastajanja, iziskuje nužno svezu s kauzalnim pojmom.

Obzirom na činjenicu, da se u svijetu nalazi mnoštvo kontingentnih bića, koja stoje mdjusobno u kauzalnoj svezi, nameće se veoma važno pitanje o prvotnom uzročniku. Već Aristotel u svojoj *Metafizici* (I. minor 2.) pita: je li moguće zamisliti beskonačni niz kauzalnih bića tako, da se u toj međjusobnoj kauzalnoj ovisnosti nikad ne dolazi do prvotnog, o drugom kojem biću kauzalno neovisnog uzročnika? Aristotel dokazuje, da je to nemoguće. U beskonačnom naime nizu kauzalnih bića nalaze se samo posredni uzroci. Svaki pako posredni uzrok može proizvesti neki učinak u toliko, u koliko je ovisan o drugom nekom uzroku, tako te je svaki posredni uzrok ujedno učinak nekog drugog uzroka. Drugim riječima: nijedan posredni uzrok nema sâm u sebi dostatnog razloga za uzročno svoje djelovanje ili gibanje. Ako si sada zamislimo kauzalni niz povučen u beskonačnost, tad bi svaki član ovog niza samo u toliko bio uzrok, u koliko je uzročno ovisan o drugom kojem članu tog niza. To znači, da su svi članovi u tom beskonačnom nizu ne samo uzroci već ujedno i učinci. Ako u čitavom nizu nema ni jednog uzročnog člana, koji ne bi bio ujedno učinak, onda ili moramo priznati, da ovaj beskonačni niz ovisi o jednom uzroku, koji nije ničij učinak, ili ako to zaniječemo, onda bismo morali priznati jedno protuslovlje, naime: da je čitavi niz učinak, koji nema uzroka. Nemoguće je dakle zamisliti beskonačni niz uzročnih bića bez prvotnog uzroka, koji je u svom uzrokovanju neovisan o drugom kojem biću. Ako se prvotni uzročnik giblje (t. j. ako i u njem nastaju promjene), onda je to samo tako moguće, da prvobitni uzrok sâm sebe giblje. Ali sad se pita: nije li pojam samosebnog gibanja (*Selbstbewegung*) protuslovan sa samom formulom kauzalnog principa? Prepostavimo, da neko biće samo sebe giblje t. j. da samo sebi uzbiljava neko stanje, kojeg prije nije imalo. Može li se ovo biće zvati uzrokom zbiljskog stanja u toliko, u koliko tog stanja nije zbiljski posjedovalo prije samog uzrokovanja? Doista ne, jer u tom slučaju ne bi novo stanje uopće imalo svog uzroka. Takovo dakle biće, koje se samo giblje, mora biti sastavljeno od više dijelova, tako te jedan dio drugoga giblje (*Phys.* VIII. 5.). Prema tome, kad se kaže, da neko biće samo sebe giblje, onda to ne znači, da



jedno te isto može biti ujedno uzrok i učinak. Ono stanje, koje samosebnim biganjem nastane, jest kontingento t. j. ono ne postoji nužno samo po sebi; jer kad bi tako bilo, onda ne bismo mogli pomišljati, da toga stanja, prije nego je zbiljski nastalo, doista nije bilo. Ovo stanje samo po sebi nije diferencirano za zbiljski bitak ili nebitak zato, jer kad bi za jednu od obih mogućnosti bilo po sebi diferencirano, onda druga mogućnost ne bi uopće postojala t. j. ovo stanje ne bi moglo nekoć ne biti. Budući da nije istovetno, ako pomišljamo to stanje, u koliko je po sebi indiferentno za bitak ili nebitak, i u koliko mu hic et nunc pripada zbiljski bitak, zato ova diferenciranost za zbiljski bitak mora biti ovisna o nečemu, što nije istovetno sa samim zbiljskim stanjem. Uzmimo na pr. voljno djelovanje. Pretpostavivši da je volja indiferentna obzirom na opreku između htijenja i nehtijenja, pita se: kako je moguće pomišljati, da volja ipak sama sebe diferencira za jedan ili drugi član te opreke? Nije li sloboda volje onemogućena upravo time, što kažemo, da svaki predmet, koji je sâm po sebi indiferentan za zbiljski bitak ili nebitak, mora (ako zbiljski bivstvuje) na svoj bitak biti određen (diferenciran) po nekom biću, koje nije istovetno s ovim predmetom?! Činilo bi se, ako je volja indiferentna, da ju diferencira drugo nešto, a ne ona sama. Ali ako pomnije pazimo, nestaje dvojbe. Dakako da si nijedan predmet ne može sâm odrediti bitak ili nebitak, jer je predmet istovetan sa svojim bitkom. Predmet bi se samo onda mogao odrediti za jedan ili drugi član opreke, kad bi već ispred samog odredjivanja bio nešto t. j. kad bi već zbiljski bivstvovao. Ali je očito, da predmet ne može zbiljski egzistirati prije, nego je uopće određen na zbiljsko egzistiranje. Kad se kaže da je predmet indiferentan za bitak ili nebitak, onda to ne znači, da se ta indiferentnost odnosi na nešto izvan samog predmeta ili na samom predmetu, već se tiče samog predmeta t. j. misli se, da je sâm predmet po sebi indiferentan, da bude ili da ne bude. Kod volje i njezinih čina jest posve drugi slučaj. Volja nije istovetna sa svojim činom, jer onda ispred zbiljskog čina ne bi volje uopće bilo, kao što i čina nije bilo prije, nego je zbiljski nastao; prema tome ne bi voljni čin imao svog uzroka. Volja dakle ispred diferenciranosti za zbiljski čin nije posve ništa, već je nešto zbiljsko — i u toliko je uzrok čina. Ako prema tome neko biće samo u sebi nešto uzrokuje, onda mora to biće biti sastavljeno. Kad bi ono, što u uzroku nastaje, bilo istovetno sa samim uzrokom, onda bismo morali reći, da ovo što zbiljski nastaje, uopće nema uzroka, jer prije nego li je zbiljski nastalo, nije bilo ništa. Predmet indiferentnosti za zbiljski bitak ili nebitak (htijenje ili nehtijenje) jet voljni čin, pa zato, ako je ta indiferentnost prestala — u toliko što je mogući voljni čin postao uzbiljen — tada se razlog ove diferenciranosti ne nalazi u samom činu, odnosno u volji, u koliko ga prije nije imala, već u volji, u koliko nije istovetna

sa svojim činom.<sup>8</sup> Svaki uzrok samosebnog gibanja jest dakle sastavljen. Svaki dio tog sastavljenog uzroka može opet biti ovisan o drugom uzroku, ali ta ovisnost ne ide u beskonačnost. I oni uzroci, koji se sami giblju, pretpostavljaju takav uzrok, koji u nikojem dijelu svog uzročnog djelovanja nije kauzalno ovisan t. j. koji nije učinak. Otuda slijedi, da je prvotni uzrok bez ikoje promjene ili nastajanja: *φανερόν . . . ὅτι ἔστι τὸ πρῶτος κινῶν ἀκίνητον* (Phys. VIII. 5).

Po Kantovoj teoriji o kauzalnom pojmu ne može biti ni govora o negibivom uzročniku. Ako je kauzalni pojam aprioran, onda on vrijedi samo za vremenski slijed našeg predočavanja, tako te bi s toga gledišta protuslovnno bilo reći, da ujedno vrijedi izvan iskusvene sfere t. j. i za ono biće, koje se u vremenu ne mijenja. Ako mi usuprot tvrdimo, i to dokazano tvrdimo, da pojam uzročnosti imade transcendentnu vrijednost (jer ga logički momenat kontingentnosti nužno spaja s općenitim pojmom nastajanja), tada možemo s pravom primijenjivati uzročnost i onamo, gdje prestaje doseg pojedinačnog, osjetnog predočavanja (pomišljanja). Sâm pojam negibivog uzročnika nije dakle u protuslovlju s ispravnom teorijom kauzalnosti. Princip uzročnosti ne iziskuje, da se svako biće mijenja (giba), t. j. da bude učinak, već samo kaže: ako se nešto giba, onda to mora imati svoj uzrok. Ako dakle Kant zabacuje prvotni, negibivi uzrok, onda to biva samo zato, jer pretpostavlja, da su svi uzroci empirički; u tome naimе slučaju dakako da se ne može prihvatiti takav empirički uzrok, koji ne bi ujedno bio učinak. Ali ova Kantova pretpostavka stoji i pada s pitanjem o apriornosti kauzalnog pojma. Ako teodiceja ispituje, da li zbiljski postoji negibivi uzročnik, tad ona ne dijeli Kantovog idealističkog stanovišta, da se savkolik spoznajni bitak ograničuje na prostorno-vremenske pojave, već pretpostavlja dokazanu transcendentnu vrijednost naših pojmova, napose kauzalnog pojma. Budući da kauzalni pojam ne iziskuje promjenu u samom uzročniku, već nasuprot pojam promjene iziskuju uzročnu svezu, zato može postojati i takav uzročnik, koji se ne mijenja. Kad bi pojam uzroka bio vezan na vremenski slijed, kao što Kant uči, onda se dakako iz učinka u vremenskom slijedu ne bi moglo zaključivati na zbiljski uzrok izvan tog vremenskog slijeda. Drugim riječima: ako je uzročnost ograničena na iskusveno opažanje t. j. ako vrijedi samo za empiričke pomisli, onda dakako ne može naš razum na temelju pojedinačnog, empiričkog pomišljanja zaključivati na zbiljski opstanak apsolutne spontanosti

<sup>8</sup> Svezu između slobodnog učina i volje kao zbiljskog uzročnika tumači divno sv. Toma (u I. II. q. 9. a. 6. ad 3. i I. q. 60. a. 2. c.) veleći, da volja ispred pojedinačnog htijenja teži za dobrotom uopće, a pojedinačni je učin slobodan obzirom na razumom spoznana pojedinačna dobra; isp. Farges, La liberté et le devoir (p. 102—111.).



(slobode). Ako kauzalnost vrijedi samo za fenomenalni svijet, onda može naš razum jedino pretpostaviti (ne dokazati) mogućnost spontanosti u nekom, našem razumu nedohvatnom, inteligibilnom svijetu, ali razum nije kadar dokazati zbiljsku spontanost. Ako dakle Kant misli (K. č. u. 435—445), da se opreka između kauzalnosti i spontanosti rješava razlikovanjem između pojavnog i inteligibilnog svijeta, o kojem nemamo razumne spoznaje — onda je ovo razlikovanje suvišno, i opreka ne postoji čim se dokaže, da razumna kauzalnost nije vezana na vremenski slijed kao takav. Ako naime nije kauzalnost vezana na vremensku promjenljivost, onda može neko biće uzročno djelovati, a da se samo u sebi pri tom uzrokovanju ne mijenja. Svi iskustveni uzroci djeluju doduše u vremenu, te se prema tome i mijenjaju, ali sâm pojam uzroka nije vezan na pojedinačno, empiričko pomišljanje, pa zato možemo iz vremenskih učinaka, na temelju razumnog pojma uzročnosti sigurnim putem dokazivati zbiljsko opstojanje nepromjenivog uzročnika.

Rezultat našeg raspravljanja veže se dakle na ova dva pitanja: 1. je li pojam uzročnosti aprioran i 2. je li kauzalni princip analitički ili sintetički sud a priori? Na prvo pitanje odgovorismo negativno. Kauzalni pojam nije konstitutivni uvjet za objektivni vremenski slijed pojava, ili drugim rječima: kauzalna sveza nije onaj spoznajni princip, koji bi omogućivao objektivni vremenski poredak pojavâ. I Kant priznaje doduše, da pojedinac zamjećuje pojave u objektivnom vremenskom poretku već ispred pojedinačne, konkretne primjene kauzalnog pojma, t. j. prije nego li iz iskustva znade, koji je uzrok zamjećene pojave. Ali ako kauzalni pojam sasvim općenito uzmemo, ako mu ne spoznajemo nikoje određene primjene na pojavni svijet, kako može taj isti pojam uvjetovati objektivnu vremensku spoznaju pojavnog svijeta? Kauzalnost je po Kantu istovetna s pravilnom jednoličnošću ili zakonitošću vremenskog reda među osjetnim pojavama; ali ovakova zakonitost ne samo da ne može uvjetovati objektivnog vremenskog reda, već ga nasuprot pretpostavlja. »Zasobica (sukcesija) zvukova, veli Schopenhauer, jest objektivno određena, a ne određujem ju ja kao slušaoc: ali tko će reći, da zvuci u glazbi slijede jedan za drugim po zakonu uzročnosti? Što više, mi bez dvojbe objektivno spoznajemo zasobicu dana i noći, a sigurno ih ne shvaćamo kao međusobni uzrok i učinak, tako te je svijet sve do Kopernika bio u bludnji glede zajedničkog im uzroka, a da time nije nimalo štetovala ispravna spoznaja njihove zasobice... Kant veli, da neka pomisao pokazuje objektivnu vrijednost (t. j. razlikuje se od pukih umislica) samo u toliko, što joj spoznajemo nužnu i o pravilu (kauzalnom zakonu) ovisnu svezu s drugim pomislama, te neko određeno mjesto u vremenskom snošaju naših pomisli. Ali kako je malo tih pomisli, za koje bismo znali, koje im je mjesto u nizu uzroka i učinaka

određeno po kauzalnom zakonu! a ipak uvijek znamo razlikovati objektivne pomisli od subjektivnih, realne objekte od umislica... Kad bi Kantova tvrdnja bila ispravna, onda bismo morali zbiljnost zasobice spoznati jedino iz njene nužnosti: a to bi pretpostavilo takav razum, koji sve nizove uzroka i učinaka zajedno obuhvata, a to je sveznajući razum«. <sup>9</sup> Vremenski dakle poredak niti je aprioran. **niti je sâm po sebi kauzalan.** Kantova je nauka o apriornosti kauzalnog pojma naročito i zato neodrživa, jer je nerazumljivo: kako može produktivna uobrazilja primijenjivati općeniti oblik na mno- dostručnu osjetnu gradju, tako da osjetna, aposteriorna gradja do- biva nužne sveze, ako je uvjet za tu nužnost posve aprioran? Apriorni izvor ne može dakle nikako protumačiti objektivnu kau- zalnu svezu, koju Kant i sâm pretpostavlja u čitavom svom spo- znajnom i etičkom sistemu.

U svezi s apriornim izvorom kauzalnog pojma uči Kant, da je kauzalni princip sintetički sud a priori. Pesve je ispravno proti Wolfovoj školi zabacio Kant analitičku narav kauzalnog principa. Tvrdnja, da svako zbivanje ili događanje kao učinak mora imati svoj uzrok, jest doista *petitio principii*, kao što je opazio Hume (Traktat... p. 109). Ako je zbivanje učinak, onda nema sum- nje, da bi protuslovno bilo zaniijekati uzročnu svezu kod svake isku- stvene činjenice. Ali to se upravo pita: da li je sve ono, što se zbiva, uistinu učinak t. j. da li egzistencija svega onoga, što u vremenu nastaje, pretpostavlja nužnu ovisnost o nekom biću kao svom uzroku — ili može nešto nastati bez stvarne sveze s uzrokom? Pita se dakle: na čemu je osnovana spoznajna nužnost stvarne sinteze između zbivanja i uzroka? Nužnost kauzalnog principa ne osniva se na analitičkoj funkciji, odnosno na principu protuslovlja — prema Wolfovom shvatanju, jer pojam uzroka nije neposredno sadržan u pojmu događanja ili zbivanja. Oba se dakle pojma u kauzalnom principu vežu po nužnoj pripadnosti, a ne po neposredno evidentnoj sadržajnoj istovetnosti. Na čemu se ova nužna pripadnost osniva? Rekosmo: na načelu protuslovlja, jer kad bismo pojam uzroka (kao predikat u principu kauzalnosti) odvojili od pojma kontingentnog bića (koje začinje u vremenu zbiljski bivstvovati), onda bismo morali reći, da nema razlike između bića, u koliko samo može biv- stvovati, ali još ne bivstvuje — i tog istog bića, u koliko zbiljski bivstvuje. Ova nemogućnost (koja se osniva na principu protuslov- lja) opravdava nužnu pripadnost obih pojmova u kauzalnom prin- cipu. Je li dakle kauzalni princip analitički sud? U Wolfovoj ter- minologiji nije, ali u skolastičkoj jest. Analizujući naime pojam na- stajanja obzirom na logički momenat kontingentnosti — bivamo (posredno) sigurni o nužnoj svezi ovog pojma s pojmom uzroka.

<sup>9</sup> Schopenhauer, Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. W. 2. A. (ed. Frauenstädt) I. p. 88. sq.



Nužni karakter kauzalnog principa ne osniva se dakle na apriornom pojmu, već se osniva na principu protuslovlja.<sup>10</sup> Budući da je princip uzročnosti analitički sud, zato je nuždan; a općenit je zato, jer se osniva na općenitom pojmu (a ne na pojedinačnoj pomisli) nastajanja. Kauzalni pojam nije apriorna sinteza, jer se osniva na apstraktnom pojmu nastajanja; a spoznajnu vrijednost imade transcendentnu t. j. i izvan imanentne iskustvene sfere zato, jer i kontingentni bitak (kao logički momenat u pojmu nastajanja) imade realnu vrijednost neovisno o našem predočavanju. Nužna i općenita primjenljivost kauzalnog pojma na transcendentni svijet omogućuje znanstvenu metafiziku.

Proti ovoj nauci o kauzalnom principu, kako smo ju ovdje u svezi sa skolastičkim umovanjem izložili, navode neki novoskolastici svoje poteškoće. *Revue Néo-Scholastique* od god. 1912. donosi jednu raspravu »o principu protivurječja i principu uzročnosti« (p. 453—488), u kojoj J. Laminne razlaže svoj nazor o kauzalnom principu oslanjajući se na ono stanovište, koje se zastupalo na prvom i trećem međunarodnom znanstvenom kongresu katolikâ.<sup>11</sup> Laminne ide za tim, da riješi pitanje o analitičkom karakteru kauzalnog principa. »Analitički sudovi osnivaju se na analizi pojmova, te su apstraktne naravi; sintetički sudovi izriču općenito činjenice, što ih iskustvom upoznajemo« (462). Analitički sudovi dobivaju svoju valjanost pomoću načela o protuslovlju, tako te u ovom načelu imadu analitički sudovi i njihovi objekti svoj dostatan razlog. Kod sintetičkih sudova, koji izriču činjenice, ne može se reći, da je negacija njihova u sebi protuslovljna, pa s toga nije načelo protuslovlja dostatni razlog niti za iskustvenu tvrdnju, niti za samu činjenicu. Prema tome, ako sintetičkim sudovima primijenimo načelo dostatnog razloga, tad ono dobiva osobito značenje. Apstraktne (analitičke) istine imadu svoj dostatni razlog u apstraktnom principu (protuslovlja), ali egzistencijâ (bitak) realnih bića iziskuje svoj realni razlog.

Dostatni razlog realnog bitka može biti u samom biću, tako te ovo biće samo po sebi realno postoji (463). U tom slučaju ne pomišljamo tek činjenicu realnog bitka, već i sam razlog te činjenice: biće, koje po svojoj vlastitoj naravi postoji, koje postoji nužno ili bezuvjetno. Takova se bića u neposrednom našem iskustvu ne nalaze. Dostatni razlog za realni svoj bitak nemaju iskustveni

<sup>10</sup> U novijoj se skolastičkoj filozofiji počelo učiti, da je kauzalni princip sintetički sud a priori. To se ima ovako razumjeti: sintetičan je, u koliko P nije sadržan u S po sadržajnoj istovetnosti; a aprioram — u koliko mu nužnu vrijednost upoznajemo i neovisno o pojedinačnom iskustvu, ali ta je vrijednost objektivna, a ne samo subjektivna.

<sup>11</sup> Isp. Congrès Scientifique des Catholiques, tenu a Paris 1888. I. 265. sq. i *Compte rendu de troisième Congrès Scientifique. Bruxelles 1895. III. 5. sq.*

predmeti sami u sebi, te prema tome ovise o nekoj stvari izvan sebe. Načelo dostatnog razloga, u koliko je primijenjeno kontingentnim bićima, zove se načelo uzročnosti. Ovo dakle načelo glasi (464): »Svako biće, koje nastaje (ili bolje: svako kontingentno biće) ima svoj realni uzrok (to će reći dostatni razlog svoje egzistencije, tako da je taj razlog različan od samog toga bića)«. Kauzalni se princip ne dá doduše izvesti analizom pojma o kontingentnom biću, ali opet ne bi valjalo reći, da se osniva na iskustvenom opažanju. Istinitost kauzalnog principa sastoji u objektivno nužnoj svezi između pojma kontingentnosti i uzročnog pojma, odnosno između realnosti i dostatnog razloga za tu realnost (466). Budući da ove ideje nijesu vezane lih na osjetne predmete, zato i princip uzročnosti vrijedi općenito ili apsolutno za sav realni bitak, a ne samo za iskustveni svijet.

Načelo dostatnog razloga primjenjuje se svemu, što god egzistira, a načelo uzročnosti primjenjuje se kontingentnim bićima. U tome su, veli Laminne, jednodušni stari i moderni skolastici. Preporo je pitanje »da li možemo načelo dostatnog razloga, u koliko je primijenjeno realnim stvarima, odnosno načelo uzročnosti (koje nije nego osebiti slučaj načela o dostatnom razlogu) zaniijekati bez protuslovlja« (467). Da se ovo pitanje uzmogne riješiti u negativnom smislu, trebalo bi, veli Laminne (470), dokazati, da pojam nastajanja iziskuje pojam uzroka, odnosno da je u pojmu nastajanja sadržan osnov za izricanje uzročnog principa. U tu svrhu trebalo bi definirati pojam »nastajanja«, zatim definirati sve ono, što pojam nastajanja »in recto« sadržaje — dok ne dodjemo do pojma: izveden ili ovisan o uzroku. Ovakav dokaz »iziskuje tek nekoliko redaka, a ne treba puno stranica«. Ako nas »riječ pojava« u definiranom smislu dovede do kauzalnog principa, onda je taj princip analitičan, te se u tom slučaju doista ne može zaniijekati bez protuslovlja.

Kako ćemo dakle »u nekoliko redaka« riješiti ovaj Laminnov zahtatak?

Pojam nastajanja sadržaje vremensku relaciju između nebitka i realnog bitka. Ovom pojmu nastajanja bilo bi protuslovno pomišljati, da realni bitak pripada predmetu (koji nastaje) nužno, po samoj biti njegovoj. U tom naime slučaju ne bi uopće moguće bilo pomišljati s tim predmetom skopčani nebitak. Pojam nastajanja spaja se dakle (na temelju načela o protuslovlju) s logičkim momentom kontingentnosti (t. j. indiferentnosti obzirom na nebitak ili realni bitak) onog predmeta, koji nastaje. Drugim riječima: ono biće, koje nastaje, ne isključuje samo po sebi ni jedne od obih mogućnosti -- nebitka i realnog bitka.

Drugi pojam, sadržan u kauzalnom principu, jest pojam uzroka. Što taj pojam znači? Uzrok pomišljamo kao realni razlog



za egzistenciju onog bića, koje nema samo u sebi dostatnog razloga za svoju egzistenciju. Takovo biće, koje samo po svojoj naravi ne bivstvuje nužno, jest indiferentno obzirom na nebitak ili realni bitak, pak smo ga nazvali kontigentno biće. Uzročna sveza znači dakle ovisnost kontigentnog bića o nekoj stvari, koja je dostatni razlog za realni bitak dotičnog kontigentnog bića.

Pita se: možemo li ova dva pojma (nastajanje i uzrok) svesti u sadržajno nužnu napremicu? Kad bi pojam uzroka bio sadržan u pojmu nastajanja formalno, t. j. kao oznaka, koju razum neposredno otkriva u pojmu nastajanja, tada bi kauzalni princip bio neposredno očevidna istina. Medjutim u pojmu nastajanja ne nalazi se nikoja oznaka kauzalnog pojma. Možemo li ipak ta dva pojma nužno spojiti — i to tako nužno, te bi bilo protuslovno zanijekati im medjusobnu svezu?

Skolastici uče,<sup>12</sup> da su analitički sudovi ne samo oni, kod kojih je predikat sadržan u subjektu tako, da do tog predikata uopće ne bismo mogli inače doći, već jedino analizom subjekta. Analitički karakter suda ne osniva se dakle na postanku predikata iz subjekta. Ako se u subjektu nalazi razlog, poradi kojega spajamo taj subjekat s predikatom, odnosno ako nam samo isporodjivanje obih pojmova zajamčuje njihovu pripadnost, tada je i ovakav sud analitičke naravi. U tom slučaju valja reći, da je sud sam po sebi ili neposredno nuždan.

Analizujemo li pojam nastajanja, vidjeti je po načelu protuslovlja, da taj pojam može pripadati samo kontigentnim, a ne nužnim bićima. Ako nadalje uzmemo, da se pojam uzroka također odnosi na kontigentna bića — tad smo dobili zajednički jedan logički momenat, po kojem dolaze oba pojma (nastajanja i uzroka) u medjusobnu svezu. Zanijekati kauzalni princip, t. j. zanijekati nužnu svezu izmedju uzroka (koji stoji u nužnoj svezi s pojmom kontingentnosti) i nastajanja — značilo bi zanijekati nužnu svezu izmedju nastajanja i kontingentnosti, a to bi se kosilo s načelom protuslovlja. Na čemu se dakle osniva nužna istinitost kauzalnog principa? Na analizi. Zar smo pojam uzroka otkrili analitički u pojmu nastajanja? Ne. A zar je ipak kauzalni princip analitički sud? Uzmemo li Kantovu terminologiju, da su analitički samo oni sudovi, kod kojih predikat upoznajemo u subjektu, tad bi se imalo reći, da kauzalni princip nije analitičke naravi, već recimo »sui generis« (Laminne 466). — Medjutim skolastička terminologija je druga nego Kantova (a nemamo ni malo razloga da bude ista), pak se stoga ne može osporavati analitički karakter kauzalnog principa upravo tako, kao što se ne da poreći, da analitičkim istraživanjem dvaju ili više poj-

<sup>12</sup> Isp. Kleutgen, Philosophie d. Vorzeit I. p. 497.; Mercier, Logique, ed. 5. n. 60.; Gutberlet, Logik u. Erkenntnislehre, A. 3. p. 44.

mova proširujemo naše znanje. To bi mogao poricati samo pozitivizam i Kantov subjektivizam. U prvom slučaju imali bi znanstveni principi samo empiričku, nenužnu vrijednost (jer se po pozitivističkoj nauci sve naše znanje osniva na iskustvenom opažanju), a u drugom slučaju imali bi jedino subjektivnu nužnost ljudskog mišljenja. Ako naime po Kantovom shvatanju analitički sudovi ne proširuju našeg znanja (oni su samo Erläuterungsurteile), tada se znanost ne može osnivati na analitičkim sudovima, a prema tome se i znanstveni principi (n. pr. princip uzročnosti) ne osnivaju na objektivnim pojmovima, već jedino na subjektivnim misaonim uvjetima. Ako pak analitičko mišljenje proširuje naše pojmovno znanje (kao što skolastička filozofija uči), tada je na temelju analitičkih principa moguća objektivna znanstvena spoznaja — a tada uopće ne postoje Kantovi sintetički sudovi a priori.

Uza sve to Laminne kao da se čudi, što »većina onih umnika, koji se broje u katoličku školu« (471), brani analitički karakter kauzalnog principa. S toga navodi Laminne neke autore (n. pr. Desana, Backera, Fargesa, Pescha, Gutberleta i t. d.), te ih kuša svakog napose pobijljati. Kauzalni princip nije ništa drugo, nego opći princip dostatnog razloga primijenjen na realna bića. »Ideja realnosti ili zbiljskog bića jest jednostavna, te ju ne možemo zapravo definovati, a dosljedno ni analizirati. Otuda je dakle nemoguće, da se izvede pojam: imati razlog s svoje egzistencije... Dosljedno tome ne će biti protuslovno reći: realno biće nema razloga za svoju egzistenciju. Pojam realnog kontingentnog bića definujemo: biće koje egzistira tako, da mu sama bit njegova ne uključuje egzistencije. U ovoj definiciji ne nalazi se ništa, što bi iziskivalo svezu ovisnosti obzirom na uzrok... Nije dakle protuslovno reći: kontingentno biće postoji, a da ga nije proizveo nikoji uzrok. To je krivo rečeno, ali nije protuslovno« (482).

Što ćemo na to? Pojam kontingentnog bića, u koliko je kontingentno, nije relativan s pojmom bića uopće, već s pojmom nužnog bića. Nužno je ono biće, koje egzistira tako, da mu sama bit njegova uključuje egzistenciju. O nužnom biću moramo tvrditi egzistenciju, te je bezuvjetno nemoguće zaniijekati tu egzistenciju. Razlog ove bezuvjetno nužne tvrdnje nalazi se u samoj biti nužnog predmeta. A kako je s kontingentnim bićim? U samoj biti kontingentnih predmeta nemam razloga, da ne bih mogao zaniijekati egzistenciju. Ako dakle (u slučaju zbiljske egzistencije) tvrdim egzistenciju, tada ova tvrdnja nije bezuvjetno nužna obzirom na samu bit kontingentnog predmeta. U tvrdnji egzistencije isključuje se nijekanje te iste egzistencije samo uvjetno, t. j. dogod ili u koliko egzistencija kontingentnog bića imade svoj dostatni razlog. Mogu li taj razlog pomišljati u samoj biti? Takovo bi pomišljanje bilo protuslovno obzirom na kontingentnost ili indiferentnost biti za egzistenciju i



ne-egzistenciju. Realni uvjet egzistencije izvan samog bića zove se uzrok. U kauzalnom se pako principu spaja pojam uzroka s pojmom nastajanja. Ovaj pojam (nastajanja) nije uključen u definiciji kontingentnog bića, jer kontingentno biće (u koliko je kontingentno) ne izriče vremenske relacije između nebitka i realnog bitka. Kauzalni dakle princip sadržaje dva pojma, koja nijesu u neposrednoj svezi, t. j. nijesu spojena na osnovu sadržajne istovetnosti, već na osnovu sveze sa zajedničkim jednim logičkim momentom. Laminne bi dakle samo u tom slučaju mogao poricati analitički karakter kauzalnog principa, kad bi tek one sudove zvao analitičkima, koji crpu sav svoj sadržaj neposredno iz subjekta. A na taj bi se način neopravdano stale usvajati Kantovu terminologiju, koja je, držimo, posve suvišna za razvitak i neprolaznu vrijednost školaštike filozofije.

## Teleološki problem.

### I.

1. Prirodna se i filozofijska znanost odnose kao skršteni pojmovi. Ne samo po metodičkom svom postupku i načelnim pretpostavkama, već i svojim rezultatima oslanja se prirodoznanstveno istraživanje na filozofijsku kritiku. Znanstvena vrijednost empiričkog našeg znanja ovisi u prvom redu o filozofskoj vrijednosti onih pojmova, na kojima se temelji sva empirija. Osnovi se geometrije dodiruju s filozofijskim problemom o prostoru, o snošaju geometričkog prostora s realnim, a zakoni mehanike dobivaju općenitu svoju vrijednost u svezi s teoretskim pitanjem o njihovom izvoru i spoznatnim uvjetima, Fizika i kemija pretpostavljaju pojmove o tvari, sili i energiji, a fiziologija se neposredno dodiruje s psihološkim područjem. U biologiji se spor između mehanističkog i teleološkog nazora ne da riješiti bez pitanja o logičkoj vrijednosti i snošaju tvornog i svršnog uzroka. Tako posvuda opažamo, da samoukustveno promatranje bez filozofijske spekulacije nije kadro odgovoriti na sva ona pitanja, do kojih stoji znanstveno poznavanje prirode. Budući pako da se filozofijska podloga empiričkih znanosti nalazi upravo u naravi ljudske spoznaje, zato će i razni nazori u filozofiji prirode u prvom redu biti ovisni o spoznajno-teoretskim pitanjima.

Ispravnost ovih navoda najbolje nam utvrđuje razvitak modernog prirodoznanstvenog istraživanja. Kad je Helmholtz stao ispitivati uvjete za osjetno opažanje, kad je stao istraživati načela za matematiku i mehaniku, a napose kad se stalo proučavati fizikalne aksiome i logičke principe o kauzalnosti i supstanciji — nametnulo se u prvom redu pitanje o izvorima spoznaje. I tako je upravo ovo noetičko pitanje razdijelilo prirodoslovce u dva filozofijska stanovišta: strogi empirizam, koji uči, da i najopćenitiji principi znanstvenog mišljenja potiču iz iskustva, i apriorizam, koji kaže, da u znanstvenom istraživanju imade takovih pretpostavki, koje ne izvire u iskustvenom opažanju. Nadalje je fiziološka analiza osjetnog zamjećivanja ponukala neke prirodoslovce na mišljenje, da ono, što mi obično zovemo realni predmeti, nije drugo nego



kompleks očutâ, a izvan ili neovisno o svijesti našoj da uopće nema realnog bitka. Ovom je predmijevom opet bilo potaknuto moetičko pitanje o predmetima spoznaje i tako se u filozofiji prirode stalo zastupati s jedne strane realizam, a s druge fenomenalizam, koji uči, da se objektivna vrijednost mišljenja osniva na subjektivnim faktorima, i po tom da predmeti u svijetu nijesu drugo nego pojave. Napokon je jednostrano promatranje prirode i prekomjerno isticanje iskustvenog opažanja zavelo neke prirodoslovce, da u pitanju o granicama spoznaje zastupaju pozitivizam, koji kaže, da znanstveno istraživanje nije kadro prekoračiti granice osjetnog opažanja; dočim su drugi opet racionalističkog nazora, da znanstvena spoznaja prirode ne sastoji samo u opisivanju činjenica, već u traženju nužnih sveza ili zakona, drugim riječima, da filozofija prirode prelazi okvir osjetne gradje. Svi ovi filozofijski nazori odlučni su faktor u stvaranju prirodoznanstvenih teorija uopće, a napose je s njima u svezi i riješavanje teleološkog problema. Zato smo si postavili ovdje zadaću, da pitanje teleologije izložimo na temelju onih spoznajno-teoretskih pretpostavki, koje zastupaju dva najvažnija sustava u povjesnici filozofije, a to je peripatetičko-skolastički i Kantov.

Oprečni spoznajno-teoretski nazori, koje smo gore naveli i o kojima ovisi sva filozofija prirode, tvore podlogu i Kantove spekulacije. Kako je poznato, Kant je bio iznajprije pod utjecajem Leibniz-Wolffove racionalističke škole. Po ovom se naučanju prava spoznaja nipošto ne da svesti na osjetno opažanje; jer općenita i nužna spoznaja nekog predmeta nastaje tako, da iz samog pojma izvedemo sve one oznake, koje tom predmetu pripadaju po načelu istovetnosti i protuslovlja. Ovaj racionalistički nazor o pojmovnom proširenju osjetne gradje pretpostavlja, da se u misaonom subjektu nalaze gotovi čini spoznajni oblici, do kojih stoji općeniti i nužni karakter znanstvene spoznaje. Tako je Leibnizov racionalizam u svezi s apriorizmom, koji uči, da je sav naš spoznajni sadržaj neovisan o iskustvu. Budući pak da je na taj način nemoguće uspostaviti sklad između iskustvene gradje i urođenih pojmova (npr. nepromjenive supstancije), a ipak ovi pojmovi imaju realnu vrijednost, zato je Leibnitz bio usiljen zastupati metafizički realizam, po kojemu se osim pojavnog svijeta nalazi još jedan metafizički svijet (monadski sustav).

Sasvim oprečni nazor o izvoru, granicama i predmetima spoznaje zastupala je engleska (Lockeova) škola, kojoj je bio glavni predstavnik Hume. Pozitivistička ova škola uči, da sve naše mišljenje izvire u osjetnom opažanju, a neovisno o iskustvu ne možemo govoriti o općenitom i nužnom karakteru naše spoznaje. Iskustvo nam nigdje ne kaže, da postoji kakav jedinstveni nosilac mnogostručnih vlastitosti, ili da postoji nužna sveza između po-

javā, t. j. pojam supstancije i uzročnosti nema uopće znanstvene vrijednosti. Prema Humeovom dakle pozitivizmu ide sve naše prirodnoznanstveno istraživanje jedino za konstatiranjem i opisivanjem činjenica. U svezi s ovim nazorom o izvoru i granicama spoznaje zastupa Hume ujedno i fenomenalizam, koji zabacuje stvari o sebi, jer su i prvotne kakvoće (protežnost, veličina ...) upravo kao i drugotne ovisne isključivo o fiziološkim uvjetima. Ova Humeova filozofija probudila je Kanta iz dogmatskog drijemeža, kao što on sam priznaje (1783.) u predgovoru za »Prolegomena.« Tako je i Kant, kao što i današnja filozofija prirode, stajao pred oprekama: apriorizam, fenomenalizam i racionalizam na jednoj strani, a empirizam, realizam i pozitivizam na drugoj. Prije nego li je Kant stao sustavno izgradjivati filozofijski svoj nazor o spoznaji prirode, trebalo je da zauzme stanovište prema trostrukoj ovoj dilemi. Kompromisno njegovo rješenje sastoji u tom, da je apriorizmu dao pravo gledom na spoznajne oblike, a empirizmu obzirom na sadržaj spoznaje: izvanjski svijet je realan u empiričkom smislu, a fenomenalan (idealni) u smislu transcendentalnom; predmete našeg mišljenja dobivamo putem osjetnog opažanja, a do potpune spoznaje dolazimo pomoću čistih oblika, kojima iz dobivene gradnje stvaramo općenite i nužne sveze.

2. Temeljno filozofijsko pitanje, o kojem ovisi postupak i vrijednost prirodnoznanstvenog istraživanja, tiče se snošaja između spoznajnog subjekta i spoznanih predmeta. U tom smislu označuje i Kant svoje polazno stanovište kad pita: kako je moguća priroda (narav)? U materialnom naime smislu označuje Kant izrazom »priroda« sve pojavne predmete t. j. prostor, vrijeme i oćutne sadržaje. Da spojitbom pojavnih predmeta uzmogne nastati općenito nužna spoznaja ili znanstveno iskustvo, moramo sve pojave pomišljati u svezi s nekim pravilima; sva ta razumna pravila, po kojima se ravnaju predodžbeni sadržaji (= narav ili priroda u materijalnom smislu), zove Kant »narav« u formalnom značenju. Prema tome je fundamentalno pitanje transcendentalne filozofije o mogućnosti prirode istovetno s pitanjem o pojavama i s pitanjem o spoznajnim zakonima.

Dogmatsko rješavanje ovog dvostrukog pitanja oslanja se na pretpostavku, da predmeti spoznaje postoje neovisno o spoznajnom subjektu t. j. da postoje kao stvari o sebi. Usljed toga ide ovaj nazor za tim, da ispita: kako dolazi naša spoznaja u sklad s predmetima. Kritičko ili »kopernikansko« stanovište uzima protivno: predmeti se ravnaju prema našim pomislima; kritičko se istraživanje oslanja na neposrednu činjenicu našeg pomišljanja i pita, kako dolazimo do pojma o predmetu. Dakako da se ova Kantova pretpostavka nema u tom smislu shvatiti, kao da bi čovjek po svojoj volji mogao misliti o stvarima, odnosno kao da ne bi razlike bilo između zbiljskih pred-



meta i pukog umišljanja. Isto tako ne istovjetuje Kant predmete s psihičkom činitbom pomišljanja, jer pomišljanje mora da je (po samoj svojoj naravi) u relaciji s objektom, a osim toga pretpostavlja pomišljanje realni svoj supstrat, koji se nalazi u mnoštvu drugih predmeta, pa zato barem ovaj supstrat (pomišljajni subjekat) nije istovjetan s pomišljanjem. Krivo bi dakle bilo predmijevati, da Kant ograničuje spoznajni subjekat na njegove pomisli, tako te bi sva naša spoznaja neposredno obuhvatala samo subjektivne naše pomisli. Na taj način ne bismo nikako došli do spoznaje zbiljskih predmeta, jer subjektivne tvorine (pomisli) ne daju nam prava na sigurno zaključivanje o izvansubjektivnim stvarima. Prema tome se imade Kantovo stanovište o snošaju naših pomisli i predmeta shvatiti u tom smislu, da je u početku kritičkog istraživanja neizvjesno, da li misaonim sadržajima svijesti naše odgovaraju stvari o sebi. Time se Kant samo stavlja u opreku s dogmatskim realizmom, koji drži, da svi predmeti, koje izvan nas (u prostoru) pomišljamo, imadu oblik o sebi, t. j. da su stvari o sebi. Za Kanta postoji iznaj-prije samo ono, što je u svijesti našoj sadržano, a kritičkim istraživanjem tog sadržaja doznat ćemo, da li imanentni misaoni objekti odgovaraju transcendentnom svijetu, ili je taj svijet našoj spoznaji nepristupan.

Za razumijevanje Kantove nauke o spoznaji treba osobito paziti na neke pretpostavke, koje on usvaja i na metod njegovog umovanja. Umah u početku »Kritike čistog uma« razlikuje Kant između predodžbenog i pojmovnog spoznavanja. Pojmovima mislimo o predmetima, dočim predočavanjem samo primamo predmete. Prema tome su predodžbe i pojmovi, odnosno osjetnost i razum dva posve različita spoznajna načina (ne psihičke moći!), pa se pita: u kojem su snošaju? Kant zabacuje Leibnizov intelektualizam, koji uči da je mišljenje samo viši stepen u razvoju spoznajne djelatnosti, tako da i predočavanje znači nedotjeranu spoznaju. Isto tako ne pristaje Kant uz senzualističku nauku, da su pojmovi tek modifikacija predočavanja, pa zato da nam ne daju nikakove nove spoznaje. Za Kanta su predodžbe i pojmovi jednako izvorne funkcije, koje konstituiraju spoznaju. Iskustvo nije moguće, ako ne pretpostavimo zakonsku (gesetzmässig) svezu pojavâ, a tu svezu upravo sačinjava pojmovni elemenat. Tako je na pr. Hume zabacio načelo uzročnosti, jer se oslonio samo na osjetno opažanje; pomisao uzroka, koju u osjetnom predočavanju nalazimo, ne izriče sveze s učinkom, pa zato, veli Hume, ne možemo govoriti o nužnoj svezi između uzroka i učinka. Kant naprotiv kaže, da u kauzalnom sudu osim osjetne pomisli o uzroku i učinku imade još i pojmovna funkcija, do koje stoji općenitost i nužnost kauzalne sveze. Bez pojmova su same predodžbe uopće »sljipe«, i prema tome predočavanje i mišljenje tek zajedno sačinjavaju spoznaju.

Druga pretpostavka u Kantovu umovanju jest razlika između spoznajne materije i forme. U svijesnim sadržajima možemo razlikovati mnoštvo sastavnih dijelova, koji se nalaze u raznim snošajima. Ovu mnogostručnu gradju zove Kant materija spoznaje, a snošaji su forma. Mišljenje uopće po svojoj naravi stavlja razne sadržaje u medjusobne snošaje, pa zato mišljenje daje oblik spoznaje. Ali predodžbeni sadržaji, koji su materija za (razumno) mišljenje, pokazuju takodjer formalnu stranu, jer mnoštvo oćutâ nalazi se u prostorno-vremenskom poredjaju. Prema tome su zapravo oćuti, kao zadnji nerastavni elementi, materija spoznaje. Sada nadovezuje ovdje Kant jedan temeljni aksiom: da materiju a posteriori dobivamo, doćim se forma spoznaje a priori u svijjesti pripravna nalazi. Na početku transcendentalne estetike usvaja Kant stanovište dogmatskog realizma, da objekti »aficiraju« naša sjetila. Time dobivamo nesredjenu oćutnu gradju, od koje nastaje iskustveni objekat tek onda, kad apriorni princip uredi ili stavi u medjusobne snošaje poprmljene, aposteriorne elemente. Za ovu fundamentalnu razliku između »a posteriori« i »a priori« nalazimo razloga i dokaza u »metafizićkom razglabanju« prostora i vremena, te u »metafizićkoj dedukciji« razumskih kategorija. Raščanbom svijesnih sadržaja daje se naime opaziti s jedne strane mnogostručnost, koja se izmjenjuje, a s druge opet stalan jedan i jedmolićan momenat. Ovaj oprećni karakter na svijesnim sadržajima opravdava razliku između formalnog i materialnog elementa. Na temelju ove razlike sad nam je moguće odgovoriti na pitanje: da li svijesni sadržaji (empirićki predmeti, pojave) odgovaraju stvarima o sebi. Aposteriorni elemenat (oćutna gradja) jest u svezi s transcendentnim predmetima, ali predodžbeni i misaoni (razumni) oblici nemaju nikoje sveze sa stvarima o sebi, ovi su oblici imanentni spoznajnoj svijesti ili transcendentalnom subjektu. Kažem transcendentalnom subjektu zato, jer Kant ne ući, da apriorni spoznajni elemenat izvire u empirićkom, sopstvenom subjektu. Formalno logićki snošaji poprmljene gradje mogu se takodjer nazvati apriorni, i u tom smislu nijesu drugo nego funkcije empirićkog subjekta. Ali apriorni u transcendentalnom smislu jesu oblici prostora i vremena, pa svi oni opći pojmovi (uzrćka, supstancije...), koji saćinjavaju empirićke predmete. U individualnoj, empirićkoj svijesti nalaze se ovi transcendentalni oblici (odnosno empirićki predmeti) na jednaki naćin kao i perceptivna gradja, t. j. empirićki ih subjekat prima kao gotove, oni su mu »gegeben«. Za sve ovo, što se u empirićkoj svijesti nalazi gotovo, poprmljeno t. j. za sve empirićke predmete i njihove oblike moramo kao korelat pomišljati transcendentalni subjekat (neindividualnu svijest), u kome apriorni oblici nijesu »gegeben«, to će reći takav subjekat, o kojem spoznajni oblici nijesu neovisni. Za mogućnost empirićkih predmeta, odnosno uopće za mogućnost isku-



stva treba dakle da pretpostavimo apriorni (u transcendentálnom smislu) poznajni elemenat, koji nema sveze sa stvarima o sebi.

Nakon ove temeljne pretpostavke o transcendentálnoj apriornosti spoznajnih oblika nametnulo se Kantu odlučno pitanje: je li opravdana primjena apriornih oblika na empirička data? I Hume je priznao znanstvenu porabu kauzalnog pojma, ali mu je odrekao objektivnu vrijednost. Kant je doduše (proti Humeu) osim osjetnosti istaknuo i drugi spoznajni faktor, a to je mišljenje, ali još uvijek ostaje neriješeno: zašto moraju spoznajni oblici, koje ne dobivamo iz iskustva (t. j. koji su apriorni), nužno vrijediti za iskustvene predmete? Zakoni predodžbenih oblika (prostora i vremena) imaju nesumnjivo vrijednost za sve moguće predmete, jer sve predmete upoznajemo putem predočavanja; ali otkud znademo, da iskustveni predmeti stoje u nužnoj svezi s misaonim oblicima (kategorijama)? Ako i pretpostavimo, da na pr. pojam uzroka nije stečen iz iskustvenog opažanja, ostaje još uvijek neodlučeno, da li je taj pojam samo subjektivna fikcija ili mu odgovara empirička realnost. U ovom pitanju o snošaju između transcendentálne apriornosti i empiričke realnosti kategorijâ ima se riješiti spor između apriorizma i nominalizma odnosno senzualističkog pozitivizma. Nadalje se nameće pitanje o vrijednosti kategorijâ, ako apstrahiramo o spoznajnoj svijesti. Nije naime isključena mogućnost, da čisti misaoni oblici stoje u svezi sa stvarima o sebi, tako da su ovi čisti pojmovi idealne reprodukcije transcendentálnih oblika, kaošto i empirički pojmovi izriču određene snošaje predodžbenih predmeta. U odgovoru na ovo pitanje opet razilazi se transcendentálni idealizam i realizam. Dokazujući empiričku realnost kategorijâ (proti Humeovom nominalizmu), kaošto i zabacujući metafizički realizam poziva se Kant na osnovnu svoju pretpostavku, da su kategorije kao uvjeti za mogućnost iskustva ujedno uvjeti za mogućnost iskustvenih predmeta, Iskustvo naime sastoji u tom, da pojedinačnu opaženu gradju na stanoviti način svedemo na predmete, a to možemo samo pomoću kategorijâ, pa zato imaju kategorije općenitu i nužnu vrijednost za iskustvene predmete. U smislu kritičke filozofije nijesu dakle iskustveni predmeti neovisni o spoznajnoj svijesti, oni nijesu stvari o sebi. Predmet spoznaje ne znači drugo nego određenje spoznaje, u koliko se time isključuje samovoljno spajanje pojavâ. Objektivna vrijednost spoznaje znači isto što nužnost i općenitost. Ili drugim riječima, predodžbeni i misaoni objekat znači u Kantovoj filozofiji isto toliko kao da kažemo: sud s određenim nekim sadržajem, koji imaju općenitu vrijednost za svakoga. Prema tome se pitanje o empiričkoj realnosti kategorijâ može i ovako formulovati: kako u mnogostručnu opaženu gradju ulazi takova sveza, koja nije samovoljna, već dopušta s određenim subjektom spajati samo određeni predikat? Kant odgovara, da je mnogostručna gradja u nužnoj

svezi s jedinstvenom svijesti, a jedinstvena svijest ne nalazi se gotova u pojedinim sadržajima, već pretpostavlja spojitbenu funkciju. Budući pako da ova sintetička funkcija nije drugo nego sudljenje, zato je mnogostručna empirička gradnja određena kojomgod logičkom funkcijom sudjenja, t. j. empirička data dobivaju na taj način objektivnu vrijednost.

