

1/91.

Elly Ebenspanger

PROBLEM SLOBODE VOLJE

Radnja odobrena kao disertacija za doktorski
ispit na sjednici Fakultetskog Savjeta Sve-
učilišta Kraljevine Jugoslavije u Zagrebu
od 28 listopada 1939 prema referatu članova
ispitnog odbora:

dr. Alberta Bazale

dr. Ramira Bujasa

ZAGREB 1939

J- 402
1939

170.324



Uvod

Problem slobode volje je centralni problem etike, ali nije samo etički problem. Različite se nauke bave rješavanjem toga problema. Psihologija, etika, spoznajna teorija, metafizika i neke posebne discipline, na pr. nauka o pravu, bave se rješavanjem problema slobode volje. Od odlučne važnosti je etičko t. j. praktičko rješavanje problema. Svakome se čovjeku nameće pitanje, da li je slobodan u svome djelovanju; to je sloboda čina, koja je psiho-fizički uvjetovana; psihologjsko je pitanje: može li se slobodno birati između različitih motiva (to je sloboda izbora); metafizičko je pitanje: da li je samo htijenje slobodno, možemo li htjeti slobodno ili je htijenje nužno određeno, determinirano. Kod rješavanja slobode htijenja, deterministi tvrde da je htijenje određeno motivima i karakterom, a u posljednjem vidu je i karakter nužni produkt prijašnjih uvjeta. Indeterministi tvrde, da unatoč utjecaju motiva, čovjek može da se slobodno određuje; ovakova sloboda shvaća se kao neovisnost od kauzalnoga zakona t. j. htijenje čovječje izuzima se od nužne kauzalne veze.

U ovoj radnji bavit ćemo se specijalno etičkim problemom slobode volje, te ćemo ga odrediti kao problem nauke o vrednotama. Ali pokazat ćemo i psihologjsko značenje problema. Problem je za nas taj: ima li pored kauzalne perspektive, po kojoj je volja nužno određena, još drugačija perspektiva, u kojoj bismo htijenje mogli pokazati kao slobodno, t. j. pored znanstvene perspektive, koja tumači kauzalno, uzimamo perspektivu vrednovanja. Što se tiče pojma volje i pojma slobode ne određujemo volju supstancialno već aktualistički, ne uzimamo »voluntas« već »volitiones«; volja nije supstancialno biće, već se radi o htijenju o voljnim aktima. Slobodu određujemo negativno kao neprisutnost prisile i pozitivno kao aktivnost u smjeru vrednota. Prikazat ćemo Kantovo rješavanje

problema slobode volje, zauzet ćemo stajalište prema Kantovoj filozofiji, zatim ćemo završiti odnosom slobode volje prema principu kauzaliteta. Vidjet ćemo da znanost rješava problem deterministički, jer hoće da spoznaje kauzalnu povezanost voljnih akata; indeterminizam ima svoje opravdanje u perspektivi vrednovanja, jer naše htijenje nije mehanički produkt; pod vidom trebanja, sloboda je etički postulat. U modernoj filozofiji vrednota sloboda volje postaje vrednosnim problemom. U tom smjeru pokazat ćemo mogućnost rješavanja našega problema. Ali pored znanstvene perspektive i pored perspektive vrednovanja valja uočiti našu neposrednu svijest o slobodi htijenja. Ova neposredna svijest je metalogički fundament slobode volje; ovdje se još ne radi o znanstveno logički shematisiranome htijenju, neposredno doživljujemo slobodu htijenja. Na vrelu zazbiljnosti sloboda je neposredni nalaz, etičko vrednovanje posvjedočuje nam slobodu htijenja, a znanstveni prikaz, koji prikazuje determiniranost naših voljnih akata, ne može da pokoleba naše vjerovanje u slobodu; jer znanost ima kao predmet logizirano htijenje, htijenje koje je pretvorila u mehanički preparat, ali pravi doživljaj htijenja izniče znanstvenom prikazu; slobodu možemo doživjeti i vrednovati, ali je ne možemo spoznati. Zbog toga ondje gdje ima života, ima i slobode. Međutim, logičkom shemom ne može se sloboda shvatiti, ona ostaje misterij: *la liberté est un mystère.* (Malebranche).

Historijski prikaz

Postavljanje problema slobode volje kod različitih filozofa je različito, a to ćemo vidjeti u historijskom prikazu problema. U grčkoj etici zastupa Sokrat mišljenje da pravi uvid određuje volju. Ovo je shvaćanje volje intelektualističko; ovakav intelektualizam nalazimo u čitavoj grčkoj etici. Sokrat obraduje slobodu kao etički problem, polazeći sa stanovišta, da je slobodan onaj tko je čudoredan, a neslobodan onaj tko se prepušta strastima. Ovdje se još ne radi o pitanju, da li su voljni akti determinirani ili indeterminirani.

Što se tiče psihologiskoga pojma slobode izbora, t. j. sposobnosti volje, da bira između različitih motiva, čini se, da taj pojam još nije obrađen kod Sokrata.¹⁾ Platon²⁾ pozivajući se na svijest odgovornosti tvrdi, da čovjeku pripada sloboda izbora. Ova je misao izražena u X. knjizi Države (Republike), gdje Platon u mitološkom obliku prikazuje, kako duša po preegzistencijalnom izboru bira svoj način života, pa prema tome slijedi sav empirički život po nuždi. Slična je misao Kantova inteligenibilnoga i pojavnoga karaktera, koju nastavljaju Schelling, Schopenhauer i drugi. Platon poput Sokrata uzima, da zao čovjek djeluje etički neslobodno; u Phaedonu on ističe, da čovjek može po vlastitoj krvnji (dakle po psihologiskoj slobodi) doći u stanje čudoredne neslobode. Međutim, ovo biranje između kreposti i zla još ne znači slobodu u smislu indeterminizma; ne znači slobodu u odnosu prema kauzalnom zakonu. Aristotel³⁾ u Nikomahejevoj etici nastavlja Sokratove misli, preuzimajući intelektualističko shvaćanje: tko zna bolje taj ga i čini. Aristotel pita: da li je nepravedno djelovanje proizvoljno? Motivi ovih misli jesu etičke prirode, dok je područje obradivanja psihologiskog. Etički možemo kvalificirati samo one čine koji proizlaze iz naše volje; slobodan je onaj čin koji ima izvor u ličnosti, ali treba da su poznate i sve okolnosti.

¹⁾ Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, str. 66., 159. str. 160. — Müffelmann: Das Problem der Willensfreiheit.

²⁾ Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, str. 159. i str. 160. — Platon: Država knjiga X. — Platon: Phaedon.

³⁾ Aristotel: Etica Nicomaheia.

Aristotel ispituje problem slobode volje zbog éudoredne odgovornosti i zbog ubrojivosti. Ubrojivi su oni svojevoljni čini koji nastaju po slobodi izbora. Sloboda izbora je uvjet éudoredne ubrojivosti. Stoici⁴⁾ zahtijevaju, da se prizna sloboda izbora zbog etičkih nazora, naročito zbog čuvstva odgovornosti. U protuslovlju s etičkim shvaćanjem stoji njihova metafizika. Po toj metafizici čovjek je u svome djelovanju određen po sveobuhvatnom svjetskom umu, dakle ličnost nije posljednji razlog (početak) svojih čina, već su čini predodredeni i nužni učinci božje prirode. Ovo je shvaćanje čisti determinizam. Stoička nauka o logosu u posljednjim svojim konzervativcima nijeće slobodu volje, ali unatoč toga determinizma stoici su tvrdili, da je čovjek uzrok svojih čina i da je za njih odgovoran. Po Chrysippu voljna odluka proizlazi nužno iz sudjelovanja ličnosti i vanjskih okolnosti, ali okolnosti su sporedni uzroci: ličnost treba da privoli na njih. U tom i jest glavni uzrok, i zbog toga je ličnost odgovorna. Stoici ističu, da odgovornost znači sud o kvalitetu čina i karaktera; odgovornost je neovisna od pitanja, da li su ličnosti ili čini u svjetskom toku mogli biti drugačiji. Ovo shvaćanje odgovornosti preuzeli su kasnije mnogi deterministi.

Stoici su problem slobode volje obradili ne samo kao etički i psihologiski problem već i kao metafizički i teologiski. Čini se, da determinističko shvaćanje problema isključuje slobodu izbora, ali budući da je već Aristotel držao slobodu izbora pretpostavom za éudorednu odgovornost, to su protivnici determinizma poricali Demokritov princip prirodne nužnosti zato, da bude moguća odgovornost. Stoik Chrysipp, da bi obrazložio determinizam, poziva se na princip dovoljnoga razloga; — suprotно tome akademik Karnead utvrđuje slobodu volje kao činjenicu i sumnja u općeno i beziznimno važenje principa razloga. Ovdje vidimo početke opreke determinizma i indeterminizma. Zastupnik indeterminizma, Epikur⁵⁾ nijeće općeno važenje kauzalnoga zakona i zastupa bezuzročno dogadanje. Epikur polazi sa stanovišta, da atomi proizvoljno otstupaju od pravca okomitoga pada. Paralelno s tim shvaćanjem zastupa u etici slobodu u smislu bezuzročnoga dogadanja, dolazeći tako do metafizičkoga principa indeterminizma. Sloboda indeterminizma znači bezuzročni izbor između različitih mogućnosti. Tim pojmom htio je Epikur spasiti moralnu odgovornost. Između Stoe s jedne strane i epikurovaca s druge strane razvio se spor determinizma i indeterminizma, koji traje sve do danas. Stoici su preteče moderne prirodne nauke, koja utvrđuje beziznimno važenje zakona kauzaliteta. Epikur je preteča indeterministi-

⁴⁾ Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, str. 160., 161. i 162.

⁵⁾ Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, str. 162.

čkih filozofa, koji uzimaju bezuzročne slobodne početke djelovanja. Prepirka stoika i epikurovaca nastavlja se u školi akademika i peripatetika. U antiknoj je etici problem slobode volje naročito etički problem; sloboda izbora potrebna je zbog etičkih činjenica odgovornosti, krivnje i zbog kazne. U srednjem vijeku, kad je filozofija postala *ancilla theologiae*, problem slobode volje postaje teologički problem. Nastaje pitanje: kako se ljudska sloboda dade spojiti s božjom mudrosti, s njegovim sveznanjem i predviđanjem i kako je spojiva s božjom dobrotom. Problem slobode dolazi u vezu s problemom zla; pita se, otkuda zlo; da li zlo potječe od boga ili od čovjeka ili zlo ne znači ništa pozitivno već znači privaciju dobra. — **A u g u s t i n⁶⁾** utvrđuje slobodu volje zbog etičkih motiva, te zastupa liberum arbitrium *indifferentiae*, t. j. mogućnost, da volja slobodno izabire čin, ali da je moguć i sasvim protivan čin. U teologičkom smislu Augustin zastupa drukčiju teoriju slobode volje, koja je etičkoj slobodi sasvim protivna. U teologičkom sistemu pripisuje slobodu volje samo Adamu, prvom čovjeku. Prije istočnoga grijeha čovjek je bio slobodan, no nakon Adamova grijeha ljudska je priroda pokvarena, te ne može a da ne sagriješi (*non posse non peccare*). Čovjek po vlastitoj snazi više nije sposoban za dobro. Potrebno je spasenje, koje Augustin shvaća kao predestinaciju. U ovoj nauci o predestinaciji radi se o apsolutnom kauzalitetu božjem, a ovaj onemogućuje slobodnu volju individuma. Windelband ističe, da je Augustin, koji je filozofiju osnovao na samoizvjesnosti svjesnoga duha i u volji našao bivstvo ličnosti, ipak zbog teologičkih nazora zastupao predestinaciju. U Augustinovu shvaćanju problema slobode volje postoji protuslovje između zahtjeva etičkih, zbog kojih zastupa slobodu, te zahtjeva teologičkih, zbog kojih zastupa predestinaciju. Protivnik Augustinov **P e l a g i** zastupa slobodu ljudske volje zbog odgovornosti, tvrdeći, da je čovjek sposoban za dobro i za zlo: zlo nastaje po slobodnoj volji i nema svoj razlog ni u bogu ni u nasljednom grijehu. U antiknoj filozofiji postojala je opreka između stoičkog determinizma i epikurovog indeterminizma; u kršćanskoj pak filozofiji srednjega vijeka nalazimo opreku između teologičkoga determinizma Augustinova i indeterminizma Pelagijeve. **T o m a A k v i n s k i⁷⁾** polazi sa stanovišta, da se volja određuje iz sebe: moveri *ex se est* moveri *voluntarie*. Šta više, volja je nužno upravljena na najviše dobro, volja je determinirana dobrotom — to je njena konačna svrha. Do najvišega dobra vode različite mogućnosti i između njih volja može da bira.

U doba skolastičke filozofije pokrenuto je psihologičko pitanje: da li među duševnim moćima pripada primat razumu ili

⁶⁾ Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, str. 238. — Talija: Augustinov etički sistem.

⁷⁾ Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, str. 277 i 278.

volji. (Već od Aristotela dalje uzimaju se duševne moći: intelekt, čuvstvo, volja). Ovo psihologjsko pitanje preneseno na područje metafizike dolazi u vezu s pojmom slobode. Tom a A k v i n s k i, po uzoru antike, drži, da spoznavanje dobra određuje volju. Volja nužno teži za onim što je razum spoznao kao dobro; volja je dakle ovisna od razuma. Razum je supremus motor duševnoga života. Sloboda kao etički ideal po Tomi Akvinskom znači nuždu, koja se osniva na znanju, a psihologjska sloboda izbora moguća je samo tako, da razum pokazuje volji različite mogućnosti kao sredstva za svrhu, tako da se volja odlučuje za ono što je spoznato kao najbolje. Ovo je intelektualistički determinizam, jer voljna odluka zavisi od spoznaje. D u n s S c o t u s naprotiv tvrdi: ako nema kontingenosti, nema ni odgovornosti. Odgovornost je moguća uz pretpostavku, da razum nema prisilne moći nad voljom; jer intelekt daje predmet htijenja, ali odluka pripada volji — volja je *movens per se*, volji pripada samoodređenje. Odnos volje i razuma stavlja se u samo biće božje. Toma Akvinski uzima, da je božja volja vezana uz božju mudrost. Duns Scotus naprotiv drži: volja božja je praćinjenica sve zazbiljnosti, za nju nema daljih uzroka, i odluka konačnoga bića nastaje kao liberum arbitrium indifferentiae; svaka je odluka nova činjenica, koja se ne smatra nužnom.

U filozofiji novoga doba od odlučne je važnosti razvitak prirodnih nauka. Matematika postaje uzor znanosti, razvija se matematička prirodna nauka. Kauzalno tumačenje dobiva prevlast te se primjenjuje i na ljudske voljne čine. U H o b b e s ovu sistemu nema mjesta za slobodu volje; Hobbes je determinista; njemu sloboda znači, da čovjek može činiti ono što hoće, ali htijenje je nužno determinirano uzrocima. D e s c a r t e s,⁸⁾ zastupnik novovjekog racionalizma, pripisuje ljudskom dušu slobodu volje. Poput stoika i Augustina i Descartes uzima, da već u našim sudovima ima momenat slobode. Slobodu volje shvaća Descartes kao liberum arbitrium, ali u takvoj indiferenciji vidi samo najniži stupanj slobode. Prava sloboda stoji u tom, da se čovjek odlučio za dobro, jer je spoznao što je istinito i dobro. Tako liberum arbitrium prelazi u moralnu nužnost volje. Descartes ne obraduje psihologjski problem slobode volje i ne obraduje metafizičke poteškoće problema. Descartes pretpostavlja slobodu volje kao nešto što je po sebi razumljivo, te pita za moralnu primjenu slobode. U odgovoru nalazimo Sokratovo uvjerenje, da je znanje bivstvo kreposti. S p i n o z a⁹⁾ je determinista. On drži da nema slobode u psihologiskom smislu, jer u procesu motivacije vlada stroga nužnost. Po Spinozi ljudi se drže slobodnima zato, jer su svijesni svojih čina, ali ne po-

⁸⁾ Wentscher: Geschichte des Kausalproblems, str. 23.

⁹⁾ Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, str. 248. — Spinoza: Etika.

znaju njihove uzroke. Sloboda pripada absolutnoj supstanciji; supstancija je causa sui, slobodna od vanjskoga uzroka, ali supstancija djeluje po nuždi svoje prirode. Slobodno je po Spinozi ono što postoji samo po nuždi svoje prirode, te se po tome određuje na djelovanje. Spinoza ne stavlja slobodu u slobodnu odluku, već u slobodnu nuždu. Obzirom na metafizičko bivstvo čovjek kao modus božje supstancije nužno je određen u svojoj egzistenciji i u svome djelovanju. Etička sloboda znači, da strasti treba prevladati umom. Afekat se po Spinozi može da prevlada samo jačim i većim afektom, koji nalazi u adekvatnoj spoznaji t. j. u intelektualnoj ljubavi prema bogu, nalazeći u toj ljubavi najveću čudorednost. — Engleski empirizam: Locke drži, da sloboda стоји u tome, da možemo činiti ono što hoćemo. To je sloboda čina, ali nema slobode volje, jer motivi htijenja jesu ugoda — neugoda, koji nužno određuju volju. Hume¹⁰⁾ uzima, da voljna odluka nastaje nužno iz motiva i karaktera. Gomperz ispravno primjećuje da Hume zastupa dvije paradoksne teze; s jedne strane zastupa nužnu određenost volje, a s druge strane za vezu između uzroka i učina nijeće logičku nužnost. — Leibnitz je zauzeo posredno stajalište između determinizma i indeterminizma tvrdeći da motivi nukaju na djelovanje, ali ne sile (inclinent sans nécessiter). — Kant¹¹⁾ rješenje problema slobode volje važno je za daljnji razvoj problema, pa ćemo se na nj još vratiti u ovoj radnji. Za sada ćemo spomenuti samo neke glavne oznake. U »Kritici čistoga uma« Kant rješava treću antinomiju između kauzaliteta i slobode tako, da kauzalitet vrijedi kao zakonitost za vezu pojave, a sloboda vrijedi za stvari o sebi. Sloboda u kozmologiskom smislu označuje sposobnost, da niz dogodaja započinje po sebi. Po razlikovanju pojave i stvari o sebi uzima Kant, da pojave stoje u vezi po kauzalnom zakonu, ali pretpostavlja, da pojave imadu »inteligibilne uzroke«, onako kao što za pojave uzima osnov (razlog) u stvari o sebi. Inteligibilne uzroke ne možemo spoznati; oni stoje izvan niza pojave, ali se njihovi učinci javljaju u pojavnosti. Kant razlikuje empirički i intelligibilni karakter (karakter = zakonitost). Inteligibilni karakter nije spoznatljiv, ali ga moramo misliti onako kao što mislimo da je razlog pojave u stvari o sebi, premda stvar o sebi ne možemo spoznati. Kant uzima da sloboda pripada intelligibilnom karakteru, koji predstavlja spontaneitet djelovanja. Nastaje pitanje, da li se može spojiti spontaneitet (kauzalitet po slobodi) intelligibilnog karaktera s prirodnom nuždom (kauzalitetom prirode) empirijskoga karaktera? Kant pokazuje, da oba kauzaliteta nisu protuslovna i da vrijede za isti čin, i to prema tome, promatramo

¹⁰⁾ Gomperz, str. 37, 39 v. Das Problem der Willensfreiheit.

¹¹⁾ Kant: Kritik der Reinen Vernunft.

Wentscher: Geschichte des Kausalproblems.

li ga kao stvar o sebi ili kao pojavu. Primijenimo li oba kauzaliteta na čovjeka, valja imati na umu, da je čovjek po osjetnosti receptivan, ali se njegov um odlikuje spontaneitetom. U imperativu na praktičnom području vidimo da um može imati kauzalitet obzirom na pojave. Etika obraduje trebanje, a ovo zahtijeva djelatnost, koja ima svoj razlog u inteligidibilnom, ali ujedno mora da je primjerena prirodnim uvjetima. Pretpostava, da um ima kauzalni utjecaj u osjetnom svijetu logički je moguća. Po Kantu um proširuje kategoriju kauzaliteta, uvjetovani niz pojava sintetizira do bezuvjetnog totaliteta i tako dolazi do transcendentalne ideje slobode. Spekulativni um pokazuje, da slobodu možemo logički misliti t. j. pokazuje da kauzalitet prirode i kauzalitet po slobodi nisu protuslovni; ali ne pokazuje ni zazbiljnost ni mogućnost slobode. Kauzalitet po slobodi u »Kritici čistoga uma« jest negativan pojam, tek »Kritika praktičnoga uma« u moralnom zakonu pokazuje zazbiljnost slobode. Praktički um po čudorednom zakonu pokazuje realitet inteligidibilnoga svijeta. Sloboda se primjenjuje na stvar o sebi, ali to je moguće samo za etičko-praktičku svrhu; time se ne proširuje spoznavanje. Kantovo rješenje različito se tumači; na pr. Schelling, Schopenhauer, Lotze i mnogi drugi filozofi shvaćaju Kanta tako, da je čovjek kao pojava nužno određen u svim svojim činima, ali kao stvar o sebi, kao inteligidibilno biće — čovjek je slobodan. Windelband uzima, da metafizički odnos stvari o sebi prema pojavi znači, da je stvar o sebi uzrok pojave i da je Kant inkonzekventan, jer stvari o sebi pripisuje kauzalitet, premda po teorijskom umu kategorija kauzaliteta važi samo za pojavu. Cohen naprotiv tumači Kantovu nauku transcendentalno-logički; sloboda u kozmologiskom smislu znači totalitet uvjeta, sloboda je transcendentalna ideja; nasuprot tome, u Kantovoj etici sloboda znači autonomiju t. j. postavljanje čudorednog zakona po umu. Kant je za zakonitost uzeo riječ karakter, po tome inteligidibilni i empirički karakter znače inteligidibilnu i empiričku zakonitost. Cohen zabacuje metafizičko shvaćanje stvari o sebi; odnos inteligidibilnog i emipiričkog karaktera po Cohenu ima transcendentalno-logičko značenje. Inteligidibilna zakonitost znači totalitet uvjeta, po kojem dolazimo do pojma svrhe. Ova zakonitost važi za stvari o sebi. Empirička zakonitost izražena je u zakonu kauzaliteta te važi za pojavu. Kod onih filozofa, koji stvar o sebi shvaćaju metafizički, odnos inteligidibilnog i empiričkog karaktera ima metafizičko značenje t. j. inteligidibilni karakter prouzrokuje fenomenalni karakter.

Njemačka idealistička filozofija nadovezuje na Kantov inteligidibilni karakter, tako da je Fichte-ova nauka o čudorednosti izgradena na pojmu kauzaliteta po slobodi. Schelling¹²

¹²⁾ Schelling: v. Wentscher: Geschichte des Kausalproblems, str. 182-205

drži da je sve pojedinačno ovisno od apsolutnoga, ali to ne isključuje slobodu pojedinačnoga, jer ono što proizlazi iz bića božjega ne može biti mehanički produkt. Bog se očituje u onom što mu je slično, dakle u slobodnim bićima. Schelling drži, da nije protuslovno ako uzima imanenciju pojedinačnoga bića u bogu i slobodu pojedinačnoga. Ovo shvaćanje nalazimo kasnije kod Lotzea. Wentscher ističe da u tom shvaćanju postoji protuslovje, jer biti bogu immanentan znači da pojedinačna bića nemaju vlastiti kauzalitet. Schelling u shvaćanju inteligibilnoga karaktera nadovezuje na Kanta: slobodni čin proizlazi iz intelligibilnog karaktera. Inteligibilno biće čovječje stoji izvan kauzalne veze, ono je izvan i nad-vremensko; intelligibilni karakter ne prethodi vremenski već samo pojmovno. Slobodni čin slijedi neposredno iz intelligibilnoga bića čovječjega, iz kojega svi empirijski čini slijede po nuždi. Za Schellingovo shvaćanje nastaje poteškoća, jer ako je naše biće intelligibilni čin, nastaje pitanje: kako intelligibilno biće može postati odgovorno za empiričke čine; a druga je poteškoća: kako može intelligibilno biće biti slobodno t. j. naš vlastiti čin, ako je emanacija božja. Izgleda da sa stajališta Schellingova ne možemo riješiti problem odgovornosti. Schelling je od Kanta preuzeo intelligibilni karakter u smislu metafizičke prepostavke.

Schopenhauer¹³⁾ stavlja slobodu u intelligibilno biće, a za empiričke voljne akte uzima da su determinirani karakterom i motivima. Samosvijest posvjedočuje samo slobodu čina t. j. kaže nam da možemo činiti ono što hoćemo; ali kad pitamo za slobodu volje, to znači: mogu li htjeti ono što hoću? To je po Schopenhaueru nemoguće, jer zapadamo u regressus in infinitum. Kod slobode volje pitamo, da li je htijenje slobodno, da li htijenje nastaje po kauzalnoj nuždi ili da li je moguće slobodan početak. Ako pitamo, može li čovjek u dатој situaciji drukčije htjeti nego li što doista hoće, onda to pitanje znači: može li čovjek da bude drukčiji nego li što doista jest? Samosvijest ne može da riješi ovo pitanje, pa se stoga filozof obraća na razum. Osnovni oblik razumskog spoznavanja je zakon kauzaliteta, koji važi jednako za fizičko i za psihičko događanje. Psihičko događanje uvjetovano je motivima. Svaki ljudski čin, svaka odluka je produkt karaktera i motiva, jer čin nije određen samo motivima nego i karakterom; zbog toga različiti ljudi reagiraju različito na isti motiv. Po Schopenhaueru svako biće pod utjecajem vanjskih uzroka reagira onako kakova mu je priroda. To znači: operari sequitur esse. Schopenhauer drži, da je jedino determinizam opravdan i da svi duboki mislioci pristaju uz determinizam. Sve što se događa, dogada se nužno. Ova nužna određenost vrijedi i za naše voljne čine. Voljni akti ne mogu da znači prvi početak, ali po onome što činimo saznajemo što jesmo. Drukčije je Schopenhauerovo mnijenje

¹³⁾ Schopenhauer: Preisschrift über die Freiheit des Willens.

kad se radi o pravoj moralnoj slobodi. Čuvstvo odgovornosti osniva se na izvjesnosti, da smo mi sami začetnici naših čina. Čovjek uviđa da nužnost čina ima subjektivni uvjet, ali da bi objektivno uz dane okolnosti ipak bio moguć drukčiji čin, uz pretpostavu, da je čovjek sam bio drugačiji. Odgovorni smo za čin, ali budući da je čin proizšao iz karaktera, to smo odgovorni za naš karakter. Sloboda mora da je u karakteru; sloboda se ne nalazi u pojedinim činima, jer su čini uz pretpostavu karaktera strogo necesitirani. Kad kažem »ja hoću samo ono što ja hoću« to ne znači neki liberum arbitrium indifferen-tiae, već znači, da naš karakter uz dane motive nužno proizvodi određen čin. Zbog toga se javlja glas savjesti. Schopenhauer nadovezuje na Kantovo razlikovanje empiričkoga i inteligidibilnoga karaktera; empirička nužnost djelovanja može se spojiti s transcendentalnom slobodom. Empirički karakter, kao predmet iskustva, puka je pojava i stoga je vezan na oblike pojavnosti, na vrijeme ,prostor i kauzalitet ,i podvrgnut je njihovim zakonitostima: stvar o sebi (inteligidibilni karakter) neovisna je od tih oblika; ona je ustrajni i nepromjenljiv uvjet i osnov pojave. Po Schopenhaueru, pripada volji kao stvari o sebi apsolutna sloboda t. j. neovisnost od zakona kauzaliteta. Sloboda je transcendentalna, ona se ne javlja u pojavnosti; dana nam je samo koliko apstrahiramo od pojave i njenih oblika, da bi došli do onoga što se izvan svakoga vremena mora misliti kao nutarnje bivstvo čovjeka. Po ovoj su slobodi svi čini čovječji njegovo vlastito djelo, ma da proizlaze nužno iz empiričkoga karaktera i motiva; jer empirički karakter je pojava inteligidibilnoga t. j. način kako po našoj spoznajnoj sposobnosti predočujemo bivstvo o sebi. Volja je dakle slobodna, ali slobodna je o sebi i izvan pojavnosti: naprotiv tome u pojavnosti se ona prikazuje u određenom karakteru, iz kojega uz sudjelovanje motiva svi čini proizlaze nužno. Schopenhauer dakle uzima, da svoju slobodu ne smijemo tražiti u pojedinim činima ,već u čitavom postojanju i bivstvu (existentia et essentia), a ovo moramo misliti kao slobodni čin, koji se za spoznavanje prikazuje u činima vezanima na određenje u prostoru, vremenu i po kauzalitetu. Za svijet iskustva vrijedi bez iznimke: operari sequitur esse Svaki čovjek djeluje prema tome kakav jest. Sloboda, koju ne možemo naći u operari, mora da stoji u esse. Čovjek čini samo ono što hoće, a ipak to čini nužno. Razlog je u tome, da on (po inteligidibilnom karakteru) jest ono što hoće; jer iz onoga što jest slijedi nužno sve što čini. Promatramo li djelovanje izvana, objektive, spoznajemo apodiktički, da mora poput djelovanja prirodnoga bića biti podvrgnuto kauzalnom zakonu, subjective svaki osjeća da čini ono što hoće. To znači, da je njegovo djelovanje izraz njegova bića. Za pitanje odgovornosti pita Wentscher: kako može inteligidibilni karakter biti odgovoran za empirički čin?

U njemačkom idealizmu 19. stoljeća kod Lotze¹⁴ nalazimo slično shvaćanje kao što smo vidjeli kod Schellinga. Po Lotzeu konačni dusi jesu dijelovi, akcije beskonačne supstancije koja ih sve obuhvaća. Nastaje pitanje: da li se bitak svijesnih bića iscrpljuje time što su immanentni beskonačnoj apsolutnoj supstanciji, koja djeluje u njima, ili svijesna bića imaju neku samostalnost? Čini se, veli Wentscher, da bi Lotze konzistentno morao zastupati determinizam. Međutim Lotze zastupa indeterminizam u smislu liberum arbitrium indifferen-tiae (slobodnoga izbora između protivnih mogućnosti). Unatoč imanencije pojedinih duhova u apsolutnoj supstanciji, Lotze ipak tvrdi samostalnost pojedinačnih svijesnih bića jednako kao i Schelling. Lotze priznaje čovjeku sposobnost da započinje nove nizove događanja, da u svijetu realizira nešto novo, što nije uvjetovano u nužnom zakonitom prirodnom dogadanju. Po slobodnoj odluci čovječjoj mogu nastati »slobodni počeci događanja«, ali kad su u tok događanja došli novi počeci, oni su dalje podvrgnuti kauzalnoj zakonitosti. Lotze formulira kauzalni zakon tako, da svaki uzrok ima svoj učin, ali svaki događaj ne prepostavlja neki uzrok; mogući su slobodni počeci koji nemaju predašnji uzrok. Sloboda, koju Lotze priznaje pojedinim duševnim bićima, ne znači prekid prirodnih zakona, jer prirodni zakoni važe samo hipotetički: uz određene uvjete javlja se određen učin, ali ne možemo unaprijed proračunati prirodni tok dogadanja, jer su mogući slobodni počeci. Potvrdu za indeterminističko shvaćanje nalazi Lotze u etičkim činjenicama; u čuvstvu kajanja, u savjesti i u svijesti o krivnji i zasluzi. Lotze je ispravno shvatio, da pored bitka postoji vrednote; stoga pojam trebanja i obveze ima važnu ulogu kod etičkih zahtjeva. Sloboda ne može biti identična s nuždom; ne može značiti djelovanje po nužnosti vlastite prirode. Sloboda volje u smislu indeterminizma ne znači neku samovolju; prosuđivanje čina prema vrednoti pokazuje, da je volja odgovorna i da bira između različitih mogućnosti. Nema dokaza za slobodu volje, ali ona je postulat čudoredne svijesti.

Wundt¹⁵⁾ definira slobodu kao sposobnost bića da se između različitih motiva određuje po promišljenom izboru. Po Wundtu sloboda ne može da znači neovisnost od kauzalnoga zakona. Ali treba razlikovati mehanički i psihički kauzalitet. Slobodno je djelovanje uvjetovano psihičkim kauzalitetom. Sloboda ne znači, da čin nema uzroka, ali znači, da nema takovih uzroka, koji bi mogli smetati razvitak psihičkoga kauzaliteta. Svijest o slobodi kazuje nam da djelujemo bez prisile, ali to ne

¹⁴⁾ Lotze: *Mikrokosmos*.

Wentscher: *Geschichte des Kausalproblems in der neueren Philosophie*, Leipzig 1921.