3. Analizujući ono što se u iskustvenoj spoznaji gotovo nalazi, opazio je Kant, da iskustvo sastoji od predodžbenog elementa i razumnih sudova (mišljenja). Oni sudovi, koji izvire iz osjetnog opažanja, imaju samo subjektivnu vrijednost, te nam ne kažu, što je sadržano u iskustvu uopće. Ovakovi naime sudovi spajaju pomisli u svijesti jednog subjekta, pa nemaju više vrijednosti nego osjetno predočavanje tog subjekta. U objektivnim se pako sudovima spajaju pomisli tako, da je ta spojitba uopće za svaku svijest nužna. Sintetička spojitba pojavnih (predodžbenih) sadržaja u svijesti uopće, koliko je takova spojitba nužna, zove se iskustvo. Uvjet za mogućnost iskustva, odnosno razlog da neki sudovi nužno imaju vrijednost za svaku svijest, može se nalaziti samo u svjesnoj funkciji, a ne u predmetima, jer je temeljna Kantova pretpostavka, da naša spoznaja ne stoji u svezi s transubjektivnim predmetima. Budući da su osjetila vezana na pojedinačnu i nenužnu svijest, a svi su spoznatljivi predmeti osjetno-predodžbene naravi (i u tom smislu pojave), zato se razlog za općenitu vrijednost sudova može nalaziti samo u općoj svijesti, a ne u onom, što nam osjetila pružaju. U samoj dakle svijesti našao je Kant uvjet za mogućnost iskustva, odnosno razlog činjenici, da se sve pojedine svijesti nužno podudaraju u izricanju nekih sudova. Analizujući ove općenito vrijedne sudove našao je Kant, da u njima nije sadržana samo osjetna gradnja i poredbeni pojam, već da su one pomisli, koje u sudu treba spojiti, supsumirane višem nekom pojmu. Ovi pojmovi određuju svezu predodžbi s pojedinim oblikom suda t. j. oni određuju, kakav se sud imade izricati sa stanovitim opažanjima (Wahrnehmungen). U razumnim dakle pojmovima (kategorijama) sastoji svjesna funkcija (formalna strana iskustva), na kojoj se osniva nužnost sudova. Na Kantovo pitanje o mogućnosti iskustva imalo bi se prema tome odgovoriti slijedeće: osjetna opažanja moraju biti supsumirana nekom razumnom pojmu, da spojitba tih opažanja (= sud) uzmogne dobiti općenitu vrijednost. Budući da ova supsumicija, koja je uvjet za mogućnost iskustva (= općenito vrijednih sudova), također izričemo sudovima, zato se na ovim sudovima kao svojim načelima osniva sva iskustvena spoznaja. Sudovi, koji izvire iz supsumicije osjetnih opažanja (odnosno iz supsumicije prostora i vremena, kao formalnih uvjeta za osjetna opažanja) pod razumni pojam, ili drugim riječima: načela mogućeg iskustva jesu pravila za objektivnu uporabu kategorija.



Tako je Kant došao do općih principa ili zadnjih uvjeta za mogućnost iskustva. Opći uvjeti, po kojima se neka mnogostručnost mora ravnati, znače isto što i zakoni, pa zato se principi (načela) iskustva mogu nazvati zakoni iskustva ili zakoni, kojima su sve pojave podređene. Budući pako da sve pojave zajedno sačinjavaju narav (prirodu), zato se opća načela iskustva moraju smatrati kao prirodni zakoni. Zakoni, kojima su sve pojave podređene (a to zove Kant »narav« u formalnom smislu), ujedno su uvjeti, bez kojih ne bi pojave mogle postati predmetom iskustva. Zadnji uvjet jedinstvenog mišljenja ujedno je osnov za sav prirodni poredak; priroda (narav) kao predmet iskustvene spoznaje, moguća je samo u svjesnoj funkciji, u kojoj se stječu sve kategorije, a to je transcendentalna apercepcija. Jedinstvo prirode osniva se na jedinstvu iskustva.

Po Kantovom se dakle nazoru objektivna realnost iskustva ne osniva na transcendentnim (realnim) predmetima. To će reći: kategorije ne izriču objektivnu svezu, koja bi postojala neovisno o spoznajnoj svijesti, one proizvode svezu predodžbenih data. Kategorije su sintetičke funkcije, koje empiričkom predočavanju postavljaju predmete, prema kojima onda refleksno mišljenje stvara pojmove. Kategorijske funkcije nijesu dakle istovetne s empiričkim pojmovima, koji refleksijom nastaju; kategorije su sintetičke funkcije, koje pomišljamo ispred pojedinačne, empiričke svijesti kao uvjet za jedinstvo mnogostručne predodžbene gradje, a na tom se jedinstvu onda osniva mogućnost empiričkih pojmova. Rezultat ovih izvoda jest Kantova nauka, da razum svoje zakone ne dobiva iz prirode, već da ih sam u nju stavlja. Zakonodavac prirode nije naš svjesni razum u koliko reflektira, već onaj transcendentalni razum, koji osjetnu (predodžbenu) gradju stavlja u takove sveze, da su o toj gradji za empiričku našu svijest mogući općeniti i nužni sudovi. Otkud znademo za ovu transcendentalnu sintetičku funkciju? Logičkim ili analitičkim promatranjem iskustvenih sudova opažamo, da je u njima mnogostručna gradja objektivna t. j. da u jedinstvenoj svezi izražena vrijedi za svaku moguću svijest. Mnogostručni pako elementi ne mogu biti u svakoj svijesti ujedinjeni, ako već ispred ovog svjesnog jedinstva ne pretpostavimo osnovnu funkciju jedinstva, a ta je istovetna s transcendentalnom svijesti. Empirički se dakle razum sa svojim pojmovima ne osniva na transcendentnim predmetima, već na objektivnom jedinstvu transcendentalne svijesti.

4. Izložili smo ukratko temeljne principe Kantove nauke o spoznaji zato, jer se samo s njima u svezi dađe shvatiti i protunačiti Kantova nauka o svrhovitosti prirode.<sup>1</sup> Rekli smo, da su zakoni iskustva (općenito vrijedne spoznaje) istovetni sa zakonima prirode; iskustvo je naime neprekidni prelaz pojedinih opažanja u

<sup>1</sup> Isp. A. Stadler, Kants Teleologie (Brl., 1912).

zakonski uređjene pojave. Empirička se gradnja mora podrediti općim zakonima prirode, da uzmognemo o njoj misliti. Na temelju općih naravnih principa mjerimo predmete po njihovoj protežnosti i sili, razlikujemo ono što je trajno od promjenljivog, određujemo istodobnost i slijed pojava. Ne samo da na temelju općih prirodnih načela (općih uvjeta za mogućnost iskustva) dolazimo do objektivnog sudjenja o pojedinoj pojavi, po ovim se načelima uopće naša spoznaja kreće u području protežnih oblika, oćutnih sadržaja, supstancija, uzrokâ i uzajmica (Wechselwirkungen). Na ova se područja daje svesti sva empirička gradnja; ali budući da je ova gradnja veoma mnogostručna, tako da u pojedinačnostima nije uređjena prema općim načelima, zato možemo ovu gradnju još napose uređiti. To je posao reflektirajuće rasudne moći (Urteilkraft).

Kao što u Kantovoj filozofiji uopće, tako se i ovim izrazom »rasudna sila« ne smije razumijevati realna psihička moć, već samo apstrakcijom objektivirani način pravilnog psihičkog zbivanja. Suditi znači u snošaju podređenosti pomišljati osebito i općenito. Ako je poznato općenito načelo (zakon), pa mu se ima supsumirati pojedinačni slučaj, onda ovakav sud zove Kant odredbeni sud (bestimmendes Urteil). Prirodni zakoni (opća načela iskustva), koji su nastali supsumcijom prostora i vremena pod kategorije, ujedno su temelj za sve empiričko određivanje. U iskustvenoj naime spoznaji primjenjuje rasudna moć opće prirodne zakone na pojedina opažanja. Ako pak je pojedinačnost poznata, a naći nam je općenito, onda mora reflektirajuća rasudba isporodjivati jednu pojedinačnost s drugom, da iznadje među njima jednoličnosti. U reflektirajućem se dakle sudu isporodjuju pojedini slučajevi (koji su već podređeni općim zakonima), da iz te poredbe izvedemo empiričke zakone.<sup>2</sup>

U reflektirajućoj rasudnoj moći izvire osobiti jedan pojam a priori, a to je prirodna svrhovitost. U »Kritici čistog uma« nastojao je Kant pokazati, kako razum a priori postavlja prirodu njezine zakone. Ali ovi zakoni (napose supstancialni i kauzalni) imaju samo formalni karakter t. j. oni traže, da na pr. u svim pojavama bude nešto trajno sadržano, da svaka promjena bude u svezi s uzrokom — a broj i udezbu (Beschaffenheit) svih supstancija, koje se u prirodi nalaze, nadalje sadržaj pojedinih empiričkih zakona ostavljaju općim razumni zakoni posve u neodređenosti. Mnogostručne forme u prirodi, zapravo modifikacije općih transcendentálnih pojmova ostaju neodređene zato, jer se zakoni, koje čisti razum a priori postavlja, odnose samo na mogućnost prirode (kao osjetnog predmeta) uopće. Za ovu mnogostručnost moraju također da postoje neki zakoni, koji su prema našem shvatanju dođuše empirički, ali sam

<sup>2</sup> K. r. m. (Kritika rasudne moći. Kritik der Urteilkraft) 16. 17.



pojam prirode iziskuje, da ove zakone pomišljamo u nužnoj svezi s principom jedinstva u mnogostručnosti. Ovaj princip nije drugo nego transcendentalni uvjet, na kojemu se osniva međusobno sustavno podređivanje empiričkih principa pod najviši jedan empirički princip. Reflektirajuća rasudna moć, kojoj je zadaća, da po jedinstvu u prirodi isporodjuje, treba dakle jedan transcendentalni princip, na kojem se osniva jedinstvo u empiričkoj raznolikosti. Taj princip ne može se naći u iskustvu, jer se odnosi samo na pojedinačnost, a ne pripada mu karakter opće formalnosti. Prema tome mora reflektirajuća rasudna moć sama u sebi potražiti transcendentalni svoj princip (kad bi se taj princip nalazio u iskustvu, onda bi rasudna moć bila određena). Rasudna moć ne može vrijednost toga principa primijeniti na samu narav (odnosno njoj ga odrediti), jer se refleksno promatranje prirode ravna po samoj prirodi, a ne da će se priroda (narav) ravnati po uvjetima, koji nam daju slučajni jedan pojam o prirodi. Koji je dakle transcendentalni princip reflektirajuće rasude moći? Ne može biti drugi nego taj, da osebite, empiričke zakone (koliko se naime u njima nalazi sve ono, što su opći zakoni prirode ostaviti neodređeno) nužno pomišljamo u nekom jedinstvu, kao da (als ob) je to određio neki razum (ako i ne naš) i to upravo zato, da uzmogemo sistematizovati narav po osebitim zakonima. Ovim se dakle principom ne kaže, da zbiljski postoji takav razum: ova je ideja samo plod refleksije, a ne prirodnog određivanja, i po tom rasudna moć sama sebi postavlja tu ideju kao zakon. Što nam je dakle držati o posve empiričkim određeljima u prirodi? Mi moramo pretpostaviti i prihvatiti neko jedinstvo, jer bez toga ne bi moguća bila jedinstvena i cjelovita sveza empiričkih spoznaja. Rasudna moć mora za svoju porabu prihvatiti apriorni princip, da ono što se našem promatranju u osebitim (empiričkim) zakonima prikazuje kao slučajno, ipak sadržaje neko zakonito jedinstvo u spojitbi te mnogostručnosti.<sup>3</sup>

Iz rečenog je razabrati, da pojam o jedinstvu osebitih zakona u prirodi sadržaje razlog za zbiljnost tog jedinstva, a takav se pojam (koji sadržaje ujedno razlog za zbiljnost svog predmeta) zove svrha. Ako se pak neka stvar podudara s onom udezbom, koja nije moguća bez svrhe, onda velimo, da ovoj stvari (obzirom na rečeno podudaranje) pripada svrhovitost (Zweckmässigkeit) njezine forme. Otuda slijedi, da princip rasudne moći gledom na formu svih stvari pod empiričkim (osebitim) zakonima nije drugo nego svrhovitost prirode. To će reći, pojam svrhovitosti omogućuje nam pomišljati narav tako, kao da (als ob) neki razum sadržaje razlog za jedinstvo u mnogostručnosti empiričkih zakona. Pojam svrhovitosti imade dakle sasvim drugo značenje u Kantovoj filozofiji, nego pojam sup-

<sup>3</sup> K. r. m. 18. 21.

stancije i uzroka. Ovim pojmovima moraju svi iskustveni predmeti odgovarati, jer inače ne bismo uopće mogli misliti o njima kao o predmetima; pojam pako svrhe ne izvire u razumu, već u reflektirajućoj rasudnoj moći, pa zato mu nije zadaća, da osjetnu gradju svodi na pomisao o predmetima, već je samo pomoćno sredstvo, kojim unašamo jedinstvenu svezu i u onu mnogostručnost, koja nam se s gledišta čistog razuma prividja slučajna ili nenužna. Razumni su pojmovi konstitutivni t. j. uvjeti za mogućnost iskustva, dočim je pojam svrhovitosti relativan t. j. mi ovom pojmu podređujemo gotove iskustvene objekte, a da nas na to ne sili sam pojam predmeta uopće. Ne može se reći, da pojam svrhe imade (kao kategorije) nužnu primjenu za sve moguće iskustvene predmete; u primjeni svrhe radi se samo o maksimi rasudne moći, kojom u slučajnim zakonima tražimo jedinstvo. U prirodnim dakle znanostima imade pojam svrhe samo heurističku, a ne teoretsku vrijednost.

## II.

1. Skolastička se nauka o svrhovitosti oslanja u prvom redu na Aristotelovu metafiziku. Već je prije Aristotela grčki duh obratio svu pažnju filozofijskom istraživanju pojavnog svijeta. Budući da filozofsko istraživanje ide za prvotnim uzrocima svega bitka, navodi Aristotel umah u početku svoje Metafizike<sup>4</sup> četiri takova uzroka (1. *εἶδος, μορφή*; 2. *ἔλη*; 3. *τὸ κινητικόν*; 4. *τὸ οὐ ἔνεκα, τὸ τέλος*) U svezi s ovim najvišim uzrocima promatra Aristotel i kritički osvjetljuje razvitak grčkog umovanja o prirodi. Primitivnu fazu prirodne filozofije zastupaju Jonjani (Thales, Anaksimander, Anaksimenes), koji materiju smatrahu osnovnim principom čutilnih predmeta. Svaka je stvar u prirodi pristupna osjetnom našem opažanju upravo u koliko je tvarna, a dakako da osim toga svaka stvar imade svoju stalno odredjenu narav ili bit. Ali ovaj princip (oblik), po kojemu je stvar ovo što jest, a ne drugo što god, mijenja se i nije tako trajnog, neprolaznog bitka kao materija. Zato ovi naravoslovci smatraju nepromjenljivu, neodredjenu neku tvar (*ἄπειρον*) temeljnim principom svih predmeta u vidljivom svijetu. Isto tako i Heraklit nije nastojao, da iznadje ono odredbeno počelo, po kojem se osjetne stvari medjuse razlikuju. Po njegovom nazoru uopće ne postoji stalno kakovo odredjenje u stvarima, već je sve u neprekidnom nastajanju. Razlog zbivanja nalazi Heraklit u nekim oprekama, koje su tvorni uzrok borbe. Isticanjem zbivanja i tvorne uzročnosti dobila je filozofija prirode deduše neko dublje značenje, ali se još nije vinula, da u neodredjenoj tvari potraži odredbeni princip.

Posve oprečnim pravcem nego jonski filozofi, pošli su Pitagorovci. Opažajući kvantitativnu odredjenost stvari i trajno

<sup>4</sup> I. 3 p. 983 a 26 sq.



određene snošaje prirodnog zbivanja smatrali su Pitagorovci matematičke principe konstitutivnim elementom svega bitka. Materialna strana je pri tom posve odnemarena, jer materija ne znači drugo nego protežnost, koja je djeliva te se po tom dađu matematičkom točnošću odrediti sve njezine promjene. Pitagorovci su dakle formalni momenat isticali u tolikoj mjeri, da je umjesto materialnog principa u prirodnim stvarima zavladała matematička zakonitost, a oblikujući (bitni) princip svih stvari postao je »broj«.<sup>5</sup>

Posvema je osjetnu stranu tjelesnog svijeta napustila elejska škola. Dok su Pitagorovci u kvantitativnim snošajima i nepromjenljivim oblicima nazrijevali bitnost tjelesa (ne obazirući se na njihovu promjenljivost), Elejci traže bitnost stvari onkraj osjetnog iskustva. Po njihovom nazoru imadu sve osjetne stvari metafizički svoj princip, koji se nalazi iza promjenljive materije. Sve što osjetilima zamjećujemo, imade samo prividni bitak, pa zato možemo bitnost stvari samo razumom upoznati. U prostorno-vremenskom oblikovanju ne smijemo tražiti određeni karakter tjelesa. kaošto misle Pitagorovci, jer prostorno-vremenski snošaj nije drugo nego osjetni prividjaj, koji za naše mišljenje uopće ne postoji. Prema tome i nema prelaza iz nebitka na bitak t. j. nema zbivanja, jer i nebitak ne možemo pomišljati. Materijalni svijet, koliko ga osjetilima opažamo, nema zapravo bitka, jer zadnji princip tjelesa mora da bude nepromjenljiv, trajno jednovit, nedjeljiv i neograničen. Materijalnost jest nebitak, dočim je pravi bitak istovetan s mišljenjem. Ovu Parmenidovu nauku nastavio je Zeno, koji u promjenljivosti, mnoštvu i djelivosti osjetnog svijeta nalazi sama protuslovlja. Koliko je dakle eleatska škola zaslužna svojom naukom, da se bitnost stvari ne nalazi u osjetno zamijećenim osebinama, već da ju moramo tek razumom iznaći, u drugu je opet ruku zauzela ova filozofija odveć jednostrano stanovište, kad je sav iskustveni svijet pretvorila u varavu utvaru.

Pod uplivom elejske škole razlikovali su i kasniji filozofi (Empedokles, Anaksagoras, Demokrit) trajni, supstancijalni bitak od promjenljivih pojava, s tom razlikom što se opet stalo podavati vrijednost iskustvenom opažanju. Elejci su odnemariviše iskustvo svu prirodu sveli na jedinstvo i nepromjenljivost mišljenja. U smjeru ovog idealističkog monizma nije se puno pitalo za postanak i konstitutivne principe materijalnog svijeta, pa tako je sva filozofija prirode ostala jalova. Istom kad se iznova stalo isticati realnost osjetnog svijeta, nametnulo se opet pitanje o uzrocima one različnosti, koju medju osjetnim predmetima opažamo. Tako je Empedokles učio, da sve stvari u prirodi sastoje od četiri osnovna elementa: zemlje, vode, zraka i vatre. Supstancijalne razlike osjet-

<sup>5</sup> Met. I, 5 p. 985, b 23 sq.

nih predmeta imadu se svesti na četiri gva elementa, koji su u sebi nepromijenljivi. Na taj je način Empedokles zauzeo posredni pravac između Jonjana i Elejaca, jer istražujući zadnje principe materijalnih stvari ističe, da su ovi principi ipak nepromijenljivi. Osim toga priznaje Empedokles (kao i Heraklit) realne promjene, ali princip njihov ne stavlja u samu tvar, već ih smatra kao akcidentalne sile (liubav i mržnja), koje spajaju i odvajaju sve elemente. U toj borbi nastaju svi predmeti, od kojih su neki svrsishodno oblikovani, dočim drugi nijesu, pa zato s vremenom izginu. Svršnost se dakle ne osniva na posebnom uzroku, već nastaje u prirodi pojedinačno i slučajno. Anaksagora priznaje takodjer samo akcidentalne promjene, a zabacuje pravo postajanje. Svi se prirodni događaji razvijaju spajanjem i odvajanjem nepromijenljivih elemenata, a tih imade nebrojeno puno, jer se prirodne pojave ne dadu svesti samo na četiri principa, kaošto je mislio Empedokles. Sve stvari bile su iznajprije u kaotičnom stanju, dok ih nije uredio razum. Svaku promjenu u svijetu upravlja razum, pa zato osim matematičkih principa postoji u prirodi još i svrsishodna tendencija. Tako je Anaksagoras prvi pokušao prirodu tumačiti na osnovu finalnog principa.

Empedokles i Anaksagora podudaraju se u tom, što različnost osjetnih predmeta tumače pomoću konstitutivnih principa, koji su opet međjuse kvalitativno različni. Leukipp i njegov učenik Demokrit drže, da su promjenljivi principi kvalitativno jednaki, a nejednakost se ima svesti na kvantitet, jer spajanje i odvajanje prapočela pretpostavlja gibanje, a toga nema bez praznog prostora. Zadnji sastavni dijelovi tjelesnog svijeta kreću se u praznom prostoru, a nijesu drugo nego protežne, a ipak nedjeljive jedinice (atomi), koje su veličinom, oblikom i težinom različne. Nebrojeno mnoštvo atoma, koji su od vijeka u gibanju, sačinjava jedini bitak u neograničenom praznom prostoru kao nebitku. Tako je ovaj atomistički nazor sve stvari i nastajanje sveo isključivo na protežne promjene. U opreci s Anaksagorom izrično uči Demokrit, da je sve u svijetu mehanizam t. j. da u svemu vlada nužnost (*νύξη*). Ovom se opet mehanističkom nazoru opr'o Sokrat, koji je u etičkim svojim istraživanjima nužno naišao na teleološki princip. Otud vidimo, kako je već Sokrat (nadovezaši na Empedoklovu i Anaksagorinu ideju svrhovitosti) zauzeo prema Demokritu jednako stanovište kaošto Leibnitz prema Descartesu.

Nakon Demokrita nastaje u grčkoj filozofiji novi perijod, u kojem se nastoji ljudskoj spoznaji odreći svaka vrijednost. Sofiste drže, da zapravo istine i nema, jer se svakom nazoru dade suprotstaviti jednakim pravom drugi koji nazor. Protiv ovom sofistickom skepticizmu digao se Sokrat ustvrdivši, da je samo onaj nazor istinit, kojem se ne da jednakim pravom suprotstaviti drugi koji



nazor. Istinitost nekog mnijenja doznat ćemo, ako ispitamo kako ljudi općenito u toj stvari misle. Ovaj kriterij istine ponukao je Sokrata na induktivnu metodu u znanstvenom istraživanju. Upoznavajući naime nazore pojedinih ljudi dolazio je Sokrat do općenitih istina. To je upravo glavna zasluga Sokratovog nastojanja, što je proti sofistima naglasio općenitu vrijednost spoznaje, kojoj odgovara »ono što jest«, a do toga se dolazi čudorednim putem.

Sokratovom filozofijom utvrđena je činjenica, da predmet ljudskog mišljenja imade karakter općenitosti i nužnosti, da sadržaje istinu i pravi bitak. Ono što je u stvarima nepromjenljivo, trajno i općenito, izriče pojam i definicija. Na ovu se činjenicu nadovezuje Platonovo umovanje. Od mladosti već upućen<sup>6</sup> u Heraklitov nazor, da narav osjetnog svijeta sastoji u neprekidnom nastajanju, a sada potaknut Sokratovom filozofijom, koja uči stalnost i nepromjenljivost bitka, došao je Platon na misao, da se u osjetnom ili pojavnom svijetu ne nalazi pravi bitak, već da se realni osnov za ono u čemu su si stvari jednake i što u njima trajno ostane, nalazi izvan pojavnih predmeta. Ovaj realni princip, kojemu odgovara u našem mišljenju pojam i definicija (kako Sokrat uči), zove Platon *εἶδος* ili *ιδέα*. Općenitoj i nužnoj vrijednosti našeg mišljenja odgovara dakle nužnosti i općenitost bitka. Ono što pojmom spoznajemo t. j. ona općenitost, koja jednako i nepromjenljivo pripada mnogim stvarima, jest ideja, kojoj pripada pravi bitak, dočim je materijalna strana pojedinačnih stvari jednaka nebitku. Pojedinke nastaju spojitbom idejnog bitka i materijalnog nebitka, pa zato moramo reći, da ideje (općenite biti) postoje izvan samih pojedinki. Osjetilima opažamo pojave t. j. prolaznu i promjenljivu materiju, koja je donekle kao nebitak, a mišljenjem upoznajemo trajne, nepromjenljive i općenite biti, ideje. Tako je u Platonovoj filozofiji uskrisila eleatska nauka o nadosjetnom bitku, koji zbiljski postoji u osjenim pojavama i koji uza svu mnogosručnost i promjenljivost pojava ostaje nepromjenjen i jednovit. Ideje su ono po čemu stvari doista jesu, jer koliko stvari potpadaju neprekidnom postajanju, nemaju karaktera stalnosti, pa zato se i ne može reći, da »jesu«. Kad bi sve stvari sastojale samo u promjenljivom nastajanju, ne bi uopće bilo predmeta za pravu, istinitu spoznaju; misaoni objekat mora ostati sam sebi trajno jednak, pa zato je pravo znanje o stvarima moguće samo onda, ako one doista »jesu«. Adekvatni razlog, po kojemu stvari »jesu«, zove Platon ideje. Prema tome su dakle ideje realni uzrok za sve ono, što je u stvarima nepromjenljivo t. j. za ono po čemu su stvari ono što jesu. Nad svim idejama vlada ideja dobrote, pa zato je ona vrhovni princip u svijetu.

Iz rečenoga se daje razabrati, kako je Platon posve odijelio i rastavio osjetni svijet pojedinačnih stvari od nadosjetnih ideja, koje

<sup>6</sup> Met. I. 6 p. 987 a 29.

sačinjavaju pravi bitak. Dakako da je na taj način znanstveno upoznavanje prirode posve onemogućeno, jer umjesto induktivne metode, koju je baveći sa etikom već Sokrat navijestio, uči Platon, da naše upoznavanje pravog bitka nije drugo nego djelomično sjećanje na intuitivnu onu spoznaju, koju je duša (prije boravka u tijelu) imala stojeći u neposrednoj svezi s idejama. Ako je dakle i nesumnjivo, da je Platon s dosta razloga osim promjenljivosti u materijalnom svijetu isticao zbiljski opstanak nepromjenljivog bitka (ideja), svakako je upravo tako s dosta razloga neodrživ njegov nazor o posvemašnjem odjeljenju iskustvenog i idejnog svijeta.<sup>7</sup> Tu je eto nastavio svojom filozofijom veliki Platonov učenik Aristotel.

2. Ideje se ne nalaze, kaže Aristotel, izvan osjetnih pojedinki, one su u materiji kao imanentni, oblikovni njihov princip. Sve stvari u prirodi, koliko su ono što doista jesu, imaju svoj adekvatni uzrok u formi, koja postoji zajedno s materijom. Sada su tek stvoreni pravi uvjeti za filozofiju prirode, kojoj je zadaća da induktivnim putem otkrije ono što je u pojedinkama općenito i nužno. Dok je naime Platon držao, da o stvarima u vidljivom, promjenljivom svijetu nemamo pravog znanja, jer se ideje, koje tim stvarima odgovaraju, nalaze izvan iskustvenog doseg, Aristotel uči, da su ideje forme u osjetnom svijetu, pa zato su osjetne stvari predmet istinite spoznaje. Aristotel je dakle omogućio spoznaju upravo time, što je Platonove ideje prenesao u osjetne pojedinke.<sup>8</sup> U svezi sa Sokratom uči dalje Aristotel, da je objekat prave spoznaje, odnosno forma ili bit stvari da je sadržana u općenitom pojmu. Do definicije općenitog pojma dolazimo induktivnom metodom, koja polazi od osjetnog iskustva, pa onda refleksijom i apstrakcijom stvara općenite spoznaje. Tako je Aristotel istraživanju prirode osigurao uspjeh time, što se uklonio i jednostranom isticanju osjetnog opažanja i opet isključivom teoretizovanju. Iskustvo nam kaže, da nešto jest, a teorija nas upoznaje s uzročima. Ovaj princip racionalnog (a ne senzualističkog) empirizma proveo je Aristotel u čitavoj svojoj filozofiji.

Aristotel je stupio u opreku s Platonom time, što je idejama zanijekao o materiji neovisnu, samostalnu egzistenciju. Forme su uzbiljene u pojedinostima, koje osjetno zamjećujemo. Na ovo oprečno stanovište oslanja se sav daljnji razvitak Aristotelovog umovanja. Ako se prava spoznaja stiže o pojedinačnim predmetima, onda se dakako sva spoznaja osniva na osjetnom iskustvu, tako da nas tek pojedinačno iskustvo uvodi u općenitost. Znanstveno istraživanje ide za tim, da u osjenom opažanju upozna bit stvari i

<sup>7</sup> Met. I, 9 p. 990 a 33 sq.

<sup>8</sup> Anal. Post. 77 a 5; Met. VI, 16 p. 1040 b 26; IX, 2 p. 1053 b. 22.



njihove zakone. Prvo je dakle pitanje: koja je vrijednost osjetnog opažanja i kako nastaje razumna spoznaja? Otuda je vidjeti, da filozofija prirode (a po tom i nauka o svršnosti) ovisi i kod Aristotela o njegovoj teoriji spoznaje. Noetički problem o svezi spoznajnih moć: s osjetnim pojedinostima odlučuje u rješavanju pitanja o postupku i vrijednosti prirodnog istraživanja. Zato je potrebno, da iznajprije ogledamo glavne principe Aristotelove noetike.<sup>9</sup>

Svaka spoznaja ide za tim, da bude u skladu sa svojim predmetom. Budući pako da predmeti, kako sami za sebe egzistiraju, ne ulaze u spoznajnu moć, zato se u spoznajnoj moći uspostavlja sklad sa spoznajnim predmetima pomoću reprezentativnih oblika. Prema tome je duša na neki način kadra izraziti sve što god jest, to će reći, duša može da postane sve ono, što zbiljske stvari već doista jesu.<sup>10</sup> Tako i osjetna moć u samom činu osjetnog zamjećivanja postaje formalno istovetna s predmetima, pa zato nas po svojoj naravi ne može zavesti u zabludu.<sup>11</sup> Dakako da je osjetni utisak fiziološki uvjetovan i prema tome je vrijednost osjetnog opažanja ovisna o subjektivnom momentu, ali ono što se u osjetnom činu izriče, pripada stvarima po realnom njihovom bitku, jer osjetne se stvari uopće nalaze izvan nas.<sup>12</sup> Aristotel dakle pretpostavlja objektivnu i realnu vrijednost osjetnog opažanja.

Premda se naše znanje osniva na osjetnom opažanju, ipak u njemu ne sastoji prava spoznaja. Ono što osjetilima zamjećujemo, imade samo relativnu vrijednost t. j. ovisi o samom osjećajnom subjektu, pa zato se ne može reći, da osjetilima upoznajemo bitak apsolutno, kako je sam u sebi. Osim toga upoznajemo osjetnim opažanjem samo ono što je pojedinačno, a ne ono što je općenito; osjetila nam kažu samo da nešto jest, a ne kažu zašto jest. Znanost pako istražuje uzroke i bavi se onim što je općenito.<sup>13</sup> Premda se dakle spoznaja osniva na osjetnom iskustvu, ipak je pravo znanje specifički različito od osjetnog opažanja. Razum ne gleda na pojedinačne i promjenljive oznake, već poznaje ono što je na stvarima trajno i nužno, a to je bit njihova.<sup>14</sup> Razumni dakle pojmovi imadu takodjer objektivnu i realnu vrijednost, jer izriču ono što se u samim stvarima nalazi. Realne su biti ujedno uzroci pojedinačnih stvari,<sup>15</sup> pa zato prava (znanstvena) spoznaja, koja ispituje uzroke stvari,

<sup>9</sup> Isp. Kampe, Die Erkenntstheorie des Aristoteles; S. Aicher, Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles.

<sup>10</sup> De anima 431 b 21 sq.

<sup>11</sup> ib. 427 b 12.

<sup>12</sup> ib. 417 b 27; 426 a 15.

<sup>13</sup> Met. I, 1 p. 981 b 11; II, 4 p. 999 a 27; anal. post. 71 b 9; 86 a 4.

<sup>14</sup> Met. V. 1 p. 1025 b 28; V, 2 p. 1026 b 3; VI, 6 p. 1031 b 6.

<sup>15</sup> Anal. post. 85 b 24; 93 a 4.

ne sastoji u osjetnom opažanju. Ovim svojim nazorom o ljudskoj spoznaji postavio je Aristotel sve znanstveno istraživanje na sigurne temelje. Razum ide za tim, da upozna ono što je općenito i nužno t. j. da upozna uzroke stvari, a pri tom se oslanja na osjetno opažanje, pa zato i ono dobiva s razumom ravnopravnu vrijednost u znanstvenom nastojanju. Budući pako da po Aristotelovom nazoru osjetna i razumna moć stoje u svezi s realnim bitkom, zato se i Aristotelova filozofija prirode temelji na noetičkom objektivizmu i realizmu. Upravo ovo spoznajno-teoretsko stanovište, da je osjetno-razumna spoznaja u harmoničkom skladu s realnim svijetom, omogućilo je snažni napredak u istraživanju prirode. Dok je Platon odnemario promatranje pojavnih predmeta, u Aristotelovoj filozofiji dobiva osjetno iskustvo glavnu ulogu za znanstvenu spoznaju prirode. Budući da su uzroci istovjetni s realnim bitima, koje se u osjetnim pojedinkama nalaze, zato će znanstveno upoznavanje prirode biti upućeno na neposredno promatranje pojedinih predmeta u osjetnom svijetu.

3. Kad se u pitanju o snošaju pojedinačnih (osjetnih) predmeta s općenitim idejama odijelio Aristotelov nazor od Platonovog, to će reći, kad je Aristotel proti Platonu stao isticati, da se ideje ili forme nalaze uzbiljene u osjetnim stvarima, nastala je i razvila se na tom temelju sva Aristotelova teorija spoznaje. Kao rezultat ove teorije ispostavio se metodički jedan princip, koji ravna sve Aristotelovo umovanje te se očituje u svem njegovom filozofijskom istraživanju. Budući naime da razumom upoznajemo ono što je općenito, što se u stvarima nalazi kao realna njihova bit, a do te spoznaje dolazimo iskustvenim putem, zato je Aristotel postavio znanstvenom istraživanju princip, da u iskustvenom promatranju pojedinačnih činjenica otkriva uzroke bitka. To je eto neprolazna zasluga Aristotelove filozofije, što svu nedogledno mnogostručnu gradju osjetnog iskustva sintetički svodi na najviše uzroke. Aristotel jednaku pažnju podaje iskustvenom promatranju i spekulaciji, i ovaj značajni potez Aristotelovog umovanja sustavno je proveden u svim njegovim djelima.

Najvažnija činjenica u osjetnom iskustvu jest nastajanje ili zbivanje (*γένεσις*), pa upravo u svezi s tom činjenicom dolazi Aristotel do pojma o uzroku. U 4. knjizi Metafizike (u 1. i 2. poglavlju) točno se određuje pojam uzroka (*αἰτιον* ili *ἡ αἰτία*, causa) i počela (*ἀρχή*, principium). Sve ono što je u redu bivstvovanja ili nastajanja ili spoznanja prvo, zove Aristotel počelo. Prema tome i uzrok spada pod pojam počela, jer uzrok znači počelo zbivanja. Budući pako da nešto na razne načine može učestvovati kod nastajanja neke stvari, stoga razlikuje Aristotel četiri uzroka:<sup>16</sup> *ἕλη* ili

<sup>16</sup> Phys. II, 3 p. 194 b 23 sq.; Met. I, 3, p. 983 a 26 sq.; IV, 2 p. 1013 a 24 sq.; VIII, 4 p. 1044 a 33 sq.; An.I. post. II, 11 p. 94 a 21 sq.



*ὑποκείμενον, τὸ εἶδος, τὸ κινητικόν, τὸ τέλος, τὸ οὐ ἔνεκα.* U strogom smislu zove se uzrok samo počelo zbivanja, promjene, gibanja, aii Aristotel upotrebljuje taj pojam i za konstitutivne principe bitka i za svrhu zbivanja. Pojam zbivanja podređen je pojmu promjene (*μεταβολή*), odnosno pojmu gibanja (*κίνησις*). Aristotel naime upotrebljuje oba ova pojma na izmjence, premda zbivanje (nastajanje) zapravo znači supstancialnu promjenu t. j. prelaz od relativnog ne-bitka na supstancialni bitak, dočim gibanje znači prelaz na akcidentalni bitak, a ovamo spadaju kvalitativne, kvantitativne i lokalne promjene. Ali pojam gibanja izriče uopće prelaz iz mogućeg na zbiljski bitak,<sup>17</sup> pa zato pod ovaj pojam spada i zbivanje ili nastajanje. Prema tome upotrebljuje Aristotel pojam gibanja u širem smislu (t. j. ne samo za lokalno gibanje), tako da gibanje znači uopće uzbiljavanje ili aktualizovanje nečesa, što je ispred samog gibanja tek u moći da postane nešto zbiljsko. Dakako da ova mogućnost nije samo logička, ona znači realni supstrat, u kojem se još zbiljski ne nalazi neko stanje, ali može prijeći u određeno ovo stanje. Tako i zbivanje nije drugo nego prelaz iz mogućnosti u zbiljski čin, a taj zbiljski čin uzima se kod (pojma o zbivanju) u smislu savršene pojedinačne supstancije. Aristotel dakle uzima pojam zbivanja u užem opsegu nego pojam gibanja, jer dok gibanje naznačuje akcidentalnu promjenu, zbivanje znači prelaz, kojemu je cilj savršeni čin (*ἐντελέχεια*) zbiljske supstancije.

Izjasnivši pojam zbivanja ili nastajanja ističe Aristotel, da ovaj pojam imade objektivnu vrijednost, jer je zbivanje realna činjenica u iskustvenom svijetu. Prema tome imadu u zbivanju svoj realni osnov i sva četiri uzroka, koja sudjeluju kod samog zbivanja. Uzroci su realni uvjet kod svakog nastajanja ili kod prelaza od nečesa na nešto. Ono od česa nešto nastaje t. j. onaj realni supstrat, koji sam po sebi još nije određena tjelesna supstancija, ali može da nastane. zove Aristotel *ἔλη πρώτη*; dočim se odredbeni princip t. j. što upravo nastaje, zove supstancialna forma (*εἶδος, μορφή*). Oba su ova principa međusobno u snošaju mogućnost i zbiljnosti. Prvotna materija nije još zbiljsko tijelo, kako ga osjetilima opažamo (ovu neposrednu materiju zove Aristotel *ἔλη ἑσχάτη*), ali nije opet ni puko ništa; ona je realni supstrat, koji može da postane zbiljsko tijelo, pa zato je i *πρώτη* konstitutivni princip tielesa, a isto je to i supstancijalna forma. Ova je forma imanentni princip pojedinačne supstancije t. j. po njoj je neka stvar ono što po biti ili naravi svojoj doista jest. Zato je supstancijalna forma isto što *οὐσία, τὸ τί ἦν εἶναι* t. j. ono što odgovara definiciji pojma. Osim ona dva uzroka imade i tvorni uzrok (*τὸ κινητικόν*), koji proizvodi sam prelaz iz mogućnosti u zbiljnost. Napokon je svršni uzrok (*τὸ τέλος, τὸ οὐ ἔνεκα*) ono zbog česa je zbivanje, odnosno ono što ima da zbivanjem nastane. Rekli

<sup>17</sup> Phys. III, 1 p. 200 b 12 sq.

smo pako, da zbivanjem (prelazom iz mogućnosti na zbiljnost) nastaje forma, pa zato Aristotel istovetuje formalni i svršni uzrok. Kod svakog je nastajanja savršena zbiljnost ili bit ili supstancialna forma ujedno svrha samog nastajanja. Prema tome je i svrha konstitutivni princip nastajanja, pa zato i pojam svršnog uzroka imađe realnu vrijednost kao i pojam stvarne biti. Ali ne samo da je svrha istovetna s realnom biti, ona je istovetna i sa tvornim uzrokom,<sup>18</sup> jer se i tvorni uzrok nalazi u supstancialnoj formi, a ne u materiji. Tako je svrha ne samo onaj formalni uzrok, koji nastaje gibanjem, već je ujedno i onaj tvorni uzrok, koji gibanje proizvodi.

Budući da je forma (s kojom je istovetna svrha) savršena zbiljnost (*ἐντελέχεια*) obzirom na materiju, koja znači realnu mogućnost, izvodi otuda Aristotel važni jedan princip, da je zbiljski čin (*ἐνέργεια*) ispred realne moći.<sup>19</sup> Poredimo li naime oba pojma: »aktualnost« i »potencijalnost«, vidjeti je, da potencijalnost imađe samo toliko smisla, koliko izriče snošaj s nečim što je aktualno t. j. koliko može da bude ili postane aktualno. Nadalje je aktualno biće i po vremenu ispred potencijalnog, jer iz potencijalnosti nastaje zbiljski čin samo pomoću principa, koji potencijalnost stavlja u gibanje t. j. pomoću nečesa što već zbiljski postoji. Napokon je čin (*ἐνέργεια*) i kao supstancialna forma (*εἶδος*) ispred potencije; jer bitna forma jest savršeni princip (*ἀρχή*) dočim je ono što po ovom principu nastaje, više ili manje savršeno, prema tome da li je bliže ili dalje principu. Otuda slijedi, da je čin kao bitna forma po svojoj savršenosti ispred potencije. Nakon svega toga dolazi Aristotel do teleološkog načela, da je čin i kao svrha ispred potencije. Svrha je naime princip za ono, što se zbiva ili što nastaje (odnosno što je potencijalno), a princip (*ἀρχή*) jest uvijek prvo, pa zato je i svrha ispred nastajanja. Svako zbivanje ovisno je o principu i po tom već pretpostavlja svoj princip,<sup>20</sup> a svrha za kojom ide svako zbivanje, jest princip, pa zato je svrha ispred nastajanja. Ono što dolazi na koncu zbivanja (t. j. svrha), jest kao pojam na početku zbivanja, to će reći: svrha pripada obzirom na zbivanje idealna prioritetnost. Iz identificiranja svrhe s činom daje se izvesti još jedno važno načelo, naime da svrha znači isto što i dobrota. Čin je svakako nešto bolje nego potencija; jer ono što je samo po mogućnosti dobro, ne isključuje aktualnog zla, a ono što je aktualno dobro, isključuje svako zlo. Aktualno dobro sadržaje dobrotu nepomiješanu sa zlom, dočim je s potencijom dobrote spojiva mogućnost zla. Čin je dakle bolji nego mogućnost. Otuda slijedi, da je savršeno ispred nesavršenog, a po tom i svrha, koja je istovetna s činom, da znači dobrotu i da je prva. Izuzmemo li dakle slučajnost

<sup>18</sup> Phys. II, 7 p. 198 a 14 sq.

<sup>19</sup> Met. VIII, 8 p. 1049 b 5.

<sup>20</sup> De gener. an. 764 b 34; 778 b 2; De part. an. 640 a 18.



i nužnost, kojoj je izvor u materiji, valja općenito reći, da zbivanje u prirodi imade svoju svrhu.

U rješavanju teleološkog problema držao se Aristotel temeljnog noetičkog načela, da se sva naša spoznaja ima osloniti na iskustveno opažanje. Prema tome je i metafizičku nauku o svrhovitosti trebalo primijeniti na induktivno promatranje pojedinih činjenica i pojava u prirodi. Pa doista nam Aristotelovi spisi pokazuju, da su naravoslovna njegova istraživanja s metodičkog obzira toliko savršena (osim što su još za onda nedostajala pomoćna sredstva), te pobudjuju na udivljenje uza sav dosadašnji napredak prirodnih nauka.<sup>21</sup> Rezultat je ovog istraživanja, da se u pojedinim organskim bićima nalazi imanentna svrha, koja sastoji u samoj savršenosti bitne forme. Kao što se u dijelovima pojedinačnog organizma očituje svršnost, tako se u međusobnim snošajima svih bića u svijetu pokazuje svršni poredak, koji vodi najvišoj i zadnjoj svrsi, a to je Bog. Naša je bila zadaća, da s noetičkog gledišta upoznamo Aristotelov nazor o svršnom uzroku u svezi s njegovim općenitim spoznajno-teoretskim načelima, pa zato nam nije ovdje namjera, da ga slijedimo na induktivnom putu prirodnog opažanja.<sup>22</sup>

4. U okviru Aristotelove noetike i metafizičke njegove nauke o svrhovitosti izgradila se i skolastička filozofija prirode. Komentari sv. Tome Aristotelovoj Fizici i Metafizici usvajaju posvema Aristotelovu nauku o uzrocima. Sv. Toma razlikuje također četiri uzroka: materijalni, formalni, tvorni i svršni. Kod nastajanja je svršni uzrok istovetan s formalnim. Svakako je svršni uzrok najvažniji, jer formalni uzrok ne može odrediti materije bez tvornog uzroka, a tvorni opet uzrok ne djeluje bez neke svrhe, koja ga svojom dobrotom potiče na teženje.<sup>23</sup>

Psihološkim promatranjem htijenja dolazi sv. Toma do pojma o svrsi. Kadgod hoćemo neku stvar ili djelovanje, uvijek nam se ovaj objekat htijenja očituje kao svrha ili cilj, koju volja intendira i kod koje se svojom izvedbom zaustavlja. Nužnost svršnog snošaja deducira sv. Toma iz kauzalnog načela. Za prelaz iz potencije u čin iziskuje se svakako tvorni princip; ali budući da je učinak tvornog uzroka medju mnogim mogućim učincima upravo stalno određen, zato moramo pretpostaviti, da taj tvorni uzrok u svom djelovanju intendira dotični učinak kao svoj cilj. Otuda slijedi, da zakon svršnosti imade upravo tako realnu vrijednost kao i pojam zbivanja.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Isp. R. Eucken, Die Methode der Aristotelischen Forschung (Brl. 1872.)

<sup>22</sup> Isp. N. Kaufmann, Die theologische Naturphilosophie des Aristoteles (Paderborn 1893.) p. 53 sq.

<sup>23</sup> C. gent. III. c. 2 et 3.

<sup>24</sup> S. th. I. II. q. 1. a. 2.; isp. Domet de Vorges, Cause efficiente et cause finale (Paris 1889.) p. 129. — Kako je misao teleologije uplivala na cjelo-

Suarez bavio se napose pitanjem o snošaju između svršnog i tvornog uzroka. Djelovanjem tvornog uzroka dobiva svrha zbiljku egzistenciju, tako da prije tog realizovanja uopće ne postoji, pak se pita: kako može svrha biti uzrok? Suarez odgovara, da svrha može i prije nego bude realizovana kauzalno uplivati na činioca u toliko, što ju činioc spoznaje.<sup>25</sup> Na čovječju volju utječe svrha kao dobrota, i to opet samo u koliko je spoznana (ne zato jer je spoznana). Dru- gim riječima, kauzalni upliv svrhe na ljudsku volju ne ističe iz spo- znaje, već iz spoznane dobrote, tako da je spoznaja samo uvjet za kauzalnost dobrote. Ali opet se pita: kako može u spoznaji pred- oćena dobrota postati pravi uzrok? Čini se, da je volja uzrok, koji sam sebe gublje prema svrsi, pa je po tom svršni uzrok istovetan s tvornim. Ali dobrota nekog predmeta gublje volju na posve drugi način, nego što se volja sama gublje; svrha ne gublje volju efektivno, već (obzirom na samostalno gibanje volje) na metaforički način. Isto tako se imade posebna vrst kauzalnosti pripisati svrsi gdje- god nalazimo svrsishodne radnje. Životinje osjetnim zamjećivanjem svakako teže za svrhom, a i neosjetna bića pokazuju svrsishodnu djelatnost. Dakako da fizičke stvari ne mogu same sebi postavljati svrhu, pa zato ih na svršnu djelatnost upravlja neko razumno biće. Imanentna kauzalnost fizičkih bića nije dakle sama u sebi finalna, već pretpostavlja finalnu uzročnost, koja fizičke predmete upravlja određenim svrhama.

Izloživši ukratko skolastičku nauku dolazimo napokon do pi- tanja: dade li se teleologija održati u filozofiji i prirodnim naukama, te u kojem smislu? Nesumnjivo je, da u višem duševnom i osjetnom životu nalazimo svrhe, i ako nijesu isključeni slučajni momenti. Ne- preporno je nadalje, da u tom području svršni uzrok nije istovetan s tvornim; jer svrha utječe na tvorni uzrok, u koliko tvorni uzrok spoznaje dobrotu onoga, što ima da bude realizovano, dočim sama težnja za dobrotom, njeno realizovanje i svi uvjeti za polučenje svrhe sačinjavaju tvorni uzrok. Kod razumnih i osjetnih bića nije dakle istovetna zadaća svršnog i tvornog uzroka; dok tvorni uzrok realno proizvodi svrhu, u tom je svom djelovanju i sam tvorni uzrok donekle učinak svrhe, koja ga upravlja u djelovanju.

Ali, pita se, imade li teleologiji mjesta u vegetativnom i anor- ganskom svijetu, ili je ovdje sveukupno zbivanje samo mehanizam tvornih uzroka? Imade li pojava u prirodi, koje možemo smatrati slučajnim učincima tvornih uzroka? Nema sumnje, da uza svu dje- latnost po općim mehaničkim zakonima može uslijed nesuglasnog sudara tvornih uzroka nastati posve neredoviti i u toliko slučajni

kupno filozofijsko umovanje sv. Tome isp. Th Steinbüchel, *Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino* (Münster 1912).