¹⁵⁾ Wundt: *Ethik*, Bd. III. — str. 39—56.

znači da djelujemo bez uzroka. U prepirci između determinizma i indeterminizma radi se o nesporazumu, jer se uzima da su prisila i kauzalitet ekvivalentni pojmovi. Razlog tog nesporazuma jest u tome, da se na mjesto psihičkog kauzaliteta uzima mehanički kauzalitet. Sâm Kant još nije razlikovao duhovni od naturalističkoga pojma kauzaliteta. Po Wundtu za kauzalitet na području prirode vrijedi pravilo *causa aequat effectum*; radi se o ekvivalenciji uzroka i učina. Na području duhovnom Wundt pretpostavlja princip rasta duhovne energije; uspjesi voljnih djelatnosti determinirani su psihičkim uzrocima, ali nisu još sadržani u tim uzrocima (i znače prema njima neki novum). Na duhovnom je području moguće kauzalno tumačenje samo u smjeru unatrag, moguće je samo za već protekle kauzalne nizove, ali nije moguće u smjeru unaprijed. Prirodne dogodaje možemo pretskazivati; za duhovne dogodaje možemo otprilike odrediti opéi smjer, ali ne možemo unaprijed odrediti posebni oblik koji će poprimiti. Fikeija Laplaceove svjetske formule ne može da vrijedi za duhovno dogadanje. Iz Wundtova psihofizičkoga paralelizma (kao psihologisko-heurističkog principa) slijedi zahtjev dvostrukoga kauzaliteta; predodžbe i njihove veze tumače se po psihičkom kauzalitetu, njihovi materijalni korelati (mozgovni procesi) odvijaju se po mehaničkom kauzalitetu. U koliko dolaze u obzir materijalni procesi t. j. živčana uzbudjenja i mišićne akcije, Wundt ih uvrštava u vezu mehaničkih uzroka; kod prosudivanja voljnih djelatnosti dolazi u obzir psihička determinacija. Wundt zastupa psihologiski determinizam i drži da bez toga nije moguća ni psihologija ni duhovna znanost. Po Wundtu čudoredne činjenice možemo tumačiti deterministički. Čudoredna odgovornost moguća je samo po kauzalitetu karaktera. Čovjek djeluje u etičkom smislu slobodno ako slijedi nutarnji psihički kauzalitet. Čovjek, koji ne djeluje po determinaciji svoga karaktera, već djeluje po časovitim motivima, podvrgnut je nagonima, nije dakle sloboden. Wundt drži da nutarna determinacija ne uklanja slobodu volje i odgovornost, naprotiv liberum arbitrium onemogućuje slobodu volje i odgovornost. Bez motiva nije moguće nikakvo djelovanje; ako ne odlučuje kauzalitet karaktera, onda preostaje samo apsolutni slučaj. Kod svakoga voljnoga čina sudjeluju dvije vrsti uzroka: prolazni uzroci — to su aktuelni motivi; trajni uzroci skupljeni su u totalitetu karaktera. Kant uzima da inteligibilni karakter ne možemo kauzalno protumačiti, Wundt uzima empirički karakter ;ovaj je nastao iz kauzalnih uvjeta i sâm opet djeluje kauzalno u svakoj pojedinoj djelatnosti. Inteligibilni karakter po Wundtu znači karakter, u kojemu su izgradene čudoredne tendencije; takav karakter postaje regulativna ideja, po kojoj prosuđujemo volju. Kad bismo poznavali karakter čovjeka mogli bismo s velikom vjerojatnošću predviđati ,kako će on reagirati na odredene motive. Duhovni kau-

zalitet pokazuje gotovo takovu nepromjenljivost kao što je imao prirodni mehanizam.

Kritika: Wundtovo stajalište, da je slobodno ono djelovanje koje je određeno po kauzalitetu karaktera, ima poteškoću: pretpostava je naime ta, da je karakter čudoredno izglađen, jer samo onda je moguća moralna sloboda; naprotiv, ako su na razvoj karaktera djelovali ne-etički motivi, to djelovanje po ovakovom kauzalitetu karaktera ne može biti moralno slobodno djelovanje, ono je samo psihologiski slobodno.

NOVOKANTOVCI.

Marburška škola.

Cohen¹⁶⁾ razvija Kantovu nauku u smislu transcendentalno-logičkom; stvar o sebi po Cohenu nije metafizički pojam, stvar o sebi znači zakonitost u smislu sintetičkoga jedinstva, znači totalitet uvjeta, znači ideju. Kauzalitet je kategorija, te kao konstitutivni princip služi za spoznavanje prirode; sloboda je ideja te kao regulativna maksima osniva etiku. Kant je slobodu označio kao transcendentalnu ideju; ona nije psihologiski pojam, dakle po Cohenu ne smijemo slobodu shvatiti kao činjenicu, već moramo pokazati njenо transcendentalno značenje. Cohen uzima, da stvar o sebi znači ideju; pojam kauzaliteta proširen do totaliteta uvjeta vodi do pojma svrhe ,zbog toga Kant za etiku ne upotrebljava kauzalnu zakonitost. Etika formuliра svršnu zakonitost, kako je to izraženo u 2. formulaciji kategoričkoga imperativa. Sloboda ne znači opreku prema zakonu, ne znači bezakonitost. Imamo zakon prirodne nužnosti (kauzaliteta) i zakon svršnoga određenja (kauzalitet po slobodi). Za zakon Kant upotrebljava riječ karakter. Cohen drži, da karakter ne smijemo shvatiti kao danu jezgru ličnosti niti kao supstanciju. Ako karakter shvaćamo kao homo noumenon ne možemo doći do pravoga rješenja problema. U etičkim djelima Kant upotrebljava za slobodu riječ autonomija. U etici se dakle radi o drugičjem postavljanju problema. U kozmologiskom smislu radi se o pitanju: da li izvor djelatnosti može biti apsolutni početak, to možemo pretpostavljati samo za djelatnost nekog apsolutnog »ja« (to bi bilo metafizičko pitanje). Ali kod autonomije se radi o drugom pitanju, naime o izvoru zakona. Dakle u etici ne pitamo za slobodni početak djelatnosti, ali pitamo za izvor čudorednog zakona. Po Kantu um autonomno postavlja čudoredni zakon, izvor čudorednog zakona je u umu. Po čudorednom zakonu dolazimo do pojma slobode, koji daje

¹⁶⁾ Cohen: Kants Begründung der Ethik, Berlin, 1910.

Cohen: Ethik des Reinen Willens, Berlin, 1907., str. 385—388.

osnov za etiku. Ćudoredni zakon formuliran je u kategoričkom imperativu 1. kao općeno zakonodavstvo; 2. formulacija izražava da je čovječanstvo svrha o sebi; 3. formulacija pokazuje autonomno postavljanje zakona. U kategoričkom imperativu imamo dakle: 1. pojam općenoga zakonodavstva; 2. pojam čovjeka kao samosvrhe i 3. pojam autonomije. Po ćudorednom zakonu dolazimo do regulativne maksime etike, naime do ideje slobode, koja omogućuje carstvo svrha o sebi, onako kao što kauzalitet omogućuje carstvo prirode. Sadržaj ćudorednog zakona je realitet posebne vrsti, naime realitet carstva svrha. Cohen je ovako prikazao transcendentalno značenje Kantove etike.

U svom djelu »Ethik des reinen Willens«, Cohen uzima, da je predmet etike čista volja (čista djelatnost) kao što je predmet njegove logike čisto mišljenje. Logika je osnov prirodnih znanosti, etika je osnov duhovnih znanosti. U etici obraduje Cohen čistu volju, logički pojam volje; etika ne smije da se orijentira na psihologiji, etika je po Cohenu logistička. Čista volja (čista djelatnost) nije upravljena na predmet, ona ima samu sebe kao predmet, čista djelatnost neprestano sebe stvara; logički smisao čiste djelatnosti dobiva Cohen iz pojma tendencije; čista djelatnost znači neprestano tendiranje, teženje, nastojanje. Kantova transcendentalna aperccepција pretstavlja jedinstvo teorijske svijesti; Cohen paralelno uzima samosvijest kao transcendentalno jedinstvo za čistu djelatnost praktičke svijesti. Kantov pojam autonomije u Cohenovoj etici postaje autonomija samosvijesti. Cohenova etika izvodi do posljednjih konzekvenciјa Kantovu transcendentalnu metodu u smjeru logističkom. Cohen ne rješava slobodu volje psihologiski, ali je rješava kao etički problem u smislu transcendentalno-logičke filozofije. Cohen ne pita, da li je moguća sloboda individualne svijesti, već pokazuje autonomiju transcendentalne samosvijesti. Sloboda nije dana, ali je transcendentalna zadaća. Etika ne obraduje bitak, ali obraduje trebanje. Sloboda volje za Cohena nije problem faktično datoga empirijskoga htijenja, ona je problem čiste volje. Kod rješavanja problema slobode volje Cohen nadovezuje na Kantovu slobodu shvaćenu kao autonomiju samosvijesti, koja se dijeli: 1. u sopstveno postavljanje zakona (samozačinost, Selbstgesetzgebung); 2. sopstveno određenje (samoodređenost, Selbstbestimmung), 3. sopstveno održanje (samoodržanje, Selbsterhaltung) i 4. sopstvenu odgovornost (samoodgovornost, Selbstverantwortung). Cohen ističe, da je po Kantu sopstvo nešto dano što bivstvuje te se prikazuje, manifestira u ćudorednim djelatnostima. Po Cohenu ne smijemo sopstvo shvatiti kao supstanciju; moramo uzeti, da se sopstvo stvara postavljanjem zakona. Sopstveno postavljanje zakona ne znači da zakonodavstvo proizlazi iz sopstva; naprotiv, po ćudorednom zakonodavstvu

sopstvo sebe stvara.¹⁷ Kod Kanta autonomija znači slobodu uma nasuprot osjetnoj neslobodi; za Cohena autonomija kao sopstveno postavljanje zakona pretstavlja zadaću t. j. sopstvo (naše etičko »ja«) sebe stvara po djelatnosti, kojom postavlja éudoredni zakon. U sopstvenom određenju Cohen pokazuje, da se zadaća sopstva može realizirati tek u pojedinačnoj djelatnosti; na taj način Cohen hoće da ispravi formalizam Kantovog etičkog zakona i da mu daje pojedinačni sadržaj. Sopstvena odgovornost pokazuje, da je odgovornost etički pojam, i da je pripisujemo individuumu obzirom na njegovu zadaću, po kojoj treba da realizira, da stvara sopstvo. Sopstveno održanje moguće je samo tako, da ni zločincu ne uskratimo život, jer za svakoga čovjeka, pa i za zločinka postoji zadaća da iznova stvara svoje sopstvo t. j. svoju etičku ličnost. Cohen odbacuje smrtnu kaznu, jer život je potreban da realiziramo svoju éudorednu zadaću.

Cohenova nauka apstraktnija je od Kantove, jer Kant je kategorije primijenio na iskustvo, Cohen izvodi sve iz mišljenja. Naš je problem po Cohenu dobio logističko-etičku formulaciju; pitanje, jesu li voljni akti faktično slobodni, uopće nije transcendentalno pitanje. Kad bismo Cohenovo shvaćanje našega problema izrazili popularno, mogli bismo reći: spoznajem, da je moje htijenje kauzalno određeno, ali sloboda je etički postulat; htijenje treba da bude slobodno. Sa stajališta etike pitamo: koja je svrha čovječjega htijenja, koji je etički smisao? Etika ne pita za ono što jest, već za ono što treba da bude; na taj način hoće da utječe na čovjeka tako, da idealno trebanje postane djelovno i da na taj način postane zbiljsko.

NOVOKANTOVCI.

Badenska škola.

Windelband¹⁸ drži da je sloboda volje s jedne strane predmet teorijskoga istraživanja, s druge strane sloboda volje je postulat etičke svijesti. Teoretsko je pitanje: 1. sloboda čina, 2. sloboda izbora i 3. sloboda htijenja. Sloboda čina znači, da možemo činiti ono što hoćemo, ako nema vanjskih zapreka ni nutarnje psihičke prisile. Sloboda izbora po Windelbandu ne može da znači liberum arbitrium indifferentiae, jer izbor nastaje tako, da prevlada jači motiv. Kod izbora između dvije vrednosno indiferentne mogućnosti djelovanja, prepušta se odluka psihofizičkom mehanizmu. U slobodnom izboru kon-

¹⁷⁾ Cohen: *Ethik des reinen Willens*, str. 339.

¹⁸⁾ Windelband: *Über Willensfreiheit (Zwölf Vorlesungen)*, Tübingen 1905. 2. izd. 1922.

stantni motivi (karakter) prevladaju časovite motive. U slobodnom se izboru očituje kauzalitet ličnosti i čin je određen po karakteru. Psihologiska sloboda izbora pokazuje kauzalitet ličnosti, pri čemu se još ne radi o kvalitetu motiva. Sloboda u etičkom smislu je vrednosni pojam te znači prevlast uma nad nagonima. Psihologiska sloboda izbora označuje ono što jest, sloboda u etičkom smislu pokazuje što treba da bude, psihologiska sloboda izbora je činjenica, etička sloboda je ideal. Kod slobode htijenja pitamo: može li čovjek htjeti ono što hoće? Može li htjeti htjeti? Windelband ne priznaje volju kao nešto posebno što bi bilo različno od motiva, htijenje sastoji iz motiva. Nastaje pitanje: jesu li uzroci htijenja u čovjeku ili izvan njega? Čini sa da je odgovornost moguća samo uz pretpostavu, da je ličnost bezuzročni prvi uzrok svojih čina; jer kad bi uzroci htijenja bili izvan ličnosti, odgovornost bi bila nemoguća. Metafizičko je pitanje, da li je čovjek prvi uzrok svog djelovanja ili je njegovo djelovanje produkt vanjskih uzroka. — Sloboda čina je psihofizičko pitanje, sloboda izbora je psihologiski problem, sloboda htijenja je metafizički problem. Metafizička sloboda znači neovisnost od kauzaliteta. Bezuzročnu slobodu možemo pripisati pojedinačnom htijenju (to čini na pr. Epikur), ili možemo slobodu pripisati biću čovječjem, njegovu inteligenčilnu karakteru (Kant). Windelband drži da znanstveno ne možemo tvrditi ni slobodu u smislu bezuzročnog pojedinačnog htijenja, ni slobodu inteligenčilnog karaktera. Po Windelbandu Kantova nauka može da rješava problem, ako eliminiramo metafizički karakter i uzimamo da se radi o dva načina promatranja. Znanstveno tumačenje je kauzalno; to je jedna moguća perspektiva; druga perspektiva je vrednovanje. Znanstveno stajalište je opravданo, ali ne isključuje stajalište vrednovanja. Vrednovanje apstrahira od kauzalne veze; u perspektivi vrednovanja htijenje je slobodno. Znanstveno tumačenje i vrednovanje jesu dva međusobno neovisna stajališta i mogu se primijeniti na isti čin. Sloboda ne znači bezuzročnost, ne znači prekid kauzalne nužnosti, ali sloboda je moguća sa stajališta vrednovanja, koje je neovisno od kauzaliteta. Tako možemo shvatiti, da je Kant slobodu volje našao realiziranom u čudorednom zakonu. Kauzalitet služi znanstvenom mišljenju, ali mišljenje ne iscrpljuje totalitet zazbiljnosti. Spoznavanje daje jednu »pojavu«, vrednovanje pokazuje drugu »pojavu« zazbiljnosti.

Rickert¹⁹⁾ drži da nema slobode u smislu bezuzročnosti. Kauzalni princip je nužna spoznajna pretpostava i važi

¹⁹⁾ Rickert: System der Philosophie. — Wenn das Subjekt durch seine Erkenntnisformen Objekte erst begründet muss in ihm etwas sein das nicht unter der Herrschaft dieser Formen steht, sonder mit der Kausalität die Objekte beherrschend selber als Herrscher frei von ihr ist str. 81.

a priori za svijet objekta. Subjekt (u smislu spoznajno-teorijskom) je slobodan, on je pretpostava objektivacije. Rickert ne obraduje problem slobode kao metafizički već kao spoznajno-teorijski problem, ili kako Rickert veli kao »profizički«. Problem slobode je vrednosni problem. Rickert pita: može li vrednota da određuje volju? Kod vanjske slobode volje pitamo, možemo li djelovati onako kako hoćemo; kod nutarnje slobode volje pitamo: možemo li htjeti onako kako treba da hoćemo, t. j. onako kako odgovara važenju vrednota. Rickertovo je pitanje: možemo li slobodno, bez uzročne prisile vrednovati one vrednote koje objektivno važe. Psihologija kao znanost nužno dolazi do determinizma. Sloboda nije psihologički pojam. Rickert otklanja metafizičku slobodu, koja bi postojala u transcendentnom svijetu. Pozitivna sloboda t. j. slobodna odluka za vrednote koje važe i koje su uvjet smislenog života, mora da se prikaže u empiričkom svijetu. — Svijet spoznajemo kao neslobodan, ali pretpostava spoznavanja je slobodni subjekt. Sloboda je pretpostava teorije. Sloboda prethodi kauzalitetu doduše ne vremenski, ali pojmovno. Biti objekt znači biti neslobodan, biti subjekt znači biti slobodan.