<sup>25</sup> Met. disp. XXIII. sec. 1.



učinak, a opet može skladno sudjelovanje silâ svrsi slično proizvesti pojave, koje su u tom smislu takodjer samo slučajni učinci tvornih uzroka? Ali zar su sve prirodne pojave ovako slučajni učinci tvornih uzroka? Ako je u p r a v o n e m o g u ć e, da prirodne pojave shvatimo kao učinak slučajnog sastava tvornih uzroka, onda smo dakako usiljeni prihvatiti prirodnu svršnost. Ali možda je to samo subjektivna nužnost misaone naše udezbe, a da u objektivnoj zbilji ipak ne postoji svršna kauzalnost. Kad bi tako bilo, onda bismo morali reći, da se naš razum upravo zato, što neke pojave u svijetu ne može protumačiti inače već jedino teleološki, da se rekoh naš razum nužno nalazi u zabludi, koje se ne može riješiti. Dosljedno bismo morali reći, da uopće nismo sigurni, da li misaonoj našoj nužnosti odgovara nužnost zbiljskog bitka, a po tom bi sva naša spoznaja prirode bila iluzorna. Da se predusretne ovakovom slomu filozofske i prirodne znanosti, imade samo jedan izlaz, a to jest, da sveukupne pojave u prirodi, ako ih je doista nemoguće shvatiti kao slučajno nastali produkt tvornih uzroka, iziskuju svršnu kauzalnost. Finalnim pak uzrocima pripada realni bitak upravo kao i tvornim uzrocima, jer i ovim potonjima pridijevamo realnu vrijednost samo zato i u toliko, što bez njih nijesmo kadri protumačiti realne pojave u prirodi. Da li uistinu imade takovih pojava, koje se ne dađu protumačiti slučajnim sudjelovanjem tvornih uzroka, to se dakako može ustanoviti samo induktivnim putem. Ako se na taj način ispostavi, da u prirodnim pojavama postoji svršnost, onda je daljnje opet pitanje: kako se može u fizičkim bićima, koja nemaju svijesnog poznavanja svrhe, kako se i u njima može nalaziti teleološki princip? Na ovo se pitanje nadovezuje fiziko-teološki dokaz za egzistenciju Božju, što već ne spada u okvir ovog raspravljanja.<sup>26</sup> Svakako iz našeg prikaza peripatetičko-skolastičke nauke o finalnom uzroku proizlazi nepobitno, da je i fiziko-teološki dokaz za egzistenciju Božju upravo tako objektivne i realne vrijednosti, kao i sam pojam finalnog uzroka.<sup>27</sup> Pa kaogod što će Aristotelova i Tomina nauka o vrijednosti ljudske spoznaje, a napose njihova metafizička nauka o uzrocima, zauvijek ostati istinita, tako će zauvijek biti uzvišena i njihova filozofija prirode, koja nas iz ovog vidljivog svijeta vodi u drugi jedan, metafizički svijet, gdje se nalazi prvotni Uzrok i Svrha svega bitka.

<sup>26</sup> Isp. Al. Schmid, Erkenntnislehre (Frbg. 1890). II. p. 156. i 172.

<sup>27</sup> Isp. Kaufmann, l. c. p. 91 sq; Steinbüchel, l. c. p. 121. sq.

## Znanje i vjera u Kantovoj filozofiji.

I. Senzualistički empirizam, koji sve naše spoznajne tvorine ograničuje na osjetno predočavanje, ostavlja neprotumačeno glavno obilježje matematičke i naravoslovne znanosti, naime spoznajnu općenitost i nužnost. Dogmatski pak idealizam, koji bi htio sintetičko jedinstvo našeg znanja protumačiti isključivo deduktivnim umovanjem, ne može vrijednost čiste, idejne funkcije primjenjivati pojedinačnim predmetima empiričkih znanosti.

Upoznavši metodički nedostatak jedne i druge ove filozofijske škole nastojao je Kant, da ispita vrijednost znanstvene spoznaje s gledišta posvema teoretskog, bez obzira na psihološki postanak naše spoznaje. Kritičko stanovište glasi: koji se konstruktivni uvjeti iziskuju za mogućnost znanstvene spoznaje? Ovaj osnovni problem kriticisma riješio je Kant analizujući osjetno naše opažanje. Da uzmognemo pomišljati svezu usebnih stanja, iziskuje se vremenski oblik; a izvanjske predmete ne možemo pomišljati, ako ne pretpostavimo prostorni oblik. Sve što je u oba zorna oblika sadržano, stavljamo u neke snošaje, koji mogu biti općenite i nužne vrijednosti. Budući da je sve spoznajne snošaje našeg pomišljanja formalna logika razvrstala po kvantitetu, kvalitetu, relaciji i modalnosti, s toga se Kant poslužio ovom naukom formalne logike, da ustanovi one oblike (kategorije), na kojima se osniva sve naše suđenje. Dokazavši apriornost prostorno-vremenskog oblika (te razumnih kategorija), t. j. dokazavši, da se ovi oblici nalaze u svijesti ljudskoj kao nužni i općeniti uvjet za mogućnost svake spoznaje, pak zato da su ti oblici neovisni o pojedinačnoj iskustvenoj građi — oborio je Kant za uvijek senzualistički empirizam. Ali u rješavanju zadanog problema nije Kant ostao dosljedan formalnom stanovištu svojeg istraživanja. Budući da su apriorni oblici kao spoznajni uvjet u svijesti našoj sadržani ispred pojedinih očitnih sadržaja, mislio je Kant, da su i svi spoznajni predmeti (u koliko su apriornim oblicima uvjetovani) ograničeni na svijest ljudsku, t. j. da nemaju drugog bitka, već jedino u subjektivnom našem pomišljanju. Ovdje je Kant neopazice prešao od kritičko-teoretskog posmatranja naše spoznaje na psihološko stanovište u pitanju o metafizičkom bitku spoznajnih predmeta. Kant je naime prije svega pazio na apriornost zorno-razumnih oblika bez obzira na njihovu svezu sa spoznajnim predmetima;



a istraživajući upravo ovu svezu s predmetima (bez koje sveze apriorni oblici ne mogu sačinjavati sami po sebi gotovo spoznaje) prenesao je Kant pojam apriornosti na sam predmet spoznaje — i time je psihološko značenje: apriorni oblici zajedno sa spoznajnim prednajnih oblika, u koliko su u svijesti našoj uvjet za spoznaju, dobila je psihološko značenje: apriorni oblici zajedno sa spoznajnim predmetima nalaze se u ljudskoj svijesti neovisno o ćutilnom poimanju. Ova promjena formalnog gledišta proizvela je sve daljnje kobne posljedice Kantovog umovanja. Ako je spoznajni predmet istovetan sa subjektivnim pomišljanjem tako, da ovo pomišljanje nema spoznajne sveze s transubjektivnom zbiljom, tada ili treba posve zaboraviti transubjektivni bitak (stvar o sebi, das Ding an sich), ili se pada u protuslovlje, ako ćemo na transubjektivni bitak primjenjivati apriorne naše oblike. Kant je zapao u ovu potonju pogrešku. On nije htio napustiti mišljenje o transubjektivnom bitku, i ako je poricao mogućnost spoznaje noumenalnih predmeta. Nasljednici pako Kantovi zaboraciše stvar o sebi, ili joj podaju posve drugo značenje nego Kant — želeći na taj način da izbjegnou onom protuslovlju, što ga je Kant počinio svojom naukom o »aficiranju« naše osjetnosti. S tim u svezi sve se više ističe nespoznatljivost stvari o sebi, te isključivo fenomenalna vrijednost empiričkih znanosti.

Iz rečenoga se razbire, da Kantova filozofija nije dostatno ispitata svezu našeg pomišljanja sa spoznajnim predmetom. Da je Kant ispravno analizirao naše osjetno opažanje, morao bi bio doći do rezultata, da smo mi u pomišljanju našem usiljeni ravnati se po onom bitku, koji se izvan svijesti naše nalazi, a to znači toliko, da naša spoznaja ima vrijednost za stvari o sebi.<sup>1</sup> Dokazati transubjektivnu vrijednost naše spoznaje bit će dakle glavna zadaća u pobijanju Kantove filozofije.

Svijesna djelatnost, koja pojedine misaone sadržine stavlja u snošaj (= suđenje), izriče neku novu misaonu sadržinu (a to je sam taj snošaj), koje smo si upravo zato i samo u toliko svijesni, u koliko pojedine misaone sadržine izrično shvatimo kao termine snošaja. Bez tog izričnog stavljanja u snošaj imali bismo na pr. dva misaona sadržaja, za koja ne bismo znali, da su različna (a to je treći svijesni sadržaj!), kad ih ne bismo uzeli u poredbenom snošaju. Za ovaj misaoni sadržaj, što ga činitba suđenja unaša u svijest, pita se: je li taj snošaj, u koliko je tvorina subjektivnog čmioca (razuma), izriče nešto istovetno s objektivnim bitkom, tako da taj snošaj objektivno postoji i neovisno o subjektivnoj činitbi suđenja — ili je on tek subjektivnog opstojanja, tako da ga ne bi ni bilo u misaonim predmetima bez našeg suđenja? Drugim riječima pita se: zašto naš razum stanovite predmete stavlja u stalne snošaje? je li ta njegova dje-

<sup>1</sup> Isp. Kantstudien VIII. (1903), p. 1—29.

latnost lih subjektivno uvjetovana, ili je objektivno motivirana? Ono prvo tvrdi subjektivizam, a ovo je potonje nauka objektivizma. Opreka između oba ova noetička naziranja provlači se kroz svu historiju filozofije, te se u tom smjeru i od Kanta ovamo kreće svekoliko filozofijsko nastojanje. Savremena faza noetičkog subjektivizma, u koliko se osniva na principima Kantovog umovanja — napose glede onih metafizičkih pitanja, koja zasijecaju u područje morala i religije — zove se neokriticizam. Budući pako da se fundamentalni princip savremenog kriticizma oslanja na Kantovo razlikovanje između sintetičke spoznaje i praktične vjere, s toga je nužno, da se u tom pogledu upozna i ocijeni Kantovo mišljenje.

Dogmatska metafizika drži, da naša osjetno-razumna spoznaja može dokučiti transcendentni bitak i upoznati stvar o sebi. U nauci Kantovog fenomenalizma isključena je spoznaja stvari o sebi, jer se kategorije ili čisti razumni pojmovi mogu uporabiti samo u empiričkom, a nikad u transcendentalnom smislu.<sup>2</sup> Pomisao stvari o sebi imade samo negativnu vrijednost, naime da ograniči našu osjetilnost. Ova je pomisao nužna, jer nas opominje, da su spoznajni predmeti, u koliko su vezani na osjetnu našu zornost, samo pojavne vrijednosti, a bez ikoje spoznajne sveze sa stvarima o sebi. Mi moramo pomišljati stvar o sebi — i ako je pozitivno ne spoznajemo — upravo zato, da odredimo neprekoračivu granicu između osjetnog našeg spoznanja i noumenalnog mišljenja. Pomisao stvari o sebi kao noumenalnog bića nije ni protuslovna s fenomenalnom naravi našeg mišljenja, jer kad Kantova kritika ispituje ljudsku (osjetnu) zornost, tada time nipošto ne isključuje mogućnost kakove druge, neosjetne zornosti. Zadaća kriticizma, koja ide za tim, da omjeri dohvat ljudske spoznaje, mora dakle na prvom koraku svog istraživanja staviti pomisao stvari o sebi, o kojoj ne možemo sumnjati — i ako je ne možemo razumno spoznati.<sup>3</sup>

Ovaj temeljni princip kriticizma dijeli naše znanje u pozitivno i negativno. Pomoću kriticizma dobivaju kategorije imanentnu porabu, t. j. razumni naši oblici vrijede u opsegu osjetne zornosti ili iskustvenog znanja. Naravoslovno i matematičko naše znanje izričemo u sintetičkim sudovima a priori — i to je sva naša znanstvena spoznaja. Na granici iskustva prestaje naše pozitivno znanje, a začinje pomišljanje stvari o sebi, koje nam tek negativno proširuje znanje, u koliko nam kazuje, da osjetnom zornošću još nije iscrpljen savkolik misaoni bitak. Pita se: je li ovo u teoretskom pogledu negativno znanje od ikoje vrijednosti? Odgovor na ovo pitanje nalazimo u »transcendentalnoj dijalektici«.

Racijonalna psihologija prekoračuje iskustvenu granicu, kad ideju duše smatra kao spoznatljiv predmet. Spiritualističke tvrdnje

<sup>2</sup> K. č. u. 223.

<sup>3</sup> ib. 231—238.



o ideji duše nijesu za znanost od pozitivne vrijednosti, jer teoretski ništa ne dokazuju, već su puki paralogizmi. A ipak imade racionalna psihologija važno negativno značenje, jer oduzima svaku znanstvenu vrijednost materijalističkom naziranju. Budući naime da spiritualistička ispitivanja o misaonom jastvu njesu predmet naše spoznaje, zato mora i materijalizam biti jalov, kad se bavi rješavanjem ovog istog pitanja, koje našoj spoznaji uopće nije pristupačno.<sup>4</sup>

Kao što paralogizmi racionalne psihologije, tako je i dijalektičnost racionalne kozmologije od veoma znatne vrijednosti. Spekulativni um postavlja u kozmološkom pitanju četverostruku opreku između teze i antiteze, a ipak naš um iz praktičnog interesa zabacuje antiteze, te pristaje uz teze. Početak svijeta, jednostavnost i nepropadljivost misaonog subjekta, sloboda djelovanja i jedinstveni svršni uređaj cjelokupnog bitka u jednoj apsolutnoj ideji — to su četiri kozmološke teze, koje su ujedno »osnovi za moral i religiju«.<sup>5</sup> Ove teze nijesu sadržaj sintetičke naše spoznaje, pa ih upravo zato i empirizam ne smije apodiktički nijekati. Kozmološke dakle teze ne može znanost spekulativnom sigurnošću prihvatiti, ali ih može dogmatizam iz praktičnog interesa zadržati. Ističući ovaj praktični momenat očito upozoruje Kant, kako se ljudski um ne može oteti težnji za spoznajom onih pitanja, koja leže izvan empiričkog opsega, koja su posve transcendentne naravi. Pa ako se spekulativna umna moć i ne može dovinuti sintetičkoj spoznaji transcendentnih predmeta, ipak se naš um iz praktičnih obzira ne treba odreći svakog znanja o njima. Cjelokupno dakle naše znanje nije iscrpljeno u teoretskoj spoznaji iskustva, već se nastavlja i onkraj granice osjetno-razumnog spoznanja.

U racionalnoj teologiji zabacuje Kant ontološki i kozmološki dokaz za opstojanje Božje, a osobitu posvećuje pažnju fizikoteološkom dokazu. Kant veli, da svršnost prirode ne može doduše objektivnom sigurnošću dokazati bitak najvišeg Bića, ali nam fizikoteološki dokaz ipak proširuje naše spoznaje o prirodi, jer ih svodi na ono jedinstvo, kome se princip nalazi izvan same prirode. Fizikoteološki dokaz upućuje nas, te u proučavanju prirode opažamo veličajni svršni uređaj, koga pukim iskustvenim istraživanjem nikad ne bismo otkrili. Ova ideja jača i proširuje naše znanje tako, te smo primorani potpunim osvjedočenjem podati se vjeri u najvišeg začetnika prirodne svršnosti.<sup>6</sup> Naš um ne može biti bez ideje o najvišem Redatelju svemira, ali ta ideja ne daje one apodiktičke sigurnosti, koju imademo u iskustvenoj spoznaji. Ova ideja služi našem umu lih kao »regulativni princip«, koji nam prirodu prikazuje kao da se

<sup>4</sup> K. č. u. 323.

<sup>5</sup> ib. 385.

<sup>6</sup> ib. 489.

razvija po Božjem uredenju.<sup>7</sup> I ako nam dakle fizikoteološko dokazivanje ništa ne proširuje objektivne spoznaje, ipak je ono od teoretske vrijednosti u svezi s naravoslovnim istraživanjem. — Teleološki momenat u prirodi nije doduše predmet znanstvenog ispitivanja, ali on ravna teoretsko ispitivanje prirodoslovne znanosti tako, te je sa spekulativnom spoznajom prirode skopčana umna vjera, koja je subjektivno neoboriva — i ako bez objektivne sigurnosti. Opstojanje najvišeg začetnika prirodne svršnosti nije predmet logičke spoznaje, koja bi se osnivala na objektivnim dokazima, jer što god nije u iskustvenom opažanju sadržano, to već ne može biti konstitutivni princip našeg znanja. Dogmatička je dakle metafizika u zabludi kad naučava, da naš razum može teoretski nedvojbeno odgovoriti na pitanja o Božjem bitku i udesu ljudskog života. Jedini odgovor na ova pitanja jest moralna vjera, koja nije drugo nego praktični postulat sadržan u moralnim zakonima.<sup>8</sup>

Iz rečenoga je vidjeti, kako rezultat »transcendentalne dijalektike« odgovara onoj namjeri, što ju je Kant izrazio u Predgovoru za 2. izdanje Kritike čistog uma. »Moradoh napustiti znanje, da ustupim mjesto vjeri.«<sup>9</sup> Svrha Kantovog kriticizma (u negativnom pogledu) bila je ta, da se dokaže varavost i prividna vrijednost dogmatske metafizike.<sup>10</sup> A da se u drugu opet ruku izbjegne skepticizmu, zadržao je Kant moralnu vjeru, koja spaja teoretski um sa praktičnim u toliko, što spekulativni um stavlja pitanja o Bogu i neumrlosti duše, a tek praktični um (koji se ne ravna po logičkim, već praktičnim motivima) podaje na ta pitanja stalni odgovor. Realnost ideje o Bogu i neumrlosti ne dá se dakle dokazati teoretskim putem, pa zato je zadaća »Kritike praktičnog uma«, da ove dvije ideje dovede u svezu s moralnim zakonom.

Da ovu zadaću riješi, poslužio se Kant pojmom najvišeg dobra. Moralna je naša dužnost, da ostvarimo najviše dobro t. j. svezu savršene čudorednosti i blaženosti. Savršenu pak čudorednost ne možemo polučiti inače već jedino u beskonačnom progresu sobnog bivstvovanja. »Dakle je najviše dobro praktički moguće jedino ako pretpostavimo neumrlosti duše; pa budući da je ta neumrlost nerazdvojiva s moralnim zakonom, zato je ona postulat čistog praktičnog uma.«<sup>11</sup> S druge strane opet savršena blaženost iziskuje Božje bivstvovanje. Moralni naime zakon traži nužnu svezu svetosti s blaženstvom. Budući pako da je u osjetnom životu samo slučajno spojena blaženost sa svetošću, s toga treba za mogućnost nužne

<sup>7</sup> K. č. u. 486. sq.

<sup>8</sup> ib. 496.

<sup>9</sup> ib. 26.

<sup>10</sup> ib. 221.

<sup>11</sup> K. prakt. u. 146.



sveze između blaženstva i svetosti pretpostaviti egzistenciju umnog bića, koje svu osjetnu prirodu dovodi u sklad s moralnim ciljevima. Moralni dakle zakon, koji nas obvezuje, da polučujemo najviše dobro, ujedno nam nameće moralnu dužnost, da ne dvojimo o Božjem bivstvovanju. I Božji je bitak prema tome postulat praktičnog uma. Oba ova postulata ne proširuju spekulativne naše spoznaje, već su jedino pretpostavke, koje iz praktičnih razloga nužno prihvatamo. Ideje spekulativnog uma, o kojima ne bismo mogli inače nikakove tvrdnje izreći, dobivaju tako u praktičnom pogledu objektivnu realnost.<sup>12</sup> Drugim riječima: bitak Božji i neumrlost duše nijesu predmet logičke spoznaje, tako te bi razum uviđao objektivnu nužnost ovog predmeta, već je nasuprot ova nužnost samo subjektivna, u koliko je u svezi s moralnim zakonom.

Kant je svojim razlikovanjem između teoretske spoznaje i praktičnih postulata (ili vjere u realnost umnih ideja) izravno uplivao na teološki racionalizam u 19. vijeku, a i na savremeni razvitak filozofijskog umovanja. Schleiermacher i Ritschel uče u glavnom kao i Kant, da pitanja o Bogu i duši ne spadaju na spekulativni razum, već na subjektivnu svijest. A i novokantovska škola u drugoj polovici prošlog vijeka oslanja se na Kanta poglavito u negativnom smilu kriticisma, u koliko naime zabacuje transcendentnu metafiziku. »Novi polet Kantove nauke, koji je začeo oko godine 1860., zapade u doba odnemarenog filozofijskog zanimanja, gotovo strastvenog zabacivanja metafizičkih pitanja i u doba radova stegnutih na pojedinačne znanosti. Prema tome se raspoloženju požudno poseglo, navlastito sa strane prirodoslovaca, za filozofijskom naukom, koja je nastojala dokazati nespoznatljivost stvari o sebi i ujedno utvrditi pravo matematičke teorije o iskustvenom svijetu. Tako je Kant prije svega uplivao, upravo kao i za svog života, opet negativnim dosljecima svoje nauke o spoznanju. Za onda je njegovo djelovanje bilo oprečno racionalističkom sveznadarstvu (Alleswisserei) i popularnom učenjaštvu, što ga je Kant zauvijek uništio: a ovaj puta je bio odraz simpatije, u koliko se obradovalo, da empirizam dobiva filozofijsku opravdanost. Ovim je okolnostima pripisati, da su prva shvatanja i preokreti »novokantizma« osobito naglašavali »antimetafizicizam« te se djelomice priklanjali relativističkim i pozitivističkim nazorima.<sup>13</sup> Filozofijski duh u Njemačkoj, kad su ga F. A. Lange, Kuno Fischer, Eduard Zeller i Otto Liebmann pozvali, da se opet povraći Kantu, nastojao se oprijeti naturalističkim nastojanjima u pogledu onih ideja, koje je Kant smatrao postulatom praktičnog našeg uma. Pa kao što je Kant išao za tim, da svojim kriticismom osigura proti skeptičkom empirizmu neoborivu vrijednost znanstvenog spo-

<sup>12</sup> K. p. u. 158.

<sup>13</sup> Kantstudien IX. (1904), p. 6.

znanja, tako opažamo i u neokriticizmu, da smjera na idealističke neke ciljeve. Kantova je nauka o isključivo iskustvenoj vrijednosti našeg spoznanja — osnov u razvitku savremenog idealističkog umovanja, pa zato neokriticizam ne prestaje isticati nespoznatljivost noumenalnog svijeta. Ali bojeći se opet, da ovaj noetički skepticizam obzirom na noumenalni bitak ne dođe u sukob s moralnim zahtjevima naše svijesti, nalazi neokriticizam glavni svoj zadatak u tome, da odbačenu noumenalnu spoznaju zamjeni praktičnom vjeron u transcendentnu vrijednost ideja. Budući pako da se fenomenalizam moderne filozofije oslanja na transcendentalno stanovište Kantovog umovanja, zato se kritičkom istraživanju nameće prije svega zadatak, da ispita metodu i noetičke principe u Kantovoj filozofiji.

II. Transcendentalno stanovište ne sastoji u istraživanju psihološke naravi našeg spoznanja, a niti u izričnom ispitivanju sveze između pomišljanja i misaonih predmeta. Zadaća transcendentalne filozofije odnosi se na apriorno konstruirane iskustvene spoznaje t. j. transc. metoda hoće da u samom našem pomišljanju otkrije one elemente, na kojima se osniva svaka znanstvena spoznaja.<sup>14</sup> Ovaj metodički princip, koji ide za tim, da ispita i objasni one uvjete, koji konstruiraju znanstvenu spoznaju, služi transcendentalnoj filozofiji ujedno kao dedukcija za spoznajnu vrijednost. Budući naime da se mogućnost iskustva temelji na apriornim elementima, s toga oni proizvode ili stvaraju predmete znanstvenog iskustva. U samom dakle pojmu apriornosti nalazi se i kriterij za spoznajnu vrijednost. Po stanovištu transc. filozofije imade svaki spoznajni elemenat u toliko, i jedino u toliko znanstvenu vrijednost, u koliko dotični elemenat nužno uvjetuje sâm bitak spoznajnog predmeta.<sup>15</sup> Dosljedno tome zabacuje transcendentalna metoda vrijednost metafizičke spoznaje, koja ne proizvodi sama svoj predmet, jer ispituje stvari, u koliko su necvisne o našem pomišljanju. U transcendentalnoj metodi nalazi se dakle razlog za »kritičko« shvatanje ljudske spoznaje. Po tome bi nazoru zadaća filozofije imala biti jedino u istraživanju spoznaje, odnosno u istraživanju apriornim uvjetima omogućenih spoznajnih predmeta — eliminirajući svaku spoznaju stvari o sebi.

Kolikogod kriticizam naglašava svoju neovisnost o dogmatskoj metafizici, ipak se i transcendentalna metoda — ako hoće da izbjegne skepticizmu — nužno oslanja na dogmatske pretpostavke. Formalno naime stanovište kriticizma uči, da apriorni uvjeti sačinjavaju (konstituiraju) sam spoznajni predmet. Po tome je samo ona spoznaja znanstvene vrijednosti, koja je istovetna sa svojim predmetom — t. j. tako, da spoznajnom predmetu ne pripada o spo-

<sup>14</sup> K. č. u. 43., 44.

<sup>15</sup> ib. 550.



znaji neovisni bitak (o sebi). Pojmovi imaju nužnu vrijednost u toliko i samo zato, jer su »objektivni razlog za mogućnost iskustva«. <sup>16</sup> Ovaj formalni princip kritičizma, koji stavlja kriterij za spoznajnu vrijednost u identificiranje objektivnih spoznajnih uvjeta sa spoznajnim predmetom, ne samo da nužno dovodi do skeptičkog idealizma, već je i sâm u sebi protuslovan. Ako je naša spoznaja samo u toliko sigurne vrijednosti, u koliko je transcendentnalno deducirana, tada se jamstvo za valjanost ili ispravnost same ove tvrdnje nikako ne može nalaziti opet u transcendentnalnoj dedukciji. Gdje nam je kriterij za objektivnu vrijednost same transcendentnalne metode, ako ne u općim principima logike, koji svoju vrijednost temelje na očevidnosti, a ne u transc. dedukciji? Sama dakle tvrdnja transcendentnalne metode, koja dašto hoće da bude objektivne vrijednosti, stoji sa sobom u protuslovlju kad izriče, da se svaka objektivna vrijednost spoznaje osniva na transc. dedukciji. Ako se pako usvoji »nekritičko« stanovište, da se spoznajni uvjeti ravnaju po predmetu, tada je eo ipso oborena transcendentnalna filozofija.

Ali kao što ne može transc. filozofija objektivnu ispravnost same tvrdnje metodičkog svojeg principa afirmirati na osnovu transc. dedukcije, već joj se jedino pozvati na »dogmatsku« pretpostavku o logičkoj evidentnosti, tako ona ne može mimoći i drugih dogmatskih pretpostavki. Budući naime da je svrha kritičizmu, te istinači mogućnost znanstvenog iskustva, s toga valja bezuvjetno već pretpostaviti znanstvenu vrijednost iskustva. Bez te pretpostavke mogla bi transcendentnalna filozofija imati jedino tu zadaću, da ispita one uvjete u našoj svijesti, koji omogućuju sustavno sredene umisljice (Einbildungen), koje nemaju nikakove transubjektivne vrijednosti, a koje mi ipak zovemo znanost. Ako pak transc. filozofija ističe proti skepticizmu, da u prirodnim znanostima nedvoumno postoji objektivna istinitost, tada mora i to priznati, da se ova znanstvena vrijednost može osnivati jedino u logičkoj očevidnosti spoznanih činjenica. Dosljedno tome valja reći, da je »dogmatska« odnosno logička nužnost u objektivnim snošajima kriterij za spoznajnu vrijednost, a ne transcendentnalna dedukcija.

Na ove prigovore dalo bi se u prilog kritičizma odgovoriti, da se transcendentnalna dedukcija osniva na metafizičkoj dedukciji. Zadaća je naime metafizičke dedukcije upravo to, da dokaže, kako se opći i nužni temelji znanstvene spoznaje nalaze u svijesti ljudskoj neovisno o pojedinačnom spoznajnom sadržaju. Drugim riječima: prirodne znanosti imaju svoju nužnu vrijednost zato, jer osim aposteriorne, empiričke »građe« mišljenja, postoji još i drugo psihološki-spoznajno vrelo, a to su oblici znanstvene svijesti ljudske. Otkud pako znamo za te oblike? Što nas upućuje, da osim aposteriornog

<sup>16</sup> K. č. u. 110.

spoznajnog izvora imade i apriorni princip? Razlog apriornosti, veli Kant, jest općenitost i nužnost.<sup>17</sup> Pa prema tome, da uzmogne transcendentalna filozofija proti skepticizmu pretpostaviti objektivnu vrijednost znanstvene spoznaje, valja joj pretpostaviti općenitost i nužnost kao kriterij za onaj apriorni element, što ga metafizička dedukcija u znanstvenoj spoznaji hoće otkriti. Metafizička dakle dedukcija ne može proti skeptičnom empirizmu imati nikoje vrijednosti, ako ne pretpostavi onu istu logičku nužnost, koju dogmatska metafizika pretpostavlja kao zalag znanstvene istine. Ako se pako spoznajnu vrijednost mora na temelju logičke nužnosti pretpostaviti prije svake dedukcije, tada bi bio *circulus vitiosus* dokazivati spoznajnu vrijednost na osnovu transcendentalne dedukcije. Protudogmatska metoda kritičizma onemogućuje dakle izvedbu glavne zadaće, koja ide za tim, da ispita mogućnost sintetičkih sudova a priori. Po transcendentalnoj su naime metodi sintetički sudovi zato apriorni, jer imadu općenu i nužnu vrijednost, a znanstveno vrijedni su zato jer su apriorni (t. j. u svijesti našoj osnovani princip spoznaje).

Jednako stanovište, što ga trans. filozofija zauzima glede spoznaje empiričkih predmeta, mora dosljedno prihvatiti i glede vrijednosti svih logičkih principa uopće. Logički (i matematički) aksiomi imali bi (po transc. filozofiji) samo u toliko općenu i nužnu vrijednost, u koliko imadu svoj temelj a priori, t. j. u zornosti (*Anschauung*) i kategorijama. Ustvrđimo li pako, da se i za logičnu nužnost nalaze uvjeti isključivo u svijesti ljudskoj, tada se bezuvjetna znanstvena vrijednost naše spoznaje ne može nikako razlikovati od kojegmu-draga subjektivno-psihološkog zbivanja. Drugim riječima: logička nužnost prirodnih znanosti ne vrijedi za nas ništa više, nego i psihička nužnost svake usebne činitbe. Sve znanstveno istraživanje vodi tek do uvjetnih, relativnih rezultata — jer je vezano na relativnu vrijednost psihičkih uvjeta u svijesti ljudskoj. Pa kao što je po Kantovoj nauci čutilno poimanje kontingentne vrijednosti, jer je aposteriorno, tako isto nemamo jamstva, da li je i znanstvena nužnost sama u sebi veće vrijednosti, nego čutilno naše poimanje. Ako naime prirodne znanosti imadu općenitu i nužnu vrijednost samo u koliko je ta vrijednost vezana na apriorni spoznajni element, tada je vrijednost svake znanosti upravo tako relativna, kao što i vrijednost psihičkog zbivanja t. j. u toliko postoji, u koliko zbiljski postoji spoznajni princip. A je li, pitamo, kriticizam ovom svojom naukom riješio problem znanstvenog našeg nastojanja? Odgovor može biti samo negativan. Svaka naime prirodna znanost bavi se svojim predmetom tako, da se rezultat znanstvenog istraživanja oslanja na transsubjektivni bitak i zakone. Kad bi sve naše prouča-

<sup>17</sup> K. č. u. 649.



vanje prirode išlo za tim, da upozna one predmete, koji su obzirom na svoj opstanak i bitne snošaje isključivo o spoznajnom subjektu ovisni, tada ne bi nikoja prirodno-znanstvena zadaća mogla prekoračiti granice osjetnog predočavanja. A ipak je nesumnjivo, da se nikoji astronom, kemičar, fiziolog i kojigod istraživaoc prirode ne će zadovoljiti ispitivanjem svog predmeta, u koliko je taj predmet ovisan o apriornim uvjetima ljudske spoznaje. Planetski zakoni, anorganski spojevi i organski ustroj ne mogu se nikako smatrati istovetni s čutilnim sadržajem naše svijesti, već se imadu pomišljati neovisni o spoznajnoj djelatnosti istraživaoca. Prvi dakle uvjet iskustvene znanosti jest objektivna realnost, koja je pristupna aposteriornom našem opažanju. Tako smo eto došli do one točke, gdje su prirodne nauke u najužem dodiru s naukom o spoznanju. Prvi i najodlučniji spoznajni problem glasi: postoji li objektivna realnost i možemo li njenu bitnost upoznati?

Idealizam tvrdi, da je neopravdano uopće i govoriti o realnoj zbilji. Neposrednim iskustvom opažamo samo one tvorine, koje se nalaze unutar svijesti naše, a da li opstoji i transcendentni bitak, toga nijesmo kadri dokazati. Ovo idealističko stanovište obara činjenica, da iskustvene znanosti nijesu i ne mogu biti puko subjektivno pomišljanje bez ikoje sveze s realnošću. U zamjetbenim sadržajima (Wahrnehmungsinhalt) svijesti naše doživljujemo takove relacije, koje nijesu o nama ovisne, već smo ih mi usiljeni pomišljati. Otuda pako slijedi proti idealizmu, da izvan naše svijesti odnosno izvan sveze oćutnih sadržaja, mora postojati nešto, u čemu su nepromjenice relacije zamjetbenih sadržaja osnovane. Prvi pozitivni zadatak spoznajne kritike mora prema tome da ispita: kako se daje dokazati, da doista postoji realna zbilja.

Naivni realizam objektivira oćutne utiske, te drži da su oni predmeti, u kojima izviru opažene relacije, kvalitativno istovetni s oćutnim sadržajem. Ali i ovaj je nazor neodrživ prema kritičkom realizmu, koji ističe, da o nama neovisne relacije (koje smo usiljeni pomišljati) nijesu vezane na stanovite osjetne sadržaje ili na osobe, koje ih pomišljaju, te prema tome neke relacije i onda stalno postoje, kad se izmjenjuju oćutni sadržaji u koliko te relacije doživljujemo. Izvan naše svijesti mora dakle da postoje predmeti, koji su kao realni nosioci zamjetbenih relacija neovisni o čutilnom sadržaju. Realni predmeti kao supstrat prirodnog zbivanja moraju imati adekvatan razlog za sve one realne snošaje, koji postoje neovisno o čutilnom našem opažanju. Da realni snošaji uzmognu postati sadržaj našeg iskustva, nužno je dakle da ih pomišljamo u svezi s realnim predmetima, kao nosiocima prirodnih pojava.

Kad je cvako pronadjen put u realni svijet, onda treba preći na drugi i to najvažniji noetički problem: možemo li mi upoznati

realnu bitnost, ili u Kantovoj terminologiji: možemo li spoznati stvar o sebi? Fenomenalizam poriče ovu mogućnost, pa zato se indirektno rješavanje u prilog kritičkog realizma ima otpočeti ispitivanjem i pobijanjem Kantove filozofije. Stanovište Kantovog fenomenalizma neispravno je poglavito s toga, jer Kantova spoznajna teorija ne uzima obzira na glavnu svrhu prirodnih znanosti. Ispitujući prirodne snošaje, u koliko su o nama neovisni, ide znanost za tim, da upozna samu bitnost realnih predmeta. Golemi napredak u prirodnim naucima ne znači samo opsežnost znanja, već se u prvom redu tiče ispravnijeg i potpunijeg poznavanja prirode. Ako su mnogi stari nazori u astronomiji i fizici danas već oboreni, tada se ove promjene u znanstvenom razvoju doista ne osnivaju na istraživanju prirode, u koliko je ona ograničena tek na pojave svijesti naše, već u koliko joj spada transubjektivna realnost. Zbilljski opstanak prirodnih znanosti dokazuje dakle proti Kantu, da možemo spoznati stvar o sebi.

Kad je ovim indirektnim načinom omogućen spoznajni realizam (u pogledu pitanja o spoznaji realnih bitnosti), tada još konačno preostaje kritičkom realizmu zadatak, da izravno dokaže i obrazloži, kako naša spoznaja imade vrijednost i za stvar o sebi. Budući pako da se osebita teorija Aristotelovog realističnog shvatanja o vrijednosti ljudske spoznaje nastavlja u skolastičnoj filozofiji sve do našeg vremena, zato se noetički problemi ne mogu pozitivno riješavati izvan okvira peripatetično-skolastične filozofije. Ona uči, da empirička naša zornost ne bi imala sadržaja, kad ne bi u svezi bila s realnim predmetima. Nadalje uči skolastična filozofija, da osim predodžbenog sadržaja imademo i općenite pojmove, t. j. takove spoznajne tvorine, koje svojim sadržajem nijesu vezane na pojedinačne predmete. Opći pojmovi imadu vrijednost za realne predmete upravo zato, jer nastaju u svijesti iz empiričke zornosti. Sva dakle naša spoznaja, koja se izgrađuje od općih pojmova, imade realnu vrijednost, i to realnu vrijednost obzirom na sâm sadržaj općih pojmova t. j. realna vrijednost naše spoznaje nije vezana samo na opseg empiričke sadržine u svijesti našoj, već se proteže i na izvaniskustvene (neempiričke) predmete. Otuda pako slijedi, da metafizika imade jednaku vrijednost kao i empiričke znanosti, odnosno da možemo spoznati stvari kako su o sebi, a ne samo kako su osnovane o ljudskoj zornosti. Ovaj dakle rezultat skolastične filozofije indirektnim putem obara transcendentálnu metodu Kantovog umovanja i s time spojenog razlikovanja između teoretskog znanja i praktične vjere.



## Moral i religija.

Kantova se metafizika osniva na rezultatima spoznajne nauke i kriticisma. Budući da se za mogućnost znanstvene (općenite i nužne) spoznaje iziskuju stalni uvjeti, zato se, veli Kant, ovi uvjeti nalaze u svijesti ljudskoj a priori, t. j. neovisno o perceptivnom spoznajnom elementu. Počinivši Kant ovu temeljnu pogrešku — u koliko je naime stavio (već u Uvodu za 1. izdanje Kritike čistog uma; ed. Kehrbach p. 35.) uvjete za mogućnost znanstvenog iskustva isključivo u ljudsku svijest — logičkom je nuždom otuda izveo princip o vrijednosti naše spoznaje. Razumni subjekat nije u izricanju općenitih i nužnih sudova usiljen ravnati se po objektivnim snošajima spoznatljivog bitka, već usuprot on sâm unaša te snošaje u »slijepu« predodžbenu građu. Dosljedno valja reći, da iskustveno naše znanje obuhvata predmete isključivo u koliko su tvorina razumne djelatnosti. Budući pako da se razumna funkcija veže na osjetnu zornost (predočavanje, Anschauung), zato sva naša spoznaja vrijedi samo za osjetne pojave. Pozitivno sticanje znanja ograničeno je na fenomenalni svijet, a stvar o sebi (das Ding an sich) jest samo problematične vrijednosti, naime ona bi mogla biti predmet razumne intuicije. Pomisao stvari o sebi tek ograničuje vrijednost naše spoznaje tako, te na samu stvar o sebi ne smijemo primijeniti nijednog predikata, koji vrijedi za iskustvene predmete. Na ovom se razlikovanju između fenomenalnog i inteligibilnog svijeta osniva Kantova nauka o moralu i religiji, pa zato nam je ovdje u kratko izložiti teoretske principe kriticisma, u koliko su u svezi s etičkim problemom.

### I. Teoretski principi kriticisma.

1. Rekosmo da Kantova filozofija ispituje one uvjete u svijesti ljudskoj, koji a priori omogućuju znanstvenu (teoretsku i praktičku) spoznaju. Za općenito razumijevanje Kantove filozofije u prvom se redu dakle iziskuje, da znamo, što kod Kanta znači svijest, i u kojem smislu je svijest ljudska najviši uvjet spoznaje. U onom odsjeku »Kritike čistog uma«, gdje se govori o sintezi rekognicije (p. 118.), kaže Kant ovako: »Bez svijesti, da je ono što mislimo, upravo ono isto, što smo čas prije toga mislili, bila bi uzaludna svaka repro-

dukcija u nizu pomisli.« To znači: mnogostručnost naših pomisli ne može nikad sačinjavati jednu cjelinu, ako ne pretpostavimo jedinstvo, koje se samo u svijesti našoj nalazi. Kad bih kod brojenja zaboravio, da sam one jedinice, što ih upravo pred očima imam, jednu za drugom sastavljao, tad ne bih mogao spoznati postanak množine, odnosno broja koji nastaje sukcesivnim dodavanjem jedinica; jer ovaj pojam (broja) sastoji lih u tome, da imamo svijest o jedinstvu sinteze. Sama riječ »pojam«, dodaje Kant, upućuje nas, da mnogostručna predodžbena građa tek po svijesti ljudskoj postaje spoznaja. Pojam nastaje tako, da onu mnogostručnost, što ju sukcesivno predodčujemo i reproduciramo, ujedinitimo u jednu pomisao. Bez ujedinitbe, koju stvara svijest naša, nije moguć postanak pojma, a po tom niti spoznaja predmeta. A što to znači spoznajni (misaoni) predmet? Pojave nisu drugo nego osjetne pomisli, pa zato se ne mogu nalaziti izvan pomišljajne moći. Što se ima dakle razumijevati, kad se govori o predmetu, koji »korespondira« (K. č. u. 119.) spoznaji? Budući da izvan same spoznaje ništa nema, što bismo mogli spoznati kao predmet različan od same spoznaje, zato spoznajni predmet pomišljamo kao nešto općenito = X. Naše pomišljanje o odnošaju spoznaje s predmetom znači, da spoznaja mora a priori na stanovit način da bude određena, a ne smije biti nasumce (auf's Geratewohl) ili od volje domišljena; jer ako su neke spoznaje u snošaju s predmetom, moraju i međusobom da budu uskladjene t. j. moraju imati ono jedinstvo, koje je sadržano u pojmu predmeta. A koje je to jedinstvo? Po Kantovoj nauci oslanja se sva naša spoznaja na pomišljajnu mnogostručnost; otuda je jasno, da onaj X, predmet koji odgovara našim pomislama i koji je posve drugo nešto nego naše pomisli, za našu spoznaju uopće ne postoji, on ne može ništa drugo da znači, već »formalno jedinstvo svijesti u sintezi pomišljajne mnogostručnosti« (ib.). Predmet spoznajemo u toliko što smo predodžbene sastavine sveli na sintetičko jedinstvo, a ujedinitba predodžbene gradje moguća je samo pomoću općenitog nekog pojma, koji služi našoj spoznaji kao pravilo (120.). Tako je na pr. pojam tijela, kojim pomišljamo jedinstvo predodžbenih sastavina, pravilo za spoznaju izvanjskih pojava. Pojam može samo u toliko da bude pravilo predočavanja, u koliko pomoću pojma pomišljamo nužnu reprodukciju mnogostručnih oznaka, odnosno sintetičko njihovo jedinstvo u svijesti. Kod izvanjskog opažanja služi nam pojam tijela za pomišljanje protežnosti, oblika, neproničavosti itd. Budući pako da se sve ono, što u spoznajnom pogledu imade nužnu vrijednost, osniva na transcendentelnim uvjetima, za to i jedinstvo svijesti, a po tom i sinteza predodžbi, te svi iskustveni predmeti mora da se osnivaju na transcendentelnom jednom uvjetu. Ovaj izvorni i transcendentelni uvjet zove se transcendentelna apercepcija.



Svijest, koja se osniva na usebnom opažanju, jest empirička, promjenljiva, ne označuje ništa stalno u tijeku usebnih pojava — i ovo se usebno poimanje zove empirička apercpcija. Ako pak pomišljamo nešto »numerički istovetno« (121.), tada se ovo pomišljanje ne može osloniti na »empirička data«, već iziskuje takav uvjet, koji se pretpostavlja ispred svakog iskustva. Sva se naša spoznaja osniva na jedinstvu svijesti, koje pretiče predodžbenu gradju: koje (jedinstvo) omogućuje svezu pomisli s predmetima. Ovu izvornu, nepromjenljivu svijest zove Kant transcendentalna apercpcija. Jedinstvo svijesti ne bi moguće bilo, kad si u spoznaji raznolikih predodžbi ne bismo ujedno svijesni bili, da je sama sobom istovetna ona funkcija, kojom sintetički vežemo mnogostručne predodžbe. Izvorna i nužna svijest o istovetnosti jastva nije dakle drugo nego svijest o nužnom jedinstvu pojmovne sinteze svih pojava. Mi smo si a priori svijesni o istovetnosti našeg sopstva, u koliko je ono uvjet za sve moguće pomisli u našoj spoznaji, jer pomisli ne mogu biti u svezi s jednim predmetom, ako se ne nalaze u jednost svijesti (127.). Ovaj princip jest a priori osnovan, te se može zvati transcendentalni princip jedinstva u pomišljajnoj mnogostručnosti. Drugim riječima: empirička svijest osniva se na transcendentalnoj samosvijesti ili izvornoj apercpciji. Ovo je najopćenitije sintetičko načelo našeg mišljenja uopće (128.). Transcendentalna svijest nije drugo nego pomisao jastva, u koliko omogućuje spoznaju. Najviši uvjet, što ga pomišljamo za mogućnost spoznaje, jest sintetička spojība ili ujedinība mnogostručnih predodžbi (Anschauungen) u samosvijesti t. j. sintetičko jedinstvo transcendentalne apercpcije. Ova pomisao o nužnoj pripadnosti svih naših predodžbi jastvu (u transcendentalnom smislu) — jest najviša tačka, o koju treba vezati svu razumnu uporabu, te i čitavu logiku, a po njoj i transcendentalnu filozofiju (660. nota). Izvorna ili apriorna apercpcija znači jedinstvo svih mogućih predodžbi u jastvenoj istoti. Empirička svijest, koja prati razne pomisli, nije jedinstvena i nema sveze s istotom (identičnošću) subjekta. Ova sveza nastaje tek onda, kad jednu pomisao dodajem drugoj, te sam si svijestan njihove sinteze. Sintetičko jedinstvo apercpcije zapravo nije drugo, već sama razumna moć. Kad izričemo pripadnost svih predodžbenih pomisli našem jastvu, to znači toliko, da ih ujedinjemo u jednoj samosvijesti t. j. ja mogu sve pomisli nazvati svojim u toliko, što mnogostručnost njihovu upoznajem u jednoj svijesti. Istovetnost apercpcije, koja a priori pretiče svako moje odredjeno mišljenje (u koliko je moje), osniva se na apriornom sintetičkom jedinstvu mnogostručnih predodžbi. Sinteza se ne nalazi u predmetima, tako te bi ju naš razum aposteriornim opažanjem upoznavao, već je tvorina našeg razuma, koji nije drugo već moć (Vermögen) apriorne sinteze, kojom se mnogostručne pomisli svode na jedinstvo

apercepcije (K. č. u. 661.). Pomisao jastva jest sama po sebi jednostavna i ne sadržaje nikakove mnogostručnosti. Razum koji bi u samosvijesti sadržavao svu mnogostručnost (das Mannigfaltige), bio bi zorni (predodžbeni) razum; naš razum može samo misliti, pa zato mora u osjetilima tražiti predočavanje. Moja se dakle samosvijest t. j. svijest o istovetnosti subjekta u mnogostručnim pomislama, osniva na tom, što sve pomisli smatram kao moje pomisli ujedinjene u jednoj svijesti. Drugim riječima: da uzmognemo imati samosvijest, moramo si a priori biti svijesni nužne sinteze naših pomisli, a ta se sinteza zove sintetičko jedinstvo apercepcije.

Iz rečenog razbiremo, kako se svijest ima razumijevati u transcendentnom obziru. Razum je moć spoznaja. Spoznaje sastoje u tom, da stanovite pomisli dovodimo u određenu svezu s objektom. U pojmu objekta sadržana je ujedinitba mnogostručnih predodžbi. Svaka ujedinitba pomisli iziskuje jedinstvo svijesti u pomišljajnoj sintezi. Sveza pomisli sa predmetom, pa prema tome objektivna spoznajna vrijednost i dosljedno sama mogućnost razuma osniva se dakle na jedinstvu svijesti, koja sadržaje svezu mnogostručnih pomisli s njihovom pratilicom: ja mislim. Empiričko jedinstvo svijesti osniva se na asocijaciji predodžbenih sadržaja, te se tiče slučajne koje pojave. Mnogostručne predodžbe ujedinjaju se u pojmu predmeta na osnovu čiste razumne sinteze, koja a priori pretiče empiričku sintezu. Transcendentalno (jer se na njem spoznaja a priori osniva) jedinstvo apercepcije treba dakle razlikovati od empiričkog jedinstva: jer dok transcendentalno jedinstvo apercepcije, kojim razum a priori izriče svezu između mnogostručnih pomisli i »ja mislim«, imade objektivnu (općenitu i nužnu) vrijednost — empiričko jedinstvo ima subjektivnu, o pojedinačnim uvjetima ovisnu vrijednost. Svijest u transcendentnom smislu znači dakle istovetno jedinstvo misaonog subjekta. Na toj se svijesti a priori osniva objektivna ujedinitba svih naših pomisli, pa prema tome je spoznajna svijest isto što i razum. Svijest znači izvorno jedinstvo razuma, jer kao apriorni uvjet za svaku empiričku spoznaju konstituira nužnu sintezu naših pomisli. Ovo najviše jedinstvo razuma nije transcendentna niti empirička realnost, već imade za samo mišljenje imanentnu vrijednost. Drugim riječima: istovetnost jedinstvenog subjekta ima se shvatiti u logičkom smislu t. j. ona imade vrijednost jedino za naše mišljenje. Pomišljajući sami sebe, u koliko smo istovetni subjekat naše čiste samosvijesti, ne pomišljamo nipošto kakav predmet, koji bi postojao sam po sebi (nevisno o našem mišljenju); naša samosvijest spaja jednu određenu misao (našeg jastva) sa samim mišljenjem. Jastvo nije objektivna realnost, koju bi se dalo pomoću predočavanja odrediti, pa zato mi sami sebe ne spoznajemo kao objekat, već naprotiv u nama samima t. j. u jedinstvu apercepcije spoznajemo kategorijalne pojmove i



prema tome iskustvene predmete. Ipak ne bi valjalo reći, da jedinstvo svijesti nema nikoje realnosti; naprotiv ono odredjuje sve moje mišljenje, pa prema tome samosvijest nije drugo nego upravo moje biće (K. č. u. 701.) t. j. objektivno jedinstvo svijesti nije drugo nego sama subjektivna svijest o tom jedinstvu. Jedino ovakovo shvatanje jastva odgovara transcendentálnom stanovištu, koje u ispitivanju našeg mišljenja ne prelazi granicu samog mišljenja. Ono što u čistom mišljenju nalazimo, jest princip iskustvene spoznaje, pa zato i osnov svake realnosti. Transcendentálna se filozofija uopće ne bavi predmetima, već samo ispituje način naše objektivne spoznaje, u koliko je apriori moguća (K. č. 43.). Transcendentálna spoznaja odredjuje: kako može neka pomisao da bude princip spoznaje a priori. Prema tome se naziva transcendentálno svako ono odredbeno počelo, na kojem se a priori osniva naša spoznaja. Jedinstvo apercipcije zove se transcendentálno — u koliko je misaoni princip spoznaje. Jastvo jest dakle apriorni osnov spoznaje samo u koliko mi to spoznajemo, pa zato je sva realnost jastvene istote imanentna.

2. Izloživši glavni princip, pomoću kojega Kant objašnjuje objektivnu realnost naše spoznaje, preći nam je na glavnu pretpostavku, koju Kant usvaja u svezi s empiričkom našom svijesti. Ta pretpostavka jest pojam stvari o sebi (das Ding an sich).<sup>1</sup> Kant ne shvata stvar o sebi kao apriorni uvjet, koji bi nam služio za razjašnjenje pitanja o mogućnosti objektivne spoznaje. Stvar o sebi jest pretpostavka, na kojoj se osniva empirička zbiljnost. Kant zove (K. č. u. 57.) stvar o sebi »korelat« osjetnosti, jer je stvar o sebi onaj predmet, koji našu receptivnost (osjetnost) aficira (67.). Drugim riječima: stvar o sebi podaje našem osjetnom predočavanju sadržaj, a to su osjeti (Empfindungen). Budući da se naša spoznaja osniva na predočavanju (pomišljanju neposredno nazočnog predmeta), a predočavanje naše jest receptivno, zato bi sva naša spoznaja bila tek subjektivni prividjaj (kao što Berkeleyev idealizam uči) — kad ne bi stvar o sebi pružala sadržaj predodžbenoj receptivnosti. Na pojmu stvari o sebi osniva se dakle zbiljski opstanak osjetne spoznaje. Ali osjetni sadržaji vezani su na apriorne oblike (subjektivne načine) našeg predočavanja, pa zato stvar o sebi kao predmet empiričke predodžbe (t. j. kao predmet, koji je neposredno nazočan osjetnom predočavanju) nije drugo nego »pojava« (73) t. j. stvar o sebi — u koliko je u svezi s predodžbenim subjektom. Po nauci transcendentálnog idealizma nijesu pojave drugo nego naše pomisli, jer predodžbeni oblici (prostor i vrijeme) ne pripadaju stvarima o sebi. Ipak imaju empiričke predodžbe realnu vrijednost t. j. one nijesu prividni, nego zbiljski predmet spo-

<sup>1</sup> Isp. A. Hägerström, Kants Ethik, 120. sq.; Volkelt, I. Kants Erkenntnistheorie, 87. sq.

znaje, jer su predodžbeni oblici u nužnoj svezi s jedinstvom samo-svijesti. Objektivna realnost pojavnog svijeta osniva se dakle na snošaju između jedinstvene samosvijesti i stvari o sebi (ne uzevši stvari o sebi u noumenalnom smislu t. j. kao neosjetni predmet, već samo kao neodređeni predmet, koji »korespondira« našoj osjetnoj spoznaji t. j. uzevši stvar o sebi kao transcendentalni objekat K. č. u. 119.). Transcendentalni idealist jest ujedno empirički realist t. j. on može priznati opstanak stvari (materije), a da i ne predje preko granica samosvijesti. Budući naime da stvar nije drugo nego pojava, koja neovisno o našoj osjetnosti ne može da opstoji, s toga transcendentalni idealist smatra tvar kao neku vrst pomisli, koje se zovu izvanjske ne zato, jer bi stajale u svezi s izvanjskim, o našem mišljenju neovisnim predmetima, već zato jer su u svezi s prostornim opažanjem. Izvanjski predmeti nijesu dakle ništa drugo nego naše pomisli, pa zato je **upravo** tako izvjesno, da izvanjske stvari postoje, kao što je izvjesno, da ja sam postojim: oboje nam neposredno zajamčuje naša samosvijest, tom razlikom, što je pomisao mojeg sopstva (u koliko sam misaoni subjekat) u svezi samo s usebnim osjetilom, dočim su pomisli, koje označuju protežna bića, također u svezi s izvanjskim osjetilom. Zbiljski bitak izvanjskih predmeta nije nužno da tek doumljivanjem doznajemo, jer nijesu drugo nego naše pomisli, pa zato je neposredna svijest (opažanje) **upravo** tako dostatan dokaz izvanjske zbiljnosti, kao što i onih predmeta, koji su u svezi samo s usebnim osjetilom (K. č. u. 314.). Drugim riječima: naše samo-opažanje sadržaje neke određene pomisli, kojih smo si neposredno svijesni. Ove pomisli, koje određuju apercepciju, ili su u svezi samo s usebnim osjetilom t. j. ili se samo mene tiču, ili ujedno označuju protežna bića. Acercepcija dakle sadržaje određene pomisli. Ove pomisli, koje određuju jedinstvo transcendentalne apercepcije (čiste samosvijesti), te su ovisne o perceptivnoj (osjetnoj) svijesti, zove Kant pojave. Zbiljnost pojava nalazi se samo u nama, te se osniva na neposrednoj svijesti našoj (K. č. u. 315.). Svaki empirički predmet zove se izvanjski samo u toliko, što ga prostorno pomišljamo; a unutrašnji se zove predmet, kojeg pomišljamo u vremenskom snošaju. Prostor i vrijeme nalaze se samo u nama, pa zato i pomišljajni predmeti (pojave) mogu biti jedino u nama. Izvanjske predmete nipošto dakle ne smijemo smatrati kao stvari o sebi, oni tek znače empiričku realnost prostornog predočavanja. Prostor i vrijeme su apriorne pomisli, koje se kao oblici nalaze u osjetnom predočavanju, prije nego je zbiljski predmet čutilno odredio našu svijest. Realno biće, koje u prostoru predočujemo, pretpostavlja opažanje (Wahrnehmung), kojim zamjećujemo zbiljske stvari u prostoru. Opažanje (a ne uobrazilja) upoznaje nas sa zbiljskim predmetima t. j. ona nam daje gradju (Stoff) za predmete osjetnog pre-



dočavanja (K. č. u. 316.). Izvanjskim opažanjem predočujemo izvanjske predmete: a budući da se izvanjska zbilja, u koliko spada na izvanjsko osjetilo, nalazi u prostoru, koji nije nego pomisao mogućeg subitka (Beisammensein 317.), zato su izvanjski predmeti po spoznajnoj vrijednosti tek naše pomisli. Sve ono što se u prostornom pomišljanju nalazi, imade ipak zbiljski bitak, a nije tek ishitreno, jer se empirička zornost uopće ne da a priori odrediti. Budući pako da prostor nije ništa izvan naše osjetnosti, zato je nemoguće, da bi ono, što se u stanovitom prostoru nalazi, bilo izvan nas (»u transcendentalnom smislu«, ib.). »Realnost izvanjskih pojava jest dakle zbiljska samo u opažanju i ne može ni na koji drugi način na bude zbiljska« (K. č. u. 318.). Zbiljsko je samo ono, što je po empiričkim zakonima u svezi s opažanjem. Proti empiričkom idealizmu dokazuje dakle samo izvanjsko opažanje, da postoji objektivna realnost. Ta objektivna realnost nije ništa izvan našeg pomišljanja t. j. izvanjski predmeti nijesu stvari o sebi, jer u tom slučaju ne bismo uopće mogli spoznati njihove zbiljnosti: mi ne možemo imati očute izvan sebe, već samo u sebi samima, pa prema tome naša samosvijest ne sadržaje ništa drugo nego vlastita naša odredjenja (K. č. u. 320.). Proti skeptičkom idealizmu, koji je u neizvjesnosti glede bitka materije, dokazuje dakle kriticizam (transcendentalna estetika), da se spoznaja izvanjskog svijeta dade istumačiti jedino sa stanovišta idealnosti svih pojava. Od mnogostručnih pomisli (pojava) nastaje poznaja na taj način, da razum sve pomisli stavlja u svezu s predmetom, odnosno da ujedinjuje sve pomisli. Ujedinjba pojava osniva se na transcendentalnom jedinstvu svijesti, pa zato je to jedinstvo osnov objektivne spoznajne vrijednosti. Ona razumna činitba, koja pojedine spoznaje svodi na objektivno jedinstvo apercepcije, zove se sud. Kopula u sudu upozoruje nas, da u sudu nije sadržano subjektivno, već objektivno jedinstvo pomisli. Neki sud može da bude i empiričkog izvora (na pr. tjelesa su teška), a ipak je objektivne vrijednosti t. j. takav sud sadržaje nužno jedinstvo pomisli, jer ih razum dovodi u svezu s izvornom apercepcijom (K. č. u. 666.). Stavljanje pomisli u svezu s izvornom apercepcijom omogućuje objektivno nužnu spoznaju, dočim se na zakonima asocijacije osniva tek subjektivna spoznajna vrijednost. Tako bismo po asocijaciji mogli kazati: kadgod nosim neko tijelo, čutim pritisak teže; a ne bismo mogli reći: tijelo je teško. Ovaj potonji sud znači, da su pomisli ujedinjene u objektu, biva neovisno o subjektivnom stanju. Sav mnogostručni sadržaj empiričke zornosti određuje logičke funkcije sudjenja, i tako se dolazi do jedinstvene svijesti. Ove logičke funkcije su kategorije, pa zato mnogostručna zornost nužno potpada kategorijskom određivanju (667.). Ujedinjba predodžbi, kojom pomišljamo neki predmet, pretpostavlja svezu s jedinstvom apercepcije. Mnogostručne

elemente, koji su u mojoj zornosti sadržani, pomišljam razumno sintezom u svezi s nužnim jedinstvom samosvijesti, a ta se sveza osniva na kategorijama. Drugim riječima: sva empirička svijest perceptivnih misaonih sadržaja osniva se a priori na čistoj samosvijesti, kao što i empirička zornost pretpostavlja čistu osjetnu zornost, koja je također apriorna. Kategorije ne bi imale smisla za razum, koji bi sam po sebi bio zoran (predodžben), t. j. koji ne bi pomišljao dane mu predmete (gegebenen Gegenstände, 668.), već bi sam svojim pomišljanjem proizvodio predmete. Kategorije mogu služiti kao pravila samo onom razumu, kojemu se sva moć sastoji jedino u mišljenju t. j. u onoj činitbi, kojom se sinteza mnogostručnih predodžbi (što ih zornost gotove pruža razumu) svodi na jedinstvo apercepcije. Takav razum sâm po sebi ništa ne spoznaje, već samo spaja i uređuje spoznajnu gradju, naime zorne sadržaje, koje mu predmeti podaju ili pružaju. Kako to, da jedino kategorije, i to upravo njihov način i broj omogućuje a priori jedinstvo apercepcije — ovu vlastitost našega razuma ne možemo, veli Kant, dalje obrazložiti, kao što i ne možemo uvidjeti: zašto imamo baš ove funkcije sudjenja, a ne koje druge, ili zašto su prostor i vrijeme jedini oblici naše moguće zornosti (ib.).

Prema doslije rečenome izvodi Kant u §. 22. transcendentalne dedukcije (2. izd. K. č. u. 668.), da spoznaja nekog predmeta nije isto, što i mišljenje o predmetu. Za spoznaju se iziskuje pojam (kategorija), kojim mislimo o predmetu i osim toga zornost (predočavanje) kojom percipiramo predmet. Spoznaja je, po Kantu, ne samo ona misaona činitba, kojom se mnogostručna gradja moguće zornosti svodi na jedinstvo apercepcije, već se za spoznaju iziskuje i određeni (perceptivni) način zornosti. Kad našim pojmovima ne bi mogla »korespondirati« neka zornost, tad ne bismo uopće imali nikoje spoznaje o stvarima, jer bi pojmovi bili tek formalne misli bez predmeta. Da uzmogne nastati spoznaja, mora postojati mogućnost misaone primjene na percipiranu zbilju. Budući pako da je naša zornost osjetna, zato je mogućnost spoznaje ovisna o osjetnosti. Osjetna zornost jest ili čista (prostor i vrijeme) ili je empirička, kojom neposredno pomišljamo oćutnu gradju. Razumnim odredjivanjem (Bestimmung) čiste zornosti dobivamo apriorne spoznaje o predmetima — ali samo obzirom na pojavni njihov oblik. O stvarima u prostoru i vremenu možemo samo onda imati spoznaju, ako se razumno odredjenje osniva na oćutnom pomišljanju (opažanju) ili na empiričkim pomislama. Primjenom kategorijâ (čistih razumnih pojmova) na apriorno predočavanje (u matematici) nastaje spoznaja samo onda, ako se apriorne predodžbe, a prema tome i kategorije, mogu primijeniti empiričkoj zornosti. Kategorije i čista zornost uvjetuju spoznaju s obzirom na moguću njihovu primjenu na empiričku zornost. Sva je dakle naša spoznaja empirička t. j. katego-



rije omogućuju spoznaju stvari, samo u koliko te stvari uzmemo kao predmete mogućeg iskustva. Transcendentalna je estetika išla za tim, da vrijednost apriornih oblika zornosti (prostor i vrijeme) svede na granice čutilnog poimanja, tako da se predodžbena zbiljnost ne proteže izvan oćutne gradje. Čisti razumni oblici nijesu doduše stegnuti samo na naša osjetila, već su primjenivi predmetima svake moguće zornosti (samo ako je osjetilna, a ne intelektualna) — ali primjenjivanje čistih pojmova izvan granica naše osjetnosti ne daje nam nikakve spoznaje, jer su u tom slučaju pojmovi tek formalne misli bez objektivne realnosti. Pomoću kategorija možemo suditi o nekom predmetu samo onda, ako smo taj predmet na osnovu sintetičkog jedinstva apercepcije odredili, a to je opet moguće samo unutar naše osjetne i empiričke zornosti. Pretpostavivši neki predmet neosjetne zornosti, možemo ga dakako pomišljati svim onim predikatima, koji su sadržani u samoj pretpostavci, da takovom predmetu ne pripada ništa od osjetne zornosti. Možemo reći, da takav predmet nije u prostoru, da ne potpada vremenskom trajanju, pa zato da se ne mijenja itd.; ali to još nije nikakva spoznaja, ako se samo znade reći, kakova nije zornost, a ne zna se pozitivno, što je u predmetu sadržano. Pomišljajući takav predmet znamo samo toliko, da mu naša zornost ne odgovara. Na takovo biće neosjetne zornosti ne možemo primijeniti nikoju kategoriju (K. č. u. 671.).

Metafizička dedukcija ispituje apriorni izvor kategorija na osnovu općenitih logičkih funkcija mišljenja, dočim je zadaća transcendentalne dedukcije, da obrazloži, u koliko kategorije omogućuju apriornu spoznaju o predmetima zornosti uopće. Ali treba razjasniti ovo: kako je moguće, da pomoću kategorijâ a priori spoznajemo sve predmete, kojigod mogu osjetilima biti pristupni — i to ne s obzirom na oblik njihove zornosti, već s obzirom na spojitbene zakone: ili drugim riječima: kako je moguće pomoću kategorija odrediti a priori prirodne zakone i tako omogućiti prirodu? Ona sastavba (Zusammensetzung) mnogostručnosti u empiričkom predočavanju, kojom (sastavbom) dolazimo do opažanja ili empiričke (pojavne) svijesti, zove se sinteza aprehenzije (678). Ako na pr. pomoću aprehenzije opažam, ili ako sam si svijestan empiričke predodžbe recimo o nekoj kući, tad se ovo opažanje osniva na nužnom jedinstvu prostora i uopće izvanjskog osjetnog predočavanja. Ovo isto sintetičko jedinstvo, ne uzmemo li obzira na prostorni oblik, nalazi se u razumu, te nije drugo nego kategorija za sintezu jednoličnih sadržaja (des Gleichartigen) neke zornosti uopće t. j. kategorija veličine, kojoj mora posve odgovarati opažanje ili sinteza aprehenzije. Isto tako ako na pr. opažam ledenje vode, aprehendiram dva stanja (tekuće i kruto), koja se nalaze u vremenskom snošaju. Ali vrijeme, kao usebna zornost na kojoj se osniva pojava, znači nužno sintetičko jedinstvo mnogostručnih

sadržaja, bez kojeg jedinstva ne bismo mogli imati određenog vremenskog predočavanja. Ovo isto sintetičko jedinstvo kao apriorni uvjet, kojim spajam mnogostručne sadržaje neke zornosti uopće, nije drugo (ako apstrahiram od vremenskog oblika, u koliko pripada mojoj zornosti), nego kategorija uzroka. Primjenjivanjem ove kategorije na moju osjetnost odredjujem sve vremenske relacije. Aprehenzija ili opažanje vremenske pojave podudara se s pojmom uzročne suvezice (679). Iz ovih primjera vidimo, da su kategorije oni pojmovi, koji pojavama, a po tom i prirodi kao skupini svih pojava, a priori odredjuju zakone. Ali kako se može narav (priroda) ravnati po kategorijama, kad znamo da kategorije nijesu empiričkog izvora t. j. kako mogu kategorije apriori odredjivati svezu prirodne mnogostručnosti, a da ovu svezu ne upoznavaju empiričkim putem? Ovo pitanje, veli Kant (680.), o uskladenosti pojavnih zakona u prirodi s apriornim oblicima razuma (odnosno s razumnom spojitbom svake mnogostručnosti uopće) isto je pitanje kao ono o apriornoj uskladenosti pojavā s oblicima osjetne zornosti. Kao što naime pojave same po sebi ne postoje, već im je bitak relativan t. j. ovisan o osjetnom subjektu, tako i zakoni ne postoje u pojavama, već samo u razumnom subjektu, kojemu pojave »inheriraju«. Pojave kao pomisli ne mogu se ravnati po kojim drugim spojitbenim zakonima, već jedino po onima, koje postavlja spojitbena moć spoznanja. Mnogostručne sadržaje osjetnog predočavanja sastavlja uobrazilja, koja ovisi o razumu obzirom na jedinstvo svoje intelektualne sinteze, a o osjetnosti ovisi obzirom na mnogostručnost aprehenzije. Budući pako da o sintezi aprehenzije ovisi svako moguće opažanje, a ona sama (empirička sinteza) ovisi o transcendentalnoj sintezi t. j. o kategorijama, zato se sva moguća opažanja i prema tome sve što spada na empiričku svijest (sveza svih prirodnih pojava), mora da ravna prema kategorijama, o kojima ovisi nužna zakonitost prirode. Ovi apriorni zakoni razuma omogućuju prirodu uopće, dočim se za pojedinačne zakone iziskuje dakako još iskustveno opažanje.

Rezultat ovog istraživanja glasi: apriorna naša spoznaja odnosi se samo na predmete mogućeg iskustva. Misliti o nekom predmetu ne možemo bez kategorija; nikojeg predmeta ne možemo spoznati bez predočavanja, koje odgovara kategorijama. Budući pako da je naše predočavanje osjetno, zato je i sva spoznaja, obzirom na percipirani predmet, empirička. Pojave, u koliko su predmeti kategorijskog jedinstva, zovu se fenomena. Pomišljamo li stvari u koliko bi bile jedino predmet razuma, te kao takove sadržaj neke neosjetne zornosti (»coram intuitu intellectuali« K. č. u. 231), možemo ovakove stvari zvati noumena (intelligibilia). Ako se pretpostavi, da je transcendentalna estetika dokazala fenomenalnu vrijednost naše spoznaje, tada se razlika između fenomena i noumena ne sastoji možda u logičkoj formi nejasne i jasne spoznaje



o jednoj te istoj stvari, već sami predmeti po sebi stvaraju razliku između osjetnog i razumnog svijeta (*mundus sensibilis et intelligibilis*). Ako naime osjetilima pomišljamo nešto, kako nam se pojavljuje, tada ovo nešto mora da bude samo o sebi neka stvar ili predmet neosjetne zornosti (razuma) t. j. mora biti moguća neka neosjetna spoznaja, koja pomišlja predmete u pravoj njihovoj objektivnoj realnosti, dočim empiričkom uporabom našeg razuma upoznajemo predmete u koliko se pojavljuju. Prema tome imale bi kategorije osim empiričke uporabe (koja je vezana na osjetne uvjete) još i čistu, a uz to objektivno vrijednu uporabu, a ipak smo napomenuli, da čiste razumne spoznaje nijesu drugo nego »principi za ekspoziciju pojava« (232). Sam pojam »fenomena«, čini se, upućuje nas, da čisti razum (zorno) spoznaje svoj posebni, neosjetni svijet. I doista naš razum stavlja sve pomisli (odnosno pojave) u svezu s nečim, što je predmet osjetne zornosti; ali ovo nešto jest samo transcendentalni objekat, kojeg mi ne možemo spoznati. Ovaj transcendentalni objekat nije bez osjetnih obilježja (»data«), jer kao takav ne bi ništa značio. Pomišljamo li pojave u svezi s predmetom, u koliko je odrediv (bestimmbar) mnogostručnim pojavnim sadržajima, pomišljamo transcendentalni objekat. Ovim pomišljanjem izričemo jedinstvo osjetne mnogostručnosti, kao korelat za jedinstvo apercepcije. Kategorije nam služe za to, da pomoću onih sadržaja, koji se nalaze u našoj osjetnosti, odredimo transcendentalni objekat (pojam o nečemu uopće), i na taj način empirički spoznajemo pojave kao predmete, a nipošto ne spoznajemo kakav predmet o sebi, koji bi samo razumu bio pristupan. Razumna uporaba ide za tim, da ograniči našu spoznaju na pojavni svijet, s kojim u svezi mora da bude neki o našoj osjetnosti neovisni predmet, a to je noumenon. Pojam noumena ne znači pozitivnu spoznaju neke stvari, već samo mišljenje o nečemu uopće, što nije vezano na oblike našeg, osjetnog predočavanja (noumenon u negativnom značenju). Da uzmognemo noumenon smatrati kao predmet, nije dosta da apstrahiramo od svih uvjeta naše zornosti, već valja pretpostaviti jednu drugu, neosjetnu zornost kojoj bi noumenalni predmet pripadao (noumenon u pozitivnom smislu, K. č. u. 685.). Objekat, s kojim usvezu stavljam o naše pojave (t. j. transcendentalni objekat), jest neodređena misao o nečemu uopće, pa zato se ne može transcendentalni objekat zvati noumenon. Pozitivni pojam noumena ne može imati za nas nikoje vrijednosti, jer mu u našoj zornosti ništa ne korespondira. Primjena kategorija na nepojavne predmete pretpostavlja dakle neosjetnu zornost. Pojam noumena t. j. one stvari, koje ne smijemo pomišljati kao osjetni predmet, već kao stvar o sebi (predmet čistog razuma), nije protuslovan, jer mi ne možemo ustvrditi, da je osjetnost jedini način predočavanja. Takav pojam, koji nije u sebi protuslovan, ali mu ne možemo spoznati objektivne realnosti, zove Kant

problematičan pojam (K. č. u. 235.). Pojam noumena jest nuždan, jer nas upozoruje, da osjetno predočavanje ne protegnemo na stvari o sebi, pa prema tome pojam noumena ograničuje objektivnu vrijednost osjetne spoznaje. Noumenon znači naime upravo to, da osjetne spoznaje ne mogu obuhvatiti svega onoga, što razum pomišlja. Ovo razumno mišljenje nije dakako asertorno, jer bez razumne zornosti ne možemo za izvjesno znati, da li su uopće mogući predmeti izvan pojavne sfere. Noumenon dakle nije posebni inteligibilni predmet našeg razuma, već je s pojmom noumena istovetan neki razum, koji ne spoznaje svoj predmet diskurzivno (pomoću kategorija), već intuitivno (pomoću neosjetne zornosti) — a o mogućnosti takovog razuma ne možemo ni pomišljati. Pojam noumena proširuje naš razum samo u negativnom smislu, u koliko naime ograničuje osjetnost, kad stvari o sebi (ne smatrajući ih kao pojave) zove noumena. Ujedno stavlja time razum i sam sebi granice, jer pomoću kategorija ne spoznaje tih noumena, već ih pomišlja kao nešto nepoznato. Našu aperceptivnu samosvijest određuje samo empirijski sadržaji, pa zato i sva spoznaja vrijedi samo u opsegu iskustva.

Već je »uzvišeni filozof« Platon dobro opazio, da naša spoznajna snaga čuti u sebi daleko više zahtjeve, nego što je sintetičko ujedinjivanje pojavâ, i da je naš um kadar po prirodi svojoj vinuti se do takovih spoznaja, koje daleko nadilaze iskustvene predmete, a ipak te spoznaje nijesu puke utvare (»Hirngespinnste«), već imaju realnu vrijednost (K. č. u. 274.). Platonove ideje ne samo da ne izviru u osjetnom predočavanju, već su i nad razumnim pojmovima uzvišene tako, da im se u iskustvu ne nalazi ništa kongruentno. Ideje su prauzori realnih bića, a nijesu tek »ključ za moguće iskustvo, kao kategorije« (ib.). Po mnijenju Platonovom istekle su ideje iz najvišeg uma, tako te je i ljudski um imao udjela na tim idejama, ali sad nam se uslijed promjene umnog stanja tek mučnim sjećanjem vraćaju potamnjele ideje. Ove ideje imaju osobitu vrijednost u praktičnom pogledu t. j. na području slobode. Tko bi htio da pojmove o kreposti izvodi iz iskustvenog opažanja, ne bi shvatao krepost kao pravilo življenja, već kao »dvoznačnu nebilicu« (Uding), jer bi se ravnala prema promjenljivim prilikama. Ako opazimo gdje god kreposnu pojavu, mi ćemo joj vrijednotu procijeniti prema onom uzorku, što ga svak »u svojoj glavi ima.« Sve iskustvene pojave su tek primjeri relativne vrijednosti, ali ne mogu služiti kao prauzor kreposti. Plato je svoju nauku o vrijednosti ideja primijenio i na spekulativnu spoznaju (pa i matematiku), dočim u Kantovoj filozofiji imaju umske ideje samo praktičnu vrijednost. Ideja znači nužni pojam uma, kojemu ne može kongruirati nikoji predmet naše osjetnosti (283.). Transcendentalne ideje zove Kant pojmovi zato, jer po njima promatramo iskustvenu



spoznaju u svezi s apsolutnom cjelotom (Totalität) uvjetâ. Ideje nadilaze razumnu uporabu, pa prema tome transcendiraju iskusvenu granicu. Um jest uopće moć, koja svodi razumna pravila a priori pomoću pojmova na najviše jedinstvo (267.). Budući pako da praktička uporaba razuma ide za provedbom moralnih pravila, zato se može praktička ideja djelomice uzbiljiti in concreto, što više: ona je nužni uvjet svake praktičke izvedbe uma. Praktička ideja o nužnom jedinstvu svih mogućih svrha ili o apsolutnoj savršenosti, koja se nalazi u čistom umu, jest ono odredbeno počelo (kauzalnost), koje ide upravo za oživotvorbom idejnog sadržaja. Transcendentalni pojmovi uma nijesu dakle jalove vrijednosti, jer premda ideje ne odredjuju nikog spoznajnog predmeta, ipak mogu služiti razumu kao »kanon« u sintetičkom ujedinjavanju pojavâ, a moguće da upravo praktičke ideje tvore suvisli prelaz od spekulativne spoznaje u inteligibilni svijet (284.). Tako nas je eto pojam umskih ideja priveo istraživanju moralnog rada.

3. Prije nego predjemo na izlaganje Kantove moralne nauke, kako je sadržana poglavito u »Osnovima za metafiziku čudoredja« i u »Kritici praktičkog uma« — ne će biti izlišno, ako se kritički osvrnemo na teoretske pretpostavke u praktičnoj filozofiji kritičizma. Temeljni princip čitave spoznajne teorije Kantove jest nauk o nespoznatljivosti transubjektivnog svijeta, odnosno ograničenje svega našeg znanja na opseg pomišljajnih predmeta. Između našeg pomišljanja i transcendentnog svijeta prekinuta je teoretski svaka sveza, tako da nas naše pomišljanje ne upoznaje s transcendentnom zbiljom. Ovo idealističko stanovište oslanja Kant o racionalistički princip, po kojemu je misaona nužnost kriterij za realnu (transcendentnu) nužnost. Budući naime da smo logičkom nuždom usiljeni pomišljati prekinutu svezu između misaonog subjekta i transubjektivnog područja, zato usvaja Kant idealističko stanovište, koje tvrdi, da u transubjektivnom području zbiljski (realno) ne odgovara ništa sadržaju našeg pomišljanja. Ali ako isporučimo ovu idealističku tvrdnju s racionalističkim principom, vidjeti je, da su oba stanovišta nespojiva, jer se po sebi obaraju. Ako naime (po idealističkom stanovištu) naše pomišljanje nema nikoje sveze sa stvarima o sebi, valja reći, da nema vrijednosti ni racionalistički princip, kojim pomišljamo misaonu nužnost i njenu vrijednost za stvari o sebi. Idealistička tvrdnja, da je sve naše pomišljanje bez ikoje vrijednosti za transubjektivnu zbilju, ne može biti sadržaj racionalističkog principa, koji upravo izriče svezu između transubjektivne zbilje i misaone nužnosti. Ako pretpostavimo (prema idealističkom stanovištu), da je sve što god pomišljamo ograničeno po svojoj vrijednosti na misaoni subjekat, tada o transubjektivnim stvarima ne možemo izricati posve ništa, pa niti kakovu zbiljsku mogućnost — jer naše



pomišljanje (po idealističkom svatanju) uopće nema realne vrijednosti. Poricati svezu između misaonog subjekta i transubjektivnih stvari može se samo sa stanovišta realnog skepticizma, koji drži, da je objektivno pomišljanje jedini predmet našeg znanja. Idealistička tvrdnja o nepoznatljivosti transubjektivne zbilje može se dovesti u svezu jedino s principom skepticizma, a upravo je »*contradictio in adjecto*« kad se ekskluzivni idealizam spaja s racionalističkim principom. Osnovni dakle princip spoznajne teorije Kantove sadržaje protuslovnju svezu između skeptičkog i racionalističkog stanovišta.<sup>2</sup>

Glavna bi zadaća imala biti Kantu, da ispita spoznajno-teoretsku svezu između našeg pomišljanja i stvari o sebi, te eventualno dokaže nemogućnost teoretske sveze između oba navedena područja. Umjesto da ovaj glavni kritički problem istraži, usvaja Kant idealističko stanovište kao nedvoumnu pretpostavku svega umovanja. Transcendentalna estetika dolazi do zaglavka, da prostor (i vrijeme) ne pripada stvarima o sebi, već da mu je sva vrijednost vezana na subjektivne uvjete naše osjetnosti. Na temelju tvrdnje, da s transcendentalnog gledišta moramo prostor smatrati kao apriornu pomisao, izvodi Kant, da ova pomisao imade jedino subjektivnu vrijednost t. j. da joj ne odgovara ništa na stvarima o sebi. Prostor nije empirička pomisao, ne dobivamo je iskustvenim opažanjem, već je nasuprot izvanjsko iskustvo moguće tek ako pretpostavimo apriornu pomisao prostora. Time je rečeno, da prostor kao naša pomisao, imade svoj izvor u misaonem subjektu, da je apriorni oblik našeg predočavanja, kojim konstruiramo pojavne predmete — ali otuda još nipošto ne slijedi, da na stvarima o sebi nema ništa, što bi moglo odgovarati predodžbenim našim oblicima. Ako pomisao prostora ne dobivamo aposteriornim putem, već ako je prostor samo subjektivni način našeg predočavanja — tada bi jedino dosljedno bilo, da glede stvari o sebi ostanemo u potpunoj neizvjesnosti. Ako prostor i pomišljamo neovisno o čutilnoj gradnji — nije nipošto s ovom pretpostavkom istovjetna tvrdnja, da prostor nema nikoje vrijednosti za stvari o sebi. Drugim riječima: ako pomišljamo prostor u subjektu, ne slijedi, da je on samo u subjektu. Ako tvrdimo nepoznatljivost stvari o sebi t. j. ako tvrdimo, da naše pomišljanje nema nikoje vrijednosti za stvari o sebi, tad je s ovom tvrdnjom u protuslovlju apodiktičko poricanje transubjektivne prostornosti, a dosljedno bi bilo, kad se o transubjektivnoj vrijednosti prostora uopće ne bi ništa izricalo. Ako Kant ipak o transubjektivnoj zbilji izriče neprostornost (*premda*, rekosmo, ne bi smio ništa tvrditi o transubjektivnom svijetu) — tada bi prije svega trebalo istražiti: nije li uz apriorno pomišljanje prostora moguća transubjektivna vrijednost

<sup>2</sup> Isp. Volkelt, I. c. 49. sq.



prostora? Ako se spoznajni oblici i nalaze a priori u duhu ljudskom, nije isključena mogućnost, da su s tim izvornim oblicima duha ljudskog u skladu i neki realni zakoni. Kant postavlja (u Predgovoru za 2. izd. Kritike čistog uma, p. 17.) alternativu: ili se predmeti ravnaju po našoj spoznaji, ili se spoznaja ravna po predmetima. Ali u toj je alternativni pregledana treća mogućnost (na koju se odnosi poznata kontroverza između Trendelenburga i Fischera): da su neki spoznajni oblici, premda su apriornog izvora, dakle premda se ne ravnaju po predmetima, ipak u skladu s transsubjektivnim zakonima. Ovu »treću« mogućnost trebalo je da se kritički ispita, prije nego se je neopravdano zabaci. Kant misli doduše, da je treća mogućnost sama u sebi protuslovna, jer prostor nije drugo nego subjektivni način našeg predočavanja. Pak bi protuslovno bilo uz ovu pretpostavku ujedno tvrditi transsubjektivnu prostornost. Ali ovo je Kantovo umovanje posve neodrživo. Kad bi se reklo, da moje pomisli, u koliko su moje pomisli, opstoje i izvan pomišljajnog subjekta, tada bi to dakako bilo protuslovno. Ali ako pazim samo na pomišljajni sadržaj, a ne gledam na to, da je ta pomisao baš moja subjektivna činitba, nije nipošto protuslovna mogućnost, da se ta pomisao nalazi i izvan mene, recimo u kojemu drugom pomišljajnom subjektu. Što više, nije isključena mogućnost, da neki pomišljajni sadržaj pomatramo bez pomišljajnog karaktera t. j. bez pripadnosti ikojem pomišljajnom subjektu. U tom bi slučaju takav sadržaj mogao pripadati i stvarima o sebi. Kant je dakle zamijenio subjektivni način našeg pomišljanja s pomišljajnim sadržajem, pa dok je protuslovno, da bi pomišljajni način opstojao izvan subjekta, nipošto nije protuslovno predmijevati transsubjektivnu vrijednost pomišljajnog sadržaja.

Glavni razlog koji je uplivao na idealističko stanovište Kantovog umovanja, jesu moralni obziri. Praktički zakon osniva se na ideji slobode, koja je apsolutno oprečna prirodnoj uzročnosti. Usvojimo li skeptičko stanovište, po kojemu ne znamo, da li uopće našim spoznajnim oblicima odgovara isto u transsubjektivnoj zbilji, tada ne možemo tvrditi, da je protuslovno pomišljati vrijednost moralne slobode u transsubjektivnom svijetu. S ekskluzivno idealističkog gledišta, koje izvjesno tvrdi, da pomišljajni oblici nemaju transsubjektivne vrijednosti, pozitivno su oboreni svi prigovori proti mogućnosti moralne slobode u transsubjektivnom svijetu. Ako naime pretpostavimo, da stvari o sebi nijesu vezane na prirodnu uzročnost, možemo bez protuslovlja na stvar o sebi primijeniti ideju slobode (a isto vrijedi za ideju neumrlosti i teološku ideju). Pa budući da je Kantu vazda lebdio pred očima ideal praktičkog uma, na kojemu se osniva moralni red, zato mu je Kant nastojao omogućiti opstanak već u teoretskoj svojoj filozofiji time, što je vrijednost ljudske spoznaje stegnuo na ekskluzivno idealistički princip.

## II. Etički principi.

Kao što je spoznajna teorija kriticizma nastala iz opozicije prema senzualističkom empirizmu, tako je i u etici Kantovoj glavno obilježje njena opreka prema eudemonističkom odnosno heteronomnom shvatanju moralnog reda.<sup>1</sup> Po Kantovoj nauci općenita i nužna vrijednost moralnih načela ne može imati svoj izvor u iskustvu, već je osnovana a priori. Posve analogno, kao što se znanstveni karakter spoznaje temelji u samom misaonom subjektu, u koliko je vezan na zorne i razumne oblike — tako su, veli Kant, i moralni principi osnovani u praktičnom umu ispred svakog iskustva, a priori.<sup>2</sup> Budući pako da sintetički sudovi a priori u praktičnom pogledu ne izriču zakone spoznajnog bitka, već određuju stalnu vrijednost, koje se volja svakog umnog bića u svom djelovanju mora bezuvjetno držati, za to se u etičkim problemima prvo mjesto podaje kategoričkom imperativu t. j. pomišljanju voljnog djelovanja, u koliko je samo po sebi, bez napremice s ikojim ciljem, objektivno nužno.<sup>3</sup> Ovaj kategorički imperativ ne tiče se »materije djelovanja«, već samo »forme i principa«, na kojemu se moralno djelovanje osniva.<sup>4</sup> O mogućnosti kategoričkog imperativa ovisi dakle sva čudorednost, pa zato treba prije svega apriornim putem t. j. neovisno o izvanjskom iskustvu ispitati mogućnost kategoričkog imperativa.<sup>5</sup>

1. Osim prirodnog područja, gdje su sve pojave u nužnoj kauzalnoj suvezici, namijenjeno je filozofijskom istraživanju i područje čudoredja.. U provedbi ove svoje dvostruke zadaće polazi filozofijska spoznaja dvojakim smjerom: ona se može osnivati na iskustvenom opažanju, ili opet na apriornim principima čistog uma. Ovo potonje (neempiričko) stanovište zauzima i Kantova nauka o čudoredju: ona sadržaje principe, koji a priori određuju voljinu djelatnost. Da se princip moralnog određenja ne osniva na iskustvu, već a priori na pojmovima čistog uma, to je za Kantovu etiku temeljna pretpostavka, koja se izvodi iz neposredne jedne činjenice. Naša svijest naime nedvoumno jamči, da moralne norme, koje ravnaju volju umnog bića, imaju karakter bezuvjetne nužnosti. Iskustvom pako nikad ne stičemo takovih zakona, koji bi za nas bili apsolutne vrijednosti: pa zato se spoznaja moralnog reda osniva a priori na čistom umu t. j. moralna nauka spada na metafiziku.<sup>6</sup> Ona imade da kritički ustanovi (a ne, da tek uvede u svijest) odredbeno počelo (Bestimmungsgrund), po kojem se diferenciraju moralna djelovanja u dobra i zla.<sup>7</sup> Moralno je razlikovanje dođuše sadržano u običnoj svijesti svakog čovjeka, ali filozofijska spoznaja imade zadaću, da ispita ovu svijest i da povuče oštru granicu između empiričkih sastavina i apriornih principa.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> K. p. u. 112. — <sup>2</sup> O. 39. 40. — <sup>3</sup> Ib. 47. — <sup>4</sup> Ib. 49. — <sup>5</sup> Ib. 53. 54. — <sup>6</sup> O. 14. sq. — <sup>7</sup> Ib. 19. — <sup>8</sup> Ib. 18.



Pita se dakle: što sadržaje moralna svijest? »Nema ništa na svijetu, pa i izvan njega, što bismo mogli bezuvjetno smatrati za dobro, već jedino dobra volja.«<sup>9</sup> Taj iskaz naše svijesti upućuje nas, da praktična svrha umne moći sastoji u određivanju volje.<sup>10</sup> Istraživanje umnih principa, na kojima se osniva čudoredje, ovisi dakle u prvom redu o tom, da raščlanimo i objasnimo sam pojam dobre volje. Svako djelovanje, koje se u moralnom pogledu naziva dobro, stoji u nužnoj svezi s pojmom dužnosti. Prema tome nam pojam dužnosti služi kao ishodište, s kojeg nam je poći u određivanju moralne vrijednosti našeg djelovanja. Promatramo li usklađenost voljnog djelovanja s pojmom dužnosti uočiti ćemo dvojaku mogućnost: volja može djelovati u skladu s pojmom dužnosti, ali ipak tako, da to djelovanje potiče ili izvire iz nekog nagnuća; a opet neko djelovanje, koje je u skladu s dužnosti, može da imade u samoj dužnosti i svoj dostatni razlog (to je djelovanje »iz dužnosti«). Jedino takova djelovanja imadu moralnu vrijednost, jer nagnuća kao takova stoje izvan dohvata moralne dužnosti. Kriterij za prosudjivanje moralne vrijednosti nalazi se dakle u pojmu dužnosti u tom smislu, da pomisao nekog djelovanja, u koliko je dužnost, podaje tom djelovanju moralno obilježje.<sup>11</sup> Pojam dužnosti je dakle ono jedino odredbeno počelo, koje u svijesti tvornog subjekta odlučuje o moralnoj vrijednosti djelovanja. Mjerilo za dobrotu volje (koja je istovetna s djelovanjem, u koliko izvire u dužnosti) ne nalazi se dakle izvan volje, već je u njoj samoj sadržano, t. j. formalni razlog moralne dobrote ne nalazi se u nagnućima, već u samoj volji. Pita se: gdje je u volji onaj uvjet, na kojem se osniva apsolutna vrijednost moralno dobrog djelovanja?

Napomenuli smo, da samo ono djelovanje imade apsolutnu moralnu vrijednost, koje izvire iz dužnosti, jer samo pomisao dužnosti sadržaje karakter nužnosti i općenitosti. Otuda slijedi, da na moralnu dobrotu djelovanja ne može uplivati učinak djelovanja, odnosno ona nakana, koju bi činilac imao u svijesti kod svog djelovanja. Ako subjekat imade nakanu, da nešto svojim djelovanjem proizvede ili poluči, tad je učinak ovog djelovanja predmet ili materija volje. Ništa pako ne može da bude predmet volje, što nije kadro poželjnim čuvstvovanjem (Lustgefühle) uplivati na volju i time ju potaknuti na djelovanje. Takovo poticalo (Triebfeder) volje, koje bi se osnivalo na čuvstvovanju, nipošto nije apsolutne (općenite i nužne) vrijednosti, već se samo iskustvenim (empiričkim, aposteriornim) putem dade odrediti: koji predmeti utječu na poželjnu stranu pojedinačne volje. Prema tome ne može se mjerilo ili uvjet za apsolutnu moralnu vrijednost djelovanja nalaziti u predmetu volje. Budući pako da se pojedina djelovanja ravnaju po maksi-

<sup>9</sup> O. 21. — <sup>10</sup> Ib. 22—25. — <sup>11</sup> Ib. 25—30.

mama, za to se i moralna vrijednost maksimā ne može osnivati na polučenom uspjehu djelovanja. Ne preostaje nam dakle, nego da svu moralnu vrijednost izvedemo iz samog pojma dužnosti. Dužnost znači »nužnost nekog djelovanja iz poštivanja prema zakonu«. To će reći: ako smo usiljeni neko djelovanje smatrati kao nužno u tom smislu, da bi ga svaka umna volja (t. j. volja, koju određuju objektivni razlozi ili počela), u koliko je umna, morala izvesti, tada je s ovim djelovanjem spojena pomisao općenitosti i nužnosti. Ta pomisao izriče za ljudsku volju (koja je pod utjecajem raznih nagruća) dužnost, da izvrši navedeno djelovanje. Svako dakle ono djelovanje, koje nastaje iz dužnosti, dobiva moralnu vrijednost na temelju pomisli o onoj objektivnoj nužnosti, koja za umnu volju znači objektivni zakon; ili drugim rječima: moje će djelovanje samo u toliko imati moralnu vrijednost, u koliko ja pridajem apsolutnu vrijednost (iskazujem poštivanje) izvršivanju objektivnog voljnog zakona. »Onu tako odličnu dobrotu, što ju zovemo čudoredna dobrota, ne može dakle ništa drugo da sačinjava, već samo pomisao zakona — a ta se pomisao može nalaziti samo u umnom biću, u koliko je upravo ta pomisao, a ne iščekivani učinak odredbeno počelo volje...«<sup>12</sup> Volja može imati kojimudrugo predmet, moralne norme mogu imati kojigod sadržaj — moralna se vrijednost djelovanja osniva isključivo na zakonu umne volje. A kakav je to zakon, koji određuje volju tako, da ona postaje u moralnom pogledu dobra?<sup>13</sup> Rekosmo, da s nakanom skopčani učinak djelovanja ne dolazi kod odlučivanja moralne dobrote u obzir, a prema tome ne upliva na moralnu vrijednost ni sadržaj zakona. S toga ne preostaje drugo, već puka zakonitost (Gesetzmässigkeit) djelovanja kao jedini moralni princip volje, »t. j. ja ne smijem nikada drukčije postupati, već tako te mogu htjeti, da moja maksima postane općeniti zakon«. Odredbeno počelo moralne dobrote iziskuje dakle zakonitost našega htijenja, t. j. objektivni zakon sadržaje kriterij za moralnu vrijednost u toliko, što iziskuje, da maksime budu prikladne postati općeniti zakon. Time se pako nameće zadaća, da ispitamo izvor i narav ustanovljenog principa moralnosti, a tu zadaću riješava Kant u drugom odsjeku »Osnova«.