Marburškoj školi srođan je Nicolai Hartmann²⁰⁾: njegova etika obraduje filozofiju vrednota i prikazuje ontologisku mogućnost slobode. Pod »slobodnom voljom« Hartmann razumijeva onu instanciju, po kojoj čovjek zauzima stajalište za vrednotu ili protiv nje. Čovjek kao persona postaje posrednikom između vrednota i zazbiljnosti. Vrednote o sebi nemaju snage da prodrnu u zazbiljnost, one mogu da se očituju u zazbiljnosti samo onda kada ih živa bića realiziraju. Vrednote nemaju prisilnu moć, čovjek može da se zalaže za vrednotu ili protiv nje; ovaj se njegov dignitet zove sloboda volje. Po Hartmannu sloboda volje ne može da znači vanjsku slobodu čina, ali ne znači ni nutarnju, psihologisku slobodu; jer psihičko događanje je zakonito determinirano, jednako kao i vanjsko događanje. Psihologija obraduje zakonitosti duševnih procesa, stoga ne može da riješi problem slobode volje. Opravдан je samo etički pojam slobode; on ne izražava negativnu indiferenciju volje, ali znači pozitivnu odredenost (determinaciju), znači autonomiju volje. Smisao èudoredne slobode nije »sloboda od nečesa«; èudoredna je sloboda odredenost sui generis. Pojam slobode treba odrediti pozitivno; čovjek u svome htijenju nije neovisan, slobodan od kauzalnoga zakona. Kant veli: »nema slobode u negativnom razumu«; sloboda u »pozitivnom razumu« znači, da povrh prirodne zakonitosti pridolazi nova determinanta. Kantovu nauku o slobodi uzima

²⁰⁾ Nicolai Hartmann: Ethik, Berlin—Leipzig 1935.

III. Teil. Das Problem der Willensfreiheit str.
565 do 746.

Nicolai Hartmann, ali izostavlja idealističku pozadinu te od Kantove nauke zadržaje kategorijalno shvaćanje kauzalnoga neksusa i dvoslojnog svijeta (dualizam: pojavnosti i stvari o sebi). U Kantovoj nauci po N. Hartmanu je bitno, da ima dva sloja, dvije zakonitosti, dvije vrsti determinacije u jednom svijetu i da obje determinacije nalazimo kod čovjeka. Čovječja je volja uvijek kauzalno determinirana. Pozitivna sloboda znači, da nad kauzalnom determinacijom postoji determinacija po čudorednom zakonu, jer postoji imperativ ili zakon trebanja. Ontologisku mogućnost slobode pokazuje Hartmann tako, da uzima u zazbiljnosti više tipova determinacije (na pr. logička, matematička, kauzalna, organska, svijesna, i kao najviša čudoredna determinacija). Svaki sloj bitka ima svoj vlastiti kompleks kategorija, svoj posebni tip determinacije. Kod ove uslojenosti uvijek je niži osnovni sloj jači i služi kao materija za oblik višega slabijega i prema nižemu ujedno slobodna sloja. Svaka viša determinacija prema nižoj je autonomna i kategorijalno slobodna. Po Hartmannu sloboda volje nije neki posebni fenomen, jer sloboda postoji za svaki sloj obzirom na njemu podređeni niži sloj. Zato i volja, uza sve to što je kauzalno određena, ipak može biti slobodna, ako uzmemo da za nju pored kauzalne vrijedi i aksiologiska determinacija. Sloboda volje nije neki posebni problem, ona je zapravo kategorijalna sloboda, koju nalazimo u svakome višemu sloju obzirom na niži. Hartmann prikazuje mogućnost ontologiske slobode. Kod Kanta imamo samo transcendentalnu slobodu uma, ali nema slobode persone kao pojedinačnog bića, jer um u Kantovu smislu nije individualan, on je jedan, jedinstven, a pojedinci participiraju na općenom umu. Čudoredni zakon je princip »transcendentalnoga subjekta«, praktične »svijesti uopće«. Transcendentalna sloboda nije sloboda pojedinačne persone. Zbog toga nastaje poteškoća za pitanje odgovornosti, jer odgovornost nosi pojedinač, a ne možemo je pripisati nekom transcendentalnom subjektu uopće. Odgovornost personе po N. Hartmannu moguća je zato, jer persona nije prisiljena po čudorednom zakonu; persona ima slobodu da se određuje za čudoredni zakon ili protiv njega. Dakle povrh pitanja: kako je moguća sloboda nad kauzalnim neksusom, N. Hartmann postavlja pitanje: kako je moguća sloboda nad čudorednim principom ili sloboda prema vrednotama. Hartmann pita za slobodu individualne svijesne volje. Između zahtjeva, da volja u koliko je čudoredno slobodna mora da je determinirana po zakenu trebanja, i zahtjeva, da volja persone mora biti slobodna prema determinaciji trebanja — nastaje protivština, koju Hartmann prikazuje u 6 aporija. Ove aporije pokazuju antinomiju između autonomije po čudorednom principu, koji pridolazi kao izvankauzalna determinanta i autonomije persone kao determinante nad trebanjem. Opreka je u

tome, da Hartmann shvaća slobodu pozitivno, kao plus determinacije obzirom na kauzalnu determinaciju; ali obzirom na vrednote ipak uzima i negativnu slobodu izbora. U rješavanju aporija i antinomija Hartmann nalazi bitnu zadaću. Kod pitanja o slobodi volje ne radi se po Hartmannu o tome, da li je lična sloboda moguća, već se radi o pitanju, kako je moguća. Slobodu volje ne možemo dokazati ni u ontološkom smjeru; jedino što možemo da činimo to je rješavanje aporija. Pitanje, kako sloboda može da postoji u kauzalno determiniranom svijetu, rješava se po kauzalnoj antinomiji tako, da povrh prirodne zakonitosti pridolazi zakonitost trebanja, koja znači kategorijalno viši oblik determinacije. Ali persona mora da bude slobodna i prema zakonu trebanja, tako nastaje aporija: kako može persona da bude slobodna prema prirodoznanstveno determiniranom svijetu i da ujedno bude slobodna prema svijetu determiniranom po zakonu trebanja? Aporija se može riješiti samo tako da personi pripada treća vrst determinacije, koju persona sama po sebi unosi u etičku zazbiljnost. Dakle prirodnom zakonu i zakonu trebanja pridolazi personalna determinanta. Od te personalne determinante zavisi sloboda volje. Imamo dakle tri tipa determinacije. Mi poznajemo samo dva tipa determinacije: prirodni zakon i zakon trebanja. Ne poznajemo personalnu determinantu, ali pretpostavljamo personalnu determinantu kao nešto iracionalno. Ako postoji takova personalna determinanta, onda postoji ne samo sloboda prema čudorednom zakonu, nego i sloboda nad čudorednim zakonom. Da personalna determinanta postoji, to vidimo po tome, što persona može da rješava vrednosne konflikte. Prirodni zakoni determiniraju kauzalno. Vrednote, ako uopće mogu da determiniraju, morale bi determinirati finalno. Kauzalni neksus dopušta pridolaženje nove determinante, ali finalnom neksusu ne može da pridolazi nova determinanta, jer bi ona razbila finalnu determinaciju. U tom je poteškoća za personalnu determinantu. Razumijemo, da se kauzalnoj determinaciji nadređuje finalna, ali ne razumijemo, kako bi finalnoj determinaciji mogla biti nadređena još koja druga determinacija. Ali za mogućnost lične slobode potrebna je sloboda prema principu trebanja. Rješenje poteškoće nalazi Hartmann u tome, da vrednote uopće ne determiniraju volju. Zakon trebanja nije prisilni zakon. Vrednote ne determiniraju ni kauzalno ni finalno. Prema vrednotama postoji — ono što ne postoji u prirodi — indeterminizam. Vrednote po sebi nemaju snage da pokreću realnost. Snagu dobivaju po tome, da se realna persona zalaže za vrednote. Čovjek je posrednik između trebanja i bitka. Čovjek po svojoj slobodi postaje realna moć, koja ono što treba da bude pretvara u zbilju. Po Hartmannu sloboda obzirom na kauzalni zakon je pozitivna, a obzirom na zakon trebanja sloboda je pozitivna i negativna. Razlog je to-

me taj, što prirodni zakoni involviraju apsolutni determinizam, ali vrednote dopuštaju parcijalni indeterminizam. Samo na osnovu dualizma principa (ontologičkih i aksiologičkih) jasno je, kako je moguća sloboda volje kao lično samoodređenje. Volja, odnosno persona slobodna je i prema ontologičkim i prema aksiologičkim principima. N. Hartmann, pored rješavanja aporija, pokazao je da etički fenomeni: odgovornost, ubrojivost i svijest o krivnji postuliraju slobodu persone, jer bi bez slobode etički fenomeni bili nemogući. Sloboda persone je etički nužna i ontologički moguća. Ne možemo dokazati slobodu volje, ali možemo pokazati njenu hipotetičku izvjesnost. Personalnu determinantu ne možemo odrediti, to je metafizički nerješiv ostatak problema.

Među francuskim filozofima novijega doba spomenut ćemo Fouillée-a, Renouvier-a, Boutrouxa i Bergsona.

Po Fouillée-u²¹⁾ dolazimo do determinizma, kada problem obradujemo objektivno, ali ako polazimo od subjekta i njegova djelovanja, dolazimo do ideje slobode. Ne možemo dokazati metafizičku slobodu, ali je sloboda psihološki znatan faktor, jer ideja o našoj mogućoj slobodi postaje determinirajući faktor našega djelovanja. Sa stajališta etike potrebna je ideja slobode; što više se u svome djelovanju povodimo za idejom dobrote, što više ova ideja postaje djelovna u našem vladanju, to smo slobodniji. Apsolutna metafizička sloboda nema praktično značenje; važno je da smo slobodni na praktičkom području etike.

Renouvier²²⁾ drži da u svijetu ne vlada puka nužnost, zazbiljnost je kontingentna. U djelu »Les dilemmes de la métaphysique pure« prikazuje dilemu determinizma — slobode. Čisti determinizam zastupa hipotezu općene i nepromjenljive povezanosti pojava; po ovoj hipotezi na određeno prethodno stanje može da slijedi samo jedan određeni učin; u svakoj prilici onaj fenomen, koji se doista dogodio, bio je ujedno i jedino mogući fenomen; sve se događa nužno. — Protivna hipoteza dopušta kontingentnost i slučaj, fenomeni su mogući, ali nisu nužni tek nakon što se neki fenomen dogodio isključuje kontradiktornu oprek; ali budućnost je indeterminirana. Renouvier spominje mišljenje Julesa Lequiera, po ovome: filozofsko spoznavanje zavisi od zauzetoga stajališta. Odluka za determinizam ili za indeterminizam nije sasvim apstraktne naravi, ona zavisi od uvjerenja. Problem slobode volje nije

²¹⁾ Fouillée: *Esquisse d'une interprétation du monde:*

La critique du déterminisme, pag. 322—349

La vraie conception de la liberté, pag. 350—375.

²²⁾ Renouvier: *Les dilemmes de la métaphysique pure*: Paris 1927, pag. 126—183.

samo metafizički problem; naprotiv taj problem zavisi od praktičnoga suda, od zauzetoga stajališta; ovaj stav je uzvišen nad teorijsko znanje. Važno je, koje je stajalište za nas vrednije u praktičkom (etičkom) smislu. Sloboda volje je najprikladnija pozicija koju možemo zauzeti, jer odgovara moralnom prosudivanju, a budući da se radi o dilemi determinizma — slobode, i da moramo vjerovati jedno ili drugo, najbolje stajalište koje može zauzeti je indeterminizam. Osim ličnoga osjećanja nema dokaza za slobodu. Svaka tvrdnja zavisi od zauzetoga stajališta ili od stajališta koje treba zauzeti u dilemi determinizma i slobode. Lequier dolazi do zakjučka, da slobodu volje možemo prihvati zato, jer bez slobode nema ni spoznavanja: »La liberté est la condition de la connaissance. Da možemo zauzeti stajalište prema determinizmu ili indeterminizmu moramo biti slobodni. Po Renouvieru logička konzekvencija determinizma je predeterminizam, dakle ono što je nužno ujedno je fatalno. — Nasuprot univerzalnom apsolutnom determinizmu Renouvier tvrdi kontingentnost, akeidens, slobodu volje.

U francuskoj filozofiji 19. stoljeća slobodu ljudske volje zastupaju Ravaïsson, Renouvier, Sécretan i Lachelier.

Boutroux²³⁾ uzima da čitava zazbiljnost participira na slobodi. U svijetu vlada kontingentnost, ali to ne znači slučajnost. Sve što se događa nije ni nužno ni slučajno, ali je kontingentno, slobodno; na taj način postaje izrazom svjetskoga stvaralačkoga uma. Boutroux daje kritiku determinizma. Sve u svijetu participira na indeterminiranosti i promjenljivosti, jer kvantitativna određenja ne daju bivstvo zazbiljnosti, ali kvalitet pokazuje bivstvo stvari; kauzalni zakon služi kao princip apstraktne statičke znanosti, ali mehanički kauzalitet, po kojem su uzrok i učin proporcionalni, ne može da nam protumači kvalitativne odnose. Promatramo li kvalitativne promjene, vidimo da između uzroka i učina postoji disproporcionalitet; jer kada u učinu ne bi bilo sadržano nešto novo, on se ne bi razlikovao od uzroka. Prirodni zakoni važe same za apstraktnu znanost, ali ti zakoni nisu apsolutni. Boutroux je protivnik mehaničkoga i intelektualističkoga shvaćanja života. Život je neprestano stvaranje; čovjek je slobodno biće, stvoreno po uzoru božjem, prauzoru stvaralačke slobode. Zazbiljnost sastoji od mnogo slojeva, nad svijetom čiste nužnosti, čistoga kvantiteta, u kojem još nema kvalitativnih oznaka, dakle koji još nije ništa, jer je bez kvaliteta, uzdiže se svijet fizički, nad njim kvalitativni svijet živih bića, a nad ovim svijet svjesnih bića. Viši sloj svijeta u sebi sadrži elemente nižega svijeta, ali u višem svijetu (sloju) postoji nešto

²³⁾ Boutroux: Über die Kontingenz der Naturgesetze, preveo na njemački J. Benribi, Jena, 1911.

novo; on nije puka sastavina, konglomerat elemenata nižega svijeta, prema elementima nižega svijeta viši svijet ima slobodu. Ali ni unutar pojedinoga sloja nema nužne zakonitosti, jer odnos uzroka i učina ne pokazuje proporcionalitet, taj odnos je disproportionalan. Svijest je obzirom na fiziološke funkcije neki novi elemenat, ona ne može biti njihova rezultanta. Fiziološki elementi su samo orude, materijal svijesti (slično uzima Bergson). Najviši stupanj indeterminiranosti nalazimo kod ljudskih čina. Boutroux kritizira (Kantovu i Schopenhauerovu) nauku, koja slobodu stavlja u inteligenčnog karaktera, a nuždu u pojavnog karaktera. Boutroux drži, da na taj način ne možemo spojiti slobodu i nužnost. Jer po ovoj nauci osjetni svijet je pojava, izraz inteligenčnog svijeta; dakle ako nužnost vlada među pojavnama onda bi i veza u inteligenčnom svijetu morala biti nužna. Po metafizičkoj nauci inteligenčni karakter je slobodan čin, iz njega sve proizlazi nuždom, pojedini čin je nužan, slobodno je samo iskonsko stvaranje karaktera. U izvanvremenskom činu iscrpljuje se sva sloboda, pojedini voljni čini su unaprijed određeni. Ali, drži Boutroux, ako inteligenčni nadosjetni karakteri stoje u vezi s drugim inteligenčnim karakterima, onda i veza između njih mora biti nužna, inteligenčni karakter pojedinca je sastavni dio inteligenčnog svijeta, ne može dakle da se mijenja, jer bi inače narušavao harmoniju, jedinstvo i cjelinu svijeta. Konsekvensija ovoga mišljenja bila bi ta, da postoji samo jedno slobodno biće, naime bog; ali ni ovo apsolutno biće ne bi imalo potpunu slobodu, jer sloboda bi mu pripadala samo kod akta stvaranja svijeta; ovaj jednokratni akt bio bi ne-promjenljiv i bog ne bi mogao da u pojavnosti izvodi pojedine promjene. Intelektualističko shvaćanje, koje slobodu uzima na početku izvan svijeta, tako da dalje sve slijedi logičkom nuždom, zapravo onemogućuje slobodu. Sasvim je drukčije kod nauke o kontingenčnosti, po ovoj nauci bog nije samo stvaralac svijeta, bog znači i providnost, koja vlada u pojedinostima i u cjelini. Individuum nije samo slobodan kod stvaranja svoga karaktera, on može da djeluje slobodno u pojedinim činima; čovjek nije pasivni promatrač svijeta, koji bi morao htjeti po nuždi događanja; čovjek može slobodno djelovati, jer svijest je po bivstvu svome čin. Kauzalna nužna veza prikazuje samo vanjstinu svrhovite slobodne djelatnosti božje. Po nauci o kontingenčnosti i čovjeku pripada spontaneitet, pa i niži oblici života pokazuju niži stupanj spontaneiteta. Spontaneitet je jezgra zazbiljnosti, nužnost pretstavlja vanjstinu. Spontana ljudska djelatnost ponavljanjem istih čina ustaljuje se i poprima oblik konstantnosti. Nužnost je ustaljena, ukočena sloboda. Metafizika na osnovi nauke o kontingenčnosti može da postavlja nauku o slobodi. Najviši principi su etički i estetski zakoni, oni prikazuju božje stvaralaštvo; ovi zakoni

su prije pojava i pretpostavljaju spontana bića, koja mogu, ali ne moraju da realiziraju praktično dobro. Prirodni zakoni samo su fiksirani palik jednog po svom bivstvu živog stvaralačkog osnova.