2. Premda se u etičkom istraživanju polazi sa stanovišta obične ljudske svijesti, koja sadržaje pomisao dužnosti, time ipak nije rečeno, da je dužnost empirički pojam. »Popularno čudoredno umovanje« ne ispituje, da li se čudoredna svijest osniva na apriornim principima, ali metafizika čudoredja ide upravo za tim, da pojam dužnosti svede na čisti um. I doista, upitamo li naše iskustveno opažanje, cno nam nikad ne će izvjesno kazati, da li se koje djelovanje izvelo jedino iz dužnosti, tako te bismo mogli biti sigurni, da na

<sup>12</sup> O. 30. — <sup>13</sup> Ib. 31–36.



stanovito djelovanje kod nas ili drugih ljudi nije uplivalo kojegod nagnuće. Kad je tome takô, t. j. kad nam iskustvo ne pruža dostatnog dokaza, da u ljudskom djelovanju imade moralne vrijednosti, tada bi i sam pojam dužnosti morao propasti — kad ne bismo pretpostavili, da je moralna vrijednost osnovana isključivo u čistom umu. Uzmemo li, da uopće nikada nije ni bilo u zbiljnosti kojeg moralno dobrog djelovanja, ipak nas apsolutni karakter dužnosti šili na priznanje, da čisti um posve neovisno o iskustvu neka djelovanja bezuvjetno odredjuje. Prema tome se dužnost kao takova nalazi u ideji uma, u koliko on a priori odredjuje volju. Nadalje sam pojam čudorednog zakona izriče nužnu vrijednost za sva umna bića, a i to opet ne bi bilo moguće, kad bi se pojam dužnosti osnivao na empiričkim uvjetima. Moralno se dakle upravljanje našeg htijenja osniva na moralnom zakonu a priori, u čistom umu.<sup>14</sup> Budući pako da ne može biti najvišeg čudorednog načela, koje ne bi bilo sasvim nezavisno o iskustvu, zato se spoznaja čudoredja ne smije protezati ni na koje empiričke principe. Kad je čudoredna nauka metafizički (t. j. na osnovu čistog uma) obrazložena i dokazana, dakako da se onda najviši moralni princip imade pismieniti pojedinačnim snošajima. Metafizika čudoredja ne smije ići za tim, da bude pod svaku cijenu popularna, »jer to nije nikakovo umjeće, da se nešto učini općenito shvatljivim, a pri tom se obilazi temeljiti uvid«. <sup>15</sup> Takovim se popularnim naučanjem »nasladjuju jalove glave, jer im je to izdašno u svakidašnjoj jezičavosti, ali upućen čovjek oćuti pri tom zbrku i neznajući si pomoći odvraća pogled...«. <sup>16</sup> Odredbeno počelo moralne dobrote ne smijemo dakle tražiti u ideji ljudske ili umne naravi, u savršenstvu, blagoti »moralnom ćućenju, pa ni u strahu božjem«. <sup>17</sup> Filozofijska spoznaja čudoredne vrijednosti imade da istražuje praktičnu umnu moć, doklegod u njoj ne otrije sam izvor dužnosti. <sup>18</sup>

»Svaka stvar u prirodi djeluje po zakonima. Samo umna bića imadu moć, da djeluju prema pomišljanju zakona t. j. prema principima, odnosno imadu volju«. <sup>19</sup> U koliko se za primjenu zakona na pojedinačno htijenje iziskuje umovanje, nije volja drugo nego sâm praktični um. Kad bi samo um nužno odredjivao volju, tad bi kod ovakovog bića i u subjektivnom pogledu bila nužna sva ona djelovanja, koja su po umskoj spoznaji objektivno nužna. Takova volja ne bi bila u stanju, da izvede drugo koje djelovanje već samo takovo, koje um neovisno o nagnućima spoznaje kao nužno ili dobro. To bi bila savršeno dobra ili »čista« volja. Ako je pako volja (kao što je ljudska) takova moć, da ju ne odredjuje samo objektivni zakon uma, već ako povrh toga uplivaju na volju i subjektivna poticala, tad se objektivni umski zakon oćituje u volji kao zapovijed. Volja, koja

<sup>14</sup> O. 37—40. — <sup>15</sup> Ib. 41. — <sup>16</sup> Ib. — <sup>17</sup> Ib. 42. — <sup>18</sup> Ib. 45. — <sup>19</sup> Ib.

nije sama po sebi (nužno) dobra, stoji u snošaju s objektivnim zakonom tako, da taj snošaj pomišljamo kao odredjenje volje po umnim načelima, kojima se volja ne mora bezuvjetno pokoriti. Upravo ova pomisao objektivnog principa, u koliko volju obvezuje, zove se umska zapovjed, a formula zapovjedi jest imperativ. Ako se neko djelovanje nužno iziskuje kao sredstvo za polučenje (mogućeg ili zbiljskog) cilja ili svrhe, tad ovakovo djelovanje potpada hipotetičkom imperativu; kategorički imperativ određuje djelovanje bez ikojeg obzira na težnju za ciljem. Tko za nekim ciljem teži, mora nužno upotrebiti raspoloživa sredstva. Ovaj se sud osniva na načelu protuslovlja, jer bi protuslovno bilo htjeti svrhu, a ne htjeti sredstva. Spoznaja hipotetičkog imperativa jest prema tome analitički osnovana u samom pojmu svršne volje. Nije tako s kategoričkim imperativom, pa zato je teže ustanoviti njegovu mogućnost.<sup>20</sup> U tom se poslu ne možemo osloniti na iskustvo, jer u iskustvu se svi imperativi pričinjaju hipotetički. Hoćemo li ustanoviti i obrazložiti opstanak kategoričkog imperativa, treba da ga posve a priori pomišljamo. Svakako stoji, da kategorički imperativ nije analitički sud, jer ne pretpostavlja težnje za ciljem; dosljedno tome ne određuje kategorički imperativ nikogeg djelovanja za to, jer bi tim djelovanjem imala volja da polučuje svoj cilj. U spoznaji kategoričkog imperativa spajam s voljom — bez obzira na kakova nagnuća — stanovita djelovanja a priori t. j. nužno ili objektivno, u koliko naime pomišljam umnu moć nad svim subjektivnim uplivima. Kako je ovo apriorno pomišljanje kategoričkog imperativa moguće, o tom će Kant raspravljati u 3. odsjeku »Osnova«.<sup>21</sup>

Nakon što je pojam kategoričkog imperativa sâm u sebi razgovjetan, treba ga još objasniti u svezi s onim principima, koji su hipotetičke naravi. Takovi principi nijesu zakoni, jer određuju djelovanja samo u koliko su sredstvo za polučenje cilja, koji ovisi o samovoljnom našem nagnuću. Ali ne samo da hipotetički imperativi nijesu praktični zakoni, već jedino subjektivna načela — osim toga i njihov sadržaj doznajemo tek uvjetno. Ako je poznata svrha volje, onda tek možemo ustanoviti sadržaj hipotetičkog imperativa. Kategorički pako imperativ ne oslanja se na empiričke ciljeve, pa za to i sadržaj kategoričkog imperativa nije empirički. Čisti pojam kategoričkog imperativa ne može značiti pojedinačne zakone, koji bi na empiričkim uvjetima bili osnovani: on određuje djelovanje bez ikojeg obzira na empiričke uvjete, pa zato ne može ništa drugo sadržavati, već puku zakonitost djelovanja. To će reći: kategorički imperativ izriče, da maksime djelovanja moraju biti podobne, da postanu objektivni zakon. Tako se iz samog pojma o kategoričkom imperativu izvodi općenita formula: »Radi samo po takovoj

<sup>20</sup> O. 53. — <sup>21</sup> Ib. 54.



maksimi, za koju možeš ujedno htjeti, da postane opći zakon.<sup>22</sup> Ovaj općeniti oblik izriče Kant još u tri konkretna načina.<sup>32</sup>

Promatramo li prirodu (Natur) s formalne strane t. j. ne kao cjelokupnost prirodnih bića, već kao zakonom uređjeno zbivanje, tada općeniti karakter zakona, po kojemu se ravnaju prirodni učinci, nije drugo nego sama priroda. Kategorički imperativ može prema tome glasiti: »Radi tako, kao da maksima tvog djelovanja može tvojom voljom postati općeni prirodni zakon«. Iza ove prve formule prelazi Kant na drugo formuliranje kategoričkog imperativa, i to pomoću pojma o svrsi (cilju) volje. Svaki hipotetički imperativ oslanja se na neku svrhu naših nagnuća. Takove svrhe nemaju apsolutne vrijednosti, jer ovisi o tome, da li volja (Begehrungsvermögen) uopće imade nagnuća prema dotičnom predmetu svrhe. Budući dakle da svi hipotetički imperativi pretpostavljaju relativne ili subjektivne svrhe, zato moramo s kategoričkim imperativom pomišljati apsolutnu vrijednost. Sva bezumna bića imadu tek relativnu vrijednost, imadu »cijenu« samo u koliko su sredstva, dočim umna bića uopće (pa i čovjek) nijesu sredstva za ničiju volju, pa zato imadu apsolutnu vrijednost ili »dostojanstvo«. Umna bića nijesu stvari, već su osobe, pa zato ih pomišljamo kao objektivne svrhe. Ovo pomišljanje nije samovoljno, jer nam opstanak kategoričkog imperativa jamči, da postoji apsolutna svrha; kad bi svaka svršna vrijednost bila tek uvjetna ili relativna, tad bi mogli opstojati samo hipotetički imperativi. Budući nadalje da je kategorički imperativ umskog porijekla, za to ništa ne može za umsku spoznaju da imade veće vrijednosti, nego samo umsko biće kao takovo. Kategorički će dakle imperativ glasiti: »Radi tako, da u tvojoj i svakoj drugoj osobi upotrebiš čovječnost (sc. umnu narav) svagda kao svrhu, a nikada za puko sredstvo! U svezi s prvim dvjema formulama razvija Kant veoma važnu treću formulu.

Doslje se ispostavilo, da kategorički imperativ prekida svaku svezu s nagnućima i s relativnim svrhama, te moralnu vrijednost maksimā stavlja u njihovu uskladenost s objektivnim zakonom. Maksima je, objektivno uzevši, pravilo, kojim se određuje način djelovanja. To će pravilo biti uskladjeno s umskim zakonom, ako je vrsno da postane općeniti zakon. Općenitost jest dakle glavna oznaka čudorednog zakonodavstva (Gesetzgebung). Da uzmogne volja djelovati prema objektivnom pravilu (maksimi), iziskuje se, da um odredi volji i objektivnu svrhu t. j. takovu svrhu, koja vrijedi za svako umno biće. Budući pako da je umno biće samo po sebi svrha, s toga ne može nikoje umno biće da bude u moralnom pogledu ovisno o zakonu, koji bi se osnivao na drugom kojem predmetu, osim na umnoj volji. Najviše odredbeno počelo moralne vri-

<sup>22</sup> O. 55. — <sup>23</sup> Ib. 56. sq.

jednosti mora imati svoj izvor u samoj volji t. j. volja svakog umnog bića imade se smatrati zakonodavna, jer inače ne bi bila ta volja sama u sebi objektivna svrha djelovanja. Iz općenitog karaktera, što ga izriče prva formula i iz pojma apsolutne svrhe, što ju sadržaje druga formula, slijedi treća formula, a to je »ideja volje i svakog umnog bića, u koliko je općenito zakonodavna volja«. Kad volja ne bi sama sebi odredjivala zakon, već kad bi joj od druguda bio postavljen zakon djelovanja, tada bi ovakovoj volji moglo izvršivanje zakona služiti lih kao sredstvo za polučenje nekog predmeta (relativne svrhe), za koji dotična volja imade nagnuće. Prema tome bi odredba takovog zakona, koji ne bi imao svoj izvor u samoj volji, vrijedila tek hipotetički. Ako se pako u kategoričkom imperativu izriče, da se moralna volja imade ravnati isključivo po tome, da li je mjerilo djelovanja prikladno, da postane opći zakon, tada volja ne smije ići za empiričkim svrhama. Dosljedno tome ne smije za moralnu vrijednost volje odlučivati zakon, koji bi se osnivao na svrhama izvan volje. Odredjivanje volje po moralnom zakonu jest dakle samoodredjivanje (Selbstbestimmung) ili samozakonodavstvo (Selbstgesetzgebung). Volja umnog bića podložna je moralnom zakonu upravo za to, jer je autonomna t. j. jer si sama postavlja zakon. Kad ne bi volja sama sebi postavljala zakon, tad uopće ne bi mogla biti podložna takovoj maksimi, koja ne sadržaje ništa drugo, već puku zakonitost t. j. koja u moralnom pogledu ne znači ništa drugo, već tu okolnost, da može postati opći zakon. Kad bi se naime moralni zakon osnivao na nekoj svrsi izvan same volje, tad bi i maksima volje sadržavala konkretni predmet dotične svrhe. Prema tome ne bi moglo biti kategoričkog imperativa, kad bi moralni princip imao svoj izvor izvan volje, je bi u takovom slučaju bila nužnost volje ovisna o slučajnim uvjetima. Najviši moralni princip može dakle biti samo autonomija, dočim se u heteronomiji ne može osnivati apsolutna čudoredna vrijednost.<sup>24</sup> U koliko svako umno biće kao osoba samo sebi postavlja zakon, postaju sva umna bića članovi umnog svijeta ili svršnog carstva«. Po prvoj formuli iziskuje se, da svako umno biće prosudjuje maksime djelovanja jedino s tog gledišta, da li te maksime imadu vlastitost općeg zakonodavstva; a po drugoj formuli dužno je svako umno biće u svom djelovanju smatrati druga umna bića kao svrhe o sebi. Na taj način otpada u svršnom carstvu svaka opreka između svrhe o sebi i pojedinih maksima, jer svaki pojedini član svršnog carstva smatra ostale članove (umna bića) kao apsolutne svrhe samo u toliko, u koliko pretpostavlja, da bi njegove maksime usvojila svaka umna volja. Apsolutna svrha ne može se dakako smatrati kao nešto, što bi volja imala svojim djelovanjem izvesti, jer bi u tom slučaju volja bila tek

<sup>24</sup> O. 78. sq.



sredstvo za neko polučenje, a time bi joj ujedno bila vrijednost relativna. Svrha o sebi ne znači drugo nego zakon, u koliko se ne proteže na drugi koji predmet, osim na samu volju umnog bića. Ipak i ovaj pojam umnog bića, u koliko znači najviše odredbeno počelo moralnog djelovanja, shvata Kant u tom smislu, da umno biće (čovječnost, die Menschheit) kao takovo, sadržaje predmete, koji se djelovanjem imaju tek polučiti. Pomišljamo li umno biće sa svim savršenostima, tada će maksime biti u skladu sa svrhom o sebi (umnim bićem) samo onda, ako smjeraju na samousavršavanje naših sposobnosti. Isto tako ako pomišljamo svrhu o sebi, u koliko ona obuhvata pojedina umna bića (ljude), tada će opet maksime biti podobne da postanu opći zakon tek u tom slučaju, ako svaki pojedinac u svom djelovanju usvaja i slijedi moralne maksime drugih ljudi. Unatoč tome ne smije se usavršavanje svojih sposobnosti i pomažanje drugim ljudima u polučivanju njihovih ciljeva smatrati kao odredbeno počelo moralnog djelovanja, tako da bi nagnuće za tim svrhama odlučivalo o moralnosti djelovanja, već se polučivanje tih svrha smatra moralno samo u koliko volju određuje zakon. Svrha je dakle ovisna o zakonu, a ne obratno.

Analitičkim smo putem do sada ustanovili princip čudorednosti. Vidjelo se, da pojam dužnosti ne potječe iz iskustva, već da je počelo dužnosti (odnosno dobre volje) u kategoričkom imperativu, koji se ne osniva na iskustvu kao hipotetički imperativi. Iz ove apriornosti kategoričkog imperativa izveli smo pojam autonomije, kao formalnu oznaku čudoredja. Ovaj analitički postupak doveo nas dakle dotle, da smo izjasnili i upoznali sadržaj čudoredne svijesti. Ali time još nijesmo doznali, koja je vrijednost čudoredne svijesti, nijesmo dokazali, da je kategorički imperativ i autonomija volje a priori nužni princip, a ne tek puka tlapnja. Premda je u pojmu dobre volje, odnosno čudoredja, kako ga u općoj svijesti nalazimo, uključen kategorički imperativ i s njim u svezi autonomija — time još nije odgovoreno na pitanje: koji uvjeti omogućuju taj kategorički imperativ. Da se dokaže vrijednost čudoredja, nije dakle dostatno raščlanjivati sam pojam, već ga treba svesti na sintetičku funkciju praktičnog uma. O tom raspravlja treći odsjek »Osnova«.

3. Zadaća je Kantova u ovom 3. odsjeku, da dokaže, kako kategorički imperativ nužno vrijedi za sva umska bića t. j. da je pojam kategoričkog imperativa (autonomije) u nužnoj svezi s pojmom »umno biće«. Ima se dokazati, kako za sva umna bića vrijedi nužni zakon, da svoja djelovanja udešuju samo po takovim maksimama, za koje bi se moglo uvijek htjeti, da postanu opći zakon. Ako se ispostavi, da takav zakon doista postoji, tad je on a priori u svezi s pojmom umske volje. Drugim riječima: treći odsjek ima pokazati, kako je volja svakog umnog bića samo u toliko a priori moguća, ako ju pomišljamo u svezi s praktičnom regulom, koja kaže,

da sve maksime djelovanja imadu biti uskladjene s općim zakonom. Ovoj će se zadaći udovoljiti, ako se iznadje treći jedan pojam, na kojemu se osniva sintetička sveza navedenih pojmova: kategorički imperativ (autonomija) i umno biće. Ovaj apriorni osnov jest pojam slobode.<sup>25</sup>

Što znači sloboda? Budući da volja nije drugo nego uzročnost (t. j. način, kojim umna bića djeluju), s toga sloboda znači neovisnost volje o izvanjskim odredbenim počelima djelovanja. Time je sloboda u opreci s prirodnim usiljem t. j. s kauzalnim svojstvom svih bezumnih bića, u koliko im izvanjski uzroci određuju djelovanje. Kad bi volju koje drugo biće određivalo na djelovanje, tad ne bi moglo biti govora o slobodi; volja bi u tom slučaju bila heteronomna. Pojam slobode iziskuje, da se volja sama određuje bez ikojeg izvanjskog upliva. Svako pak određenje kauzalnosti biva prema zakonu, pa za to voljno samoodređenje ne može sastojati ni u čem drugom, već da volja djeluje po maksimama, koje mogu ujedno postati opći zakon. Prema tome, slobodna volja znači volju po čudorednim zakonima. Analiziramo li dakle pojam slobodne volje, dolazimo do čudorednog principa ili autonomije. »Pojam slobode jest ključ za objašnjavanje voljine autonomije.«<sup>26</sup> Ako se dokaže, da je sloboda vlastitost svih umnih bića, tada je time ustanovljena sveza između autonomije (kateg. imperativa) i umne volje. Kako ćemo to dokazati? Teoretskoj spoznaji, koja obuhvata samo iskustvene predmete, nije dakako pojam slobode pristupačan, pa za to možemo slobodu kao vlastitost volje u svim umnim bićima tek pretpostaviti. Medjutim ova pretpostavka o slobodi imade u praktičnom pogledu upravo takovu vrijednost, kao da je teoretski dokazana. Svako naime biće, za koje pomišljamo, da može djelovati jedino u svezi s idejom slobode, jest u praktičnom obziru doista slobodno t. j. za takovo biće vrijede svi oni zakoni, koji su nužno skopčani s idejom slobode, upravo tako, kao da bi volja takovog bića sama u sebi (po teoretskoj filozofiji) bila slobodna. Nijedno pak umno biće ne možemo pomišljati u njegovom djelovanju bez slobode. Um je praktičan, u koliko mu pripada uzročnost s obzirom na predmete t. j. u koliko je odredbeno počelo voljnog djelovanja. Mi pako ne možemo ni zamisliti takav um, kojim bi svjesno upravljalo drugo koje biće, jer tada ne bi mogao umni subjekat pripisivati svoje sudove vlastitom umu. Dosljedno tome možemo pomišljati praktični um (odnosno volju umnog bića) bez ikoje sveze s izvanjskim odredbenim principima t. j. ideja slobode nam jedina omogućuje, da pomišljamo volju umnog bića, jer bez te ideje ne bi umsko određenje volje uopće ni pripadalo umu djelujućeg subjekta, već kojem izvanjskom odredbenom počelu. Premda se dakle ne može zbilj-

<sup>25</sup> O. 86. — <sup>26</sup> Ib. 85.



nost slobode teoretski dokazati, ipak ju moramo pretpostaviti, kad praktički pomišljamo volju umnih bića. Budući pako da su ona bića, kod kojih pomišljamo djelatnost samo u ideji slobode — i za-zbilja slobodna u praktičnom pogledu, te prema tome podložna kategoričkom imperativu, za to je time na osnovu slobode dokazana nužna sveza između autonomije (kateg. imperativa) i pojma »umno biće«. <sup>27</sup>

Premda je Kant apriornu sintezu između moralnog zakona i svih umnih bića sveo na ideju slobode, ipak nastoji pobliže objasniti razlog moralne obveznosti. Pita se naime: otkuda moralnim principima, koji su na osnovu slobode u nužnoj svezi s umnim bićima, otkuda im apsolutna vrijednost za moju volju t. j. zašto da budem ja kao umno biće u svom djelovanju nužno podložan moralnom zakonu? Mi smo doduše umna bića, a kod umnih bića jest zakon djelovanja istovetan sa samom voljom. Ali na naše djelovanje upli-vaju i razni čutilni motivi, tako da volja ne djeluje uvijek prema umnom odredjivanju, pa je za to subjektivna nužnost djelovanja posve drugo nešto, nego objektivna nužnost. Ako moralna nužnost u subjektivnom pogledu iziskuje, da ne djelujem prema čutilnom aficiranju, tada moramo pretpostaviti, da volja ipak imade neki »interes«<sup>28</sup> u izvršivanju moralnog zakona. Otkuda ova praktična nužnost, da priznajemo apsolutnu vrijednost djelovanju, koje se ravna po maksimima općeg zakona? Ako naše djelovanje, u koliko smo umna bića, nužno pomišljamo u ideji slobode, a sloboda uključuje autonomiju volje — kako to, da se ipak moramo pomišljati podložni, i to bezuvjetno podložni zakonu slobode? U riješavanju ovog pitanja, čini se, veli Kant<sup>29</sup> da smo zapleteni u circulus. Pretpostavilo se naime ideju slobode, da uzmožemo pomišljati našu volju u nužnoj svezi s moralnim zakonom, a subjektivnu ovisnost volje o moralnom zakonu tumačimo opet time, što smo slobodni. Drugim riječima: da uzmožemo princip autonomije (t. j. moralni zakon) staviti u nužnu svezu s voljom umnog bića, moramo spojiti pojam umnog bića s idejom slobode — a u drugu ruku opet tvrdimo apsolutnu vrijednost autonomije za voljno djelovanje za to, jer si praktički um sâm postavlja zakon, odnosno jer je neovisan o iz-vanjskim odredbenim počelima t. j. jer smo kao umna bića slobodni. Budući pako da neovisnost o izvanjskim uzrocima t. j. sloboda i vlastito zakonodavstvo volje znače autonomiju, za to su oba ova pojma zamjenična, pa za to nam i ne može jedan pojam služiti kao dostatan razlog za mogućnost drugog pojma. U ovom zapletaju našlo bi se »izlaza« (Auskunft)<sup>30</sup> tek onda, ako nam uspije ustanoviti, da mi ne stojimo na istom stanovištu, kad sami sebe pomi-

<sup>27</sup> O. 88. — <sup>28</sup> Ib. — <sup>29</sup> Ib. 89, 90 — <sup>30</sup> Ib. 90.

šljamo kao tvorne uzročnike, i opet kad se promatramo, u koliko smo učinci po svojem voljnom djelovanju.

Iz teoretske filozofije znamo, da oćutnim pomislina, koje u svijest primamo i mimo našeg htijenja, ne upoznajemo predmete inače, već kako nas aficiraju, a ne spoznajemo ih kako su sami po sebi, neovisno o našem pomišljanju. Naš razum spoznaje dakle samo pojave, a ne spoznaje stvari kako su o sebi. Ali upravo za to, jer spoznajemo pojave, za to moramo pretpostaviti (annehmen),<sup>31</sup> da se iza pojavnog svijeta nalazi nešto, što se ne pojavljuje i što našu ćutilnost aficira, a da nikad ne možemo razumom svojim doznati, što su te nepojavne stvari o sebi. Osjetni svijet može biti i razlićit, može se mijenjati prema raznolićnosti osjetnih moći, doćim razumni svijet, na kojem se osjetni svijet osniva, ostaje uvijek isti. Budući pako da i vlastito naše jastvo nije takav predmet, koji bismo po volji svojoj mogli pomišljati, već se pomišljanje o jastvu osniva na usebnom ćutilnom poimanju, s toga ćovjek samog sebe spoznaje tek kao pojavu, a ne bi si smio umišljati (anmassen), da se spoznaje kakav je sâm o sebi. Mi nemamo sami o sebi apriornih pojmoiva, već samo empirićkim putem (usebnim aficiranjem svijesti) upoznajemo narav jastvenog subjekta. Uza to moramo pretpostaviti, da se pojavni subjekat osniva na jastvu, koji ne možemo upoznati u samoj biti njegovoj. Ako se dakle s obzirom na pasivnu stranu svijesti naše brojimo u osjetni svijet, treba da sve ono, što u svijest našu neposredno ulazi, a to su sva spontana djelovanja — prenesemo na inteligibilni svijet, koji teoretski ne spoznajemo. Ćovjek pokazuje ćistu spontanost svojim umom, jer umske ideje nadilaze sve iskustvene predmete. Svako umno biće, ako i pripada osjetnom svijetu, u koliko je inteligentno, pripada ipak u razumni svijet t. j. ono je neovisno o svakom empirićkom odredjenju. »Prema tome su dakle dva stanovišta, s kojih se umno biće može promatrati i spoznati zakone za uporabu svojih sila te ujedno svih svojih djelovanja: prvo, u koliko pripada osjetnom svijetu, vezano je umno biće na prirodne zakone (heteronomija), drugo, u koliko pripada inteligibilnom svijetu, potpada zakonima, koji su neovisni o prirodi, te po tom nijesu empirićki, već iskljućivo na umu osnovani.«<sup>32</sup> Time je, drži Kant, zadosta odgovoreno na onaj prividni circulus izmedju slobode i moralnog zakona; jer »sad vidimo, da se s obzirom na slobodu pomišljamo kao ćlanovi razumnog svijeta te upoznajemo autonomiju volje zajedno s njezinim ućinkom — ćudoredjem; ako se pako pomišljamo s obzirom na obvezatnost, tada se promatramo u koliko spadamo u osjetni, a ipak ujedno i u razumni svijet.«<sup>33</sup> Kad bismo pripadali samo inteligibilnom svijetu, sva bi naša djelovanja bila u skladu s principom autonomije; ali budući da

<sup>31</sup> O. 91. — <sup>32</sup> Ib. 91. — <sup>33</sup> Ib. 93.



smo dio osjetnog svijeta, s toga se od volje naše zahtijeva, da joj djelovanja postanu skladna s moralnim principom. Volja nije drugo nego uzročnost, koja pripada umnom biću, u koliko je član razumnog svijeta. Sav se pako osjetni svijet i prirodni zakoni osnivaju na razumnom svijetu, pa je s toga razumni svijet neposredno zakonodavno počelo i za umnu volju. U koliko sam dakle inteligentno biće, moram smatrati zakone razumnog svijeta kao imperATIVE, koji mi nameću dužnosti, da svoja djelovanja udesim u skladu s principom autonomije. Ovaj kategorički zahtjev, što ga stavljaju na mene zakoni razumnog svijeta, jest sintetička funkcija a priori, jer dovodi moju osjetilnu volju u snošaj s idejom čiste volje, u koliko pripada razumnom svijetu.<sup>34</sup> Moralna obvezatnost nije drugo nego vlastito naše htijenje, koje je objektivno nužno, u koliko smo članovi inteligibilnog svijeta, a karakter obveznosti dobiva to htijenje samo u koliko pripadamo osjetnom svijetu.

Tako je eto Kant riješio glavno pitanje: o mogućnosti kategoričkog imperativa. Protuslovno bi bilo pomišljati, da je čovjek u istom smislu slobodan i podložan prirodnim zakonima. U koliko je volja pod uplivom osjetnih težnja, pripadamo kao pojave osjetnom svijetu; ako pak promišljamo na spontanu djelatnost uma, tad se smatramo kao članovi inteligibilnog svijeta. Nije dakle protuslovno, kad pomišljamo osjetnu volju i slobodu zajedno u istom subjektu. Pojam slobode ili inteligibilnog svijeta jest ono stanovište, što ga um naš usvaja zato, da prirodnoj kauzalnosti uzmogne bez protuslovlja primišljati pojam dužnosti. Samu mogućnost slobode ne možemo dakako razjasniti, jer nam je poznato samo ono, što se po prirodnim zakonima zbiva. Sloboda jest samo umska ideja, kojoj je objektivna realnost dvojben.<sup>35</sup> U koliko je čovjek umno biće, pripada mu autonomija i sloboda, pa ga zato ne možemo pomišljati kao pojavu, već kao stvar o sebi. Upravo s toga gledišta nije protuslovno, ako se autonomija shvati kao odredbeno počelo za moralnost u pojavnom svijetu. Budući da je moralni zakon osnovan u inteligibilnom svijetu, za to nije protuslovno, ako pomišljamo, da je čovjek, u koliko spada na osjetni svijet, podložan inteligibilnom zakonu. Pitanje o mogućnosti kategoričkog imperativa riješeno je dakle tek u logičkom pogledu, u koliko je naime nadjeno stanovište, da se može bez protuslovlja pomišljati sloboda i prirodna nužnost u istom moralnom subjektu. Budući da ideja slobode nema realne vrijednosti, zato i nije za mogućnost kategoričkog imperativa iznadjan realni osnov. Dokazalo se samo toliko, da nam kao umnim bićima pripada sloboda, a s njom i autonomija (odnosno njezin princip, a to je kategorički imperativ). Time bi obrazloženo, zašto imade kategorički imperativ nužnu vrijednost za svako umno biće, a tako

<sup>34</sup> O. 94. — <sup>35</sup> Ib. 96.

je i glasilo pitanje u trećem odsjeku »Osnova«. Pomišljati u inteligibilnom svijetu (slóbođe) realni kakav razlog za kategorički imperativ, nemoguće je za to, jer naša teoretska spoznaja prestaje na granici inteligibilnog svijeta. Ali niti praktički ne bismo nikako mogli objasniti slobodu, odnosno vrijednost kategoričkog imperativa, jer nam je nemoguće razjasniti, u koliko čovjek ima interesa u vršenju moralnog zakona. Mi ne možemo razumjeti, zašto nas interesira u našem djelovnju općenita zakonitost maksimā, pa zato i ne možemo razumjeti, kako čisti um može da bude praktičan. Dakle ni u praktičnom pogledu ne znamo, kako kategorički imperativ kao umni princip djeluje na našu volju.<sup>36</sup> To je upravo tako nerješivo pitanje, kao kad bismo htjeli doznati, u koliko je moguća sloboda kao uzročnost volje. Mogućnost kategoričkog imperativa dala bi se upoznati samo onda, kad bismo pretpostavili neku težnju za svrhom; ali kad bi se sadržaj kategoričkog imperativa osnivao na empiričkom interesu, onda već ne bi bio kategoričan, već samo hipotetičan. S pravom dakle zaključuje Kant svoje metafizičko istraživanje rječima: »Mi doduše ne shvatamo praktične bezuvjetne nužnosti moralnog imperativa, ali shvatamo ipak njegovu neshvatljivost, a to je sve, što se daje očekivati od filozofije, koja nastoji prodrijeti do granica ljudskog uma«.<sup>37</sup>

4. Pretpostavivši »Osnov za metafiziku ćudoredja«, u koliko se ovdje raspravlja o pojmu dužnosti, preuzima Kant u »Kritici praktičkog uma«<sup>38</sup> zadaću, da obrazloži sâm princip dužnosti. U kritici praktičkog uma nastoji Kant ispitati: može li čisti um, u koliko je o empiričkim predmetima posve neovisan, odredjivati volju?<sup>39</sup> Zato se odmah u početku<sup>40</sup> objašnjaju neki pojmovi, koji su u svezi s kategoričkim imperativom. Maksima jest praktično načelo, koje nam služi kao pravilo u djelovanju. Ako se subjekat sam odluči na neko djelovanje, tada se subjektivni princip tog djelovanja kao pravilo zove maksima. Praktički su zakoni naprotiv takova pravila, koja imperativno izriču objektivnu nužnost djelovanja. Kad bi prema tome sam um isključivo odredjivao volju, bila bi sva djelovanja nužno primjerena umskom pravilu. Praktički zakon izriče nužnost i općenitost za volju svakog umnog bića bez obzira na ikoje uvjete. Hipotetički imperativi, koji obvezuju volju s obzirom na neku težnju za polučnim ciljem, ne mogu da budu praktični zakon. Samo kategorički imperativi mogu da postanu praktični zakon, jer vrijede za umnu volju kao takovu, ne gledėći na polučivost poželjnih predmeta. Čisti um može dakle da bude praktičan samo u kategoričkom imperativu, jer samo takav imperativ isključuje sveze s empiričkim predmetima. Nije dakle isto maksima i praktični zakon. Maksime su praktična načela, po kojima sam se odlučio na djelovanje, a nijesu

<sup>36</sup> O. 103. — <sup>37</sup> Ib. 106. — <sup>38</sup> K. p. u. 6. — <sup>39</sup> K. p. u. Uvod 15. — <sup>40</sup> Ib. 21.



imperativi, koji bi me objektivnom nuždom silili na djelovanje kao praktični zakoni. Upravo zato, jer maksima nije isto što i praktični zakon, iziskuje kategorički imperativ, da ispitujemo svoje maksime, mogu li da postanu opći zakon. Pitanje o praktičnoj mogućnosti čistog uma izjednačuje se dakle s pitanjem: ima li u našem umu praktični zakon, po kojemu bi um sâm po sebi odredjivao volju?

Svi oni praktični principi ili odredbe, koje pretpostavljaju materiju ili predmet težnje kao odredbeno počelo volje — jesu empiričke, pa zato ne mogu biti praktični zakoni. Ne može se naime a priori ustanoviti, da li pomisao o nekom predmetu donosi ugodno ili neugodno čuvstvo, odnosno da li ta pomisao radja težnju ili zazor. Na takovim uvjetima, koji su za pojedine subjekte različne vrijednosti, te ih samo empirički doznajemo, ne može se osnivati praktični zakon.<sup>41</sup> U slijedećem odsjeku<sup>42</sup> tvrdi Kant, da su svi materijalni praktični principi jednaki, u koliko se naime svode na princip samoljublja ili blagote (Glückseligkeit), jer je njihovo odredbeno počelo uroda ili neugoda. Ako se pak svi materijalni principi svode na samoljublje, dakako da se na ovakovim principima ne može osnivati moralnost. Praktični zakoni ne sadržaju nikojih predmeta, koji bi kao odredbeno počelo vrijedili za voljine maksime, pa prema tome mogu praktični zakoni odredjivati samo formalnu stranu maksimā. Praktični dakle zakon za volju sastoji u tome, da maksime budu podobne vrijediti kao opći zakon. Drugim rječima: naše maksime vrijede samo onda kao praktični zakon, ako se odredbeno počelo maksimā (odnosno volje) ne nalazi u bilo kojem predmetu, jer takovi bi principi bili materijalni; ako se pazi samo na tu formalnost, u koliko bi maksime mogle postati opći zakon, tad je ovo odredbeno počelo za volju apriorno — i na tom se počelu osniva moralnost.<sup>43</sup> Pretpostavivši pako, da je zakonodavna forma maksimā jedino odredbeno načelo volje, lako je upoznati samu vlastitost te volje. Puka forma zakona ne može da bude predmet osjetnog poimanja, već ju samo um naš može da pomišlja. Pomisao ove zakonske forme, kao odredbeno počelo volje, razlikuje se od svih onih odredbenih počela, koja su u pojavnom svijetu vezana na princip uzročnosti. Ako dakle volju samo zakonodavna forma odredjuje, tada je volja neovisna o kauzalnom zakonu prirodnih pojava. Ova se neovisnost volje u transcendentnom razumu zove sloboda.<sup>44</sup> Praktički dakle zakon ne upoznajemo tek na osnovu slobode »pa zato je praktični zakon, kao sintetički sud a priori, neposredna činjenica našeg uma.«<sup>45</sup> Čisti um jest sam po sebi praktičan, u ko-

<sup>41</sup> K. p. u. 23. — <sup>42</sup> Ib. 24. — <sup>43</sup> Ib. 32. — <sup>44</sup> Ib. 34.

<sup>45</sup> K. p. u. 37. — <sup>46</sup> Premda je činjenica praktičnog zakona sama po sebi apodiktički sigurna, te je ne treba deducirati (već je naprotiv sam praktični zakon osnov dedukcije) ipak je praktični zakon u svezi s empiričkom našom svijesti: jer se dužnost (kategorički imperativ) u sukobu s empiričkim željama mora psihološki očitovati

liko našoj volji postavlja zakon, da maksima djelovanja imade uvijek vrijediti kao princip opće zakonodavnosti — a taj nam je zakon poznat kao moralni zakon. Dakako da se praktični zakon kao svjesna činjenica nema shvatiti u psihološkom smislu, već jedino u transcendentalnom: u koliko a priori znademo za formalni sadržaj i općenitu vrijednost kategoričkog imperativa).<sup>46</sup> Upravo zato, jer praktični zakon ne sadržaje nikoje sveze s poželjnim predmetima, za to moralnost volje ne određuje nikoje empiričko počelo, već samo um. U koliko je umno određenje, koje se ne osniva na nikojoj težnji, pa prema tome ni na principu prirodne uzročnosti — istovjetno s vlastitim našim sopstvom, nije umno određenje drugo nego autonomija. Na principima heteronomije ne može se osnivati moralnost.<sup>47</sup>

Izloživši moralna načela čistog praktičkog uma prelazi Kant na njihovu dedukciju, te prije svega upozoruje na razliku između analitike teoretskog i praktičnog uma.<sup>48</sup> Sintetička načela teoretske spoznaje ne mogu se osnivati samo na čistim pojmovima bez predočavanja, pa zato i vrijede jedino za iskustvene predmete. Teoretska spoznaja ostaje u granicama iskustvenog svijeta, ne izričući ništa pozitivno o razumnom svijetu. Dakako da iskustvena vrijednost teoretske spoznaje ne isključuje pomišljanje razumnog svijeta, koji je neovisan o iskustvu. Moralni pako zakon jest sintetičko načelo, koje se osniva na čistim pojmovima, sasvim neovisno o iskustvenom predočavanju. Moralni je zakon činjenica, koje ne možemo teoretskim umom spoznati, ali nas ta činjenica nedvoumno upućuje na neosjetni, razumni svijet. Ova neosjetna narav, koja sastoji u autonomiji čistog praktičnog uma, podaje oblik osjetnoj naravi umnih bića. Ideja neosjetne naravi, u koliko je idejalni izgled za volino određivanje, zove se natura archetypa, a učinci te ideje natura ectypa.<sup>49</sup> Osjetnu narav imade da ispita Kritika spekulativnog ili teoretskog uma, dočim kritika praktičnog uma istražuje neosjetnu narav, koja se osniva na ideji slobode. U kritici praktičnog uma ide se za tim, da se dozna: može li čisti um, neovisno o svim empiričkim uvjetima, određivati volju, postavljajući joj neposredno maksime; ili drugim riječima: može li se u našem umu iznaći zakon, koji upućuje na neiskustvenu narav, tako da sam pojam te naravi omogućuje voljno djelovanje u iskustvenom svijetu. Dojakošnjim izlaganjem odgovorilo se na to pitanje jasno.

kao čuvstvo počitanja (obvezatnosti) prema praktičnom zakonu, koji je činjenica čistog uma. Zato, držimo, nije Hägerström u pravu, kad prigovara (l. c. 243.) Cohenu, Hegleru i drugima, da shvataju kateg. imperativ kao psihičku formu, jer Hegler izrično govori o kateg. imperativu samo u koliko se pojavljuje u empiričkoj svijesti (Die Psychologie in Kants Ethik, 89. sq.), a čini se, da jednako uči i Cohen (Kants Begründung der Ethik, 2. Ed. 321. sq.).

<sup>47</sup> K. p. u. 39. sq. — <sup>48</sup> Ib. 52. — <sup>49</sup> Ib. 53.



Trebalo bi sada pokazati dedukciju moralnih principa t. j. obrazložiti objektivnu (općenitu i nužnu) vrijednost njihovu.<sup>50</sup> Ova je zadaća neizvediva. Budući naime da se kategorički imperativ ne osniva na nikojim predmetima ljudskih težnja, već je formalni zakon, za to mu vrijednost ne možemo izvesti iz nikogjeg voljnog snošaja. Moralni je zakon činjenica, koje smo si a priori svjesni. Ali ako i nije moguća dedukcija moralnog zakona, ipak je moralni zakon »kreditiv«<sup>51</sup> ili princip za dedukciju slobode, u koliko naime dokazuje zbiljnost slobode u moralnim bićima. Moralni naime zakon, kao što smo vidjeli, može se nalaziti samo u takovim bićima, koja imaju uzročnost neovisnu o prirodnoj uzročnosti t. j. koja imaju slobodu. Zbiljnost moralnog zakona dokazuje nam dakle realnu vrijednost slobode — dakako u praktičnom pogledu. Inteligibilni svijet prelazi granice našeg predočavanja, pa zato i ne možemo imati teoretske spoznaje o slobodi. Ali čisti praktični um, u koliko imade ideju o svojoj vlastitoj (noumenalnoj) uzročnosti, postavlja volji zakon kao odredbeno počelo djelovanja. Ideja o zakonu slobodne uzročnosti t. j. ideja o moralnom zakonu imade sama po sebi uzročnost, jer upliva na volju. Moralni naime zakon sadržaje ideju slobodne (čiste) volje kao ideal, koji treba da odredjuje našu volju, a sama ta ideja uzročno upliva na našu volju — i u toliko joj pripada praktična realnost. Moralni naime zakon kao odredbeno počelo volje, isključuje svaki upliv empiričkih ciljeva, a time pobudjuje počitanje (Achtung) prema samom vršenju zakona. Moralni je dakle zakon i u subjektivnom pogledu odredbeno počelo ili motiv, u koliko utječe na čuvstvenu stranu volje.<sup>52</sup> Prema tome je i dužnost cno djelovanje, kojemu subjektivno odredbeno počelo sastoji u moralnom čuvstvu počitanja, bez ikojeg obzira na predmete djelovanja.<sup>53</sup> Pojam dužnosti znači objektivno uzevši uskladjenost djelovanja sa zakonom, a subjektivno znači počitanje prema zakonu, kao jedino odredjenje voljinih maksima. Pojam dužnosti dijeli ljudsko biće na osjetni i inteligibilni svijet, u koliko je naime volja naša podložna zakonu neosjetne naravi ili ličnosti (Persönlichkeit). Pa upravo zato, jer je inteligibilna narav svrha o sebi, jer joj pripada autonomija (sloboda), zato i nije čudo, veli Kant, ako čovjek svoju volju podlaže zakonu, kojeg s počitanjem motri u višem odredjenju vlastitog svojeg bića.<sup>54</sup>

5. Praktična uporaba uma dovela je Kanta do ideje o slobodi. Pita se: što znači sloboda u etičkom pogledu? Da uzmognemo ispravno razumjeti Kantovo mišljenje u tom pitanju, treba prije upozoriti na novokantovsku interpretaciju etičke metafizike Kantove. Slobodu praktičnog uma shvata naime novokantovska škola u svezi s tumačenjem Kantove nauke gledom na stvar o sebi. Cohen drži,

<sup>50</sup> K. p. u. 56. sq. — <sup>51</sup> Ib. 58. — <sup>52</sup> Ib. 92. — <sup>53</sup> Ib. 98. — <sup>54</sup> Ib. 105.

da stvar o sebi nije nikakova metafizička realnost, koja bi postojala onkraj iskustvenog našeg znanja, već je samo neko pomagalo za spoznaju predmeta, tako te stvar o sebi isključivo znači zadaću, koju naša spoznaja mora slijediti u postavljanju svojih granica.<sup>55</sup> Pa zato i pojmu etičke slobode ne odgovara realni predmet, poji bi značio umnu moć praktičkog samoodređivanja, neovisno o zakonu iskustva. Sloboda nije princip, u kojemu bi nastajala moralnost ljudskog djelovanja, već je samo stanovište, po kojemu valja prosudjivati ljudske čine. Drugim riječima: sloboda nije konstitutivni zakon voljnog djelovanja, već je regulativna maksima, koja ne izriče nikakove uzročne sveze.<sup>56</sup> Ideja slobode jest dakle teleološki idejal našeg djelovanja, a nipošto ne znači kauzalnu zbiljnost. Ovo Cohenovo tumačenje, u koliko se doista donekle osniva na Kantovom shvatanju, nije ipak posve ispravno. Istina je, da spekulativni um po Kantovoj nauci ne može ništa pozitivno doznati o nadosjetnom ili inteligibilnom svijetu. Ali kad je zamijenio Kant teoretsko stanovište s etičkim promatranjem, tada je »pregledao« (kao što s pravom opaža Cohen, l. c. p. 245.), da govoreći s praktičnog gledišta o ideji slobode ne razlikuje točno izmedju konstitutivnog zakona i regulativne maksime. Govoreći narne o dedukciji praktičnih načela, ističe Kant upravo »začudni« kontrast<sup>57</sup> izmedju analitičkog dijela u Kritici čistog spekulativnog uma i izmedju moralnog reda. Spekulativnom umu oduzeta je svaka pozitivna spoznaja izvaniskustvenih predmeta, naime spoznaja o stvarima kao noumenima. Time još dakako nije isključena, što više dokazana je mogućnost i nužnost našeg mišljenja o inteligibilnom svijetu. Pa prema tome nije u protuslovlju s načelima o granici teoretske spoznaje, ako se u negativnom smislu prihvati ideja slobode, ali tako da teoretski um nema nikakovog izgleda, te bi o pojmu slobode mogao ikada proširiti svoje znanje. Nasuprot tome upućuje nas moralni zakon na čisti umski svijet, te ga »pozitivno određuje«. Ovaj zakon ide za tim, da osjetnoj naravi umnih bića pribavi oblik neosjetne naravi. Osjetna narav znači opstojanje umnih bića pod empirički uvjetovanim zakonima, a neosjetna narav znači opstojanje umnih bića po zakonima, koji su posve neovisni o empiričkim uvjetima, te prema tome spadaju na autonomiju čistog uma.<sup>58</sup> Kantov se dakle nazor o idealnoj vrijednosti inteligibilnog svijeta promijenio na temelju činjenice o zbiljskom postojanju moralnog zakona. Ova je činjenica ponukala Kanta, da inteligibilnu narav u etici shvata kao zbiljski temelj pojavnog svijeta. Tako je Kant u pojmu inteligibilnog svijeta poistovjetovao dva posve različna stanovišta: čudoredni ideal i realni temelj pojavnog svijeta — a time je unešeno protuslovlje u samu osnovnu nauku etičke metafizike Kantove. Jer ako se inteligibilni svijet

<sup>55</sup> Begründung der Ethik, 2. Ed. p. 25 sq. — <sup>56</sup> Ib. 228. sq. — <sup>57</sup> K. p. u. 52.  
<sup>58</sup> Ib. 53.



shvati samo kao ideal, tada bi pojavni svijet morao imati o inteligibilnom svijetu posve neovisnu realnost. A uzmemo li inteligibilnu narav ujedno kao stvar o sebi, na kojoj se realno osniva pojavni svijet, tada bi ova stvar o sebi, u koliko joj pripada idealna vrijednost, bila ipak uvjetovana u pojavnom svijetu. Da obidje ovo protuslovlje, poriče Cohen realnu vrijednost inteligibilnog svijeta, ali mi ćemo odmah vidjeti, da se ovakovo tumačenje ne podudara s izričnom Kantovom naukom.

Treći odsjek u »Osnovu za metafiziku čudoređa« počinje ovako: »Volja jest vrst kauzalnosti živih bića, u koliko su umna, a sloboda znači takovu vlastitost kauzalnosti, po kojoj može ona djelovati neovisno o tuđim uzrocima, koji bi ju određivali: kao što je prirodna nužnost kauzalno svojstvo bezumnih bića, u koliko ih na djelovanje određuje upliv tuđih uzroka.«<sup>59</sup> Iz ovog posve negativnog objašnjenja izvodi Kant pozitivni pojam slobode. Prirodna je nužnost heteronomija tvornih uzroka, jer svaki učinak u iskustvenom svijetu moguć je samo na temelju zakona, da neki izvanjski tuđi agens odredi tvorni uzrok na djelatnost. Prema tome sloboda volje nije drugo nego autonomija t. j. »vlastitost volje, da bude sama sebi zakon.«<sup>60</sup> Sloboda znači dakle »kauzalnost po nepromjenjenivim zakonima«. A koji su to zakoni? »Slobodna volja i volja pod čudorednim zakonima jest jedno te isto.«<sup>61</sup> Ovaj svoj nazor tumači Kant time, što su sloboda i postavljanje zakona izmjenični pojmovi, jer oba znače autonomiju. Ali pita se: ako mi sami sebe motrimo, u koliko nam pripada sloboda t. j. u koliko smo a priori tvorni uzročnici — nije li to posve drugo stanovište našeg promatranja, nego li je ono, kad se sami pomišljamo prema svojim voljnim činima kao učincima? Odgovor, što ga Kant na ovo pitanje podaje,<sup>62</sup> najbolje nam otvara uvid u Kantovo shvatanje o slobodi i ujedno obara Cohenov nazor o istovetnosti ideja sa stvarima o sebi. Razlikujući takove pomisli, koje mi sami o sebi stvaramo, i opet takove, koje se zbivaju bez naše privole, a to su osjetne pomisli, očito je, veli Kant, da se ove potonje odnose na predmete samo u koliko aficiraju naša osjetila, tako te nam ostaje posve nepoznato, što bi ovi predmeti mogli biti o sebi. Ova vrst pomisli vodi nas dakle samo do spoznaje pojavâ, a da nikad ne upoznamo stvari same o sebi. Na temelju ove razlike siljedi, »da iza pojava moramo ipak još nešto drugo, što nije pojava, naime stvari o sebi, pretpostaviti i prihvatiti«,<sup>63</sup> — i ako ih tek upoznajemo u koliko nas aficiraju. Ovo razlikovanje izmedju osjetnog i razumnog svijeta pristupno je svakome, te o razumnom svijetu kao temelju osjetnoga, imaju svi ljudi jednako shvatanje. Što više, u koliko mi sami sebe unutarnjim oćutom upoznajemo, ne smijemo si uobražavati («sich

<sup>59</sup> O. 85. — <sup>60</sup> l. c. — <sup>61</sup> Ib. 86. — <sup>62</sup> Ib. 90. — <sup>63</sup> Ib. 91.

anmassen«), da poznamo čovjeka kakav je sam o sebi. Mi upoznajemo sebe samo u koliko se narav naša očituje u pojavama svijesti naše, a osim ove sinteze pojavnih vlastitosti u subjektu moramo pretpostaviti nešto, na čemu se svijest temelji, name naše jastvo, kako je samo u sebi. Čovjek dakle pripada obzirom na osjetno zamjećivanje u osjetni svijet, a obzirom na ono, što je čisto njegovo djelovanje, broji se u intelektualni svijet. »I doista nalazi čovjek u sebi moć, kojom se razlikuje od svih drugih stvari, pak i sam od sebe, u koliko ga predmeti aficiraju, a ta moć jest um«. <sup>64</sup> Ova moć nadvisuje razum, jerbo razumna funkcija ide za tim, da osjetne pomisli stavi pod neka pravila, dočim umu pripada »čista spontanost«, koja je neovisna o osjetnoj gradnji, te joj je zadaća, da razlikuje osjetni svijet od razumnog. Svako umno biće moramo dakle s dvostrukog gledišta motriti: »prvo, u koliko spada na osjetni svijet, stoji pod prirodnim zakonima (heteronomija), drugo, u koliko spada na inteligentni svijet, stoji pod zakonima, koji su neovisni o naravi, nijesu empirički, već su jedino u umu osnovani«. U koliko čovjek spada u inteligibilni svijet, moramo kauzalnost njegove volje shvatiti kao slobodu. S idejom slobode skopčan je pojam autonomije, a na tome se temelji općeniti princip ćudoredja, <sup>65</sup> jer sloboda i praktično zakonodavstvo imaju izmjenično značenje; što više, oba su pojma posve istoznačna, jer bezuvjetni zakon sadržaje samo svijest o čistom praktičnom umu, a čisti je praktični um istovetan s pojmom slobode. Vlastito zakonodavstvo čiste g (praktičnog) uma jest sloboda u pozitivnom značenju. <sup>66</sup>

Kantovu nauku o slobodi izložili smo ovdje u 1. atko po vlastitim njegovim izjavama, jer se u temeljnom ovom pitanju ne rijetko u literaturi nalaze posve krivi nazori. Za kritično se prosudjivanje možemo osloniti na dvostruko stanovište. Uzmemo li ideju slobode s čisto noetičkog stanovišta, tad ju valja prosudjivati u svezi s pitanjem o spoznatljivosti transcendentnog bitka uopće. Da li mi spoznajemo čovjeka samo u koliko se pojavljuje u svijesti našoj, ili ga spoznajemo tako, da ova spoznaja imađe transubjektivno-realnu vrijednost, to je pitanje, koje spada u opseg teoretskog proučavanja kriticisma. Nespoznatljivost stvari o sebi jest osnovna pretpostavka Kantove nauke o slobodi, pa zato ideja slobode stoji i pada s Kantovim shvaćanjem stvari o sebi. S etičkog pako gledišta moramo promatrati čovjeka, u koliko volja njegova djeluje u fenomenalnom svijetu. Sveza između inteligibilnog i pojavnog svijeta jest kriterij, po kojemu valja ocjenjivati Kantovu nauku o etičkoj slobodi. Da uzmognemo ovaj zadatak riješiti, trebati će spomenuti koju o inteligibilnom karakteru.