Bergson²⁴⁾ rješava problem slobode volje na osnovi razlike između homogenog prostora i heterogenog vremena u smislu psihičkog trajanja (*durée réelle*). Mišljenje projicira predmete u prostor, doživljavanje se odvija u vremenu, odnosno u čistom trajanju. Za pitanje slobode na području prirode stoje nasuprot dva sistema: mehanizam i dinamizam. Dinamizam polazi od ideje voljnog aktiviteta, mirovanje znači ukočeni aktivitet. Mehanizam polazi od nužnih zakona koji vladaju nad materijom (stoga ne može da dođe do slobode). Fizički determinizam tumači psihički život poput mehaničkog automatizma, stoga ne može pokazati slobodu. Psihički se život tumači po mehanici atoma (mozgovnih stanica), psihički život je epifenomen. Fizički determinizam uzima, da princip održanja energije važi kao općeni princip; po Bergsonu ovaj princip možemo primijeniti samo na materiju, jer materija ne pokazuje tragove protekloga vremena. Drukčije je međutim na području života. Živo se biće mijenja, ono traje. Za materijalne procese vrijedi homogeno vrijeme, od njega se razlikuje čisto trajanje, u kome žive svijesna bića. Volja se razvija u čistome trajanju, stoga ne spada pod zakon održanja energije. Psihologiski determinizam, po asociacionoj koncepciji duha uzima da je aktuelno stanje svijesti nužno uzrckovano pređasnjim stanjima, pa ipak vidimo da ovdje nema geometrijske nužnosti, jer između različitih sukcesivnih stanja svijesti postoji kvalitativna razlika, stoga ne možemo da apriori izvodimo jedno stanje svijesti iz drugoga. Po Bergsonu je psihologiski determinizam pogriješio, jer je eliminirao kvalitativni elemenat. Asocijativna filozofija ne prikazuje konkretni fenomen i njegovo događanje u svijesti; ona daje filozofski prikaz. Po Bergsonu psihička stanja ne stoje u homogenom prostoru, ona se odvijaju u čistom trajanju. Deterministi prikazuju naše »ja« i naša čuvstva poput identičnih stvari. Ali naše se »ja« mijenja po doživljavanju. U psihičkom životu nastaje dinamička serija stanja, koja se međusobno proniču i pojačavaju i konačno svršavaju u slobodnom aktu. Determinizam daje simbolički prikaz, on uzima jedno uvijek identično »ja« i različita nepromijenljiva čuvstva (motive); prema tome pobjeđuje najjače čuvstvo (motiv). Ovo je simbolički prikaz, ali u svijesti nalazimo nutarnji dinamizam. Indeterministi kažu: kada slobodno izvodimo neki čin, onda je bio jednak moguć sasvim protivni čin. Determini-

²⁴⁾ Bergson: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris 1936.

sti tvrde: uz stalne antecedente moguć je samo jedan jedini čin. -- Ovakovo postavljanje problema pretpostavlja, da vrijeme možemo prikazati poput prostora, a sukcesiju poput simultaneiteta. Čin koji nastaje u vremenu projiciramo u prostor, čin predočujemo poput stvari, ali Bergson upozorava, da djelovanje znači pokret, napredak. Predočivanje u prostoru ne pokazuje onaj konkretni zamah i dinamički napredak svijesnoga čina. Determinizam i indeterminizam predočuju razmišljanje prije čina poput oscilacije u prostoru, ali uistinu se događa dinamički napredak, »ja« i motivi neprestano se razvijaju poput živih bića. U neposrednom nalazu »ja« se osjeća slobodnim, ali čim ovu slobodu hoće da protumači, ono se promatra u prostornim oblicima, stoga ne shvaća slobodu. Determinizam pita, da li bi mogli predviđati čin koji će se dogoditi kad bi nam bili poznati svi motivi. Po Bergsonu moguća su dva načina shvaćanja: dinamički i statički. U dinamičkom slučaju trebalo bi da doživimo motivaciju, razmišljanje i izvođenje čina, morali bi koincidirati s osobom koja djeluje, u tom slučaju možemo samo doživjeti, ali ne možemo predviđati. U statičkom slučaju promatračno čin izvana, to pretpostavlja već gotov izvedeni čin, koji tumačimo tako da ga projiciramo u prostor. Deterministi tvrde da se psihički fenomeni događaju po zakonu kauzaliteta, isti uzroci proizvode iste učinke. Dakle ili zakon kauzaliteta vrijedi za psihičke akte, ili su psihički akti izuzetak od kauzalnog zakona. Po Bergsonovoj koncepciji trajanja, psihička su stanja heterogena, dva psihička stanja ne mogu biti jednakia, jer znače dva različita stanja u historiji svijesti. Fizičar može da operira s istim uvjetima, jer vanjski predmet ne traje; zadaća psihologa je drugačija, jer svijest traje; isti momenat ne može da se ponavlja. Kauzalna relacija na području psihičkih stanja ne može biti slična kauzalitetu prirode. Za fizičara isti uzrok uvijek proizvodi isti učin, za psihologa dublji psihički uzrok proizvodi svoj učin jedamput i nikada više. Pod utjecajem istih vanjskih okolnosti čovjek se ne vlada uvijek jednako, jer čovjek se mijenja, čovjek traje. Po Bergsonu ne možemo dakle niti predviđati budući čin, niti možemo za izvršeni čin tvrditi, da uz iste okolnosti nije bio moguć drugčiji čin. Princip univerzalne determinacije t. j. sud: isti uzroci proizvode iste učine, ne može da vrijedi za psihički svijet. Deterministi tvrde, da je čin vezan na svoje antecedente. Bergson dolazi do indeterminizma po kritici principa kauzaliteta. Obično se uzima da kauzalna relacija znači nužni odnos, koji se približava odnosu identiteta; po Bergsonu nužni princip ne može da spaja budućnost sa sadašnjosti, on zapravo spaja dva simultana momenta. Jer kad bi princip kauzaliteta vezao budućnost sa sadašnjosti, ne bi mogao biti nužni princip, jer ne možemo dokazati, da će ono što je bilo uvijek biti i da će isti antecedenti imati uvijek iste konsekven-

cije. Ako u kauzalnom odnosu uzimamo nužnu logičku vezu između uzroka i učina, to znači da odnose sucesije pretvaramo u odnose inherencije, da ukidamo trajanje i da kauzalitet zamjenjujemo identitetom. Kauzalni odnos kao nužnu vezu uzroka i učina možemo tvrditi za stvari, predmete, ali ne za živa bića. Pretpostavljamo li, da između vanjskih fenomena postoji odnos nužne matematičke inherencije, ipak pored toga možemo vjerovati u ljudsku slobodu. Mi doživljavamo sukcesivna stanja svijesti, slijedeće stanje svijesti još nije sadržano u predašnjem, ali mi predočujemo ideju budućega stanja. Realizacija ideje nije sigurna, ali je moguća. Na području psihičkom, budućnost je nekako preformirana u sadašnjosti, ali između uzroka i učina ne postoji odnos nužne determinacije, učin još nije sadržan u uzroku, on je samo moguć i dat je kao nejasna predodžba budućega stanja, ali ostaje mogućnost da se ne izvodi odgovarajući čin. Ovo je dinamičko shvaćanje kauzalnoga odnosa. Dinamički kauzalitet pokazuje, da je ljudska volja slobodna. Za stvari možemo upotrebljavati mehanički kauzalitet, ako uzimamo da stvari ne traju poput nas, ali ako i stvarima pripisujemo trajanje, dolazimo do toga, da na njih primjenjujemo dinamički kauzalitet. Za ljudsku volju svakako postoji sloboda, jer za psihičko područje, po Bergsonu, vrijedi dinamički kauzalitet. Bergson veli: odnosnutarnjega psihičkoga kauzaliteta je dinamički i neima nikakove analogije s kauzalnim odnosom vanjskih fenomena. Jer vanjski se fenomeni mogu opetovati u homogenom prostoru, dublje psihičke činjenice javljaju se jednom i nikada više. Bergsonovo shvaćanje slobode je ovo: slobodan je odnos konkretnoga ja prema aktu koji izvršuje. Taj odnos ne možemo definirati. Možemo analizirati stvar, ali ne možemo analizirati napredak; možemo rastaviti protežnost, ali ne možemo rastaviti trajanje. Kad analiziramo konkretno trajanje onda njegove momene stavljamo u homogeni prostor, na mjesto čina koji se izvršuje stavljamo izvršeni čin; aktivitet našega ja prikazujemo kao nešto ukočeno, spontaneitet pretvaramo u inerciju, a slobodu pretvaramo u nužnost. Zbog toga svaka definicija slobode dolazi do determinizma. Pitanje koje će nam razjasniti slobodu po Bergsonu možemo svesti na pitanje: možemo li trajanje adekvatno prikazati u prostoru? Bergson odgovara: mi to možemo kada se radi o proteklom vremenu, ali ne možemo kada se radi o vremenu koje teče. Slobodan akt izvodimo u vremenu koje teče. Sloboda je jedna od najjasnijih činjenica. Problem i njegove poteškoće nastaju po tome, što se sucesija prikazuje simultaneitetom, što se ideja slobode prenosi na područje gdje je nemoguća. Neposredno iskustvo prikazuje indeterminizam, definicija slobode daje determinizam. Ima dakle dva različita »ja«: jedno je neposredno »ja« koje dokučujemo produbljenom intuicijom, kojom zahvaćamo nu-

tarnja stanja kao živa bića koja se razvijaju, kao stanja koja ne možemo mjeriti, jer se međusobno proniču, njihovo čisto trajanje različno je od prostorne poredajnosti; drugo je »ja« vanjska projekcija, prostorni i socijalni prikaz. Obično živimo ovim vanjskim »ja«, samo rijetko smo slobodni, a to je onda kada se prenosimo u čisto trajanje. Po Bergsonu, Kantova je pogreška da vrijeme shvaća poput homogenoga prostora. Kant drži da se ista psihička stanja mogu ponavljati poput tizičkih procesa, stoga drži da kauzalitet na isti način vlada u nutarnjem i u vanjskom svijetu. Sloboda postaje neshvatljiva, ali Kant vjeruje u slobodu i stavљa je u svjet noumenona. Kant zamišlja stvari o sebi s jedne strane, a s druge strane homogeno vrijeme i homogeni prostor, u kojima se stvari pojavljuju; tako dobiva fenomenalno »ja« i vanjske predmete. Za fenomenalno »ja« sloboda je nemoguća, jer za njegove čine vrijedi princip kauzaliteta. Stoga Kant stavљa slobodu izvan vremena. Bergson naprotiv uzima da pomoći čistoga trajanja u kome živi svijest dolazimo do toga, da je naše ja slobodno. Dakle po Bergsonu deterministi s jedne strane, a kantovei s druge strane uočuju naš psihički život u prostornoj projekciji i stoga dolaze do toga da su voljni akti determinirani. Bergson rješava problem tako, da razlikuje prostor i čisto trajanje. Naši psihički akti teku u čistom trajanju; to su kvalitativna stanja, koja se razvijaju, ne možemo ih prostorno shvatiti, ali ih možemo doživjeti. Po doživljavanju osjećamo da smo slobodni. Ako hoćemo da znanstveno prikažemo sucesivna stanja svijesti, mi ih nužno pretvaramo u simultana stanja, t. j. prikazujemo ih u prostoru i mjerimo kvantitativno, ali onda nam izmiče onaj pravi kvalitet dubljih psihičkih stanja. Znanstveni prikaz dolazi do determinizma, ali neposredni nalaz svijesti pokazuje indeterminiranost.

Determinizam — indeterminizam

Kod rješavanja problema slobode volje obzirom na odnos prema principu kauzaliteta razlikujemo uglavnom dva protivna smjera: determinizam, koji uzima da je princip kauzaliteta potreban za tumačenje svih pojava fizičkih i psihičkih, dakle i voljni akti nužno su određeni po kauzalnoj vezi, koja važi za čitavu zazbiljnost. Indeterminizam naprotiv uzima, da voljni akti nisu nužno određeni, oni stoje izvan kauzalne veze u tom smislu, da su mogući slobodni počeci djelovanja. Indeterminizam pretpostavlja, da su voljni akti neovisni od kauzalnoga zakona, jer samo je na taj način moguća odgovornost za čin i djelovanje; kad bi naši čini bili produkt kauzalne veze oni bi nastali po nuždi i zbog toga ne bismo mogli čovjeku pripisati odgovornost za ono što nastaje nužno, te se prema tome moralno dogoditi. Indeterminizam se poziva na značenje etičkih činjenica: odgovornosti, ubrojivosti, kajanja i savjesti, i drži da su ove etičke činjenice moguće samo uz pretpostavu slobode volje. Već u antiknoj filozofiji protivnici stoice škole upozoravaju na činjenicu odgovornosti i zbog toga zahtijevaju slobodu volje u smislu indeterminizma. Etičke su činjenice glavni argumenat onih filozofa, koji zastupaju indeterminizam. Determinizam polazi sa teorijskoga stajališta i pretpostavlja da kauzalni zakon važi bez iznimke. Između determinizma i indeterminizma vode se žestoke polemike; s jedne je strane determinizam znanstveno stajalište, a s druge je strane indeterminizam postulat etičke svijesti. Ima različitih vrsti determinizma i različitih vrsti indeterminizma. Razlikujemo apsolutni i relativni determinizam i apsolutni i relativni indeterminizam. Apsolutni determinizam utvrđuje bezuvjetno važenje kauzalnoga principa i nijeće slobodu, jer bi sloboda stajala u opreci prema nužnoj uvjetovanosti svih pojava, dakle i ljudskih čina. Relativni determinizam doduše priznaje važenje kauzalnoga principa, ali ipak dopušta slobodu, koja u psihologiskom smislu znači kauzalitet ličnosti, t. j. znači neovisnost od vanjske prisile. — Apsolutni indeterminizam dopušta slučaj i proizvoljnost; ovakav indeterminizam zastupa na pr. Epikur. Naše »ja« stvara odluku ne-

ovisno od motiva. Premda je indeterminizam htio spasiti ljudsku odgovornost, ipak se čini da proizvoljnost ne može da zajamči našu etičku odgovornost. Relativni indeterminizam se približava relativnom determinizmu i dopušta da motivi utječu na volju „bez motiva nema ni voljnoga akta. Volja prihvaca ili otklanja motive; po Leibnitzu motivi potiču na djelovanje ali ne sile. Relativni indeterminizam dopušta da odluku čovječju tumačimo iz karaktera, ali drži da voljna odluka nije nužni produkt karaktera niti je karakter nužni produkt kauzalno determiniranoga razvoja. Naslijedstvo i odgoj sudjeluju kod stvaranja karaktera, ali moramo pretpostavljati neku jezgru slobode; mi slobodno stvaramo naš individualni karakter. — Najveća je opreka između apsolutnog determinizma i apsolutnog indeterminizma, relativni determinizam i relativni indeterminizam se približavaju, razlika je samo u tome, da li se slobodu nalazi u kauzalitetu karaktera (kako to čini determinizam) ili u slobodnom stvaranju karaktera (po indeterminizmu).