Svijest o moralnoj obligaciji pruža nam nedvoumni dokaz, da u čovjeku postoji sloboda. Mi sudimo, da nešto učiniti možemo za

<sup>64</sup> O. 92. — <sup>65</sup> Ib. 93. — <sup>66</sup> K. p. u. 34. sq. isp. str. 113.



to, jer smo si svjesni, da to učiniti moramo, i tako upoznajemo slobodu, koja bi nam bez moralnog zakona ostala nepoznata.<sup>67</sup> Otuda slijedi, da ljudski čini, u koliko su vezani na prirodne zakone pojavnog svijeta, ipak imaju adekvatni razlog svoje moralnosti u slobodi t. j. u kauzalnosti, koja je neovisna o empiričkim uvjetima. Za mogućnost moralne ocjene ljudskih čina moramo dakle u praktičnom umu pretpostaviti inteligibilni (nepojavni) zakon ili karakter,<sup>68</sup> po kojem inteligibilni uzročnik ili stvar o sebi<sup>69</sup> određuje moralnu vrijednost u empiričkom svijetu. Otuda razbiramo, da nauka o inteligibilnom karakteru ne ispituje slobodu kao metafizički osnov moralnog zakona, već ide za tim, da istumači (analogno sa transcendentalnom dedukcijom čistog uma), kako sloboda (inteligibilni uzročnik) omogućuje provedbu moralnosti ili uzbiljavanje moralnog zakona u pojavnom svijetu, gdje su ljudski čini vezani na nužnu kauzalnost. Ako mi naime neki čin, koji nije mogao izostati gledom na cjelokupno iskustveno zbivanje, ipak dotičnom subjektu imputiramo, tada ovo moralno stanovište pretpostavlja, da je taj isti čin mogao izostati. Pita se dakle: zašto nije praktični um po svojoj kauzalnosti odredio moralnost pojavama drukčije, nego što je doista odredio? Na ovo pitanje odgovara Kant, da bi čovjek mogao drukčije djelovati u moralnom smislu onda, kad bi imao drugi inteligibilni karakter, to će reći: moralnost ljudskih čina diferencira se u dobre i zle čine prema tome, kakav je inteligibilni karakter pojedinog čovjeka. Pitamo li: je li ovim Kantovim rezultatom riješen problem moralne odgovornosti — tada može odgovor biti samo negativan. Zašto?

Ako se ljudski čini imaju moralno kvalificirati prema tome, kakav je inteligibilni karakter stanovitog čovjeka, tada se svaka promjena u moralnom pogledu ima smatrati učinkom inteligibilnog karaktera. Čovjek dakle nosi moralnu odgovornost za svoje čine u toliko, što bi inteligibilni uzročnik obzirom na svoj učinak mogao i drukčiji biti nego što jest: jer kad inteligibilni uzročnik ne bi mogao drukčiji biti, tada bi učinak njegov t. j. moralna vrijednost u pojavnom svijetu bila tako necesitirana, te ne bi moglo uopće biti govora o moralnoj odgovornosti odnosno o svijesti, koja nam kazuje, da možemo svoju dužnost izvršiti i onda, kad je nijesmo izvršili. Drugim riječima: imputirati ljudske čine možemo samo onda, ako inteligibilni karakter može obzirom na moralnost tih čina i drukčiji biti nego što jest. Sad se samo pita: je li inteligibilni karakter vezan na vremensku promjenu ili nije? Ono prvo jest po Kantovoj nauci očito nemoguće.<sup>70</sup> Ako je drugo, naime ako inteligibilni karakter samog sebe ne može mijenjati, tad bi valjalo riješiti pitanje: kako može neki čini, koji u svezi s pojavnim svi-

<sup>67</sup> K. p. u. 35, 36. — <sup>68</sup> K. č. u. 432. — <sup>69</sup> Ib. 435. — <sup>70</sup> Ib. 434.

jetom potpada vremenskom zbivanju, kako može u moralnom pogledu biti drukčiji nego što jest — ako je moralnost tog čina posljedak inteligibilne uzročnosti, koja ne može biti drukčija nego što jest? Ako se inteligibilni karakter nikojim moralnim činima ne može promijeniti, tad bi trebalo reći, da moralni čini u pojavnom svijetu ne mogu u istinu drukčiji biti nego što jesu, odnosno: čovjek je za moralne svoje čine odgovoran zato, jer po svom inteligibilnom karakteru ne može drukčije činiti. Da je pak ovaj po Kantovoj nauci nužni zaglavak u protuslovlju s pojmom moralne odgovornosti, slijedi otuda, što se po rečenome nijedan čovjek ne bi morao smatrati moralnim krivcem u svom djelovanju, jer nijedan čovjek, ili on dobro činio ili zlo — ne može (*ex hypothesi*) drukčije djelovati po svom inteligibilnom karakteru, nego što zaista djeluje. S druge strane opet, ako se zločinac smatra krivim zato, jer bi mogao imati drugi inteligibilni karakter, nego što ga ima, tada se mora jednako smatrati krivim i onaj, koji dobro čini, jer bi i taj mogao imati drugi inteligibilni karakter. Ako su dobre i zle maksime jednako a priori u inteligibilnom svijetu osnovane, tada uopće ne postoji moralna obligacija, jer si ne može postavljati moralnog zakona onaj inteligibilni subjekat, koji u sebi ne može promijeniti uzročnog djelovanja proti moralnom zakonu. Jedan te isti noumenon ne može slijediti u svom djelovanju načela, koja su oprečna moralnom zakonu, ako taj isti noumenon »kategorički« stavlja svom djelovanju moralni zakon kao jedinu svrhu. Kako uopće može inteligibilni subjekat, koji imade svrhu u sebi, uzrokovati moralno zlo, koje je uvjetovano u osjetnim motivima? Inteligibilni karakter dakle ne samo da je u protuslovlju s Kantovom teoretskom naukom o nepoznatljivosti inteligibilnog svijeta,<sup>71</sup> već ujedno onemogućuje svaku moralnu odgovornost.

6. Analitika je pokazala, da jedino čudoredni zakon može biti određeno počelo moralne volje, a nipošto heteronomni principi blagote. Budući da moralni zakon određuje dobrotu voljinog predmeta, zato ne može predmet moralnog djelovanja biti drugo što, već jedino dobra (čista ili slobodna) volja. Čisti praktični um ne promatra predmete, u koliko se osnivaju na pojedinačnim uvjetima (težnjama i potrebama), već promatra cjelokupnost (*Totalität*),<sup>72</sup> predmeta. Ako se predmet moralnog htijenja ne ograniči na pojedinačna umna bića (ljude), već ako uzmemo predmet dobre volje u svezi sa svršnim carstvom inteligibilnog svijeta — tada se ovaj predmet smatra kao najviša svrha ili »najviše dobro« (*das höchste Gut*).

<sup>71</sup> Isp. A. Fouillée, *Le moralisme de Kant*, 2, Ed. p. 40—91.; ova se rasprava nalazi također u *Revue de Métaph. et de Morale* 1904, p. 493.—523.

<sup>72</sup> K. p. u. 130.



Ovdje ne treba pustiti s vida, da smo ograničena bića pa kao takova težimo za srećom. To treba uzeti u obzir kod određivanja pojma o najvišem dobru. Krepost, koja čini čovjeka dostojnim sreće, jest svakako najviši uvjet (u koliko nije nikojem drugom uvjetu podređen) za sve, štogod nam je poželjno. U tom je smislu krepost najviše dobro. Ali obzirom na težnju za srećom ne može krepost kod ograničenih bića da bude potpuno, savršeno dobro. Mi ne možemo pomišljati umno biće, koje bi dostojno bilo poželjne sreće, a da je ipak nikad ne poluči. Sreća i krepost zajedno, i to u jednakom omjeru, sačinjavaju tek najviše dobro.<sup>73</sup> Svezu između kreposti i blaženstva možemo na dva načina pomišljati. Ako su u jednom misaonom sadržaju nužno spojena dva pojma, valja ih smatrati u napretku razloga i pošljedka — i to ili tako, da im jedinstvo pomišljamo analitički (logička spojilba) ili sintetički (stvarna sveza). U prvom se slučaju snošaj obih pojmova osniva na zakonu istovjetnosti, u potonjem na zakonu uzročnosti. Po analitičkom bi snošaju krepost sadržavala u sebi blaženstvo ili obratno. Prvi nazor zastupahu stoici, koji stavljahu blaženstvo u svijest kreposnog života; a drugi je nazor epikurejski, te princip blaženstva smatra kao krepost. Oba ova nazora oborila je već Analitika, jer se pokazalo, da čudorednost i blaženstvo ne mogu biti u jedinstvenoj svezi. Krepost se osniva na čistoj volji, a blaženstvo na empiričkim uvjetima, pa zato se čisti i empirički pojam (o kreposti i blaženstvu) ne mogu po istovjetnosti spojiti u analitičko jedinstvo. Sveza između kreposti i blaženstva jest sintetička t. j. oba pojma pomišljamo u uzročnoj suvezici obzirom na najviše dobro volje. Ili je dakle blaženstvo uzrok kreposti, ili obratno, krepost uzrok blaženstva,<sup>74</sup> drugim riječima: ili maksima blaženstva određuje moralnu volju, ili je blaženstvo posljedak čudoredja. Iz analitike se opet znade, da je ono prvo nemoguće. Ali čini se, da je i ovo potonje nemoguće, jer svaki posljedak našeg djelovanja, a po tom i blaženstvo, ne ovisi o čudorednoj vrijednosti volje, već o poznavanju prirodnih zakona te njihove uporabivosti. Tako smo eto dospjeli pred antinomiju praktičnog uma: najviše dobro mora da bude moguće, jer praktični um iziskuje ostvarenje najvišeg dobra; antithesis: najviše dobro nije moguće, jer sintetička sveza između kreposti i blaženstva nije moguća. Analitika je naime pokazala, da težnja za blaženstvom ne može biti uzrok kreposti (čudoredja); a nije li blaženstvo posljedak kreposti? I to je rekospo nemoguće, jer blaženstvo, koje se osniva na osjetnim težnjama, ovisi o empiričkim uvjetima, a ne o čistoj volji. Tako bi doista antinomija bila nerješiva — ali samo u tom slučaju, ako svezu između kreposti i blaženstva stegnemo na osjetni (pojavni) svijet. U inteligibilnom svijetu nije moguće, da se čudo-

<sup>73</sup> K. p. u. 133. — <sup>74</sup> Ib. 137.

redni princip kao uzročnik nalazi u nužnoj i ako tek posrednoj (posredovanjem inetligentnog uzročnika prirode) svezi s blaženstvom.<sup>75</sup>

7. Analizujući pojam najvišeg dobra vidjeli smo, da je u njem sadržana uzročna sveza između kreposti i blaženstva, tako da je potpuna uskladjenost volje s moralnim zakonom nužni uvjet za polučenje blaženstva. Ako je volja posve u skladu s moralnim zakonom, tad prestaje moralnost biti imperativ za volju. Ali nikoje umno biće, doklegod je vezano na osjetnost, nije kadro da poluči ovu potpunu primjerenost volje sa zakonom t. j. ne može polučiti svetost. Uopće se svetost, veli Kant, postizava u beskonačnom progresu. Ipak je svetost moguća, jer se iziskuje kao uvjet za najviše dobro, pa zato je moguć i beskonačni progres. A taj beskonačni progres možemo pomišljati samo ako pretpostavimo, da umno biće s osobnom svojom istotom traje u beskonačnost. Neumrlost duše jest dakle »postulat« čistog praktičkog uma.<sup>76</sup>

Nadalje iziskuje pojam najvišeg dobra nužnu svėzu između ćudorednosti i primjerenog joj blaženstva. Blaženstvo pako svakog umnog bića sa stoji u tom, da mu sve »od volje i po želji ide«,<sup>77</sup> t. j. da se narav slaže o odredbenim početom volje i s njenom svrhom. Ipak znamo, da umno biće ne može po volji vladati i uzročno gospodariti s prirodom. Da uzmognemo dakle pomišljati nužni sklad između ćudoredja i blaženstva, valja da pretpostavimo bitak takovog uzročnika, koji imade volju i moć, da u čitavoj prirodi uspostavi onaj red, koji bi po zahtjevu moralnog zakona sastojao u skladu blaženstva sa svetošću. Budući da je najviše dobro moguće samo onda, ako u njem pomišljamo sklad između ćudoredja i blaženstva, zato je u »moralnom pogledu nužno, da prihvatimo božju egzistenciju«. <sup>78</sup> Ova moralna nužnost jest subjektivna potreba, a nije objektivna dužnost, jer uopće ne može biti nikakove moralne dužnosti, koja bi teoretskom umu nalagala, da prizna bivstvovanje koje stvari. Ujedno se ne smije shvatiti pretpostavka o božjem bivstvovanju kao izvor i osnov moralne obvezatnosti, jer taj osnov nije drugi nego autonomija uma. Naša je dužnost samo da polučujemo najviše dobro u svijetu, pa zato i postuliramo mogućnost najvišeg dobra. Tu pako mogućnost ne možemo drukčije pomišljati, već je dino ako pretpostavimo »najvišu inteligenciju«. Ova pretpostavka, premda je u nužnoj svezi s moralnom sviješću, spada na teoretski um, pa zato ju kao teoretski princip možemo nazvati hipoteza. U koliko pako ovaj teoretski princip, služi za faktično razumijevanje t. j. za razjašnjenje najvišeg dobra, koje je u svezi s moralnim zakonom, zove se »vjera« (Glaube) — i to čista vjera uma, jer je jedino čisti um izvor ove pretpostavke. Bitak je božji postulat čistog uma, u koliko ga pomišljamo u svezi s praktičnim zakonom, koji

<sup>75</sup> K. p. u. 138. — <sup>76</sup> Ib. 147. — <sup>77</sup> Ib. 149. — <sup>78</sup> Ib. 151.



a priori bezuvjetno vrijedi. Ovaj postulat izriče teoretsku tvrdnju, koja je ipak nepristupna shvatanju spekulativnog uma. Postulati nijesu »teoretske dogme«, <sup>79</sup> već su nužne pretpostavke iz praktičnih obzira. Postulati ne proširuju doduše našeg spekulativnog znanja, ali omogućuju, da idejama spekulativnog uma pripisujemo u praktičnom pogledu objektivnu realnost. Drugim riječima: da praktični um uzmogne ravnati se po objektivnom moralnom zakonu, mora pretpostaviti praktičnu objektivnu vrijednost spekulativnih ideja. Postulat božjeg bitka nije teoretski uvjet za mogućnost moralnog zakona, jer moralni zakon (dužnost) jest apodiktička činjenica svijesti naše, koja svoj realni bitak ne osniva na bitku božjem. Mi moramo provadjeti dužnost, koja ide za oživotvorbom najvišeg dobra. Praktička se pretpostavka ipak u velike razlikuje od teoretske hipoteze. Spekulativna uporaba uma ne ide za tim, da tek otkrije ili ustanovi neku zbiljnost (objektivnu realnost), već samo istražuje najviše razloge, pomoću kojih bi se dalo shvatiti ili objasniti zbiljsku činjenicu (na pr. kauzalnu suvezicu i promjene u svijetu). Budući pako da je svako zaključivanje iz posljedaka na razloge nesigurno, zato i teoretska pretpostavka nema veće vrijednosti, nego svako umno »mnijenje« (Meinung).<sup>80</sup> Posve drugu vrijednost imaju praktične hipoteze. Dok spekulativni um ništa stalno ne može izreći o realnoj zbiljnosti božjeg bivstvovanja, praktični je um posve siguran, da je duša neumrla i Bog da postoji. Pretpostavivši da moralni zakon svakoga obvezuje, može pravednik s pravom reći: »ja hoću, da Bog postoji . . . ja od toga ne odstupam i ne dâm si te vjere uzeti«. <sup>81</sup> Postulat praktičnog uma ne osniva se na kakovoj težnji, jer nam dakako težnje ne dâdu pravo zaključivati, da zbiljski postoji njihov predmet ili sredstva za polučenje tog predmeta. Postulati se osnivaju na objektivnom odredbenom počelu volje t. j. na moralnom zakonu. Mi smo moralno obvezani, da uzbiljavamo najviše dobro, pa za to ne dvojimo o mogućnosti najvišeg dobra; a budući da je bitak božji uvjet za tu mogućnost, zato je postulat božje egzistencije upravo tako nužne vrijednosti kao i moralni zakon.

Kritika teoretskog uma otkrila je ideje, koje su za našu spekulativnu spoznaju transcendentne, tako te ove ideje nemaju konstitutivne vrijednosti za teoretsko znanje. U praktičnom pako umu dobivaju ideje imanentnu vrijednost (»ali samo u praktičnom obziru«)<sup>82</sup> t. j. ne sačinjavaju uvjete za mogućnost moralnog zakona. Spekulativni je um postavio ideju slobode, neumrlosti i božjeg opstojanja kao zadaće, kojih on sam nije mogao riješiti; u svezi s praktičnim umom dobile su ideje objektivnu realnost.<sup>83</sup> Na temelju moralnog zakona »postulira« praktični um ideju slobode t. j. uzročnost bića, u koliko ono spada na inteligibilni svijet.«<sup>84</sup> Ovaj po-

<sup>79</sup> K. p. u. str. 15. — <sup>80</sup> Ib. 170. — <sup>81</sup> Ib. 272. — <sup>82</sup> Ib. 150. — <sup>83</sup> Ib. 159. — <sup>84</sup> Ib. 159.

stulat t. j. ova teoretska pretpostavka (kojoj ne možemo vrijednost teoretskim putem dokazati) imade nužnu vrijednost u praktičnom pogledu,<sup>85</sup> jer omogućuje neovisnost o pojavnom svijetu — a to je uvjet za odredjenje volje po inteligibilnom zakonu. Činjenica moralnog zakona upućuje dakle neposredno praktički um, da postullira objektivnu vrijednost slobode. Ideja neumrlosti i božjeg bitka izvire u praktičnom umu takodjer na osnovu moralnog zakona, ali indirektno t. j. putem pojma o najvišem dobru. Svetost, kao prvi sastavni dio najvišeg dobra, pretpostavlja neumrlost, a blaženost, koja je spojena sa svetošću, iziskuje božje bivstvovanje. Tako nas moralni zakon pomoću postulata, koji je sadržan u pojmu najvišeg dobra, vodi do religije. Po Kantu je naime religija »spoznaja svih dužnosti kao božjih odredbi«.<sup>86</sup> Naša je dužnost, da polučujemo najviše dobro t. j. savršenu moralnost, s kojom je spojeno blaženstvo. Da pako uzmognemo očekivati polučenje najvišeg dobra, treba pretpostaviti svetu volju najvišeg bića, koje nam je odredilo težnju za savršenom dobrotom, i ujedno najmoćniju volju, koja je omogućila nužnu svezu blaženstva sa svetošću. Ideja o Bogu znači dakle u praktičnom umu jedino uvjet za mogućnost najvišeg dobra. Budući da nas moralni zakon obvezuje na polučivanje najvišeg dobra, a to nije moguće bez ideje o Bogu, zato je subjektivna potreba praktičnog uma, da »vjeruje«<sup>87</sup> u Boga. Teoretski um ne može tome ništa prigovoriti, jer ono što je za teoretski um hipotetične vrijednosti, može u praktičnom pogledu biti sadržaj nedvornno sjegurne tvrdnje. Kao što su dakle apriorni oblici teoretskog uma oni konstitutivni uvjeti, koji omogućuju iskustveno znanje, tako imade ideja o Bogu (u koliko je ta ideja konstitutivni princip najvišeg dobra) imanentnu spoznajnu vrijednost za praktični um.

8. Iz rečenog razabiremo, da se u Kantovoj filozofiji dolazi do pojma religije tek na temelju moralnog zakona. Po transcendentnoj metodi, kojoj je zadaća, da ispita one uvjete, koje mi nužno pomišljamo, ako hoćemo istumačiti mogućnost spoznaje, po ovoj metodi ne može religija ništa drugo da znači, već ono stanovište, koje praktični um nužno zauzima, ako hoće shvatiti mogućnost najvišeg dobra. Objektivna realnost božjeg bitka imade tek samo s praktičnog gledišta valjanost, u koliko naime praktični um ne može provesti svoje zadaće, ako ne pretpostavi religiju. Drugim riječima: božji bitak, koji leži izvan dohvata iskustvene naše spoznaje, ipak je predmet subjektivne vjere, koje se ne možemo odreći, dok nam je u svijesti moralni zakon, koji nas upućuje na najviše dobro.

Uzmemo li u obzir, da je Kant svoje etičko shvatanje o religiji dosljedno proveo prema spoznajnoj teoriji kriticizma, tad nam

<sup>85</sup> K. p. u. 158. isp. str. 147. — <sup>86</sup> Ib. 155. — <sup>87</sup> Ib. 172.



se ovdje zaustaviti, ako hoćemo kritički ispitati vrijednost Kantovog pojma o religiji. Kao što u teoretskoj nauci, tako se i u praktičnoj filozofiji osniva Kantovo umovanje na racionalističkom principu. Glavna je svrha kritike čistog uma, da dokaže nespoznatljivost stvari o sebi. Do ovog zaglavka dolazi Kant pomoću ovih premisa: mi nužno pomišljamo, da apriorni spoznajni uvjeti nemaju realne (transcendentne) vrijednosti; misaona nužnost (Denknotwendigkeit) jest kriterij za realnu nužnost: dakle naša apriorno-sintetička spoznaja nema (i to zbiljski nema, a ne samo koliko pomišljamo) transcendentno-realne, već samo subjektivnu vrijednost. Do prve premise došao je Kant na temelju pretpostavke o apriornom spoznajnom izvoru. Ovu temeljnu pretpostavku čitavog kritizma trebao je Kant da proti empirizmu i dokaže. Ali dolazeći s transcendentalnog stanovišta, koje ispituje spoznaju neovisno o iskustvenim predmetima, ostaje Kantu jedino uporište razlika između empiričke i znanstvene spoznaje. Egzaktni rezultati matematike i fizike dokazuju, da znanstvena spoznaja nije empirička, jer bi joj manjkao karakter općenitosti i nužnosti. Budući pako da mi taj karakter nalazimo u matematičkoj i prirodnoj nauci, zato je, veli Kant općenitost i nužnost kriterij da osim empiričke postoji još i apriorna spoznaja. Ali da se dokaže proti empirizmu zbiljski opstanak sintetičke spoznaje apriori, trebalo je ispitati sve moguće sveze između navedenog kriterija (spoznajne općenitosti i nužnosti) i spoznajnog izvora. Kant je nedokazano pretpostavio, da općenitost i nužnost upućuju isključivo na apriorni izvor spoznaje — i tako je već u tvrdnji o apriornom izvoru »pregledana« treća mogućnost o dvostrukom izvoru znanstvene spoznaje. Pretpostavivši apriornu spoznaju, veli Kant, da ju nužno pomišljamo bez realne vrijednosti. I u toj tvrdnji o snošaju apriornog izvora i spoznajne vrijednosti opet je mimoišao Kant treću mogućnost, po kojoj bi s apriornom spoznajom mogao biti u skladu transcendentni bitak. Iz svega toga slijedi, da već prva premissa nije sama u sebi (sadržajno) istinita. Ali ako i pretpostavimo, da je naše pomišljanje o subjektivnoj vrijednosti apriorne spoznaje nužno, ipak se ne može (u zaglavku) tvrditi, da apriorna spoznaja zbiljski (a ne samo u koliko mi o tome mislimo) nema transcendentne vrijednosti — ako ne usvojimo racionalističko načelo (u nižoj premisi), da se zbiljska (realna) nužnost ravna po misaonoj nužnosti. Istinitost zaglavka, koji izrače nespoznatljivost stvari o sebi, ovisi dakle (ako ne gledamo na istinitost gornje premise) o ispravnosti racionalističkog principa. Pa kao što se sve teoretsko umovanje Kantovo osniva na racionalističkom principu, tako se na tom načelu osniva i moralna teologija. Ova ide za tim, da unatoč subjektivne vrijednosti teoretskog našeg znanja, osigura praktičnu vjeru u neumrlost duše i realni opstanak božji. Kantovo bi se dokazivanje dalo opet svesti na ovaj silogizam: oni

uvjeti, koje nužno pomišljamo za praktičnu izvedbu moralnog zakona, realno postoje; moralni zakon iziskuje sklad između sreće i čudorednosti, a taj sklad pretpostavlja božju egzistenciju: dakle Bog postoji. Valjanost ovog zaglavka ovisi o prvoj premisi, koja se (kako je očito) osniva također na racionalističkom principu: jer ako je i nedvojbena istina, da praktična izvedba nije moguća bez zbiljskih uvjeta, ipak sama zbiljnost ili realna vrijednost tih uvjeta nipošto ne slijedi iz puke spoznaje zakona. Drugim riječima: imperativ, koji me obvezuje na neko djelovanje, sam po sebi još ne dokazuje, da realno postoje svi uvjeti za izvedbu dotičnog djelovanja. Da li doista postoji moralni zakon t. j. da li on ima za moju volju obvezatnu moć, to ja mogu priznati samo onda, kad već sigurno znam, da zbiljski postoje svi uvjeti za izvedbu moralnog zakona. Ako nimalo ne sumnjam, da neka zapovijed moju volju doista obvezuje, dakako da u tom slučaju pretpostavljam opstanak onih uvjeta, koji omogućuju izvedbu obvezatnog djelovanja. Ali zar je kategorička zapovijed praktičkog uma, kojim je moja volja obvezana ostvariti najviše dobro (svezu između čudorednosti i blaženstva) — tako nesumnjive vrijednosti, da je suvišno teoretsko istraživanje? Nisam li ja u pravu, da odredbe praktičnog uma smatram kao utvare neizvjesnog umišljanja, dokle god nijesam dokazao samu vrijednost te odredbe? A teoretskim putem ne može se dokazati opstanak neke obveze, ako se ne pretpostavi mogućnost obvezatnog djelovanja, odnosno oni uvjeti, koji omogućuju izvedbu obvezatnosti. Zapovjed dakle ne može zbiljski opstojati, a niti je možemo spoznati, ako se ne pretpostavi opstojanje svih uvjeta, koji se iziskuju za izvedbu zapovjedi. Prema tome, ako je opstanak božji neophodni uvjet za ostvarenje najvišeg dobra, tada ovo ostvarenje postaje za nas moralna obveza tek nakon što smo teoretski upoznali božju egzistenciju. Bez ove teoretske sigurnosti o božjem bitku nema kategorički zahtjev (da ostvarujemo najviše dobro) nikakove vrijednosti, već je posve neosnovana pretpostavka. Kažemo, da božji bitak, kao uvjet najvišeg dobra, mora da bude teoretski (objektivno) dokazan, jer kad bi Bog postojao samo u koliko ga nužno pomišljamo kao uvjet za ostvarenje najvišeg dobra, onda bi opet bilo neispravno iz ove misaone nužnosti zaključivati na zbiljsku vrijednost moralnog zakona. O praktičnoj vjeri (postulatu), u koliko se tiče božjeg bitka, imalo bi smisla samo onda govoriti, ako božji bitak teoretski dokažemo — a nikoje teoretsko dokazivanje ne može biti ovisno o moralnom zahtjevu.<sup>89</sup>

Zašto je dakle religija tek praktična jedna ideja, koja nema vrijednosti za teoretsku spoznaju? Zato, jer po Kantovoj filozofiji uopće nemamo teoretske spoznaje, koja bi vrijedila za transcen-

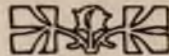
<sup>89</sup> Isp. G. E. Schulze, Aenesidemus (Br. 1911.), 320. sq.



dentni (transsubjektivni) svijet. Kantova dakle nauka o svezi između morala i religije imade se prosudjivati prema teoretskoj nauci kriticisma o vrijednosti ljudske spoznaje. Ako se dokaže (a to je zadaća noetike), da razumna naša spoznaja imade transcendentnu vrijednost, pa ako se iskustvenim putem dokaže (a to je zadaća teodiceje), da Bog opstoji, tada religija ne može značiti ništa drugo, nego spoznani realni snošaj između čovjeka i Boga. Taj se realni snošaj osniva (metafizički) na ideji božje providnosti, koja ravna i upravlja sva bića — pa i čovjeka — k određenoj svrsi. Pretpostavivši dokazanu (iz teodiceje) providnost božju,<sup>89</sup> eo ipso je dokazan opstanak religije. Božja providnost, u koliko imade svoj izvor u praktičnom umu, zove se u skolastičnoj etici vječni zakon.<sup>90</sup> Udio (participatio) vječnog zakona, kojim je razumnoj naravi određena stalna svrha djelovanja, zove se naravni zakon. Realni opstanak naravnog zakona, po kojemu se diferencira čovječje djelovanje u moralno dobro i zlo, deducira se iz ideje vječnog zakona odnosno božje providnosti. Bez teoretski spoznane činjenice, da doista postoji realni snošaj između čovjeka i Boga, ne može dakle uopće biti ni govora o teističkom moralu. Tu je bitna opreka između Kantovog i skolastičkog shvatanja o snošaju između morala i religije. Po Kantu ne može religija drugo što značiti, nego praktičku ideju o Bogu t. j. ona je postulat praktičkog uma, odnosno subjektivna vjera, koja se osniva na moralnim zahtjevima. Religija po teoriji kriticisma ne znači drugo nego zadnji posljedak praktičnog umovanja, kojemu je temeljni princip autonomija. Ova je etička teorija neispravna, kao što rekosmo, s dvojakog (teoretskog i praktičkog) obzira: 1. jer je neispravan idealistički princip spoznajne nauke Kantove, koja tvrdi nepoznatljivost stvari o sebi (pa prema tome i praktične slobode odnosno autonomije); 2. jer se na principu inteligibilnog karaktera ne može protumačiti moralno imputiranje, odnosno mogućnost moralnog zla. Skolastična je etika heteronomna u tom smislu što uči, da se sav moralni red osniva na božjem zakonu (religiji). Ako se u skolastici uči, da je božji zakon kriterij, po kojemu se diferenciraju djelovanja u dobra i zla, tada nije time rečeno, da moralnost imade svoj izvor u slobodnom raspolaganju volje božje (kao što uči moralni pozitivizam Occama, Gersona i dr.). Neka su ljudska djelovanja sama u sebi, neovisno o određanju volje božje, dobra odnosno zla, tako te ih Bog po biti svojoj mora htjeti odnosno ne htjeti. Ima naime takovih djelovanja, koja su za čovjeka, u koliko je razumno biće (t. j. po samoj biti njegovoj) dobra. Budući pako da sve ograničene biti (pa i čovječju) spoznaje Bog od vijeka u vlastitoj svojoj biti, zato Bog u samoj biti (naravi) čovječjoj spoznaje razlog moralnog reda — tako te ovaj moralni red

<sup>89</sup> S. Thomas, S. th. 1. q. 22. — <sup>90</sup> Ib. 1. 2. q. 91., q. 93.

ne može ni Bog promijeniti, upravo kako ne može promijeniti naravi čovječje. U samoj razumnoj naravi čovječjoj (kao takovoj) nalazi se objektivna norma ili kriterij moralnosti. Ono je moralno dobro, šta je primjereno razumnoj naravi kao takovoj. Ne samo da se odredbeno počelo moralnosti ne nalazi u volji božjoj, već se ono uopće ne nalazi izvan razumne naravi čovječje. Otuda se opet vidi, kako se prigovor tobožnje heteronomije u skolastičnoj etici, po kojoj bi moralni zakon bio čovjeku izvan njegove naravi nametnut, osniva samo na nepoznavanju skolastične nauke.





## Problem slobodne volje.

### I. Apsolutni determinizam i apsolutni indeterminizam.

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

Pitanje o slobodnoj volji u tako je tijesnoj svezi s psihološkim shvatanjem ljudskog bića uopće, te odgovor na ovo pitanje rekao bih da većma ovisi o raznolikosti filozofijskih nazora o duši čovječjoj, nego li o samom sadržaju ovog pitanja. Leibnizova nauka o prestabiliranoj harmoniji monada, pa Herbartova nauka o međusobici reala, tvore metafizičku podlogu za psihološko shvatanje ljudske volje upravo onako kaošto je i Kant pitanje o slobodnoj volji nastojao riješiti deduktivnim putem iz općih principa spoznajne teorije kritičizma. Istina, nerijetko biva da rješavanje problema o slobodnoj volji zapinje radi neodređenog ili jednostrano shvaćenog stanovišta, što ga u filozofijskoj literaturi zastupa determinizam i indeterminizam. Budući da ova dva naziva mogu imati višestruk smisao, za to bi jalovo bilo sve naše raspravljanje, kad bismo pošli s predmnijeve, da se filozofijsko umovanje u navedenom pitanju može kretati samo u dva smjera: u determinističkom, koji kaže, da volju u njenom djelovanju neki faktori nužno odredjuju — i apsolutno indeterminističkom, po kojemu ovi faktori nikako ne odredjuju volje. Jedno i drugo stanovište može da bude neodrživo, pa za to bi neispravno bilo, kad bi se istraživanje slobodne volje vezalo uz alternativu: determinizam ili indeterminizam (u apsolutnom značenju). U koliko se doslije u filozofiji usvajao nazor, da su determinizam i indeterminizam u kontradiktornoj opreci, lako je razumljivo, da se toliki naučnjaci zagrijavaju za determini-

<sup>1</sup> K. Joël, Der freie Wille (München 1908.), XVI. XVII. (Predgovor).

zam, a indeterministi opet u plahom oprezu izbjegavaju svaki determinizam. Biti će opravdano mnijenje, da je sve ono golemo filozofijsko nastojanje, što je uloženo u pitanje o slobodnoj volji, donijelo razmjerno neznatne uspjehe također i za to, jer se odviše oslanjalo na ekskluzivnost determinističkog i indeterminističkog stanovišta. Determinist je na temelju činjenica opažao, da volja nije posve neovisna o stanovitim činbenicima, pa je zato poricao svaku slobodu volje; a indeterministu je slobodna volja u prvom redu realni uvjet, na kojem se osniva moralnost, neoboriva činjenica svijesti ljudske, pa je indeterminist opet otuda izvodio, da je volja u svom samoodređivanju posve neovisna. Upravo za to, jer indeterminizam može da bude jedino ispravno shvatanje ljudske volje i onda, ako joj neovisnost u nekom smislu ograničimo, za to ne bi ispravno bilo pristajati isključivo uz determinizam, odnosno poricati svaku slobodu volje poradi njene ovisnosti o stalnim uvjetima. Ali, i ako je u pitanju slobodne volje znalo kadšto uplivati jednostrano shvatanje determinizma i indeterminizma, ipak nije to ni izdaleka onaj glavni momenat, koji odlučuje u stvaranju filozofijskog nazora o slobodi naše volje. Kako već napomenusmo, ovaj nam je momenat potražiti u općem nazoru o psihičkoj realnosti. Tko se nije dovinuo sigurnoj spoznaji, da osim svijesnog zbivanja postoji i realni psihički uzročnik tog zbivanja — taj će već obzirom na ovu pretpostavku odbaciti svako pomišljanje o mogućnosti slobodne volje. Kako bi mogla volja kao neki realni psihički subjekat određivati svjesno zbivanje, ako osim samog tog zbivanja uopće ništa ne postoji? Ako volja ne znači drugo nego stanovitu vrstu svijesnih doživljaja, koji su vezani na prirodnu kauzalnost, u tom se dakako slučaju ne može govoriti o slobodi ili samoodređivanju volje. Pa budući da deterministički nazor o volji zastupaju upravo oni naučnjaci, kojih je psihologija bez realne supstancijalne duše, za to je pitanje o slobodnoj volji u prvom redu ovisno o pitanju duše uopće.

2. Naša samosvijest t. j. znanje o pripadnosti psihičkog zbivanja jastvu, nedvoumno dokazuje, da čovjek nije samo trpno, već i tvorno biće. Tvrdnja o apsolutnoj trpnosti jastva (duše) nije uopće moguća ako pretpostavimo činjenicu samosvijesti: budući naime da je u samosvijesti sadržano jastvo kao subjekat psihičkih doživljaja, zato bi nestalo same samosvijesti kad bismo htjeli pomišljati sve usebne događaje kao učinak nekog bića, prema kojemu bi jastvo imalo biti u apsolutno trpnom stanju. Takovo jastvo, koje ne bi samo u sebi imalo nikoje tvorne moći, ne bi više bilo subjekat svojih doživljaja, već samo objekat, koji bi drugom nekom biću, a ne čovjeku imao služiti kao mehaničko sredstvo djelovanja. Premda je, ovakovo pomišljanje jastva himerično (kao *circulus-quadratus*), ipak je s njime u svezi fatalistički nazor o ljudskoj volji. Sve naše



djelovanje, veli Spinoza,<sup>2</sup> nije drugo nego učinak nekog uzročnika, koji opet ovisi o beskonačnom nizu drugih uzročnika, tako da ljudsko biće nije drugo nego »način«, kojim se izvija neograničena supstanca. I pozitivist Paul Rée<sup>3</sup> drži, da je čovjek samo produkt općih prirodnih zakona. Čovjek se, kaže N. Kurt,<sup>4</sup> od prvoga dana u životu razvija tjelesno i duševno po nepromjenivim zakonima, tako da je apsolutna ovisnost temeljni princip životnog razvoja. Svaka odluka dala bi se matematičkom tačnošću izvesti iz onih sila, koje određuju slijepu podložnost ljudske volje. Ovome se fatalističkom nazoru približuje i kriva nauka o predestinaciji, kako ju tumače Luter, Kalvin, Viklif i još neki teolozi. Luterovo se poricanje slobodne volje osniva na teološkom njegovom nazoru o stanju prvog čovjeka. Budući da je prvi čovjek, po mišljenju Lutero-rovom, nakon moralnog svojeg pada izgubio sve one dobre vlastitosti i odlike, koje su dotada resile samu narav njegovu i pripadale biti prvog čovjeka, nestalo je u čovjeku jasne spoznaje o Bogu, a po tom i slobode u djelovanju. Svako dobro djelo u čovjeka jest učinak božje svemoći, a udes ljudski ovisi isključivo o božjem odabranju. Dosljedno tome izvodi Kalvin, da je Bog prouzrokovao i prvi grijeh, a i sva ostala moralna zla u svijetu, pa zato da je čovjek u pogledu svojeg spasenja posve pasivan. Što više, uči Viklif, i sam Bog je podložan apsolutnoj nužnosti sveukupnog zbivanja. Otuda je vidjeti, da bi po ovim teorijama naše jastvo imalo da bude posve pasivno, o izvanjskom uzročniku apsolutno determinirano, kaošto uči i fatalizam. Ali osim toga što je predmnijeva o pasivnosti jastva u sukobu s činjenicom naše samosvijesti, ovi se nazori o predestinaciji kose takodjer s ispravnim poimanjem božjih vlastitosti. Dobrota se božja nikako ne može smatrati izvorom moralnog zla u svijetu, kaošto i pravda božja ne može ljudima nametnuti kazne za one čine, kojima ljudi sami nijesu uzročnici. Po fatalističkom se nazoru ne da razumjeti nikoje moralno pregnuće, a prema tome niti prava volja za ikoji napredak u polučivanju kulturnih ciljeva. Moralna pouka i svaki odgoj, kao što i moralna odgovornost imaju samo onda smisla, ako ljudsko djelovanje nije nužni učinak izvanjskih uzročnika. Zato je Spinozina etika, kaošto s pravom primjećuje Herbart,<sup>5</sup> naklapanje slijepca o bojama. »Ne samo da je (Spinoza) izostavio pojam o dobru i zlu, već ga je po-

<sup>2</sup> Spinoza, *Ethics* p. I. prop. 32. *Voluntas certus tentum cogitandi modus est, sicuti intellectus; adeoque (per prop. 28.) unaquaeque volitio non potest existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia causa determinetur, et haec rursus ab alia, et sic porro in infinitum . . . Quod si voluntas infinita supponatur, debet etiam ad existendum et operandum determinari a Deo . . .*; p. II. prop. 48. *In mente nulla est absoluta sive libera voluntas, sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia, et sic in infinitum . . .* — <sup>3</sup> *Die Illusion der Willensfreiheit* (Brl. 1885) — <sup>4</sup> *Willensfreiheit?* (Lpzg. 1890), p. 32. sq. — <sup>5</sup> *Sämmtl. Werke* (Ed Hartenstein) IX. 310.

svema pustio s vida, te se uopće ne da pronaći put, kako da opet do tog pojma dodjemo«. Glavna je zabluda spinozinog fatalizma, što ne pojmi one duhovne energije, koju može doduše tijelo potpomagati ili sprečavati, ali koja ipak svoje vlastite zakone slijedi.«<sup>6</sup>

3. Kao što po jednostavnom i teološkom fatalizmu, tako se i po materijalističkoj teoriji imade smatrati voljno djelovanje kao nužni učinak izvanjskih faktora. Materijalizam naime svodi sve psihičko zbivanje na organske (fiziološke) funkcije,<sup>7</sup> koje pod uplivom izvanjskih prilika nužno određuju svaku pojedinu djelatnost u čovjeku. Kad ne bi razne društvene uredbe sprečavale čovjeka u izvedbi njegovih težnja, čovjek bi u životu radio jedino prema svojem nagonu i prirodjenim sklonostima. »Čovjek je, veli Büchner, po svojem tjelesnom i duševnom bivstvu proizvod prirode. Za to ne samo ono što čovjek jest, već i ono što čini, hoće, osjeća i misli, osniva se na jednakim prirodnim nužnostima kao što i čitavi svemir. Samo površnim i neupućenim promatranjem ljudskoga bića moglo se doći do nazora, da je djelovanje naroda i pojedinaca izraz posve slobodne i samosvjesne volje.«<sup>8</sup> »Djelovanje svakog pojedinca ovisno je o karakteru, običajima i načinu mišljenja dotičnog naroda, kojemu pojedinac pripada. Sam pako narod nije do stanovite granice drugo nego nužni produkt izvanjskih prirodnih okolnosti, u kojima se razvija i živi.«<sup>9</sup>

Premda se u prilog materijalističkog nazora nastoji isticati znatne tečevine na prirodoznanstvenom području, koje su poglavito polučene empiričkim metodama. ipak se u pitanju slobodne volje ne dolazi do rješenja bez onog spekulativnog umovanja, koje je nepristupno materijalističkom stanovištu. Kakogod se ne može poreći, da se proširenjem iskustvenog znanja u velike promiču filozofska nastojanja, unatoč tome sadržaje promatranje svijeta i života ljudskog mnogo takovih pitanja, na koja materijalizam ne samo da nije odgovorio, već po svojim principima i ne može odgovoriti. Ako se naime usvoji princip, da osim materije ništa drugo i ne može biti predmet znanstvenog proučavanja, da je sva naša spoznaja stegnuta ne osjetno opažanje, tada bi trebalo prije svega oboriti sve one činjenice, koje su nedvojbeni rezultat filozofijskog znanja. Nikoje materijalističke teorije nisu u stanju da protumače postanak i razvoj organskog života, a kamo li duševnih pojava. Zar će se prostorne vlastitosti stvarnog bitka ikada moći poistovjetovati s vremenskim snošajima usebnih doživljaja? A može li se zaniijekati naša samosvijest, koja zajamčuje stvarni opstanak onog subjekta, koji uza svu promjenu psihičkih stanja zadržaje trajnu istotu? Kad se mišljenje ljudsko ne bi bitno razlikovalo od fizičkih funkcija, kad misaoni

<sup>6</sup> 1. c. 313. — Büchner *Kraft und Stoff* (Lpzg. 1869.) 116. sq. — 1. c. 255. — <sup>7</sup> 1. c. 257.



principi ne bi bili drugo nego tvorina pojedinačnih organskih procesa, zar bi ikad čovjek mogao doći do takovih spoznaja, koje imaju karakter općenitosti i nužnosti, ove temeljne uvjete svakog objektivnog, a potom i znanstvenog mišljenja? Kao što svu našu spoznaju tako i htijenje svodi materijalizam na osjetnu djelatnost. Budući pako da fizički uzroci nužno određuju osjetne činitelje, zato je i voljno djelovanje nužni učinak najjačih fizičkih uzroka. To znači, da čovjek neodolivom nuždom ide samo za ostvarenjem osjetnih težnja. Ako naime, po materijalističkom shvatanju, naše htijenje nije različno od osjetnog teženja, onda je dakako isključena mogućnost sukoba između volje i osjetnih motiva. Ali zar si mi nismo potpuno svijesni, da uza sve osjetne težnje imademo i moć promišljanja, kojim prosudjujemo vrijednost ovih težnja? Zar se nikad ne događa, da obustavimo koju težnju i otklonimo sva ona sredstva, kojima bismo svoju težnju mogli ostvariti? A napokon zar se moralna svijest ikako daje primijeniti na fiziološke procese? Kad bi materijalizam mogao sva ta pitanja razjasniti i dolično na njih odgovoriti, mogao bi se nazvati znanstvenim — ali to bi onda tek bilo, kad bi se mogao odreći svojih temeljnih principa.

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

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

Od različitih značenja, što ih može imati riječ «sloboda»,<sup>10</sup> ulazi u problem slobodne volje samo ono značenje, koje se osniva na promatranju psihičkih uvjeta kod voljnog čina. Ono stanje koje ne podnosi izvanjskog usilja, zove se fizička sloboda. Takova sloboda može pripadati svim prirodnim bićima, pa i čovjeku u koliko po prirodnim zakonima i težnjama razvija neku djelatnost bez izvanjske zapreke. Gdje god neke okolnosti sprečavaju uzbiljavanje prirodnih zahtjeva, tu nema fizičke slobode. U psihološkom pogledu ograničuje se pojam slobode na snošaj između volje i drugih psihičkih faktora. Kao što fizička sloboda kod čovjeka znači neovisnost djelovanja o izvanjskim uzročnicima, tako se i psihološka sloboda tiče volje s obzirom na njenu ovisnost odnosno neovisnost o uzročnom uplivu psihičkih faktora. Ako je voljna odluka učinak, koji rezultira iz stanovitih psihičkih okolnosti (koje dakako nisu isto-večne s voljom) takovom nuždom, da volja uz one iste okolnosti ne bi mogla drukčije odlučiti, u tom slučaju velimo, da volju u njenom odlučivanju stalne psihičke okolnosti određuju ili determiniraju. Ako je čovjek u pojedinačnoj odluci toliko neovisan o svim psihičkim uplivima izvan svoje volje, da bi se mogao i drukčije odlučiti, tad je volja u pravom smislu slobodna, jer joj djelovanje nije nužni učinak nekih uzročnika izvan volje, već je volja sama odredbeno počelo svojeg djelovanja. Ova definicija slobode, kako je vidjeti, ne isključuje nipošto uzročne sveze između volje i drugih faktora, već

\* Isp. Gutberlet, Die Willensfreiheit u. ihre Gegner (Fulda 1893) 7. sq.



samo ističe (proti apsolutnom determinizmu) toliko, da volja o pojedinim faktorima nije u svom djelovanju nužno ovisna. Prema tome ne bi adekvatna bila definicija indeterminizma, kad bismo ga isključivo htjeli shvatiti kao nazor, prema kojemu bi volja imala da bude u svojim odlukama posve neovisna o išemu izvan sebe. Uz ovaj apsolutni indeterminizam postoji još uvijek, možemo reći, i relativni indeterminizam, koji kaže, da se volja u svojim odlukama sama određuje — i ako je u svakom svojem činu ovisna o nekim uvjetima. Pita se dakle: može li volja u svojim odlukama biti apsolutno neovisna?