Indeterminizam stavlja prigovor da determinizam čovjeku oduzima ljudsko dostojanstvo i da njegovu volju tumači poput automatizma, te na taj način ukida odgovornost. Umjereni determinizam zabacuje fatalizam, ali utvrđuje važenje principa kauzaliteta, te upravo po kauzalnoj vezi između karaktera i čina tumači odgovornost; jer samo ako je čin nužni posljedak našega karaktera možemo biti odgovorni za čin; proizvoljnost ne može da tumači našu odgovornost. Ali po indeterminizmu nemoguća je odgovornost ako je naš karakter nužni posljedak stranih uzroka; potrebno je da mi sami stvaramo svoj karakter, samo na taj način možemo biti odgovorni. Dakle oba stajališta, determinizam i indeterminizam, uvažavaju etičke činjenice: kajanja, savjesti, odgovornosti, ali različito tumače njihov izvor i postanak. Po determinizmu kajanje „savjest i odgovornost pojedinca nastaje tako, da društvo od pojedinca zahtijeva određeni kvalitet čina; ako djelovanje pojedinca nije u skladu sa zahtjevima društva, u pojedincu se javlja glas savjesti, kajanje i čuvstvo odgovornosti. Determinizam tumači etičke činjenice iz odnosa pojedinca prema društvu, etičke činjenice nastaju kao postulat društva ili zajednice; ovi etički zahtjevi postaju determinantama našega djelovanja. Indeterminizam naprotiv ističe da činjenice savjesti, kajanja i odgovornosti imaju izvor u tome, da naše htijenje i djelovanje stavljamo u odnos prema normama i vrednotama i njihovom općenom važenju. Etičke činjenice nisu nastale izvana po zahtjevima društva, etički zahtjevi dani su neposredno u svijesti pojedinca; glas savjesti nije izvana nametnut zahtjev, glas savjesti je neposredni nutarnji zahtjev naše svijesti u odnosu prema vrednotama. Isto to vrijedi za ostale etičke zahtjeve. Uglavnom možemo reći da je determinizam stajalište, koje bolje

odgovara znanstvenoj perspektivi, indeterminizam je stajalište, koje odgovara etičkoj svijesti.

Determinizam ili uopće niječe svijest o slobodi (na pr. E. v. Hartmann) ili kad priznaje svijest o slobodi, drži je varkom, pričinom. Vidjeli smo, da već Spinoza uzima, da se držimo slobodnima zato, jer poznajemo naše čine, ali ne znamo njihove uzroke. — Mogli bismo pitati: zašto nastaje svijest o slobodi i onda kada poznajemo uzroke naših čina, ali se unatoč toga osjećamo slobodnima? — Indeterminizam se poziva na etičke činjenice i na neposrednu svijest o slobodi, koju nalazimo u tome, da se osjećamo aktivnima, djelatnima. — Zgodan prikaz polemike između determinista i indeterminista dao je Messer.²⁵⁾ On obraduje problem kao psihologiski, etički i spoznajno-teorijski ili metafizički. Za psihologjsko promatranje problema ističe Messer ovo: indeterminista se poziva na svijest o slobodi, na mogućnost drugčijega djelovanja, na neposredno zahvaćeni aktivitet našega ja; determinista upućuje na kauzalnu povezanost voljnih akata i na one slučajevе gdje imamo jasnu svijest o tome, da smo morali nešto učiniti, dakle ima slučajeva gdje osjećamo neslobodu. Po Messeru pak, gledamo li psihologiski, naše »ja« može da zauzme dvojako stajalište prema psihičkim procesima: 1.) može da psihičke procese zorno zahvati na osnovu doživljavanja; 2.) može da ih nezorno misli kao objekte. Kad mislimo onda »objektiviramo«, čini se da je naše »ja« isključeno iz događanja, »ja« se vlada pasivno, ne odlučuje naše »ja« već odlučuju motivi. Indeterminista prigovara determinističkom shvaćanju, da ne prikazuje pravo stanje stvari, jer svijesni procesi jesu doživljaji našega »ja«, valja istaknuti njihov subjektivni karakter, zbog čega onda indeterminizam ističe da je potrebno subjektiviranje. Kod opreke »objektiviranja i subjektiviranja« još se ne radi o opreci doživljaja i refleksije. Messer ovdje pokazuje da psihologija shvaća doživljaje objektivirajući i pita za vezu motiva ili subjektivirajući i pita za odnos našega »ja« prema motivima. Zapravo se po Messeru i u »subjektivirajućem shvaćanju« radi o nekom objektiviranju, jer ono što zahvaćamo postaje prema nama objekt. Razlika je dakle u tom, da se radi o relativno zorno zamijećenome i o nezorno pojmovno mišljenome. Po Messeru akti htijenja nisu zorno dati, htijenje možemo tumačiti tek nakon doživljavanja. Dakle stajalište determinizma ili indeterminizma psihologiski zavisi od toga, da li prevlada objektivirajuće ili subjektivirajuće shvaćanje.

Kod etičke strane problema Messer dopušta, da je za specifično čudoredno vrednovanje potrebna pretpostava slobode u smislu indeterminizma. Na području čudoredne svijesti indeterminizam ima svoje najjače argumente. Indeterminizam uočuje razliku između »duševnoga« događanja podvrgnutog kauzalnom

²⁵⁾ Messer: Das Problem der Willensfreiheit.

zakonu i »duhovnoga« slobodnoga događanja. Samo uz pretpostavu slobode možemo za čovjeka postaviti ideal, t. j. zahtjev da prirodni individualitet uzdigne do čudoredne ličnosti. Indeterminizam brani specifični karakter duhovnoga života, ali determinizam drži da problem slobode volje time nije riješen, jer se radi o teoretskom rješavanju problema; radi se o tome, da li je sloboda zazbiljna ili nije razbiljna, t. j. radi se o općenom ili o ograničenom važenju kauzalnoga principa. Čudoredno prosuđivanje vezano je na indeterminističku slobodu, stoga možemo po indeterminizmu tvrditi zazbiljnost slobode; naprotiv po determinizmu moramo zbog teoretskih razloga napustiti slobodu. Determinizam može da vodi do fatalizma, ali to nije njegova nužna konzekvencija. Odlika indeterminizma je u tome, da nas oduševljava i potiče na borbu za čudoredne ideale i daje nam uvjerenje da čudorednost zavisi od nas. Odlika determinizma je ta, da obzirom na procese motivacije upotrebljava rezultate psihologičkih istraživanja i pokazuje sociološku ovisnost individuuma od zajednice. Obzirom na pravno shvaćanje problema indeterminizam uzima da kazna znači odmazdu, determinizam upotrebljava kaznu kao sredstvo za zaštitu društva.

Spoznajno-teorijski i metafizički opreka determinizma i indeterminizma znači različiti nazor na svijet. Spoznajno-teorijski determinizam prepostavlja opće važenje kauzalnoga principa, metafizički determinizam uzima da sloboda pripada samo apsolutnom osnovu, dok su relativna bića determinirana. Spoznajno-teorijski indeterminizam uzima: da kauzalni princip ne važi općeno ili pak modificira princip kauzaliteta tako da se dade spojiti sa slovjeće, u njegov inteligibilni karakter, koji omogućuje slobodni bodom: Metafizički indeterminizam stavlja slobodu u bivstvo čo početak. Deterministi ističu, da moralna statistika, koju upotrebljavaju Oettingen, Quêtelet i drugi pokazuje da izvjesni broj ljudi uz određene okolnosti uvek izvode iste čine, tako je na pr. broj samoubojstava i zločina ovisan od vanjskih okolnosti. Ako na pr. u nekom narodu broj samoubojstava najednom postaje veći, nego li što je bio prijašnjih godina, razlog je u izmjenjenim vanjskim okolnostima. Neki filozofi drže da moralna statistika posvjedočuje determinizam, drugi pak ističu da statistički zakoni vrijede samo za veći broj ljudi. Ovi zakoni pokazuju statističke vjerojatnosti, ali nisu nužni zakoni i nemaju prisilnu moć nad pojedincima; stoga indeterminizam drži da moralna statistika ne može da se upotrebljava protiv slobode volje.

Da prikažemo naše stajalište prema problemu slobode volje potrebno je da najprije fiksiramo pojam slobode i pojam volje. U tu svrhu najprije ćemo prikazati različita shvaćanja pojma slobode i pojma volje, a onda ćemo zauzeti stajalište prema samom problemu.

Pojam slobode

Pojam slobode²⁶⁾ negativno označuje neprisutnost nečega što bi priječilo očitovanje vlastita bića. Takova je sloboda pasivna. Pozitivno značenje pojma slobode pokazuje sposobnost za neku funkciju. Takova je sloboda aktivna. Negativna sloboda može da postoji bez pozitivne, ali pozitivna je sloboda moguća tek na osnovi negativne nespriječenosti. Apsolutna sloboda u smislu *causa sui* može da pripada samo apsolutnom biću. Čovjeku pripada relativna sloboda. U kauzalnoj perspektivi smo vezani, u perspektivi vrednovanja smo slobodni. Kantistički negativno i pozitivno značenje slobode. Deterministi ističu negativno značenje slobode, indeterministi upućuju na pozitivno značenje; tako na pr. Joël²⁷⁾ ističe: sloboda nema samo negativno značenje, ona ne znači samo slobodu od nečesa; mi pitamo slobodan od česa, ali pitamo i slobodan za što (u koju svrhu)? Pozitivni je smisao slobode aktivnost; čuvstvo slobode nam kaže: ja sam stvorio odluku. Kad kažem »ja«, onda taj »ja« postavljam kao slobodan agens. Sloboda nije nešto objektivno dano, ali je nešto subjektivno doživljeno. Sloboda nije ideja u smislu Platonovih ideja, ali sloboda znači našu slobodu, znači našu samostalnost, te se očituje u aktivnom držanju nasuprot svakoj pasivnosti. Po Sommeru²⁸⁾ akt slobodna htjenja je faktum, ne možemo ga definirati, ali ga možemo doživjeti. Po Macku²⁹⁾ sloboda je dana u doživljavanju, spoznata sloboda je nemoguća.

a) **Psihologički pojam slobode** nalazimo već u Aristotelovu pojmu djelovanja, koje ima izvor u našoj ličnosti, dakle sloboda znači djelovanje po vlastitoj prirodi; ovo je smisao psihologiskoga pojma slobode. Ovakova sloboda ne znači bezakonitost ni slučajnost, ali znači mogućnost djelovanja po

²⁶⁾ Werner: Das Problem von der menschlichen Willensfreiheit, Berlin 1914, — strana 21.

²⁷⁾ Joël: Der freie Wille, München 1908, str. 283, 292, 320.

²⁸⁾ Sommer: Über das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit, str. 4—10, izd. Berlin 1885.

²⁹⁾ Mack: Kritik der Freiheitstheorien, Leipzig 1906.

vlastitoj prirodi. Po W undtu³⁰) sloboda ne znači pomanjkanje uzroka, ali znači, da nema takovih vanjskih uzroka, koji bi ukinuli psihički kausalitet. Svijest o slobodi kaže nam da djelujemo bez prisile, ali nam ne kaže da djelujemo bez uzroka. Po Wundtu sloboda negativno znači neovisnost od vanjske prisile, ali pozitivno znači djelovanje po vlastitoj prirodi. — Ovako se sloboda volje određuje u psihologiskom smislu, drugačije se sloboda određuje u etici.

b) **Transcendentalna sloboda.** Kant³¹⁾ u »Kritici čistoga umu« u trećoj antimoniji između kausaliteta i slobode postavlja u tezi pojам kausaliteta po slobodi, t. j. sposobnost, da niz dogadaja započinje po sebi; ovo je transcendentalna sloboda. Po Kantu, ako tražimo bezuvjetni totalitet uvjeta dolazimo do »apsolutnoga spontaneiteta uzroka, po kojemu niz pojava, određenih po prirodnim zakonima, započinje sam po sebi, dolazimo do transcendentalne slobode« (str. 404—406). Antiteza treće antinomije osporava transcendentalnu slobodu, jer je protivna kauzalnom zakonu, koji važi za spoznavanje prirode, odnosno koji omogućuje objektivno iskustvo. Kant ističe da transcendentalna ideja slobode ne može biti psihologiski pojам, jer ovaj je empirički, a transcendentalna sloboda znači absolutni spontaneitet čina, po kojem je moguća odgovornost. Sposobnost, da niz dogadaja započinje po sebi, ne uzima Kant samo za izvor svijeta, već pretpostavlja mogućnost, da pojedini kauzalni nizovi unutar svijeta započinju po sebi, i supstancijama pripisuje sposobnost da djeluju po slobodi. Djelovanje po slobodi ne označuje vremenski početak ali pokazuje početak po kausalitetu. Treću je antinomiju riješio Kant pomoću razlike između pojava i stvari o sebi; kausalitet vrijedi za pojave, a kausalitet po slobodi vrijedi za stvari o sebi. Sposobnost, da neko stanje započinje po sebi, jest sloboda u kozmologiskom smislu; Kant je određuje kao transcendentalnu ideju. Na transcendentalnoj ideji slobode osniva se praktični pojam slobode (strana 470). Sloboda u praktičnom razumu znači: čovjek ima sposobnost da se sam određuje neovisno od prisile osjetnih poticaja. Bez transcendentalne slobode nema ni praktične slobode, jer praktična sloboda pretpostavlja: »premda se nešto nije dogodilo ipak je trebalo da se dogodi, dakle uzrok u pojavnosti ne određuje tako, da u našoj proizvoljnosti ne bi bio kausalitet, po kojemu možemo proizvesti nešto neovisno od prirodnih uzroka, pače i protiv onoga što je u vremenskom redu određeno po empiričkim zakonima, dakle niz dogadaja može da započinje po sebi«. (str. 470). Po Kantu »zadaća rješavanja problema nije fiziologiska

³⁰⁾ Wundt: Ethik sv. III., str. 39.

³¹⁾ Kant: Kritik der reinen Vernunft, Bd. I., str. 402—410, Bd. II., str. 469 i dalje, izd. Vorländer, Leipzig 1922.

ona je "transcendentalna" (str. 471). Psihologija doduše osporava pitanje o mogućnosti slobode; po Kantu psihologija ne može da rješava problem slobode, ali ga rješava transcendentalna filozofija; problem nije psihologiski, ali je filozofski. Po Kantu kod istoga su dogodaja mogući i kauzalitet prirode i kauzalitet po slobodi, ali u različitom odnosu. Jer pojave stoje u vezi po empiričkim zakonima, ali pojave imaju inteligibilne uzroke. U pojavnosti javljaju se samo učini inteligibilnih uzroka, ovi učini stoje u kauzalnoj vezi s ostalim pojavama. Inteligibilni uzroci stoje izvan niza empiričkih uvjeta. Dakle neki čin možemo obzirom na inteligibilni uzrok smatrati kao sloboden, a kad ga promatramo obzirom na pojave, on stoji u vezi s ostalim pojavama po nužnosti kauzalnoga zakona. — Kauzalitet po slobodi primijenjen na ljudske čine znači po Kantu, da um može imati kauzalitet obzirom na pojave, a to nam je jasno po imperativima na praktičnom području. »Kritika čistoga uma«³²⁾ ne pokazuje ni zazbiljnost ni mogućnost slobode. Sloboda je u kritici čistoga uma obradena kao transcendentalna ideja. Kritika čistoga uma rješava treću antinomiju i pokazuje da kauzalitet prirode i kauzalitet po slobodi nisu protuslovnji. Zazbiljnost slobode pokazuje tek praktični um. U »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«³³⁾ Kant daje ovu definiciju: »sloboda je ono svojstvo kauzaliteta (umnih bića), da mogu djelovati neovisno od tudihih uzroka«... »prirodna nužnost je svojstvo kauzaliteta bezumnih bića, koja po utjecaju stranih uzroka bivaju određena u svojoj djelatnosti«. Ovo je tumačenje slobode negativno; pozitivni pojam slobode znači kauzalitet po nepromjenljivim zakonima posebne vrsti: sloboda volje u etici znači autonomiju, t. j. svojstvo volje, da ona sama sebi postavlja zakon. Ova je autonomija izražena u kategoričkom imperativu. Slobodna volja ili volja pod eudoređnim zakonom za Kanta je jedno te isto. U »Kritici praktičnoga uma«³⁴⁾ Kant definira slobodu kao neovisnost volje od svakoga drugoga osim moralnoga zakona. To znači, da pojam slobode upotrebljava u smislu transcendentalnom, a ne u smislu psihologiskom; mogli bismo reći sloboda volje nije predmet psihologije, ona je predmet etike. Kant zabacuje psihologisku slobodu, jer takova sloboda, po kojoj bi biće djelovalo po zakonitosti vlastite prirode, ne bi bila bolja nego li »die Freiheit eines Bratenwenders, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet« (str. 125). Kant stavlja kauzalitet po slobodi u inteligibilni red,

³²⁾ Kant: Kritik der reinen Vernuft, Bd. II., str. 469, 473, 487.

³³⁾ Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, izd. Reklam, — str. 85.

³⁴⁾ Kant: Kritik der praktischen Vernuft, izd. Vorländer, Leipzig, 1922. v. Philosophische Bibliothek, Bd. 38, str. 123 i 125.

sloboda je realizirana u principu éudorednosti, jer um sam sebi postavlja zakon, dakle u praktičnom području nalazi slobodu kao autonomiju, to ne znači spoznaju slobode, jer sloboda ovdje služi samo praktičnoj svrsi (porabi).

c) **Transcendentalno shvaćanje Kantove slobode po Cohenu.³⁵⁾**

Cohen tumači značenje ideje u Kantovu sistemu ovako: ideje po Kantu znače sistematsko jedinstvo, ideja nije predmet, ona je gledište. Ideja slobode je regulativni princip koji omogućuje etiku. U trećoj antimoniji »Kritike čistoga uma« Kant u tezi tvrdi da za tumačenje pojava svijeta pored kauzaliteta po zakonima prirode treba prepostavljati kauzalitet po slobodi, a to znači, veli Cohen, da kategoriju kauzaliteta moramo proširiti do ideje slobode (kauzalitet je kategorija, koju upotrebljavamo za vezu pojava; ali kada tražimo totalitet uvjeta, naš um stvara ideju spontaneiteta); kada tražimo potpunost u nizu uzroka, kategorija zahtjeva ideju. U antitezi tvrdi Kant: »transcendentalna sloboda je protivna kauzalnom zakonu« dakle, veli Cohen: antiteza još ne razlikuje kategoriju i ideju. Sloboda se ne nalazi u iskustvu, to po Cohenu znači sloboda nije potrebna za spoznaju prirode. Kant je antinomiju riješio tako, da je kauzalitet uzeo za svijet pojava, dakle za spoznaju prirode, a slobodu za stvari o sebi, t. j. za noumena. Cohen veli: to znači, da noumenalnu zakonitost slobode upotrebljavamo za etiku, u kojoj obradujemo trebanje. Etika ima svoj vlastiti problem, koji rješava po noumenalnoj zakonitosti. Prirodne znanosti obrađuju problem bitka po kauzalnoj zakonitosti, etika obraduje problem trebanja po noumenalnoj zakonitosti slobode. Kant je uzeo da se u pojavnosti javljaju samo učini kauzaliteta po slobodi, jer za intelijibilni karakter ne vrijedi vremenski odnos, — kauzalitet po slobodi ne prethodi vremenski, nego po kauzalitetu; početak čina nije vremenski, ali leži u bezuvjetnom totalitetu. Pitamo li, zašto je Kant zamislio kauzalitet po slobodi. Cohen veli: problem je u tome, da se spoje heterogene zakonitosti kauzaliteta i slobode. Treba postaviti problem etike, ali nauka o iskustvu zadržaje svoje važenje. Sadržaj problema je taj: ima dvije vrsti uvjeta, dva svijeta, dvije vrsti bića i dva načina učinaka. U »kritici čistoga uma« Kant još ne pokazuje zazbiljnost slobode ni njenu mogućnost; radi se samo o tome, da pokaže kako kauzalitet prirode i kauzalitet po slobodi nisu protuslovni i da vrijede za isti dogodaj. Sloboda ovdje ima samo negativno značenje, sloboda, koju pridaje noumenonu, znači neovisnost od kauzalnoga zakona. Pozitivno značenje slobode leži u ideji kao regulativnoj maksimi etike. Cohen drži da ne može biti Kantovo mnjenje, da homo noumenonu pripisuje slobodu kao proizvoljnost, a da takova sloboda ne pripada homo phaenomenonu. Noumenonu pripada sloboda, to po transcendentalnoj

³⁵⁾ Cohen: Kants Begründung der Ethik, str. 117, str. 123.

filozofiji znači: da u carstvu trebanja vlada posebna zakonitost. Po Cohenu uopće ne smijemo reći, da noumenonu pripada sloboda, već treba reći: sloboda je posebna zakonitost tumačenja, koja nastaje kao transcendentalna potreba, da nademo etičku zakonitost. Dakle ne uzimamo slobodu noumenona (kao nekoga bića o sebi), ali pretpostavljamo noumenon slobode.³⁶ U osjetnom se svijetu javljuju samo učinci noumenona, to znači: vezu između noumenona i phaenomenona, t. j. spontaneiteta i kauzaliteta možemo zamisliti samo tako, da noumenon slobode ima regulativno značenje za etiku, a kauzalitet ima konstitutivno značenje za spoznaju prirode. Razlika između empiričkoga i inteligenčnoga karaktera nastaje po razlici kategorije i ideje. Noumenon slobode po transcendentalnoj metodi omogućuje etiku. Transcendentalna ideja slobode služi kao regulativna maksima i tako omogućuje etiku. Spoznaja prirode osniva se na sintetičkim sudovima a priori, etika se osniva na regulativnom značenju ideje slobode. Sintetički sudovi a priori daju jedinstvo svijeta (prirode), regulativna ideja slobode daje jedinstvo zajednice čudorednih bića, ili svijet svrha o sebi. Ideja slobode omogućuje etički realitet, koji ne izvodimo iz iskustva (za etiku nema zrenja), ali po regulativnoj ideji slobode etika dobiva spoznajnu vrijednost a priori. Ovako dobiven etički realitet treba da se primjeni na čovjeka i da tako pojam čovjeka uzdigne do umnoga slobodnoga bića. — Zazbiljnost slobode pokazuje praktični um. U trećoj formulaciji kategoričkoga imperativa Kant je slobodu formulirao kao autonomiju, t. j. um sam postavlja čudoredni zakon; ovo je pozitivno značenje slobode. U pojmu autonomije ideja slobode dobiva regulativno značenje.³⁷⁾ Po Kantu transcendentalna sloboda daje osnov za praktičnu slobodu. Transcendentalna sloboda je nešto drugo nego li psihologiska sloboda, to po Cohenu znači: da transcendentalna sloboda služi kao regulativna maksima, ona daje osnov za čudoredni zakon. Cohen je do posljednjih konsekvencija izvodio Kantovu transcendentalnu metodu, stoga slobodu ne pripisuje nekom biću, nekoj stvari o sebi, već uzima ideju slobode kao apriorni uvjet etike u smislu regulativne maksime. Kant uzima da ideja slobode služi samo za praktičnu porabu, ali ni praktični um ne spoznaje slobodu — to po Cohenu znači: ideja slobode nema konstitutivno važenje, ali važi kao regulativna maksima. A priori za sistem morala dobivamo tako, da princip kauzaliteta proširimo do noumenalne ideje slobode. Dakle po Cohenu Kant ne uzima slobodu za stvar o sebi u smislu metafizičkom, jer Cohen shvaća stvar o sebi u smislu zakona, ideje, zadaće, t. j. potpuno sistemske jedinstva. Transcendentalna sloboda Kantova ne služi tumačenju kauzaliteta prirode, Kant pretpostavlja ideju

³⁶⁾ Cohen: Kants Begründung der Ethik, str. 125, str. 160.

³⁷⁾ Cohen: Kants Begründung der Ethik, str. 230.

slobode kao osnov čudorednoga zakona, to znači: ideja slobode služi praktičnoj porabi uma. Sloboda u pozitivnom smislu (značenju) autonomije, po Cohenu ne može da znači kauzalnu vezu. Za praktičnu porabu uma ne služe pojmovi uzroka i učina. Na praktičnom području Kant upotrebljava pojmove sredstva i svrhe, to je jasno izraženo u drugoj formulaciji kategoričkoga imperativa. Ako Kant upotrebljava noumenon slobode za praktičnu svrhu, t. j. za ekspoziciju čudorednoga zakona, onda to ne znači pojam kauzaliteta, ali znači pojam svrhe.³⁸⁾ Ako sloboda znači započimanje čina po sebi, onda ova spontanost, po Cohenu, ne može da znači kauzalnu povezanost, ali znači odnos sredstva i svrhe. Sloboda dakle u praktičnoj upotrebi, po Cohenu, ne znači neovisnost od kauzalnoga zakona, ali znači: slobodno biće je svrha o sebi.³⁹⁾ Dakle po Cohenu etika određuje čovjeka kao svrhu o sebi, to nije promatranje kauzalne uvjetovanosti, već je promatranje pod vidom svrhe. Cohen je u svojoj »etici čiste volje« obradio pojam slobode u smislu autonomije. Sloboda ne znači, da je volja neovisna od kauzaliteta, Cohen za spoznavanje priznaje važenje kauzalnoga zakona, ali u praktičnoj se upotrebi uma ne radi o kauzalnoj ovisnosti volje; za etiku služi pojam svrhe. Čovjek kao moralno, ili po Kantu, kao umno biće je svrha o sebi.

d) Pojam slobode u filozofiji vrednota. Po Windelbandu⁴⁰⁾ ne možemo slobodu volje niti bezuvjetno tvrditi, niti zanijekati. Možemo slobodu tvrditi u jednom smislu, a zanijekati je u drugome. Pitamo li, što znači biti slobodan, valja istaknuti, da sloboda ima negativno značenje; biti slobodan znači neprisutnost nečega što prijeći očitovanje vlastitoga bića. Slobodno u pozitivnom smislu je ono, što je određeno samo po sebi, a u negativnom smislu je neovisno od nečega drugoga. Slobodna je funkcija nekoga bića, u kojoj se očituje njegova vlastita priroda. Nema slobode naprosto. Sloboda je relativna, ne može značiti apsolutno određenje, radi se uvijek o slobodi od nečega drugoga, mi pitamo slobodan od česa? Na području iskustvene zazbiljnosti nema apsolutne slobode. Sloboda je sloboda od nečesa, što je u jednom smjeru slobodno, u drugom je neslobodno. Windelband ističe da pored faktične psihologische slobode, imamo slobodu u normativnom smislu, koja pokazuje čudoredni ideal. Čudorednu slobodu nalazimo ondje, gdje moralni principi postaju najjačim motivima. Etički pojam slobode razlikuje se od psihologiskog pojma slobode izbora. Sloboda izbora u psihologiskom smislu znači nespriječenu djelatnost ličnosti u izboru i djelovanju, pri čemu

³⁸⁾ Cohen: *Kants Begründung der Ethik*, str. 225.

³⁹⁾ Cohen: *Kants Begründung der Ethik*, str. 265.

⁴⁰⁾ Windelband: *Über Willensfreiheit* izd. Tübingen 1905; prvo predavanje i šesto predavanje.

je sporedan kvalitet motiva; — sloboda u etičkom smislu znači prevlast uma nad prirodnim djelovanjem čovjeka, to je vrednosni pojam. Psihologički pojam slobode odnosi se na ono što jest, etički na ono što treba da bude; prvi izražava činjenicu, drugi izražava ideal ili normu. Čovjek može biti psihologički slobodan, a etički neslobodan. Kant je slobodu stavio u um, po Windelbandu možemo doduše um smatrati pravim bićem čovječjim, ali ne u smislu tvrdnje, već u smislu etičkoga zahtjeva.

Bauch⁴¹⁾ ističe da sloboda stoji u opreci prema prirodi. Za prirodu važi nužnost, a sloboda je protivna nužnosti. Kant »carstvu prirode« suprotstavlja »carstvo slobode«. Kant nalazi slobodu u opreci prema kauzalnoj nužnosti. Ali Kant ipak nastoji da u tome spoznaje dva različita zakonodavstva, koja uporedo važe na istom tlu, i međusobno sebi ne smetaju. Bauch pokazuje da se obje zakonitosti (kauzalitet i sloboda) unakrštavaju da postoje jedna u drugoj i jedna s drugom. Po Bauchu sloboda ne može značiti biti slobodan od kauzaliteta, ali znači biti slobodan za zadaće, ciljeve, vrednote. Takova sloboda može da se realizira samo unutar i po kauzalnoj vezi (str. 271). Sloboda ne može postojati izvan ili pored kauzaliteta, ali unutar kauzaliteta i na njegovu osnovu moguć je spontaneitet. Rickert⁴²⁾ ističe da je sloboda u tome: mi hoćemo biti slobodni od prisile uzroka, da možemo zauzeti stav prema vrednoti. Sloboda je po Rickertu problem vrednota. Sloboda nije psihologički pojam. U svijetu psihičnom nema slobode kao bezuzročnosti, realni bitak osjetnoga svijeta je kauzalno uvjetovan. Ne smijemo po Rickertu staviti slobodu u nadosjetni (metafizički) svijet, radi se o tome, da u osjetnom svijetu možemo djelovati slobodno, t. j. da možemo zauzeti stav prema vrednotama. Metafizička sloboda kao neovisnost od kauzalne prisile bila bi negativna sloboda, dakle značila bi metafizičku proizvoljnost. Mi pak tražimo pozitivnu slobodu, t. j. slobodnu odluku za vrednote koje važe, ta sloboda je uvjet smislovitog života; — sloboda mora da postoji u empiričkom, osjetnom svijetu.

U našoj filozofskoj literaturi profesor A. Bazala⁴³⁾ napisao je raspravu »O slobodi volje«. Profesor Bazala ističe negativno značenje pojma slobode: »sloboda dakle znači svagda nenazočnost nekih određenih prilika, slobodu od nečesa; sloboda uopće ili naprsto nije ništa. Svako biće dakle i čovjek može nekako biti vezano, a da se ipak u neku ruku može zvati slobodnim. Tako nijedno biće ne može djelovati drugčije nego prema svojoj prirodi, prema zakonima svoga bivstva; a da time ne prestaje biti slobodno, baš naprotiv što više je njegovo očitovanje proizišlo iz njegove prirode, to je slobodnije — jer nije

⁴¹⁾ Bauch: *Grundzüge der Ethik*, str. 259.

⁴²⁾ Rickert: *System der Philosophie*, str. 297—311.