4. Uspješno rješenje svakog filozofijskog pitanja, a to vrijedi osobito za problem slobodne volje, može se očekivati samo onda, ako se unaprijed otkloni svaka neizvjesnost i neodređenost u tumačenju onih pojmova, od kojih je sastavljen sam problem. Ako je činjenica ljudskog htijenja i nekritičkom posmatraču nedvojbeno poznata, ipak se i pomnom psihološkom istraživanju nameću ne male poteškoće, kad treba analizirati samu činidbu htijenja, te ju razlučiti od ostalih psihičkih tvorina. Što znači htijenje odnosno nehtijenje? Ako se čovjek za neko djelovanje još nije odlučio, već samo promišljava, bi li nešto učinio ili ne bi, u takovom slučaju kažemo, da tu nema htijenja; ovakovo nehtijenje znači negaciju htijenja, u koliko se naime u dotičnog čovjeka ne nalazi nikoji voljni čin, koji se od htijenja razlikuje jedino s obzirom na svezu volje s njenim predmetom. Htijenje ide za tim, da se poluči neki predmet težnje, dočim nehtijenje nastoji, da se predmet otkloni; htijenje je učin, koji smjera onamo, da se nešto zbudne, a nehtijenje ide za tim, da se nešto ne zbudne. U oba se slučaja nalazi voljni čin u napremici s određenim ciljem, koji se ima uzbiljiti. Htijenje jest dakle kauzalna tvorina, koja sa svojim predmetom stoji u uzročnom snošaju. Ako polučenje cilja ili ostvarenje voljnog predmeta i ne ovisi jedino o nama, ipak je htijenje — i ako tek djelomični — uzročnik onih djelovanja, bez kojih se cilj ne bi mogao polučiti. Kauzalni karakter htijenja ne iziskuje, da bude pojedinačna volja jedini uzročnik u ostvarenju nekog cilja, već samo toliko znači, da je svako htijenje zbiljsko nastojanje (a ne samo želja) da se nešto poluči. Prema tome se kod htijenja ponajprije iziskuje spoznaja cilja, t. j. čovjek mora neko djelovanje (svjesnu činitbu ili koje izvanjsko djelovanje) poznavati, prije nego uzmogne ovo djelovanje biti predmetom voljnog nastojanja. Dakako da znanje o onom, što će se dogoditi, još nije htijenje, jer ja mogu htjeti ili nehtjeti, a mogu i indiferentan ostati prema onomu, što znam da će se dogoditi. Htijenje dakle nije istovjetno sa znanjem budućeg zbivanja. Ali, ako sam svjestan da će neki (tjelesni ili duševni) faktori izvesti neki učinak, t. j. ako znadem, da neki događaj u meni uzročno uplivaju na nešto što će se tek zbiti, nije li u tom slučaju

znanje tih događaja istovetno s htijenjem učinka? I to opet ne može da bude za to, jer ja mogu nehtjeti učinak i onda ako znadem, da će neminovno slijediti na osnovu stanovitih uzročnih momenata u meni. Otuda pako razbiremo, da htijenje sastoji u tome: koje stanovište čovjek zauzima prema znanju o djelatnosti uzročnih faktora u njemu. Prema tome da li čovjek pristaje uz djelovanje dotičnih kauzalnih faktora ili ne pristaje, velimo da učinak tih faktora ovisi o volji. Budući naime da mi eo ipso što pristajemo ili ne pristajemo uz neko zbivanje u nama, možemo uzročno uplivati na samo to zbivanje, za to je ovo pristajanje zasebni uzročni čin, koji zovemo htijenje. Ako dakle čovjek hoće da poluči neki cilj, tad se uzročna djelatnost volje sastoji u tome, da ona tjelesno ili duševno naše zbivanje podupire ili sprečava, prema tome da li je ovo zbivanje sredstvo ili zapreka postavljenom cilju. Volja dakako ne može izvesti neki učinak neovisno o ikojim uzročnim faktorima, tako da bi volja sama po sebi nadomjestila djelatnost drugih faktora. Uzročnost volje može na stanoviti učinak uplivati samo indirektno, u koliko naime volja upliva na uzročne faktore dotičnog učinka, pa za to i ovaj upliv volje nije neograničen, već je ovisan o zakonima i raznim pojedinačnim okolnostima uzročnih faktora u čovjeku.

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

Budući da je htijenje takova djelatnost jastva, koja ide za zbiljskim ostvarenjem nečesa, što još realno ne postoji, zato je prvi



uvjet htijenja, da jastvo upozna onaj predmet, što ga svojim htijenjem nastoji ostvariti. Taj predmet zovemo cilj htijenja, pa se prema tome kod svakog htijenja iziskuje spoznaja cilja. Spoznaja predmeta sama po sebi još ne odlučuje, hoće li volja polučivati taj predmet, ili će ga otklanjati, t. j. zbiljski nastojati da se nešto ne zbudne. Čovjek može pomišljati neki cilj, a da samo ovo pomišljanje ne upliva na kauzalnu djelatnost volje. Pita se dakle: koji svijesni sadržaji odlučuju u onom momentu, kojim jastvo postavlja i određuje svom htijenju neki cilj? Kada možemo reći, da je neki čin nastao odlukom volje? Iz svakidašnjeg naime iskustva znademo, da imade mnoštvo slučajeva, gdje možemo na razne načine djelovati, ali mi ipak odaberemo i odlučimo se samo za jedno stanovito djelovanje. Je li svako odabrano djelovanje, na koje smo se odlučili, premda smo mogli i drugo nešto odabrati, učinak htijenja? Budući da htijenje nije istovetno s težnjom, očito je da čovjek može koješta djelovati prema svojim težnjama, a da kod tog djelovanja nije kauzalno uplivala volja. Prema tome može u mnogo slučajeva uplivati nešto na naše težnje i s tim skopčana djelovanja, a da to isto ipak ne upliva na jastvo, u koliko ono određuje cilj voljnog djelovanja. Drugim rječima: različiti kauzalni momenti mogu uplivati na naše težnje, tako da odaberemo ili da se odlučimo za stanovito neko djelovanje, a da ovo djelovanje nije učinak htijenja upravo za to, jer htijenje nije istovetno s težnjama. Budući da čovjek svojim htijenjem može na same težnje (odnosno na djelovanje prema težnjama) kauzalno uplivati, za to će pravo htijenje nastati tek onda, kad čovjek svoje težnje i djelovanja prosudjuje u svezi s drugim nekim težnjama. Otuda slijedi, da svaka odluka volje, odnosno svako djelovanje, koje je volja odabrala, mora imati svoj razlog u razumnoj spoznaji. Kad je čovjek razumom svojim spoznao neki cilj, onda se tek može odlučiti, na koji će način svojim htijenjem uplivati na fizičke i psihičke sile, koje su u svezi s polučivanjem cilja. Razumnu spoznaju cilja zovemo motiv volje. Motivi dakle potiču jastvo na aktuelno htijenje, kojim čovjek upliva na djelatnost raznih uzročnih faktora. Budući da je ova realna sposobnost specifički različna od sposobnosti mišljenja, za to kažemo, da jastvo imade realnu moć htijenja t. j. da ima volju.

Volja se, rekosmo, odlučuje za neki cilj i odabire sredstva prema razumnom prosudjivanju. Osim spoznaje nekog djelovanja iziskuje se kod voljnog čina još takav razumni sadržaj, koji će volju potaknuti, da se odluči za samo to djelovanje. Razum navodi volju na djelatnost time, što sadržaje razlog za htijenje odnosno nehtijenje. Kad razum pokazuje volji neki cilj ili ju upozoruje na sredstva, u svakom slučaju mora da bude sadržana u razumnoj spoznaji obrazložba ili motivacija za htijenje. Ako čovjek hoće da poluči odredjen cilj, a spoznaje da neka djelovanja stoje u svezi

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



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

Pita se: kako motivi uplivaju na volju? Je li sa svakim motivom spojeno zbiljsko htijenje? Budući da motiv sastoji zapravo u tome, što razumna spoznaja — tako reći — nagovara volju, da nešto djeluje ili ne djeluje, jer je to u stanovitoj svezi s općim ciljem, za to svako opiranje volje kojem motivu nije drugo nego voljni čin. Drugim riječima: ako razum kaže volji, da neko djelovanje pospješuje ili da sprečava postignuće cilja, a volja ipak ne radi prema tome motivu, onda je to znak, da se je volja odlučila ne slijediti onaj motiv u svom djelovanju za to, jer imade drugi

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

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

neki motiv, koji je volju na tu odluku potaknuo. Ako razum promatra neko djelovanje sub ratione boni, pa upućuje volju: »učini to«, a volja se ipak odluči da toga ne učini, tada je ovaj pozitivni čin odluke samo na taj način moguć, da se ono isto djelovanje prikazuje volji sub ratione mali. Kadgod razum nije posve siguran, da li neko djelovanje bezuvjetno vodi k najvišem cilju, već usuprot ostaje neizvjesno, da li to isto djelovanje baš ne spriječava polučenje cilja ili uopće nema nikoje sveze s ciljem — u takovim slučajevima nije dotično djelovanje u nužnoj svezi s težnjom za najvišim ciljem, pa za to i onaj motiv, koji potiče volju na djelovanje, ne može prisiliti volju na izvjesni čin. Kad bi razum sudio o nekom djelovanju, da je ono u svakom pogledu primjereno najvišem cilju, odnosno da onemogućuje polučenje cilja — u tom bi se slučaju čovjek nužno odlučio za htijenje prema sadržaju svojeg sudjenja t. j. čovjek se ne može svojom voljom opirati razumnoj spoznaji ili motivu, ako mu taj motiv predočuje nešto, za čim čovjek nužno teži. Ako neko djelovanje ima apsolutnu vrijednost s obzirom na najviši cilj, za kojim nužno težimo, onda volja to djelovanje mora nužno htjeti.<sup>13</sup> Ako pak razum, spoznaje samo relativnu vrijednost nekog djelovanja t. j. ako razum nagovara volju na ovo djelovanje, jer uvidja, da je (to djelovanje) dobro, pa ako ujedno spoznaje, da je to djelovanje u nekom pogledu zlo, onda ono nagovaranje prvog motiva nipošto nije takovo, da bi se volja prema tome nužno morala odlučiti. Kadgod dakle neki motiv sadržaje relativnu vrijednost djelovanja (obzirom na najviši cilj), onda volja ne mora nužno djelovati prema ovom motivu, već je slobodna u toliko, što postoji mogućnost, da se volja odluči i prema drugim motivima, koji drukčije prosudjuju svezu dotičnog djelovanja s najvišim ciljem.

Nakon svega ovoga, što je nužno iz psihologije znati, treba da opet nadovežemo pitanje o slobodnoj volji. Uočimo li snošaj volje s motivima, vidjeti je, da ne može biti govora o slobodi volje, ako je u snošaju s takovim motivom, koji neko djelovanje prikazuje kao apsolutno dobro. Čovjek se ne može odlučiti za nehtijenje nekog djelovanja, ako razum uvidja, da o tom djelovanje bezuvjetno ovisi polučenje najvišeg cilja. U tom slučaju velimo, da motiv nužno determinira volju. Ima li takovih motiva? Samo po sebi nije nemoguće pomišljati, da i ljudski razum tako adekvatno spoznaje snošaj izmedju nekog djelovanja i najvišeg cilja, da o apsolutnoj

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



vrednosti tog djelovanja nikako ne bi mogao podvojiti. Ali redovno spoznaje razum relativnu vrijednost djelovanja t. j. uza svaki motiv, koji potiče volju na htijenje nekog predmeta, postoje i takovi motivi, koji volju od htijenja odvrćaju, odnosno koji ju potiču na nehtijenje tog predmeta. Ako već i nijesu motivi za neko djelovanje međusobno protivni, redovno biva da motivi barem ne prikazuju volji neko djelovanje tako vrijedno, a da volja ne bi mogla napustiti ovo djelovanje bez gubitka sreće. Obično dakle biva da motivi ne sile, ne determiniraju volju na djelovanje. A ipak se volja i u takovim slučajevima može odlučiti za djelovanje. Gdje je tu dostatni razlog odluke? Ako razum o nekom predmetu promišljava prije nego će se volja odlučiti, te razloge za vrijednost toga predmeta isporučuje s raznim razlozima, koji tu vrijednost oslabljuju — onda će volja očekivati rezultat ovog spoznajnog odabiranja. Ako čovjek dodje do sjegurnog suda, kojim upoznaje, što je u konkretnom slučaju vrednije, tad će se volja lako prema ovom sudu i odlučiti. Ali kako da se odluči volja za neki čin, ako razum nije sjegurno spoznao, da je taj čin vredniji od kojeg drugog, pa i protivnog čina? U tom slučaju ne može se reći, da sud, koji sadržaje veću vrijednost nekog djelovanja, determinira volju na to djelovanje. Ako se dakle volja ipak odluči za to djelovanje, gdje je toj odluci realni razlog?

Pitanje o slobodnoj volji tiče se zapravo samo takove odluke, koja nema svoj dostatni razlog u motivaciji, jerbo pretpostavljamo slučajeve, gdje razum ne spoznaje veću vrijednost onog djelovanja, na koje se volja odlučila. I tu se eto razilaze nazoni prema načelnom psihičkom stanovištu: da li se priznaje volja, odnosno jastvo, kao realni uzročni faktor, različit od psihičkog zbivanja, ili se ne priznaje. Oni psiholozi, koji smatraju jastvo kao neko skupno jedinstvo svjesnih doživljaja, moraju u ovim svjesnim sadržajima (i u nesvjesnim psihičkim faktorima) tražiti dostatni realni razlog za svaku odluku volje, pa i takovu, kojoj razumna motivacija nije dostatni kauzalni faktor. Po tome bi dakle nazonu svako aktualno htijenje bilo učinak motivacije i sveukupnog ostalog psihičkog zbivanja. Razumno prosudjivanje, čuvstvovanje, težnje i sve druge psihičko-fiziološke osebine tvore onu zajedničku realnu podlogu, koja svojim kauzalnim djelovanjem nužno proizvodi svaki voljni čin. Sloboda volje u determinističkom smislu znači, da je svaka odluka primjerena individualnom jastvu, koje opet nije drugo nego »kompleks zbiljskih svjesnih sadržaja zajedno sa svim dispozicijama, karakternim osebinama, momentanim porivima i t. d.«<sup>14</sup> Sveukupni ovi uzročni momenti određuju ili determiniraju htijenje tako, da nema nikojeg uzročnog faktora,

<sup>14</sup> Müffelmänn, das Problem der Willensfreiheit (Lpz. 1902.). p. 39.

koji bi mogao proizvesti htijenje i neovisno o sveukupnom psihickom zbivanju. Nijekanje supstancijalnog jastva nužno dakle dovodi do determinizama, koji sve voljne činitbe prosuđuje kao nužne učinke sveukupnog svjesnog i nesvjesnog zbivanja. Indeterministi pako uče, da su voljni čini slobodni, to će reći: ako razum ne nalazi neko djelovanje toliko vrijedno, da bi mogao zadosta motivirati volju, tad je samo jastvo onaj realni uzročnik, koji se ipak može odlučiti za aktualno djelovanje. Sloboda jastva sastoji dakle u tome, da ono može neko djelovanje htjeti i onda, kad se za ovo djelovanje ne nalazi dostatna motivacija u sudu, koji izriče vrijednost djelovanja. Indeterministički nazor, kaošto je vidjeti, pretpostavlja da je jastvo realni uzročnik, različit od svjesnih sadržaja. Primjena ovog temeljnog psihološkog stanovišta na tumačenje o postanku htijenja, jest upravo ona tačka, gdje indeterminizam dolazi u protimbu s determinizmom. Indeterministički nazor tvrdi, da ni motivacija, ni sve ostalo psihicko zbivanje nije takav kauzalni faktor, te bi o njemu ovisilo naše htijenje kao nužni učinak. Osim svjesnih sadržaja postoji još i supstancijalno jastvo, koje je slobodno, jer može proizvesti aktualno htijenje i onda, kad se za to htijenje ne nalaze dostatni kauzalni faktori izvan samog jastva. Otuda je vidjeti, da indeterminizam ne afirmira svoje stanovište proti determinizmu na temelju predmnijeva, da je jastvo u svom htijenju posve neovisno o svjesnim sadržajima. Imade doduše i takovo ekstremno shvatanje slobode, koje se zove apsolutni indeterminizam.

Po ovom nazoru odlučuje se volja u svom djelovanju bez ikakve motivacije, tako da sloboda volje znači apsolutnu neovisnost volje o kauzalnim uvjetima. Da je pako ovo shvatanje posve neispravno, dokazuje psihološka analiza voljnog djelovanja, koje (kako smo vidjeli) nikako ne može da bude neovisno o razumnoj spoznaji kao svršnom uzročniku pojedinih odluka. Ali osim toga ovo je stanovište i samo po sebi već menoguće. Pretpostavimo li naime apsolutnu vrijednost načela o dostatnom razlogu, pita se: zašto je stanovita upravo odluka postala predmet razumnog teženja? Ako načelo dostatnog razloga uzmemo s formalnog gledišta, ne može se doduše reći, da je liberum arbitrium indifferentiae ili apsolutna spontanost volje u protimbi s tim načelom; jer i ako se predmnijeva neovisnost volje o motivima, ipak se može bez protuslovlja tvrditi, da svaka odluka imade svoj poznati formalni razlog u samoj volji. Ali ovo je psihološko stanovište upravo tako jednostrano kao i teoretsko stanovište formalističke logike. Načelo uzročnosti iziskuje, da za svako djelovanje volje potražimo i materijalno dostatni razlog. Oduzmemo li pako volji svaki upliv sa strane motiva, ne možemo nigdje naći stvarne obrazložbe za voljno djelovanje već jedino u samovolji. A može li volja izmedju



raznih mogućnosti odabrati upravo stanovitu odluku, tako da ostane posve indiferentna prema motivima? Da cvakav način voljnog samoodredjivanja uzmognemo pomišljati, trebalo bi kod svakog voljnog sadržaja pretpostavljati beskonačni niz kauzalnih uvjeta u samoj volji. Svaka je naime odluka novo stanje, koje se osniva na promjeni volje. Ako je volja jedini uzročnik svoje promjene, moramo pretpostaviti, da ova promjena imade svoj dostatni razlog u prethodnom činu volje. Drugim riječima: u svezi sa zbiljskim nastupom jedne odluke mora se volja posebnim činom sama po sebi odrediti za odluku kao predmet razumnog teženja. Ovo samoodredjivanje nije drugo nego čin, kojim se volja odlučuje za navodnu promjenu svojeg stanja. Budući pako da samoodredjivanje takodjer znači promjenu u volji, za to se i za ovo stanje, u koliko je predmet volje, opet iziskuje novo htijenje kao dostatni materijalni razlog — i tako svaka promjena imade svoj adekvatni kauzalni motiv u prethodnom htijenju, koje je opet promjena voljnog stanja. Ako dakle, veli Schopenhauer, shvatimo slobodu volje u tom smislu, da ja mogu htjeti ono što hoću, čini se kao da svako htijenje ovisi još o jednom drugom htijenju iza njega. »Kad bismo na ovo pitanje jesno odgovorili, nastalo bi umah drugo: možeš li ti i htjeti ono što hoćeš htjeti? i tako bismo svako htijenje prenosili u beskonačnost, time što bismo ga uvijek pomišljali ovisno o prethodnom htijenju, koje dublje leži, pa za to bi uzaludno bilo nastojanje, da ovim putem napokon dosegne nešto takovo, što bi trebalo pomišljati i pretpostaviti da je posve neovisno.«<sup>15</sup> Ako se nakon svega toga još osvrnemo na poglaviti argumenat apsolutnog indeterminizma, to će nam i njegova neosnovanost zadosta služiti kao dokaz proti neograničenoj slobodi volje. Apsolutni naime indeterminizam tvrdi, da se ljudski čini mogu moralno imputirati samo onda, ako pretpostavimo, da na snošaj izmedju odluke i moralnog zakona nijesu uplivali motivi. U drugu ruku ne bi imputiranje bilo opravdano, kad bi svaka odluka bila nužni rezultat stalnog psihičkog procesa. Ali ako apsolutni indeterminizam i nije u bludnji kad tvrdi, da prema shvatanju determinizma ne bi bilo opravdano imputiranje, ipak je u bludnji kad premnijeva, da je imputiranje moguće, što više, da je jedino opravdano sa stanovišta apsolutnog indeterminizma. Naprotiv ako je htijenje zaista neovisno o motivima, koji smisao može imati moralni zakon? Kako se može volji imputirati kršenje moralnog zakona, ako je volja po svojoj naravi indiferentna i prema moralnim motivima? Apsolutni je dakle indeterminizam i s toga gledišta posve neodrživ.

<sup>15</sup> Die beiden Grundprobleme der Ethik (I. Übere d. Freiheit d. menschl. Willens) p. 6.

## II. Relativni determinizam.

1. Dokazali smo, da se u pomišljanju nekih predmeta imade tražiti dostatni razlog voljnog samoodređivanja. Otuda slijedi, da volja u svojim odlukama stoji pod uplivom nekih faktora, koji su izvan volje. Ali, zar otuda slijedi, da ovi faktori nužno determiniraju volju, tako da volja kod pojedinog htijenja ne može nikako uplivati na uzročnu djelatnost dotičnih faktora? Takav bi izvod bio logički opravdan samo onda, kad bi determinizam i indeterminizam bili u kontradiktornoj opreci. Iz neispravnosti apsolutnog indeterminizma ne može nipošto slijediti istinitost determinizma, ako postoji još jedna treća mogućnost, po kojoj nije volja niti posve neovisna o motivima, a niti nužno determinirana. Ako ovu treću mogućnost uvrstimo u disjunktivni silogizam, tad nam je određen metod u rješavanju pitanja o slobodnoj volji. Nakon što smo naime dokazali bestemeljnost apsolutnog indeterminizma, treba da još dokažemo neistinitost determinizma — i time će biti utvrđena ona treća, posredna mogućnost, koju zovemo relativni indeterminizam.<sup>16</sup> Ovaj relativni indeterminizam uči, da htijenje nije nužno, premda je vezano na kauzalni princip. Opravdanost relativnog indeterminizma osniva se na pretpostavci, da kauzalni karakter zbivanja nije istoznačan s pojmom nužnosti. Ako i zabacimo apsolutni indeterminizam zato, što ne uzima obzira na činjenicu, da svako htijenje iziskuje svoj dostatni razlog, time još nijesmo nipošto logički prisiljeni usvojiti determinističko stanovište o nužnosti htijenja. Drugim riječima: priznavati ovisnost htijenja o principu uzročnosti ne isključuje logičku mogućnost indeterminističkog stanovišta, koje tvrdi nenužnost pojedinog htijenja. Osim determinizma i osim apsolutnog indeterminizma postoji dakle još i relativni indeterminizam. Deterministi redovno istovetuju kauzalnost i nužnost zbivanja, t. j. predmnijevaju, da kauzalna određenost htijenja isključuje slobodu. Kad bi promjena principa o dostatnom razlogu kod svakog pojedinog zbivanja ujedno iziskivala nužnost toga zbivanja, onda bi dakako bilo protuslovno indeterminističko stanovište, koje hoće da s principom kauzalnosti spoji nenužnost htijenja. Po ovoj bi pretpostavci morao indeterminizam s poricanjem nužnog htijenja spojiti tvrdnju, da htijenje nije vezano na kauzalnost. I doista deterministi većim dijelom uče, da se opreka između determinizma i indeterminizma osniva na snošaju između slobode i uzročnosti. Ova je deterministička tvrdnja u svezi s konfundiranjem pojma uzročnosti i pojma nužnosti. Odbijajući nužnost htijenja mora indeterminizam (po mnijenju determinističkom) zaniijekati i kauzalnost htijenja. Ako se slobodna

<sup>16</sup> Fr. J. Mach, *Die Willensfreiheit des Menschen*, p. 34; Rohland, *Die Willensfreiheit und ihre Gegner*, p. 23.



uzročnost smatra kao neuzrokovanost (Ursachlosigkeit), pa ako se prema tome problem slobodne volje nastoji svesti na opreku između uzročne odredjenosti i neuzrokovanosti u zbivanju, onda je gašto vrlo lako deterministima izreći sud protiv indeterminizma. Jest lako, ali je i paralogistično. Deterministi većinom i ne ispituju argumente za zbiljski opstanak slobode, jer na temelju kauzalnog principa niječu i samu mogućnost slobode. Ako se zakonito (gesetzmässig) zbivanje istovetuje s nužnim zbivanjem, a zakon uzročnosti imade bezuvjetnu vrijednost za sve zbivanje, onda uopće ne može da bude voljnog zbivanja, koje bi bilo slobodno. Kada deterministi pobijaju indeterministički nazor na osnovu pretpostavke o istovetnosti zakonitog i nužnog, odnosno nenužnog (slobodnog) i bezakonitog zbivanja, tada počinjaju dokaznu pogrešku ignoratio elenchi, jer indeterminističko stanovište nipošto ne uključuje u sebi istovetnost slobode i neovisnosti o kauzalnom principu. Indeterminizam (govor je samo o relativnom indeterminizmu) uči, da je svako zbivanje, pa za to i svaka odluka ovisna o načelu dostatnog razloga. Ali, premda se razlog za svaku odluku nalazi u motivaciji volje, ipak nije time rečeno, da je odluka nužni učinak motivâ. Sloboda po indeterminističkom shvatanju znači, da htijenje nije takav učinak, a da ne bi čovjek uz opstojeće njegove motive mogao proizvesti i drugi koji učinak. Ako se dakle u indeterminizmu ističe subjektivni uzročnik (volja), nipošto se ne pušta s vida objektivni kauzalni momenat, koji se nalazi u motivima. Uzročni upliv motivâ ne isključuje mogućnosti, da bi pojedina odluka svoj adekvatni razlog imala izvan tih motiva. Dakako da se i slobodni uzročnik može ravnati po nekim pravilima i zakonima, tako da se uz stanovite uvjete redovno veže na određeno djelovanje. Premda bi naime slobodni uzročnici apsolutno govoreći mogli uvijek protiv svojim sklonostima raditi, teže čine pretpostaviti lakšima, ipak ih prirodjena težnja za srećom potiče, da redovito odabiru veće dobro, da prednost podaju onome, što je lakše, ugodnije i t. d. Na taj se način dakako može manjom ili većom vjerojatnošću ustanoviti, što će ljudi, napose uzmemo li ih u sveukupnom obziru, u određenim prilikama slobodno odlučiti: kod jednakih okolnosti većinom će jednako raditi, a s promijenjenim će se uvjetima mijenjati i djela.<sup>17</sup> Ali i ovoj se pravilnosti ne protivi sloboda, jer se ne smije a priori isključiti mogućnost uzročnog uplivanja na motive. Indeterminizam priznaje ovisnost svake pojedine odluke o raznim kauzalnim momentima (koje može determinizam nazvati karakter), ali poriče da bi ovisnost značila nužnost. Iz kauzalne ovisnosti nipošto se dakle ne smije deducirati logička nemogućnost slobode. Imade doduše i takovih determinista (Kant, Schopenhauer), koji prosudjuju ljudsko djelovanje ne samo

<sup>17</sup> Gutberlet, 1. c. 10.

po kauzalnom principu, već i s gledišta slobode, ali namjenjuju ideji slobode samo neempiričku uporabu. Uopće u determinističkim definicijama slobode ne isključuje se nikada psihička nužnost pojedinih odluka, tako da pojam slobode dobiva različit smisao već prema tome, kakova se sloboda bez protuslovlja dade spojiti s determinističkim stanovištem. Budući da princip uzročnosti po determinističkom shvatanju previše sadržaje, za to definicija slobode sadržaje premalo. Ako se naime pretpostavi, da zakon uzročnosti, koji vrijedi za sve zbivanje, iziskuje nužnost pojedinog zbivanja, onda se dakako nikojem zbivanju ne može primijeniti takova definicija slobode, koja bi izricala nenužnost kauzalnog zbivanja. Indeterminizam priznaje apsolutnu vrijednost kauzalnog principa u cjelokupnom zbivanju i onda kad uči, da pojedina odluka nije nužni učinak stanovitih motiva. Drugim riječima: indeterminizam ne istovjetuje kauzalnu ovisnost i nužnost. Za to nije u protuslovlju s načelom uzročnosti, kad indeterminizam definira slobodu kao subjektivnu nenužnost pojedinog htijenja. I deterministi deduše kažu, da pojedino htijenje nije nužno, već je moguće i drugo koje htijenje, ali ta je mogućnost samo objektivna, te se ne razlikuje od svakog prirodnog događaja. Kao što za kamen, koji pada, kažemo, da bi mogao i ne padati, ali pri tom pretpostavljamo promjenu onih faktora, koji bi imali spriječiti taj pad — tako zovu deterministi i pojedino htijenje slobodno, odnosno nenužno, u koliko bi čovjek mogao drugo koje htijenje prizvesti, kad bi ga drugi uzročni faktori determinirali. U subjektivnom pogledu ostaje htijenje ipak nužni učinak odredjenih motiva. Ali kako može onda determinizam tvrditi, da je htijenje slobodno. Definiciju slobode mora determinizam da udesi prema svome shvatanju kauzalnog principa. Budući da je sve htijenje nužno, zato sloboda ne znači drugo nego sopstvenu (jastvenu) aktivnost,<sup>18</sup> odnosno neovisnost htijenja o izvanjskim uzročnicima. Čovjek je po determinističkom nazoru slobodan u toliko, što je princip djelovanja u njemu samome, a ne izvan njega. Time dakako definicija slobode ne dobiva onaj odredjeni misaoni sadržaj, koji bi ju stavljao u oprečni snošaj s pojmom usebne nužnosti. Ako determinizam priznaje samo izvanjsku nenužnost htijenja, i tu nenužnost naziva sloboda, onda može indeterminizam sasvim opravdano dobaciti determinizmu, da uči psihičku (usebnu) nužnost, a uz psihičku nužnost pojedinog htijenja ne može ujedno postojati psihička nenužnost, koja jedina znači slobodu: prema tome determinizam ne može govoriti o slobodi. Ovaj je indeterministički prigovor kažem opravdan za to, jer se u problemu slobodne volje i ne radi o tome, da li je pojedina odluka slobodna obzirom na izvanjske kauzalne činbenike, već da li je slobodna u toliko, što nije nužni učinak psihičkih

<sup>18</sup> Herbart, Werke (Hartenstein) IX. p. 278.



faktora. Deterministička dakle definicija slobode nikako ne može biti adekvatna, jer ne sadržaje takove oznake, koja bi ju diferencirala od indeterminističkog shvatanja slobode. Da ne spomenemo već ovdje, kako se prema determinističkom pojmu slobode ne da protumačiti činjenica moralne odgovornosti i krivnje — logički nedostaci determinističkog nazora već su iz dojakošnjeg razlaganja očiti. Ako determinizam ne zna analizirati svezu temeljnih pojmova u problemu slobodne volje, a to su kauzalnost, nužnost i sloboda — onda se nije čuditi, što se uz toliku literaturu teško dolazi do konačnog rješenja. Netreba mijenjati formulu problema, jer ta je sasvim dobro stavljena, već treba nastojati, da deterministi dobe jasne pojmove.

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

Povodeći se za Leibnizom i Wolffom zastupao je Kant isprvice determinističko stanovište. U svom spisu: *principiorum principum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*<sup>19</sup> osvrće se Kant na neke prigovore, što ih je slavljani profesor filozofije u Lipskom Chr. A. Crusius (1715 — 1775) iznio u svezi s pitanjem o načelu dostatnog (»determinirajućeg«) razloga. Ako pretpostavimo, da sve što god se zbiva, iziskuje neki razlog, koji već prethodno (»antecedenter«) determinira svako zbivanje, tada se sve ono što se zbiljski ne zbiva, uopće i ne može zbivati, jer zbiljski ne postoji dostatni razlog za dotično zbivanje. Općenita vrijednost ovog principa iziskuje, da svekoliko zbivanje, pa i ljudsko htijenje smatramo tako nužno, te se drukčije ne bi moglo ni događati, jer samo oni razlozi postoje, koji zbiljsku svezu događaja determiniraju. Dosljedno bi trebalo ustvrditi, da se u onom početnom stanju svijeta, kojemu je Bog začetnik, osniva nužno sav daljnji razvoj sveukupnog bitka. Razlikovanje između apsolutne i hipotetičke nužnosti jest jalovo: jer ako i možemo pomišljati protivni događaj od onoga, koji se nužno zbija po prethodnoj determinaciji, ipak je ovaj pomišljajni događaj u zbilji nemoguć, jer nema zbiljskih razloga. Ako npr. dostatni razlog određuje stanovito djelovanje u čovjeku, tada se drugo koje djelovanje nikako ne može dogoditi. Prema tome, sve što god ljudi čine, odredilo je Bog već kod samog stvaranja. U tom je slučaju sâm Bog uzrok svemu, on nas je usilio, da određeni nam udes (»sortem destinatum«) proživljujemo. Ali onda nam se dosljedno i naša djela ne mogu imputirati, t. j. Bog ne može zazirati od griješnih djela, jer

<sup>19</sup> Kants gesammelte Schriften (Erl. kónigl. Preuss. Ak. d. Wiss.) I 1902. p. 385. sq.

su već u početku svijeta nužno određena bila.<sup>20</sup> Stroga nužnost ljudskog djelovanja onemogućuje dakle svaki moral.

Sve one poteškoće, što ih Crusius iznosi proti determinističkom nazoru, nastoji Kant odbiti.<sup>21</sup> Fizički događaji i ljudski čini su determinirani tako, da se razlog determiniranja nalazi svagda u prethodnom kojem događaju. Nužna sveza u djelovanju naše volje ne razlikuje se od mehaničkog zbivanja po stepenu nužnosti, već samo po izvoru determiniranja (*»non hic de vi atque efficacia necessitatis agitur, utrum nempe res alterutro casu magis vel minus sit necessaria, sed de principio necessitante quaestio est«*). Ne pita se: u koliko (*quantopere*), već samo odakle (*unde*) jest nešto nužno; sama nužnost zbivanja jest uvijek ista, kaošto i u pojmu istine nema stupnjevanja. Sloboda ljudskih čina stoji u tome, da je način njihove determiniranosti posve drugi nego kod mehaničkih događaja. Dočim su naime mehanički događaji nužni na osnovu izvanjskih faktora, ljudsko htijenje imade svoj determinirajući razlog u samom subjektu. Ljudski su čini po stalnome zakonu (*stabili lege*) nužno određeni za to, jer se čovjek svojim motivima dragovoljno odziva (*allectamentis repraesentationum lubenter obtemperat*). Ako se kaže, da zbiljsko htijenje isključuje mogućnost oprečnog htijenja, tada ova opreka nije isključena na temelju razloga, koji bi se nalazili izvan teženja i spontanih sklonosti tvornog subjeta (*... oppositum excluditur quidem, sed non excluditur rationibus extra subiecti appetitum et spontaneas inclinationes positas, quasi homo vel invitatus inevitabili quadam necessitate ad patrandas actiones adigeretur*). Premda su dakle ljudski čini upravo tako u strogom smislu nužni kao i sve mehaničko zbivanje, ipak je razlika u načinu nužnosti, jer ljudsku volju potiču jedino razumni motivi na djelovanje, dočim se mehanički događaji zbivaju prema izvanjskim kauzalnim faktorima — *absque ulla arbitrii spontanea inclinatione*. Sloboda po Kantovom shvaćanju sastoji dakle u tome, što je čovjek u svom htijenju neovisan o izvanjskim uzrocima, dočim je svako pojedino htijenje u svezi sa svim onim, što god se u tvornom subjektu nalazi, upravo tako determinirano kao i mehaničko zbivanje.

U dalnjem dijalogu<sup>22</sup> prigovara indeterminist Caius, da je nemoguće održati pojam slobode, ako pretpostavimo, da volju u njenom djelovanju prema motivima determiniraju naše sklonosti. Gdje je tu ona spontanost, koja se iziskuje za slobodno djelovanje? Titius, determinist, izjavljuje, da se doista za pravi čin iziskuje spontana sklonost volje (*voluntatis secundum allectamenta obiecti spontanea propensio*).<sup>23</sup> Ali spontanost ne znači drugo nego djelovanje unutrašnjeg principa (*etenim spontaneitas est actio a prin-*

<sup>20</sup> Ib. 399. — <sup>21</sup> Ib. 400. — <sup>22</sup> Ib. 401. — <sup>23</sup> Ib. 402.



cipio interno profecta). A sloboda znači spontanost, u koliko je determinirana prema najboljem motivu. Premda je čovjek u pojedinom djelovanju determiniran, ne može se reći, da mu djelovanje biva protiv njegove volje, što više, čovjek upravo za to djeluje i upravo ono čini, što nužno odgovara njegovoj najjače razvijenoj sklonosti. Isto tako se ne bi moglo ustvrditi, da je Bog začetnik moralnog zla, tobože za to, jer je čovjek u svakom svojem činu ovisan o prethodnom subjektivnom stanju, a ovo opet o daljnjim stanjima. Takav bi prigovor tek onda bio opravdan, kad bi čovjek bio posve pasivan u onim činima, na koje je po unutrašnjim uzrocima determiniran. Pravi dakle izvor pojedinog htijenja jest ipak u samom čovjeku.

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

3. U »Kritici čistog uma« imade jedan odlomak, koji je rekao bih upravo klasičan za razumijevanje Kantovog nazora o slobodnoj volji u kritičkom periodu njegovog umovanja. Pomnom analizom dađe se ovdje opaziti, kako je Kant u malo riječi označio deduktivni onaj put, kojim je od općenitih principa teoretskog kriticisma došao do ustaljenog stanovišta o ljudskom djelovanju. To se mjesto nalazi u rješavanju kozmoloških ideja o svezi između cjelote prirodnih događaja i njihovih uzroka. Transcendentalna je analitika, veli Kant,<sup>24</sup> nesumnjivo dokazala princip o uzajmici događaja u osjetnom svijetu po nepromjenivim prirodnim zakonima. Pita se: možemo li uz ovo teoretsko načelo »obzirom na jedan te isti učinak«, koji je odredjen po prirodi, ujedno pretpostaviti slobodu, ili moguće ono »nepovredivo pravilo« isključuje svaku slobodu. Drugim riječima pita se: jeli ispravan disjunktivni rijek, kojim tvrdimo, da svaki učinak u svijetu mora imati svoj izvor »bilo u prirodi bilo u slobodi?« Zar se ne bi moglo oboje nalaziti u raznom obziru kod jednog te istog događaja? U ovom se pitanju, veli Kant, najbolje vidi, kako »općenita doduše, ali varava pretpostavka o apsolutnoj realnosti pojava« može pomutiti (verwirren) razum. »Jer ako su pojave stvari o sebi: sloboda se ne dá spasti.

<sup>24</sup> K. č. u. 431.

Tada je narav (priroda) potpuni i sam po sebi dostatni odredjujući uzrok svakog događaja, kojemu je uvjet svagda sadržan u nizu pojavā, a te su zajedno sa svojim učinkom po prirodnom zakonu nužne. Ako nasuprot ne vrijede pojave više nego što zaista jesu, naime ne kao da su stvari o sebi, već puke pomisli, koje se vežu po empiričkim zakonima, tada treba da imadu još neke svoje uzroke (Gründe), koji nijesu pojave«. Ovu istu misao izriče Kant još i ovim riječima: »Kad bi pojave bile same stvari o sebi, prema tome kad bi prostor i vrijeme bili oblici samoga bitka na stvarima o sebi, pripadali bi svagda uvjeti zajedno sa svojim pošljekom kao članovi jednom te istom redu...«<sup>25</sup> Svim onima, koji slijede općenito mnijenje o apsolutnoj realnosti pojava, nije nikada uspelo, da »medjusobno udruže prirodu i slobodu«.<sup>26</sup> Sloboda se ima razumijevati kao inteligibilni uzrok, kojega ne odredjuju pojave u njegovoj kauzalnosti, premda se učinci uzroka pojavljuju te ih tako ostale pojave odredjuju. Inteligibilna kauzalnost nalazi se izvan pojavnog reda, dočim su njeni učinci u redu empiričkih uvjeta. »Učinak dakle možemo smatrati obzirom na inteligibilni njegov uzrok kao slobodan, a ujedno obzirom na pojave možemo ga smatrati kao njihov pošljedak po prirodnoj nužnosti; ovo razlikovanje, ovako općenito i posve apstraktno izloženo, mora da se čini naskroz suptilno i nejasno, ali će se objasniti kod primjene«.

Tu se eto nalazimo na onome mjestu, gdje je Schopenhauer našao »dragulje« Kantovog uma. Ona velika sinteza, koja se punim pravom priznaje i ističe u sustavu Kantove filozofije, upravo na ovome mjestu kao da hoće pokazati ishodnu i konačnu tačku. Poznato je već, da sav kriticizam ide za praktičnim ciljevima. Idejal Kantovog umovanja jest moralna autonomija. Moralnost pako nije moguća bez slobode: za to sva teoretska filozofija mora da bude s ovim ciljem u skladu. Budući da ljudsko djelovanje spada u empirički svijet, u kojemu vlada isključivo nužnost po prirodnim zakonima, za to sloboda ne može pripadati čovjeku u koliko je empiričko biće. Da ne propane dakle ideja slobode, postavlja Kant temeljni princip: razliku izmedju empiričkih predmeta, koji sačinjavaju prirodu po kauzalnoj nužnosti, i inteligibilnog (neempiričkog) svijeta t. zv. stvari o sebi (Dinge an sich). Prema tome se uvjeti za spoznaju empiričkog svijeta ne nalaze u stvarima o sebi, već u spoznajnom subjektu. Prostor i vrijeme kao prvi predodžbeni oblici, ne nalaze u stvarima o sebi, već su apriorni uvjet empiričke spoznaje. Kriticizam, koji ispituje uvjete za ljudsku spoznaju, ima dakle da otpočne istraživanjem apriornog predočavanja — i tako doista otpočinje Kritika čistog uma. Po ovim je pretpostavkama ujedno već odredjena vrijednost ljudske spoznaje: empirički premeti nijesu

<sup>25</sup> Ib. 430. — <sup>26</sup> Ib. 432.



drugo nego naše pomisli, a time je potpuno zasnovan Kantov teoretski idealizam.

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

Uzmemo li u obzir, da je prirodna nužnost zbivanja temeljni princip determinizma u prosudjivanju ljudske volje, očito je, da se Kantov nazor u kritičkom periodu ne može zvati isključivo deterministički. Ako je naime teoretska naša spoznaja i ovisna o principu prirodne nužnosti, tako da se svi događaji u pojavnom svijetu, pa prema tome i djelovanja ljudske volje imaju smatrati u nužnoj suvezici, ipak nas praktična (čudoredna) svijest upućuje, da se ljudsko djelovanje imade prosudjivati i sa stanovišta slobode. Po Kantovoj etici ulazi ideja slobode u svijest našu na osnovu moralnog zakona. Budući naime da kategorički imperativ iziskuje takovo htijenje, koje je u skladu s moralnim zakonom, posve je logički, da se moralno htijenje ne može smatrati kao nužni učinak osjetnih motiva. Činjenica moralne dužnosti samo je toliko opravdana, u koliko s njom u svezi postoji mogućnost voljinog samoodređivanja prema zahtjevima moralnog zakona. Čisti oblik zakona nije predmet čutilnog opažanja, pa zato i ne pripada pojavnom svijetu. Ako se dakle opći zakonodavni oblik (gesetzgebende Form) imade smatrati kao jedino odredbeno počelo volje, tada mora ovakova volja da bude posve neovisna o prirodnim zakonima pojavnog svijeta. »Ovakova se neovisnost zove sloboda u najstrožem t. j. transcendentnom razumijevanju. Dakle se ona volja, kojoj čisti zakonodavni oblik maksime jedino služi kao zakon, zove slobodna volja.«<sup>27</sup> Kad ovdje Kant ističe, da je čisti zakonodavni oblik jedino odredbeno počelo volje, tad se ova tvrdnja osniva na pretpostavci, da je svaki predmet maksime ili materija praktičnog zakona empirički uvjetovana, a slobodna volja mora da bude neovisna o svim empiričkim (osjetnim) uvjetima. Sloboda je u svezi samo s onim pomišljanjem, koje imade bezuvjetnu praktičnu vrijednost. Ovo se praktično pomišljanje ne osniva neposredno na samom pojmu slobode, jer prvotni pojam slobode jest negativan, pa si prema tome nijesmo neposredno svijesni slobode; a iskustvo nas takodjer ne upoznaje sa slobodom, jer iz iskustva doznajemo samo za one zakone, koji vrijede za pojave, odnosno za prirodni mehanizam. Dakle nas mo-

<sup>27</sup> K. p. u. 34.

ralni zakon, kojeg smo si neposredno svijesni, dovodi do pojma slobode upravo time, što kao odredbeno počelo sadržaje potpunu neovisnost o čutilnim uvjetima.<sup>28</sup> To znači: svakome je čovjeku u vlasti kadgod hoće, da zadovolji kategoričkim odredbama čudrednosti.<sup>29</sup> Otuda slijedi, da se po Kantovom nazoru ono determinističko stanovište, koje i u moralnom pogledu shvata naše htijenje kao nužni učinak psihičkih faktora, protivi činjenici, koje smo si neposredno svijesni, a to je moralni zakon. Time je Kant bitno promijenio svoje prvobitno shvatanje o slobodnoj volji. Nova dilucidatio zastupa običajno determinističko stanovište, da sloboda voljnog odredjivanja sastoji u neovisnosti o izvanjskim faktorima i čovjek je slobodan, u koliko se njegovo htijenje osniva na psihičkoj ili jastvenoj kauzalnosti. U kritičkoj se etici ovaj pojam slobode sasvim napušta. Ispitujući postanak htijenja u svezi s određenim njegovim počelom, kritička se filozofija uopće ne obazire na one uzročne momente, koji se nalaze izvan samog čovjeka. Pod uplivom Leibnizove i Wolffove determinističke nauke držao je Kant iznajprije, da sloboda htijenja ne znači drugo nego neovisnost o izvanjskom usilju, dočim usebna psihička nužnost nije isključena u pojmu slobode. Promatranje moralnog zakona dovelo je Kanta do takovog nazora o slobodi, koji je upravo oprečan principu psihičke kauzalnosti u pogledu moralnog htijenja. Sloboda ne sastoji samo u neovisnosti moralnog htijenja o izvanjskim činbenicima, moralna sloboda znači neovisnost volje o usebnim empiričkim motivima. Volja postaje slobodna samo onda, ako je uistinu naša volja, t. j. ako je izraz umskog jastva. Time pako što sam um određuje volju u moralnom htijenju, postaje volja neovisna o principu psihičke nužnosti. Kad bi pojedinačno moralno htijenje bilo nužni učinak psihičkih momenata (motiva), ne bi se uopće moglo govoriti o slobodi, niti bi moralni zakon imao kakovog smisla. »Ako za nekog čovjeka, koji je počinio krađu, kažemo: ovaj je čin po prirodnom kauzalnom zakonu nužni posljedak onih odredbenih razloga, koji se po vremenu ispred samog čina nalaze, to je bilo nemoguće, da bi taj čin izostao; jer kako može prosudjivanje po moralnom zakonu proizvesti ovdje kakovu promjenu i pretpostaviti, da bi se taj čin ipak mogao i propustiti zato što zakon kaže, da ga je trebalo propustiti, t. j. kako se može netko u istom času i obzirom na isto djelovanje nazvati posve slobodan, ako u tom času i u istom obziru potpada neizbježivoj prirodnoj nužnosti?« Ako se tom protivurječju hoće izbjeći time, da se htijenje naziva slobodan učin u toliko, što se odredbeni razlozi nalaze u samom čovjeku, a ne izvan njega, tad je to »jadna okrupa (elender Behelf), kojom se još uvijek neki služe i misle, da se neznatnim pustolovljem (Wortkläuberei) rješava ovako teški problem, s kojim su se već stoljeća uzalud napre-

<sup>28</sup> L. c. 35. — <sup>29</sup> Ib. 44. — <sup>30</sup> K. p. u. 115. 116.



zala...« (ibid.) Ako je htijenje po vremenskom slijedu vezano na kauzalnost prethodnih psihičkih stanja, mora se nazvati nužno, premda izvire u našem pomišljanju i našem težnju, a ne izvan nas. Kad bismo ljudsko htijenje nazivali slobodno samo zato i u toliko što u nama nastaje, a ne određuje ga izvanjski kakav agens, tada bi to mogao da bude tek neki »komparativni« pojam slobode, kaošto na pr. govorimo o slobodnom padu nekog tijela il o slobodnom gibanju ure, u koliko sama pomiče svoja kazala. U pitanju o slobodi, koju treba pretpostaviti za mogućnost moralnog zakona i moralnog imputiranja ne radi se uopće o tome, da li se prirodna kauzalnost našeg djelovanja osniva na izvanjskim ili usebnim odredbenim počelima. Svako naše djelovanje spada u prirodnu nužnost i onda ako pretpostavimo, da imade svoj odredbeni razlog u psihičkom stanju; jer i ovo psihičko stanje (premda mu ne pripada mehanička kauzalnost tjelesnog gibanja) imade svoj kauzalni princip u drugom nekom (po vremenu) predidućem psihičkom stanju — i tako biva dalje. Sva ova usebna kauzalnost nalazi se u biću, u koliko je ono vremenski određivo, t. j. u koliko je ovisno o uvjetima prethodnog vremena, koji (uvjeti) nijesu u vlasti tvornog subjekta. I psihička dakle kauzalnost znači prirodnu nužnost, koja je nespojiva s transcendentalnim pojmom slobode. Da uzmognemo pomišljati moralni zakon i moralno imputiranje, iziskuje se neovisnost o svim empiričkim uvjetima, pa prema tome u čitavoj naravi uopće. Nužnost vremenskih događaja po prirodnom zakonu uzročnosti jest mehanizam prirodni i onda, ako pretpostavimo da nijesu sva bića »tvarni strojevi«. Mehanizam naime znači nužnu svezu vremenskih događaja, bilo da je subjekat ovog prirodnog razvoja »automaton materiale« ili, kako Leibniz veli, spirituale, ako ga pomisli određuju. »I kad sloboda volje ne bi drugo bila već ova potonja sloboda (psihološka i komparativna, a ne transcendentalna t. j. apsolutna), nebi zapravo ništa bolja bila, nego što je sloboda okretala (Bratenwender), koje kad je navito, obavlja kretnju samo po sebi.«<sup>31</sup>

Iz doslije rečenog razbiremo, da je po Kantovom shvatanju antiteza između kauzalne nužnosti i slobode tek prividna tako te vrijednost kauzalnog principa za sve empiričko zbivanje ne isključuje mogućnost slobode. Ovom je spoznajom svakako došao Kant u opreku s temeljnom pretpostavkom psihološkog determinizma: da je uopće nemoguće pomišljati neovisnost volje o psihičkoj nužnosti. Sad se samo pita: kako je Kant riješio ovu antitezu? Jeli njegovo rješenje u prilog psihološkog (dakako relativnog) indeterminizma? Ako to nije, onda je ipak i po kritičkoj etici ostalo Kantovo shvatanje o slobodnoj volji u nekom pogledu determinističko. Da je uistinu tako, odmah će se vidjeti.

<sup>31</sup> Ib. 117. 118.

Da uzmognemo pravo odrediti Kantov pojam slobode, treba odgovoriti na ovo dvoje: koji je to subjekat u svom djelovanju neovisan o prirodnoj kauzalnosti, i drugo, koji je to kauzalni faktor, o kojemu je slobodni subjekat neovisan? Ovaj snošaj nije Kantu uvijek jednako pred očima, pa zato i sloboda nema uvijek isti smisao. U glavnom se ipak daje ustanoviti razlikovanje dvostruke slobode: psihološke ili »praktičke« i moralne ili transcendentalne. Promatrajući ljudsku volju s psihološkog gledišta (obzirom na pojedinačne, empirijske čine) izgleda, kao da Kant priznaje činjenicu slobodne odluke, koja se osniva na izboru raznih mogućnosti. Sloboda u praktičnom pogledu jest »neovisnost volje (Willkür) o usilju osjetnih poriva (Antriebe)«. <sup>32</sup> Ovdje misli Kant empiričku volju, te ju pripisuje i životinjama, jer ona ne znači drugo nego imanentnu djelatnost, koju ne određuju izvanjski principi. Ova se empirička volja (Willkür) zove osjetna, u koliko ju »patološki aficiraju« osjetni motivi. Životinjska volja (arbitrium brutum) jest »patološki necessitirana«, dočim ljudska volja, koja je takodjer arbitrium sensitivum, nije brutum, već liberum, jer ju osjetnost ne sili na djelovanje. Čovjek imade moć, da se »neovisno o usilju osjetnih pobuda sâm određuje« (ib.). »Jer ljudsku volju određuje ne samo sve ono što podražuje, t. j. osjetila neposredno aficira, već je nama u moći, da pomišljanjem nečesa, što je tek na posredni način korisno ili štetno, nadvladamo uplive našeg osjetnog teženja«. <sup>33</sup> Sloboda u ovom negativnom smislu jest činjenica, o kojoj se ne može podvojiti, jer ju svakome zasnjeđočava iskustvo. Ali koje je pozitivno značenje praktičke slobode? Kant nadovezuje: »prosudjivanje o tome šta je poželjno, t. j. dobro i korisno obzirom na cjelokupno naše stanje, osniva se na umu.« Praktička dakle sloboda obuhvata snošaj između osjetnih motiva i uma, te sastoji u tome, da čovjek umnim svojim prosudjivanjem određuje volju u opreci prema čutilnim pobudama. Kakovo je to umno određivanje volje? U ovom je pitanju, držimó, sadržan ključ za razumijevanje Kantovog nazora o slobodnoj volji. Tu je naime dodirna tačka, gdje se sastaje praktička i moralna sloboda. Ljudska je empirička volja, kaošto rekospo, osjetna i ujedno slobodna, u koliko je čovjek pristupan i umnim, a ne samo osjetnim razlozima. Ali umno određivanje volje (u opreci prema pojedinim osjetnim nagnućima) može takodjer da bude o empiričkim uvjetima ovisno, t. j. i sama ova praktička sloboda, kojom čovjek nadvladava pojedine osjetne motive, može se osnivati na nekom trajnom nagnuću. Dakako da čovjek može i prema ovom nagnuću na temelju umnog prosudjivanja stupiti u opreku, te svojom (empiričkom) voljom sve pojedine osjetne sklonosti nadvladavati. Ovo je umno određivanje empiričko, jer stoji uvijek u svezi s nekim osjetnim predmetom kao ciljem voljnog dje-

<sup>32</sup> K. č. u, 429. — <sup>33</sup> Ib. 608.



lovanja. Kadgod se radi o ćutilnom predmetu, za kojim ćovjek teži, tad je u praktićkom pogledu slobodan, t. j. on mođe na onovu promišljanja o raznim osjetnim ciljevima dotićnu teđnju nadvladati. Na ovaj se naćin Kant posve izrazito približio psihološkom indeteminizmu, koji naućava empirićku slobodu htijenja. Ali je Kant svoj nazor opet posve promijenio, kad se pitao: a kakovo je umno odredjivanje kod moralnog htijenja? Mođe li se volja u etićkom pogledu osnivati na takovom umnom odredjivanju, koje je ovisno o empirićkim uvjetima? Kantovi etićki principi o apriornosti moralnog reda iskljućuju svaku mogućnost empirićkih uplivā na umno odredjivanje volje u moralnom pogledu. Kad se radi o slobodi u opsegu moralnog htijenja, tada empirićka volja uopće ne dolazi u obzir, jer je kod moralnog htijenja iskljućena svaka sveza s osjetnim ciljevima. Budući pako da se moralna volja ne osniva na empirićkom odredjivanju, za to je osnova moralne slobode u ćistom umu. Ovaj ćisti um koji apriori postavlja moralni zakon, ujedno sam po sebi odredjuje volju (Wille), jer je nemoguće zamisliti, da bi ćisti um ovisio o empirićkim uvjetima.

Promatrajući ovaj snošaj empirićke volje (Willkür) i moralne (Wille), opađa se kod Kanta neko kolebanje u shvatanju praktićke slobode. Ćini se naime, kao da se i moralno htijenje osniva na psihološkoj slobodi, kojom volja odabire medju raznim mogućim predmetima htijenja. Kad bi osjetni predmeti neposredno ili nužno odredjivali ćovjeće djelovanje, tu bi dakako bilo iskljućeno pravo htijenje. Ali ćovjek mođe umnim prosudjivanjem odabrati neki predmet htijenja, koji je sasvim suprotan pojedinaćnoj osjetnoj teđnji. U tome upravo sastoji sloboda empirićke volje. Ali zar ne bi mogao ćovjek u opreci s osjetnim motivima odabrati moralnu maksimu? Drugim rijećima: zar ne bi mogla psihološka sloboda odabiranja biti kauzalni faktor moralnog djelovanja? Kod ovog je pitanja došao Kant u najtjeskobniji polođaj: ima razloga, koji su ga bezuvjetno silili, da napusti psihološku slobodu, a opet iz drugih razloga bi ju morao bezuvjetno zadržati. Po Kantovoj se naime etici moralna vrednota ne izriće o pojedinom htienju, već o maksimama. A koji momenat odlućuje u odredjivanju dobre odnosno zle maksime? Izvor zla nije u osjetnom nagonu, već u pravilu, koje si volja postavlja kao maksimu. Moralno pako dobro imade svoje odredbene poćelo u moralnom zakonu; ali i moralni zakon dolazi u svezu s našim djelovanjem na taj naćin da postane subjektivni princip, t. j. maksima. Premda Kant ući, da ćisti um sâm po sebi odredjuje moralnu dobrotu volje, ipak to nije drukćije moguće već tako, da zakon ćistog uma postane subjektivno pravilo. A kako postaje? Kad bi moralni zakon bio jedino odredbeno poćelo ljudske volje, tako da bi imao potpunu prevlast nad osjetnim nagnućima, tad bi se moglo reći, da je objektivni moralni zakon ujedno i subjektivno praktićko

pravilo, Ali, budući da čovjek može djelovati i po zlim maksimama, očito je, da volja ne mora prihvatiti moralnog zakona, t. j. ne mora ga usvojiti kao maksimu djelovanja. Sam pojam maksime uključuje svezu s nekim ciljem (svrhom), pa ako čisti um a priori određuje svoju svrhu, dakada da onda moralno zle maksime ne mogu imati svoj izvor u čistom umu. Budući pako da volja, koja si u svom djelovanju postavlja zle maksime, može u svako doba slijediti i dobru maksimu, to otuda nužno slijedi, da volja slobodno odabira među raznim maksimama. Ako je Kant htio izbjeći apsolutnom determinizmu, koji bi se osnivao na dvostrukom principu (moralno dobrom i zlome), te je moralno imputiranje doveo u svezu sa subjektivnim principom (maksimom), koji si volja sama postavlja — morao bi se bio dosljedno zaustaviti kod indeterminističkog staništa. Prema svojoj pretpostavci o snošaju između zlih i dobrih maksima, morao bi Kant ovako dosljedno učiti: pojedino htijenje nije slobodno, već je determinirano po subjektivnom principu (maksimi), ali subjektivne principe (dobre i zle) odabira volja. Ali ovo fundamentalno pitanje čitave praktičke filozofije, biva pitanje o snošaju između volje i maksimā, propustio je Kant rješavati upravo tako, kao što je propustilo istražiti temeljno pitanje teoretske filozofije: o snošaju razuma s empiričkim predmetima. Kao što je glavna zabluda teoretskog kriticisma u tome, što se Kant jednostrano bavio pitanjem: kako razum postavlja misaone zakone, a da nije pitao za svezu mišljenja s transsubjektivnim bitkom — tako i etički kriticismam istražuje jedino svezu između praktičkog uma i volje, t. j. pita: kako može praktički um nužno određivati volji moralni zakon, a da ne pita za psihološki snošaj volje s maksimama. Pojam empiričke volje u moralnom raspravljanju posve iščezava, a zamjenjuje ga pojam takove volje, koja znači sposobnost podvrći se moralnom zakonu. S tim u svezi pušta Kant s vida snošaj moralnih maksima s ciljem, i tako promatra volju samo obzirom na formu moralnog zakona. Upravo za to, jer je Kant pretpostavio, da se moralno određenje osniva na čistom umu, za to nije smio dozvoliti empiričkoj volji ikakov upliv na moralno samoodređivanje čistog uma. Empirička volja ne može imati udjela na inteligibilnoj volji, t. j. empirička volja ne može odlučivati o tome, da li će u inteligibilnoj volji vrijediti moralni zakon ili ne, jer bi to značilo ovisnost apsolutne spontanosti (u inteligibilnoj volji) o empiričkim uvjetima — a to je *contradictio in adjecto*. Da uzmogne dakle zadržati apsolutnu spontanost umnog samoodređivanja, zabacio je Kant svako odlučivanje empiričke volje u moralnom djelovanju. Između inteligibilnog svijeta i empiričkog zbivanja nastao je tako opet potpuni prijelom, te je na pojavni svijet primijenjena isključivo kauzalna nužnost. »Medju uzrocima u pojavnom svijetu sigurno nema ništa takovo, što bi moglo naprosto i samo po sebi



otpočeti neki niz. Svako djelovanje kao pojava, u koliko proizvodi neko zbivanje, jest opet zbivanje ili događaj, koji pretpostavlja drugo neko stanje, u kojemu je sadržan uzrok, i tako je sve što god se zbiva tek nastavak u nizu, tako te nije ovdje moguć početak, koji bi se sam od sebe zbio. Dakle su sva djelovanja prirodnih uzroka u vremenskom slijedu samo učinci, koji opet pretpostavljaju neke uzroke u vremenskom slijedu.. U kauzalnoj svezi među pojavama ne može se očekivati izvorno djelovanje (ursprüngliche Handlung), po kojem se nešto događa česa prije nije bilo«. <sup>34</sup> Ali, ako i jesu svi učinci tek pojave, zar mora kauzalnost njihovog uzročnika biti jedino empirička? Zar ne bi moguće bilo, da je svaki učinak, koji je po zakonu empiričke kauzalnosti u svezi s nekim uzrokom, ujedno učinak neempiričke, inteligibilne uzročnosti? Drugim riječima: zar ne bi mogao inteligibilni uzročnik kao dio prirodne zakonitosti pripadati osjetnom svijetu? Među prirodnim uzrocima moglo bi i takovih biti, koji imaju inteligibilnu moć, t. j. koji nijesu u svom djelovanju odredjeni empiričkim uvjetima, premda ovo djelovanje kao pojava potpada empiričkoj kauzalnosti. Na ovaj bi način bio tvorni subjekat kao causa phaenomenon u svom djelovanju ovisan o prirodnoj kauzalnosti, dočim bi noumenon ovog subjekta sadržavao posve inteligibilne uvjete. S empiričkog gledišta ne možemo ništa stalno izricati o transcendentnom subjektu, pa zato se inteligibilni osnov djelovanja ne kosi s empiričkom našom spoznajom. Svako pojedino zbivanje u pojavnom svijetu moramo tumačiti u svezi s empiričkim karakterom, a na inteligibilni karakter, koji je transcendentni uzrok empiričkog karaktera, ne trebamo se ni osvrutati, osim u koliko je empirički karakter »osjetni znak« <sup>35</sup> inteligibilnog karaktera. Svaki čovjek jest dio osjetnog svijeta, pa je zato pojava, koja mora imati svoj empirički karakter. Ali dok čovjek sva ostala prirodna bića upoznaje osjetilno, samog sebe upoznaje čistom apercepcijom. Čovjek upoznaje neke moći i djelovanja, koja su posve inteligibilni predmet, jer ne pripadaju osjetnoj receptivnosti. Ovakova inteligibilna moć jest um (Vernunft), koji je različan od svih empiričkih moći, te razumnu (empiričku) moć odredjuje prema idejama. Da kod umske moći moramo pomišljati kauzalnost, dokazuju nam praktički imperativi. Razumna spoznaja ne može u prirodnom zbivanju otkriti nešto takovo, što bi imalo drukčije da bude, nego što po vremenskom slijedu doista jest. Što više, pomisao obvezatnosti jest uopće nespojiva s prirodnim redom. Obvezatnost naime izriče neko moguće djelovanje, koje ne može imati drugdje svoj razlog već jedino u pojmu, dočim svako prirodno zbivanje nalazi svoju obrazložbu u pojavi. I ono djelovanje, na koje se odnosi obvezatnost, pada u pojavni svijet po svojim učincima, ali prirodni uvjeti ne tiču se

<sup>34</sup> K. č. u. 435., 436. — <sup>35</sup> Ib. 437.

odredjivanja volje. Naravni me razlozi mogu ponukati na uvjetno htijenje, ali um se tome protivi svojom obvezatnosti. Radilo se o kojemu god predmetu, um ne popušta empiričkim razlozima i ne prilagodjuje se onom redu, koji se nalazi medju pojavama. Um si potpunom spontanošću stvara svoj red prema idejama, koje izriču nužnost i o onom djelovanju, koje se nije zbilo, a možda se nikada i ne će dogoditi. Otuda slijedi, da moramo pomišljati umnu kauzalnost, koja svoje ideje očituje u iskustvenim učincima. Ona pravilnost, koja se pokazuje u uzročnoj svezi pojavā, zove se empirički karakter. »Svaki dakle čovjek imade empirički karakter svoje volje, koji nije ništa drugo nego umna kauzalnost, u koliko na svojim učincima u pojavi očituje neko pravilo, prema kojemu možemo umne razloge te način i stepen njihovih djelovanja upoznati i subjektivne principe dotične volje prosudjivati.«<sup>35</sup> Budući da se empirički karakter osniva na pojavama i na iskustvenom pravilu, za to su sva pojedina djelovanja odredjena prema empiričkom karakteru i ostalim prirodnim uzrocima. Kad bismo mi sve pojave stanovite neke volje mogli temeljito istražiti, ne bi bilo »ni jednog ljudskog djelovanja, kojeg ne bismo mogli posve sjegurno prećci i prema prethodnim uvjetima upoznati njegovu nužnost.«<sup>36</sup> U koliko dakle posmatramo čovjeka s empiričkog gledišta, ne može biti govora o slobodi. Uzmemo li pako ova ista djelovanja u svezi s praktičnim umom, nalazimo sasvim drugi poredak, nego što je u prirodi. Jer s praktičkog gledišta može bit nije smjelo da se dogodi sve ono, što se po prirodnom tijeku dogodilo, te se prema empiričkim razlozima bezuvjetno i moralo dogoditi. Katkad se doista čini, da umne ideje proizvode ljudska djelovanja, jer se mnoge pojave zbivaju ne zato, što bi ih empirički uzroci odredili, već poradi umnih razloga.

Ako i pretpostavimo da um imade kauzalnost obzirom na pojave, pita se: možemo li djelovanje umne kauzalnosti nazvati slobodno, premda je nužno odredjeno prema empiričkom karakteru? Empirički je naime karakter odredjen po inteligibilnom karakteru (načinu mišljenja), kojeg uopće ne poznajemo, jer se očituje samo u pojavama, a te sačinjavaju empirički karakter. Poradi toga, veli Kant (u opasci 440), ostaje nam moralnost djelovanja (zasluga i krivnja) pa i kod nas samih posve nepoznata. Naše se imputiranje tiče samo empiričkog karaktera; koliko je pako pri tome čisti učinak slobode, a koliko se imade pripisati prirodi i neskrivljenom nedostatku temperamenta odnosno sretnoj udezi (Beschaffenheit), ne može nitko saznati, pa zato i ne može po savršenoj pravdi prosudjivati. Premda se naša djelovanja osnivaju na inteligibilnom karakteru ili načinu mišljenja (Denkungsart), ipak njihova kauzalna sveza s inteligibilnim karakterom nije empirička. Čisti um, kao

<sup>35</sup> Ib. 439. — <sup>36</sup> Ib. 430.



inteligibilna moć, nije vezan na vremenski oblik, pa zato i ne ovisi o vremenskom slijedu. Ne može se reći, da umna kauzalnost u inteligibilnom karakteru tek nastaje, t. j. da u stanovitom upravo vremenu proizvodi učinak. U tom bi slučaju bila inteligibilna kauzalnost podvržena prirodnom zakonu uzročnosti, a time bi opet isključena bila sloboda. Ako um imade kauzalnost obzirom na pojavu, onda to znači toliko: um je ona moć, po kojoj nastaje osjetni uvjet za empirički niz učinaka. Ovaj uvjet, koji se u umu nalazi, nije osjetan, pa za to i nema početka. Prema tome se sukcesivni niz događaja osniva na uvjetu, koji je neovisan o empiričkim uvjetima, t. j. koji je izvan pojavnog niza i prirodne uzročnosti. U koliko je čovjek pojava, sva njegova djelovanja izviru u empiričkoj volji, pa za to nikoje djelovanje ne može samo od sebe otpočeti. Ali za umnu kauzalnost ne možemo reći, da je ispred onog stanja, s kojim u svezi proizvodimo neko djelovanje, nalazilo drugo stanje, koje s djelovanjem stoji u uzročnoj svezi. Umna kauzalnost ne ovisi o vremenskom slijedu, pa za to je um »trajni (beharrlich) uvjet svih voljnih djelovanja, po kojima se čovjek pojavljuje«. <sup>37</sup> Svako djelovanje, u koliko ga ne gledamo u vremenskoj svezi, jest neposredni učinak inteligibilnog karaktera. Čisti dakle um slobodno djeluje, i ova »sloboda nije samo negativna, u koliko znači neovisnost o empiričkim uvjetima (jer time bi umna moć prestala biti uzrok pojava), već je i pozitivna, t. j. ona je moć, koja niz događaja sama od sebe počinje, tako da u njoj samoj ništa ne otpočinje« (ib). Da uzmogremo neko empiričko djelovanje upoznati, treba da istražimo sve »izvore« empiričkog karaktera: loš odgoj, zlo društvo, opaki naturel, lakoumnost ili ine prigodne uzroke. Premda smo tako približno odredili sve empiričke uvjete nekog moralnog djelovanja, mi ga ipak imputiramo činiocu, i to ne poradi onih okolnosti, koje su na nj uplivala, niti poradi njegovog uobičajenog predživota, jer se pretpostavlja, kao da je pojedino djelovanje neovisno o prethodnim stanjima, odnosno kao da činilac svakim pojedinim djelovanjem otpočinje niz događaja. Imputiranje osniva se na zakonu umne kauzalnosti, koja je čovjeka u njegovom djelovanju mogla i morala odrediti bez obzira na sve empiričke uvjete. Svaka se krivnja pripisuje inteligibilnom karakteru, jer je u svom djelovanju posve slobodan. Um se ne mijenja (premda se javni učinci mijenjaju), uza sve djelovanje ostaje jednovit (einerlei), tako da ga ništa ne može odrediti u pogledu njegovog stanja. »Za to se ne može pitati: zašto se nije um drukčije odredio? već samo: zašto nije po svojoj kauzalnosti pojave drukčije odredio? Ali na to nije moguće odgovoriti. Jer drugi koji inteligibilni karakter dao bi nam drukčiji empirički karakter...« <sup>38</sup>

<sup>37</sup> Ib. 442. — <sup>38</sup> Ib. 444.

Tako je doumljen pozitivni pojam slobode, koja se ne osniva na usebnom opažanju, kaošto negativna sloboda empiričke volje, već se osniva na činjenici moralnog zakona. O slobodi u ovom pozitivnom smislu, u koliko znači apsolutnu spontanost, nemamo teoretske spoznaje: mi teoretski znamo samo tolike, da ona pripada čovjeku kao noumenalnom biću, a iz kritike praktičkog uma doznajemo, da transcendentalna sloboda određuje zakon za umnu volju. Pozitivno dakle značenje slobode nije sadržano u teoretskoj spoznaji, već se osniva isključivo na praktičnim zahtjevima. Transcendentalna sloboda jest čista umska ideja, koja se teoretski ne da dokazati, već je samo nužna pretpostavka iz praktičkih obzira.<sup>39</sup> Sloboda je prema tome postala upravo tako postulat čistog praktičkog uma kao što ideja o Bogu i neumrlosti duše. Mi ne spoznajemo samu narav naše duše, niti spoznajemo inteligibilni svijet, a niti najviše biće kako je samo o sebi; mi smo ova tri pojma, veli Kant,<sup>40</sup> »ujedinili u praktičnom pojmu najvišeg dobra kao predmetu naše volje, i to posve a priori, u čistom umu, ali samo pomoću moralnog zakona i jedino u svezi s njime, naime obzirom na predmet što ga određuje. Ali samu mogućnost slobode i kako ovaj način kauzalnosti imademo teoretski i pozitivno da pomišljamo, toga ne uvidjamo, već samo znamo, da to moralni zakon za svoju porabu postulira.« Neovisnost o osjetnom svijetu i moć voljnog određivanja (Bestimmung) po zakonu inteligibilnog svijeta jest ona »nužna pretpostavka, koja sadržaje pozitivnu ideju slobode.<sup>41</sup> Za ovu umsku ideju ne možemo naći nikoje predodžbe, koja bi joj »korespondirala«,<sup>42</sup> pa za to ona i nema u teoretskom pogledu objektivne realnosti. Rečena ideja proširuje donekle teoretsku spoznaju čistog uma, ali ovo proširenje (Erweiterung) ili prirast (Zuwachs) sastoji samo u asertornom izricanju jedne pretpostavke. Praktički naime zakon iziskuje opstanak najvišeg dobra, koje se opet osniva na objektivnoj realnosti umskih ideja. U teoretskom su umu sve tri ideje samo »problematični pojmovi« (u koliko ih možemo tek pomišljati), ali obzirom na praktičku vrijednost najvišeg dobra, koje nije moguće bez objektivne realnosti idejâ, može teoretski razum ovu realnost punim pravom pretpostaviti. O toj realnosti ne možemo imati sintetičkih sudova, jer nije u svezi s predočavanjem, pa za to ideja slobode nema teoretske porabe. Ona je samo transcendentalna misao, u kojoj nije ništa nemoguće. Drugim riječima: teoretski um ne može poricati mogućnost nadosjetnih (übersinnlich, 162) predmeta, ali mu ideje o tim predmetima ne proširuju spoznaje. Za svaku teoretsku porabu uma obzirom na neki predmet iziskuju se kategorije, koje su u svezi s osjetnim predočavanjem. Umske se pako ideje ne nalaze u osjetnom iskustvu, pa za to im predmete ne mo-

<sup>39</sup> O. 87. — <sup>40</sup> K. p. u. 160. — <sup>41</sup> Ib. 159. — <sup>42</sup> Ib. 161.



žemo spoznati. Budući pako da kategorije imaju svoj izvor u čistom razumu, neovisno o ikojem predočavanju, za to možemo o predmetima umskih ideja misliti (denken), ako ih ne možemo spoznati (erkennen). Ovi predmeti postaju tek u praktičkom umu »imantentni i konstitutivni«, jer su uvjet, na kojem nužni predmet čistog praktičkog uma (najviše dobro) osniva svoju zbiljsku mogućnost. Transcendentalna je dakle sloboda upravo tako postulât kao i druge dvije ideje (o Bogu i neumrlosti duše), premda se osniva neposredno na činjenici praktičkog zakona. Moralna vrijednost slobode sastoji u tome, što ideja o zakonu voljne kauzalnosti sama po sebi znači kauzalnost ili odredbeno počelo za djelovanje u osjetnom svijetu.<sup>43</sup>

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 idealnu jednu misao, koja sadržaje uskladenost 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 idealna misao u nužnoj svezi s realnom moći, o kojoj ovisi polučivanje idealne slobode t. j. potpune uskladenosti 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.<sup>44</sup> 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 sloboda. S determinističkog gledišta imade čudoredna sloboda jedino to značenje, da kao najjači motiv određuje našu volju u skladu s čudorednim normama. Pomisao ove slobode ne mora ni indeterminizam posve odbaciti. Razlika između oba stanovišta jest opet samo u shvatanju one realne moći, koja ostvaruje idejalnu slobodu. Ako se čudoredna

<sup>43</sup> Ib. 51—61.

<sup>44</sup> „Sloboda nije dvojbena danajski dar neke nedomišljajne (unausdenkbar) moći, koja bi amo tamo bludila bez uzroka i svrhe, već je ona ideal mišljenja i htijenja, koje se potpunom sviješću podlaže najvišim ciljevima“. Windelband, Präludien (Tub. 1903.) 285.; isp. Windelband, Über Willensfreiheit (2. A.) 195. sq.

sloboda nalazi u čovjeku (prema determinističkom stanovištu) kao najjači motiv, koji volju nužno određuje 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 čudoredna sloboda mogućnost djelovanja proti moralnom zakonu. Drugim riječima: ako čovjek i znade za čudoredni ideal, htijenje mu je ipak neovisno i o tom idealu t. j. htijenje nije nužni učinak tog ideala, pa zato je slobodno i onda, kad je protivno idealnim normama. Svakako dakle treba razlikovati čudorednu od psihološke slobode.

Determinizam zabacuje psihološku slobodu prije svega zato, jer drži da je u protimbi s načelom uzročnosti. Pojam kauzalnosti sadržaje naime po determinističkom shvatanju nužnu svezu između uzroka i učinka. Budući da kategorija uzročnosti izriče (po Kantovom nazoru) nužnu svezu između 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.<sup>46</sup> Prema tome bi trebalo reći, da je sve ono, što se događa bez nužnosti, ujedno i bez odredbenog dostatnog razloga. Budući pako da je pojmu nužnosti oprečno sve ono, što se događa 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 promjena. Ovaj izraz »sama od sebe« može značiti jedino »bez prethodnog uzroka«, a to je opet isto kao i »bez nužnosti«. Slobodna volja morala bi dakle svoje čine proizvesti bez ikog 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 osjetnih 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.

<sup>46</sup> Die beiden Grundprobleme der Ethik (W. W. ed. Frauenstädt IV.) 7.



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 prethodna 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 različenosti 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 biline 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 žive 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 medju 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 promišljanja 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 međusobno 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 određuje volju kao i predodžbeni motiv, koji se nalazi u realnom nazočnom objektu: dakle je uzrok kao što 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 primjera, 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 ignoranti, 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 mislilac imade ovdje u prvom redu smatrati Kant, pokazuje odmah slijedeća obrazložba: »jer čovjek je pojava u vremenu i prostoru, kao što 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, kao što 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 ikojeg razloga, jer **bi inače bila motivirana, a motivacija je opet nužnost.** Slobodna volja jest dakle istovetna s apsolutnim slučajem (46).



Kad se kaže, da je htijenje nužni učinak motivâ, onda treba smati 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 određuju samo vremensko i prostorno ispoljavanje (Aeusserung, 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 određena vlastitost volje, po kojoj je voljina 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 nepromjenjiv. 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 sigurnošću proreći, 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 Kantevo 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 pobliže 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 zanjekati mogućnost takovih uzroka, koji ne djeluju prema formalnom sadržju kauzalnog pitanja. Ako se pak logičkom raščlanbom ispostavi, da se u kauzalnom principu ne nalazi nužnost nastajanja, tada bi značilo *petitio principii*, kad bi se na temelju kauzalnog principa htjelo nijekati realnu mogućnost nenužnog ili slobodnog nastajanja (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 određenje. Drugim riječima: oba pojma sačinjavaju formalni jedan zakon, koji bez promjene 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 zanjekati 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 — očevidno 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 riječima: ako determinizam uči, da jednakom 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 hti-



jenja 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 svojil 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 određivali naše htijenje, kad čovjek ne bi mogao svojim razumom istraživati svezu motivâ sa predmetom sreće, odnosno kad čovjek ne bi mogao odrediti 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 određivanju 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 među 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 svojoj odluci opet ovisna o nekom daljnjem motivu, koji se ne nalazi među onim motivima, što ih je volja svojom odlukom zabacila — 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 velemumno ga je riješio 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 seipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem.*<sup>46</sup> Volja dakle nije neovisna obzirom na jedno te isto: *voluntas non secundum 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 jedino 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

<sup>46</sup> S. th. I. II. q. 9. a. 3.



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 ovećim vremenskim razmacima i proširenom opsegu isporučuje pojedine moralne čine u svezi sa stalnim nekim društvenim pojavama. Iz induktivne ove gradje stvara se zaključak o uzročnoj svezi između moralnih čina i socijalnih faktora. Ali zar se ova zadaća moralne statistike ne kosi s indeterminističkim stanovištem? S metodičkog obzira ne može se moralnoj statistici unjesno prigovoriti. Ako i usvojimo indeterministički nazor, da se čovjek može odlučivati slobodno prema jaćim 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 između htijenja i stalnih uvjeta. Jer kod pojedinca mogu motivi biti nepristupni izvanjskom opažanju, doćim 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 oćituju, a to su zloćini, pa prema tome moralna statistika ne može ustanoviti moralni stepen svih društvenih ćlanova. Broj zloćina i stepen općeg ćudorednog stanja ne moraju stajati u jednakom omjeru. Ali statistika ipak iskazuje, da se moralni prestupi uz iste uvjete redovno vraćaju. Je li ova ćinjenica u prilog determinizmu? Jednako kao i indeterminizmu. Jer premda moralna statistika oćito pokazuje neispravnost apsolutnog indeterminizma, ipak se daje ona shvatiti i protumaćiti 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 drukćije 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 logićki nedopustiv. Jer izvanjski faktori saćinjavaju tek jedan dio motivã, pa bi za to jednostrano bilo odnemariti individualni utjecaj kod pojedinog htijenja. Nadalje može statistika induktivnim putem utvrditi samo faktićki redovni snošaj između stanovitih ćina 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 znaći isto što i nužnost.

6. U »Osnovu za metafiziku ćudoredja«, gdje se raspravlja o ćinjenici zakona i o izvoru dužnosti, ne govori Kant o inteligibilnom karakteru. Ovdje se radi (u 3. odsjeku, p. 85, sp.) 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 integibilnog karaktera. Raspravljajući o slobodi, u koliko se pojavljuje, nameće se pitanje: u kojem smislu 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 integibilni karakter. Prema integibilnom 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 namijenje 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 odredjeni 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 različitih 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, kakvog 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 čojeku isti izvor? Dosljedno bi trebale 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 kritizma. 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 ideal nužno pretpostavlja, kaošto rekosmo, takovu realnu kauzalnost, koja može slobodno polučivati moralni ideal. 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 »pošljedak slobodno (freiwillig) prihvaćenih zlih i nepromjenivih načela«. Tu se eto vidi, kako Kant u svatanju transcendentalne 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 određuje inteligibilni karakter, koji je protivan moralnom zakonu! Ako Schopenhauer misli da ovakav logički monstrum može još nazvati »dragulj (Diamant) u kruni Kantov 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 »Osnovu« 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 određuje, 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 empirički karakter imade svoj izvor u inteligibilnom subjektu. Drugim riječima: 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 između 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 protuslovnom 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 empirički karakter dokazuje, da je i inteligibilni karakter zao t. j. da um ne će provedbu zakona. Moralno dobre i moralno zle maksime imadu jednako svoj princip u umu. Zato 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.«<sup>47</sup> U svezi s identificiranjem uma i volje bio je Kant prinuđen i umu pripisati slobodu, jer je nije mogao zanijekati kod volje. Dakako da je Kant i sam uvidjao nesklapnost (Ungereimtheit) ovog pojimanja slobode, pa je nastojao slobodu ograničiti samo na izvedbu moralnog zakona, ali je ovakovo ograničenje nespojivo s pretpostavkom istovetnosti između 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 karakter volje biti nepromjeniv kaošto i um (jer um pripada stvari o sebi, gdje po teoretskim principima kriticizma 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 nepromjenjiva. Promatrajući pojedini empi-

<sup>47</sup> Das sittl. Bewusstsein (W. W. 2. A. Lpzg. Haacke) p. 270.



rički 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 sigurnošću 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«. <sup>68</sup> 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 (kaošto 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 pretpostavka, 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 uporabe kauzalnog principa. Ako teoretska uporaba znači transcendentni 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 ne-nužnost. 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 diferensiranje 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

<sup>68</sup> J. c. 384.

stanovištu ova je zakonitost nesigurna, jer ovisi o slobodnoj volji pojedinca. Medjutim ovaj je prigovor bestemeljan prije svega zato, 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 činilac 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 ova-



kova 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 na 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 vezu 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 kakvoći. 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 shvaćanju odnosi samo na karakter, ovisan o većoj ili manjoj nužnosti. Šojom 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 vezi s krivnjom, usvajaju kriminalni socijolozi (na pr. Liszt) društvenu štetnost krivca kao mjerilo legalne krivnje. 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 zato su društveni ciljevi sami za sebe posve nemjerodavni i za legalno prosudjivanje. Ako i pretpostavimo, da se nekim činom narušava društveni interes, ipak se odmjerenje 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 kaznionu imadu samo smisao i zadaću popravilišta, ali i ovo je shvaćanje opravdano samo s indeterminističkog stanovišta.

Kao što 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 obuhvati 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 zakonom; 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 takve sadržaje, koji mogu uplivati na volju i postavljati granice njenoj djelatnosti. Prvi susretaj svijesti naše s izvanjskim svijetom nameće nam osjetnih pomisli, koje se u duši zadrže, 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 nikakve 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 skrsiti bez osobitog umovanja i snažne volje. Čutilno poimanje, koje određuje smjer našem čuvstvovanju, odgoj i sav okolis, najrazličniji izvanjski uvjeti naših težnji i sklonosti, prirodjene nam tjelesne i duševne osobine — svi se ovi faktori ujedinjuju 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 ikog temelja — a ipak ih kadštvo 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, čutilna 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 prosuđivati prema čitavom individualnom karakteru, koji je u prvom redu ovisan o samoj osjetnosti. U svezi s individualnim karakterom od osobite je važnosti pitanje o nasljeđenim vlastitostima.

Kod raznih se zločinaca ustanovilo, da pokazuju neke organske i psihološke osebine. Budući da su ove osebine većim dijelom prirodjene (psihopatičko stanje, degeneriranost i t. d.), počelo se nagadjati, da postoji unutrašnja sveza medju samim zločinom i prirodnim 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 naslijedjen ili prirodjen (delinquente nato) t. j. osniva se na anomallijama tjelesne organizacije, te nužno vodi do zločina. Svakoju vrsti zločina odgovara posebni tipus sa fizičkim, bijološkim i psihološkim znakovima: oblik lubanje, neobične pojave na tijelu, slabo razvita osjetila, beščutnost, duševna 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.<sup>69</sup> Mogu li se pako na temelju

<sup>69</sup> „Il delitto, insomma, appare, così dalla statistica come dall' esame antropologico, un fenomeno naturale, un fenomeno, direbbero alcuni filozofi necessario,

zajedničkih znakova izjednačiti u moralnom pogledu zločinci s epilepticima i moralno suludima? Takav bi zaključak bio sasvim ne-logičan. 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.

Kao što je Lombrozova teorija logički neispravna zato, jer na temelju samo nekih znakova izjednačuje u moralnom pogledu sve zločince sa moralno suludima i epilepticima, tako je još većma nedrživa 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 ostale<sup>70</sup>) 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 prethodnog stanja, iz koga se čovjek razvio. U svakoj borbi za ljudske) pojave tumačiti kao nužni posljedak sveopćeg razvoja i opstanak nalazimo zločinačke tendence, pa za to je zločinački karakter već kod životinja potpuno razvit. Zločinci dakle ne mogu da budu moralno odgovorni kao što niti životinje, a kazna imade samo u 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 između čovjeka i životinje. Tvrditi se dakako može koješta, pa tako i jednakost između čovjeka i životinje, ali filozofski se može tvrditi samo ono, što je dokazano. Nipošto pako nije dokazana jednakost, već je nasuprot dokazana bitna različenost između čovjeka i životinje. Samo onaj, koji nije će razumno narav ljudsku, samo taj može tvrditi, da se moralni red opaža kod životinja i ostalih razumnih bića upravo kao i kod čo-

come la nascita, la morte, i concepimenti". C. Lombroso, *L' uomo delinquente* 3). Ed. Torino 1896.), III. p. 518.

<sup>70</sup> 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, '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



vjeka. Ali onaj, koji nijeće razumno 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 ozbiru sa životinjom, kao što je nelogično izjednačivati ga s epileptikom i moralno suludim? Teliko 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 kakovća 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 zloću upoznao, a nije joj se opirao. Dakako da osim ovih individualnih imade još i socijalnih, te napokon osebujno patoloških zapreka slobodne volje,<sup>71</sup> ali uza sve ove zapreke ostaje čovjek ipak slobodan u onoj mjeri, u kojoj mu je razvita umna sposobnost.

### 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 zato, jer isključuje svaku ovisnost volje o motivima. Po na-

<sup>71</sup> Isp. A. Huber, Die Hemmuisse der Willensfreiheit (Münster 1908.).

čelu uzročnosti, kaošto 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>72</sup> da se razlika između determinizma i indeterminizma osniva na pitanju: da li je sveukupno naše 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 nikogeg pozitivnog sadržaja, on samo negira istinitost determinizma u opsegu volje«. Ali predmet ove kontraditorne opreke nije drugo nego htijenje, u koliko mu pridajemo predikat nužnosti ondoso nenužnosti. Budući pako da nenužnost htijenja može da bude dvojaka, za to treba razliku između 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 vezi, ali ne u takovoj, da bi htijenje bilo nužni učinak motivâ. Uzmemo li dakle snošaj između volje i motivâ kao predmet razlike između determinizma i indeterminizma, tada je opreka između oba ova stanovišta očito kontrarna, jer između nužne sveze htijenja s motivima i između nikoje sveze postoji mogućnost nenužne sveze.

Tko dublje zablêda u filozofske probleme, napose tko ih svodi u jedinstvene sveze, opazit će, da se opreka između 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 svijesnih tvorina postoji još realni nosilac i uzročnih svih psihičkih promjena. Tko toga ne priznaje, taj dakako ne može smatrati htijenje učinkom duše, već nužnim posljedom 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 izostati niti se promijeniti. Duša bi jedina mogla uplivati na ostale kauzalne momente i sama određivati 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

<sup>72</sup> Das sittliche Bewusstsein (W. W. 2. A. Lpzg. Haacke) p. 363. 364.



sadržaj, nema načelne poteškoće, da usvoji indeterminističko stano-  
vište. 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. Promatra-  
jući dakle čitavi tijek svijesnih 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 svijesnih sadržaja naći do-  
statan razlog u pojedinim činidbama na pr. misaonog isporodjivanja,  
zaključivanja i t. d. Ail ovi čini ne mogu samostalno, sami o sebi  
postojati, pa zato moramo izvor jedinstva potražiti dalje. I ovi  
čini, kojima ujedinjujemo neke svjesne sadržaje, takodjer su predmet  
usebnog opažanja kao što i svi drugi svjesni sadržaji, koje proživ-  
ljujemo. 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 do-  
življaja 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 proma-  
tramo 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 su-  
bjekat 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 za-  
hvatiti 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 su-  
bjekat 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 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 (na 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 na 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 (na pr. dvije boje) stavljati u snošaj, odnosno isporodjivati i tako doći do novog svjesnog sadržaja (različnosti). 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 neki 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>73</sup> Čitava se psihologija po Wundtovom shvatanju imaće zadržati u granicama neposrednog iskustva. Štoga 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 zesebni jedan psihički supstrat, time još nijesu svjesni sadržaji postali puke pojave u onom smislu, kako nam se izvanjski svijet pojavljuje. S fenomenalističkog stanovišta nijesu naše pomisli o izvanjskoj zbilji ništa drugo nego subjektivne tvorine, koje po svojem sadržaju nijesu adekvatne izvanjskim predmetima. Mi upoznajemo izvanjske predmete tek posredno, pomoću svjesnih sadržaja, koji su dođuše 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 svijestan, 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 sam 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.

<sup>73</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*.

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 zato 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. Međutim 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, zato 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 tvarno), već ga samo stavlja u opreku s pripadnim bićem. Prema tome imade pojam supstancije pozitivni sadržaj, a nije tek puko 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 zato, 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 nikakvih promjena, već bi moralo ostati uvijek samo za sebe sasvim jednako, bez ikogjeg 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 zbiljanja. Do ovoga rezultata dolazi Wundt na temelju teoretskih pretpostavki, koje se donekle oslanjaju uz Schopenhauerovo shvaćanje 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 činitbu i predmet, koji je u pomišljanju sadržan. Ovaj pomišljajni predmet dovodimo 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 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, na nam je duša neposredno poznata. Ali upravo u ovoj je pretpostavci temeljna Wundtova zablude, 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 međusobno 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 cnoga, 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>74</sup> govori o tome ovako: »Quaedam sunt, quae non agunt ex aliquo arbitrio, sed quasi ab aliis acta et mota: sicut sagitta a sagitante 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 necsjetnu 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: razumu 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 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 umnoža razumnu spoznaju, proširuje ujedno i opseg voljne slobode, a ono, što sprečava razumnu spoznaju, oduzima u jednakoj mjeri i slobodu volje.<sup>75</sup> Prva dakle

<sup>74</sup> S. th. I. q. 59. a. 3.

<sup>75</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

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 naimе ne samo da promatra međusobni snošaj motiva, ne samo da određuje vrijednost motiva, naš razum spoznaje povrh toga još i svezu motiva s općim pojmom dobrote. To će reći, razum upoznaje, da se u pojedinim predmetima ne nalazi sva ona dobrota, za kojom bi čovjek mogao težiti. U ovoj sposobnosti univerzalnog mišljenja, kojim čovjek spoznaje, da se u pojedinim predmetima ne nalazi sva dobrota, za kojom čovjek nužno teži, nalazi se izvor slobode, t. j. sposobnosti, da se čovjek sam odredi na djelovanje prema kojemugod od spoznanih motiva.<sup>76</sup> Ako razum predočuje volji takav predmet, koji je u svakom obziru dobar, na kojemu ne nalazi ništa zazorno, nije volja slobodna odabrati ovakav predmet ili ga baciti. 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. Gdjegod 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

choisir; mais l' on ne choisit que ce que l' on sait et dans la proportion meme 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>76</sup> S. Toma, I. li. q. 17. a. 1. a 1. ad 2. „Radix libertatis est voluntas, sicut subiectum; sed sicut causa, est ratio: ex hoc enim voluntas libere 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“.



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 motiva. 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>77</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 beskonačno, savršeno dobro, ne bi volja mogla ostati indiferentna prema ovakovom predmetu, kaošto 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>78</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 nikoje 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 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

<sup>77</sup> S. th. I. q. 82. a 4.

<sup>78</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 dominum sumus“. „Si proponatur aliquod objectum voluntati, quod sit universaliter bonum, et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velle: non enim poterit velle oppositum: si autem proponatur sibi aliquod 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, in quantum deficient 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.

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>79</sup> Zapravo je dakle volja u svakom činu 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 pojedinaca 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, dogod razum može prosudjivati razloge u prilog nekom htijenju ili proti njemu.<sup>80</sup>

Kad uza sve uvjete, koji se za neki čin iziskuju, ovisi o volji, hoće li ga proizvesti ili ne, kažemo 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 sudeći, 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 dogod razum uvidja, da nikoja konkretna dobra nijesu 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

<sup>79</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 demonstratur, 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.

<sup>80</sup> S. th. I. II. q. 10. a. 3.; De verit., q. 22. a. 2.



sredstva — a u tima je volja slobodna. Refleksnim djelovanjem ispodređuje razum pojedina dobra s apsolutnim dobrom, i na temelju ovog ispodređivanja stvara sud. da je pojedini ovaj predmet poželjan, pa za to da se čovjek može za nj odlučiti; 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 neodređena, te se prema tome sama određuje ili odlučuje. Predmet samoodređivanja 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 nedjelovanje. Nadalje, kad se 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 nutrašnjim, 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 nutarnosti zamjećuje, ako mu oduzmemo sve što je neprirgodno 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 činiti što hoću. Dalje ne ide iskaz neposredne samosvijesti, kakogod ga mi obraćali i u kojemgod obliku postavljati pitanje.«<sup>81</sup> Jer o čemu se radi kod slobodne volje? Pita se za snošaj volje prema 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

<sup>81</sup> Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme*, p. 16.

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 izmjejuju 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 predmeta, kojima pripada motiv i čovjek kao objekat«. »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 tautologija.

Ovi su Schopenhauerovi izvodi proti našoj svijesti o slobodnoj volji u mnogočem neispravni. Prije svega se izričaji »svijest« i »samosvijest« ne upotrebljuju u korektnom psihološkom značenju. 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 samosvijest ništa ne iskazuje o snošaju htijenja s motivima, odnosno o slobodi. Ali predmet samosvijesti jest jastvo kao imanentni uzročnik, pa za to nije nipošto sveza između htijenja i motiva 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 neispravna 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 činitbom 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 shvaćanje 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 sam nredmet 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 samoodređivanje 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 motiva i ja sam 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 predmnjevanjima 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>82</sup> Deterministi<sup>83</sup> nastoje opet i time zabaviti, što si kod našeg djelovanja nijesmo uvijek svjesni svih uzroka. Unutrašnje iskustvo kaže nam dođuše, 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 sam 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, kao što i svih onih posljedica, koje su predvidive; i obratno« (Graue, 1. c. 112).

U svijesti slobode izvire također svijest odgovornosti.<sup>84</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 znađe, da je

<sup>82</sup> G. Graue, Selbstbewusstsein u. Willensfreiheit, (Brl. 1904) 110., 111.

<sup>83</sup> E. v. Hartmann, l. c. 370

<sup>84</sup> Piat, l. c. II. p. 37. sq.; L. Noël, Le déterminisme (Bruxelles (1906). 312. sq.



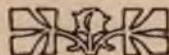
on gospodar svom htijenju. Ako predleži sigurnost, da je neki čin nastao pod uplivom nekih momenata, gdje čovjek prestaje biti upravljač svog djelovanja, iščezava i svaka odgovornost. A može li se reći, da je čovjek gospodar svog htijenja, ako (po determinističkom stanovištu) nije htijenje drugo nego nužni produkt svjesnih sadržaja: motivâ, čuvstava sklonosti i t. d.? Uz određene, 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 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 nikog uzročnog subjekta, koji bi mogao tvorno uplivati na svijesno zbivanje, kako se može reći, da svaka promjena u motivima nije nužni učinak sveukupnih psihičkih stanja? Ako je pak 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 prirodnih 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 činitba, koja se specifički razlikuje od svih ostalih psihičkih tvorina. Kad bi to determinizam priznavao, morao bi priznati i slijedeće: specifički motiv nalazi se u razumnoj promišljanju, kojim upoznajemo poželjnost ili vrednotu pojedinih predmeta. Ako razum kod pojedinog 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 zbilj-



skog htijenja. Determinizam dakle mora dosljedno zbaciti i psihološku činjenicu htijenja. Ali tko činjenice zbacuje, nije mudrac.

Bilo bi još i drugih važnih pitanja, koja su u svezi s problemom slobodne volje, tako na pr. pitanje o snošaju ljudske volje s Božjim bićem,<sup>85</sup> pitanje o slobodi prema teološkom naučanju,<sup>86</sup> historijski prijelod skolastičkog shvatanja,<sup>87</sup> napose Aristotelova nauka o slobodnoj volji<sup>88</sup> i t. d. Mi smo našoj zadaći zadosta udovoljili dokazavši, da se pitanje o slobodnoj volji imade riješiti u smislu relativnog indeterminizma.



<sup>85</sup> Isp. G. Feldner, Die Lehre des hl. Th. v. Aquin über d. Willensfreiheit d. vern. Wesen (Graz 1890).

<sup>86</sup> Wolánsky, Die Lehre von der Willensfreiheit d. Menschen (Münster 1868).

<sup>87</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>88</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.