⁴³⁾ Bazala: *O slobodi volje*, Hrvatsko kolo, knjiga VI. god. 1910.

spriječeno stranim utjecajima.« Profesor Bazala ovdje ističe psihologjsko značenje slobode. »Sloboda nije bezzakonitost ili slučajnost nego mogućnost djelovati po zakonu, prirodi ili vlasnosti... čovjek u jednom smislu može biti slobodan, a u drugom neslobodan, tako je sputan čovjek s obzirom na tijelo neslobodan, ali s obzirom na duh može biti slobodan... ne tražimo »slobodu« nego »slobodu od nečesa«. Profesor Bazala ističe da nema slobode kao neovisnosti od kauzalnoga zakona. »Slobodu ne tražimo pored uzročnosti ili izvan zakonite vezanosti. Sloboda nam naime neće biti uzrok djelovanja ni sila koja bi bila kadra što proizvesti, nego tek stanoviti oblik djelovanja. Sloboda ne može razbiti kariku uzroka, jer ne стоји nad njima, nego je sva u njima, kao izvjesni i u neku ruku nama vrijedni način djelovanja, t. j. stanovita djelovanja kvalificiramo kao slobodna«. Dakle sloboda po prof. Bazali ne стоји izvan kauzalne veze, ali kad pitamo za kvalitet, za vrijednost htijenja u etičkom smjeru možemo govoriti o slobodi.

e) **Zaključak:** za pojam slobode važno je dakle ovo: biti slobodan znači biti neovisan od nečesa. Ovakova neovisnost može da postoji u različitom smislu: čovjek može biti slobodan od vanjske prisile, od nutarnje prisile (patoloških stanja). Sloboda može da znači neovisnost od kauzalnoga zakona, ali valja istaknuti: znanost ne može da tumači htijenje, a da ne primijeni kauzalni zakon; ako naš psihički život hoćemo znanstveno tumačiti (t. j. ako hoćemo tumačiti voljne akte), onda nužno primjenjujemo princip kauzaliteta; dakle u perspektivi znanosti nema slobode od kauzalnoga zakona. Kao pozitivno značenje slobode uzimamo vrednosno određenje, koje pokazuje aktivnost u smjeru vrednota. Ovakovo određenje slobode imamo na pr. u Kantovu pojmu autonomije. Kant je slobodu stavio u intelligibilni karakter. Pitamo li koje značenje ima Kantov intelligibilni karakter, možemo ga shvatiti metafizički, t. j. da smo slobodni kao intelligibilna bića, ili transcendentalno po Cohenu, sloboda je ideja, drugim riječima: ona znači potpuno sintetičko jedinstvo. Schopenhauer shvaća Kantov intelligibilni karakter metafizički; po Schopenhaueru sloboda je u izvanvremenskom intelligibilnom činu, odnosno u izboru karaktera, dok svi empirički čini slijede nužno iz karaktera i motiva. Schopenhauer dakle stavlja slobodu u intelligibilni metafizički svijet. Cohen naprotiv drži da Kantov intelligibilni karakter moramo shvatiti kao noumenalnu zakonitost; sloboda je prepostava etike u smislu regulativne maksime dakle Cohen otklanja metafizičko značenje stvari o sebi, stvar o sebi znači zakon. Sloboda nije nešto dano, ali je zadaća.

Koje značenje ima dakle pojam slobode u našem problemu? Čini se da bitno značenje pojma slobode moramo tražiti u etici. Sloboda je etički relevantan pojam. Čitav problem slobode volje dobiva svoje specifično značenje u etici ili u nauci o vredno-

tama. Ako pitamo za slobodu čovjeka u smjeru etike, naš problem je ovaj: možemo li da se kao kulturna slobodna bića određujemo prema vrednotama, ili — jesmo li i mi poput prirode podvrgnuti mehaničkoj nužnosti? U prirodi sve se dogada onako kako mora da se dogada, procesi u prirodi se odvijaju po mehaničkoj nužnosti. Ali čovjek nije samo prirodno biće, kao duhovno biće čovjek se odreduje prema vrednotama. Po vrednovanju čovjek se odlikuje od životinje. Čovjek je biće koje vrednuje⁴⁴⁾ (Vuk-Pavlović). Ako slobodu određujemo kao pojam vrednota, to ne znači negaciju kauzalne veze niti znači prekid kauzalnosti. Teorijsko pitanje: ima li slobodnih, t. j. kauzalno neuvjetovanih početaka, moramo zanijekati. Za znanost nema slobodnih, nekauziranih akata. Drugo je pitanje: možemo li da se bez kauzalne prisile slobodno određujemo u smjeru vrednota (Rickert). Po Windelbandu ovdje se radi o drugoj perspektivi gledanja. Kod vrednovanja ne pitamo za genezu, ali pitamo za vrijednost, apstrahiramo od kauzalnosti i pitamo za kvalitet čina. Negativno određenje pojma slobode znači nespriječenost po vanjskoj ili nutarnjoj prisili. Pozitivno značenje slobode znači upravljenost prema vrednotama. Negativno značenje pojma slobode ne znači beskauzalnost, jer proizvoljnost nije sloboda; dakle sloboda ne stoji izvan ili nad kauzalnim nizom, ne uzimamo slobodne kauzalno neuvjetovane početke. Psihologiska sloboda znači, da vanjske okolnosti ne priječe psihički kauzalitet. (Wundt). Ali pravo pozitivno značenje slobode u smjeru etičkom nije još sadržano u psihičkom kauzalitetu; takav psihički kauzalitet treba da dode u odnos prema vrednotama. Tek ovakovo prema vrednotama usmjereno htijenje daje pozitivno značenje slobode u etičkom smislu. Prava sloboda je moralna sloboda. Za moralnu slobodu nastaje poteškoća: da li je naime samo moralno htijenje ujedno slobodno htijenje, a što je onda s odgovornošću, jer ako je nemoralno htijenje neslobodno, kako neslobodan čovjek može biti odgovoran? Jer ako je sloboda uvjet odgovornosti, neslobodan čovjek ne može biti odgovoran. Izgleda dakle da sloboda prema vrednotama može biti pozitivna i negativna (N. Hartmann). Bitno je da tek u ovoj višoj perspektivi, gdje čovjek zauzima stav prema vrednotama, možemo govoriti o slobodi volje.

Vidjeli smo da psihologiska sloboda znači kauzalitet ličnosti. Sloboda u etičkom smislu znači, da prema vrednotama možemo zauzeti stajalište. Ali budući da sloboda nije samo psihologiski i etički problem, već je i ontologiski i metafizički problem, nastaje pitanje: ima li slobode u zazbiljnosti? Boutoux je pokazao da sloboda postoji u čitavoj zazbiljnosti, svaki viši sloj zazbiljnosti koji se uzdiže na osnovi nižega sloja omogućuje slobodu. — Sloboda je svojstvo

⁴⁴⁾ Vuk-Pavlović: Ličnost i odgoj, Zagreb, 1932.

živih bića, prirodno događanje kao mehaničko odvijanje procesa je neslobodno, ali ondje gdje postoji život, dakle već na području organskog života ne možemo da tumačimo samo mehanički, ovdje već ulazi faktor slobode. Najviši stupanj slobode unutar ljudskoga života nalazimo na području etičkoga određivanja ili vrednovanja; za čovjeka prava sloboda je etička sloboda, koja znači da je htijenje i djelovanje upravljeno na realiziranje vrednota. Etički vrijedno htijenje pokazuje moralnu slobodu; to je pozitivno određenje slobode. Ali sloboda pripada čovjeku i u tom smislu da prema vrednotama može da zauzme stajalište u pozitivnom ili u negativnom smislu. Ovakova sloboda pokazuje, da je čovjek odgovoran za svoje htijenje.

Pojam volje

a) **Psihologjsko shvaćanje volje.** Promatramo li volju p s i h o l o g i j s k i , nastaje pitanje, da li je volja neki samostalni psihički elemenat ili možemo li volju izvesti iz predodžbe ili iz čuvstva; u tome se razlikuju intelektualističke i emocionalističke teorije. Problem je u tome: da li je htijenje nešto elementarno, jednostavno ili je nešto složeno.⁴⁵⁾ Da li je htijenje nešto kvalitativno posebno, doživljaj svoje vrste? Psiholozi nisu složni u tome. Intelektualističke teorije ističu da je za volju bitna predodžba cilja, to ističe na pr. Neumann.⁴⁶⁾ Fiziološka teorija Ebbinghausova svodi voljni čini na predodžbu kretnje. Münsterberg drži da osjeti napetosti i napora sačinjavaju volju. Emocionalistička teorija Lockeova uzima da su ugoda-neugoda motivi htijenja. Hume ističe da je afekat bitan za voljni čin. Po Wundtu elemenat svijesti su osjeti i čuvstva, iz čuvstva se razvija afekat, iz afekta volja. To je emocionalističko tumačenje volje, ali po Wundtu nema svijesti bez volje, ni volje bez svijesti; to bi bio voluntaristički smisao Wundtove teorije. Ach⁴⁷⁾ je volju ispitivao eksperimentalno, uzima posebni voljni momenat aktualnosti, izražen u izjavama opažanika; »ja hoću«, treba da nešto izvršim! Ach ističe da voljnu odluku karakteriziraju četiri momenta: 1. osjeti napetosti koji su naročito jaki u glavi (ove osjete napetosti označuje Ach kao zorni momenat); 2. svjesno stanje napora (momenat stanja); 3. predodžba cilja (predmetni momenat); 4. aktualni momenat, svjestitosti »ja hoću«. Po doživljavanju nam je neposredno dana aktualna djelatnost; ova djelatnost karakterizira akt htijenja u opreci prema drugim

⁴⁵⁾ R. Bujas: Psihologija čuvstva i volje, skripta IV. dio, g. 1934/1935.

⁴⁶⁾ Neumann: Intelligenz und Wille, Leipzig, 1908., str. 176—290, str. 188. Wenn ich also bezeichnen soll was zur wirklichen Willenshandlung unerlässlich ist so ist dieses 1. die Zielvorstellung, 2. das zustimmende Urteil zu dieser, 3. die Herbeiführung der ausführenden Handlung . . . und unser Bewusstsein dieser Herbeiführung.

⁴⁷⁾ Ach: Über den Willen, Vortrag Leipzig 1910.

Ach: Analyse des Willens g. 1935. — Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden.

psihičkim fenomenima. Aktualni momenat »ja hoću« je posebni kvalitet, koji se ne da opisati, kao što ne možemo opisati kvalitet osjeta crveno. U primarnom voljnom aktu javlja se svijest da voljni akt pripada našemu »ja« (Ichseite des psychischen Geschehens). Kod energičnih voljnih odluka postoji svjestitost »ja hoću doista«. Predodžba cilja pokazuje intencionalnu djelatnost, predmetni sadržaj odluke. U voljnom aktu imamo djelatnost i intencionalni predmet. Aktualni momenat pokazuje karakter akta, ovaj aktualni momenat pokazuje psihičku djelatnost kat ekssohen. Specifični psihički realitet voljnoga akta je sadržan u dinamičkom momentu aktivnosti. Voljni akt (htijenje) pokazuje anticipirano zauzimanje stava našega »ja« prema predodžbi cilja; voljni čin realizira sadržaj predodžbe cilja. Kada izvodimo čin onda realiziramo predodžbu, koja determinira htijenje. Ach govori o determinativnim tendencijama predodžaba. (Znatni su Achovi eksperimenti za određivanje voljne snage, koja je potrebna da se prevladaju determinativne tendenze naučenih riječi). Postizavanjem cilja htijenje je završeno. Kod izvodenja čina naše se »ja« prikazuje kao uzrok djelatnosti. Sviest o slobodi pokazuje nam »ja mogu da izvodom ono što hoću«, to je dinamička strana svijesti o slobodi. Dakle psihologiski svijest o slobodi svjedoči za slobodu čina. Ach obrađuje volju u tri dijela: voljni akt, voljni čin i motivacija volje. Kod motivacije po Achu je moguća apsolutna slobodna odluka onda kada se radi o razumnom razmišljanju i biranju između simultanih mogućnosti, ali zakon kauzaliteta ima svoje važenje za sukcesivne promjene, dakle u vremenskom slijedu na antecedens nužno slijedi konsekvens. Čovjek je po Achu neovisan u kauzalnoj određenosti svoga htijenja onda, kada se nalazi u stanju razumnoga razmišljanja. Čovjek je činitelj svojih čina i stoga je odgovoran za svoje djelovanje. — Vidimo dakle, da psihologija pokazuje slobodu čina, ali ne pokazuje slobodu htijenja. Sloboda htijenja je metafizički, filozofski, a nije psihologiski problem. U novijim djelima⁴⁸ vidimo da Ach zastupa determinizam, jer se kod psihologičkih eksperimenata pokazalo, da opažanik doduše kod odluke izbora ima svijest o slobodi, ali budući da su se pretkazivanja eksperimentatora ispunila u 100% slučajeva, Ach zaključuje na determiniranost izbora. Kod nas je u Zagrebu eksperimentalno ispitivala volju gđa. E. Kučera.⁴⁹⁾ Ona ističe momenat aktivnosti kao bitni za htijenje. Čuvstvo je bitno za htijenje. — Po teoriji prof. Bujasa:⁵⁰ »psiholo-

⁴⁸⁾ Ach: Analyse der Willens, Berlin, 1935. — Handbuch der biolog. Arbeitsmethoden.

⁴⁹⁾ E. Kučera: Experimentelle Beiträge zur Charakteristik der Willenshandlung, Zagreb-Leipzig, 1930.

⁵⁰⁾ R. Bujas: Psihologija čuvstva i volje, skripta g. 1934/1935.

gijski ne govorimo o slobodi htijenja, već o slobodi čina. Svaki čin uvjetovan je od dva faktora: endogeni faktor je u ličnosti, koja je nosilac radnje, eksogeni faktor je okolina. Svaki čin nastaje sudjelovanjem jednog i drugog faktora. Ako je pretežan nutarnji endogeni faktor osjećamo se slobodni, ako je pretežan vanjski faktor osjećamo se pasivni.«

Naša zadaća u ovoj radnji nije psihologija volje, mi ispitujemo problem slobode volje, naše je dakle pitanje filozofsko. Istaknuli smo psihologiju volje, ali psihologija ne može da rješava naš problem, jer naša je bitna zadaća etički problem slobode volje. Ali mi prikazujemo psihologiju stranu problema zato da vidimo, da rješavanje problema zavisi od perspektive gledanja; znanstveno stajalište psihologije dolazi do determinizma — sloboda volje je postulat etike.

b) **Supstancialno shvaćanje volje** ima svoj korijen u psihologiji duševnih moći, koja se razvila već u antiki. Aristotel pripisuje duši sposobnosti: osjećanja, žudenja i mišljenja. Volja je spoj žudenja i mišljenja. Poslije Tetensa razvila se u psihologiji dioba duševnih funkcija u 3 sposobnosti: intelekt, čuvstvo, volja.

Mnogi filozofi uzimaju volju kao neku supstancialnu moć, koju suprotstavljuju različitim motivima; uzimaju da volja slobodno bira jedan između motiva i da mu daje prevlast nad ostalim motivima. Mnogi indeterministi prikazuju slobodu volje na taj način. Pogreška ovakovog shvaćanja je supstancializiranje volje. Protiv supstancialnog shvaćanja volje navest ćemo **aktualistički pojam volje, kod Wundta.**

Wundt⁵¹⁾ uzima da ne možemo govoriti o supstancialnoj volji, jer zazbiljni su samo duševni procesi. Volja, kao neka sila koja se suprotstavlja različitim duševnim sadržajima, samo je apstrakcija. Protiv supstancialnoga shvaćanja ističe Wundt: ako pazimo na neposredne doživljaje, vidimo da je volja samo opći pojam, a zazbiljan je proces htijenja. Psihologički elemenat svijesti su osjeti i čuvstva. Volja nije specifični elemenat duševnoga života, ali je ona specifični proces i razlikuje se od ostalih duševnih procesa posebnim spojem elemenata. Wundt tumači volju iz afekta. Afekat je proces koji svršava smirenjem t. j. prestankom uzbudjenja; voljni proces se razlikuje od afekta po tom, što voljni proces svršava činom. Za voljni su proces karakteristična čuvstva napetosti u vezi s čuvstvima uzbudjenja, a to sačinjava čuvstvo djelatnosti; zbog toga taj proces zovemo aktivnim, spontanim, voljnim. Čuvstvo djelatnosti pokazalo se i kod eksperimentalnoga istraživanja voljnoga akta. Po Wundtu ugoda — neugoda jesu motivi htijenja. Motivi htijenja mogu biti čuvstva, koja su neposredni motivi htijenja, ali i predodžbe postaju motivima htijenja. Wundt ističe da se intelektualističko

⁵¹⁾ Wundt: Ethik, Bd. III.

shvaćanje nije obaziralo na afekte, stoga je uzeo da je volja neka sposobnost duše, koja bira između različitih motiva i da jednom motivu daje prednost pred ostalima. Wundt naprotiv izvodi voljni proces iz čuvstva i pokazuje vezu svega psihičkoga dogadanja, te promatra voljni proces onako kako je dat u neposrednom iskustvu, gdje nam nije dat apstraktni pojam, nego samo konkretno, pojedinačno htijenje. Po Wundtu²²⁾ nema apstraktne volje, koja bi se razlikovala od ostalih duševnih procesa, ima samo konkretnih voljnih procesa, koji sastoje iz čuvstva i predodžbi: motivi su sadržaji voljnih procesa. Pojam volje kao specifični uzrok, koji se suprotstavlja motivima, savsim je neodrživ. Wundt uzima da je volja primarna funkcija (ona nije sekundarni produkt intelektualnih procesa), ali ona stoji u vezi s ostalim svijesnim pojavama. Ne možemo zamisliti svijest bez volje, niti volju bez svijesti: svijest je po biti svojoj volji. Wundtova autogenetička teorija volje isključuje intelektualističku interpretaciju, ali jednakom isključuje metafizičku interpretaciju volje. Wundt tumači volju iz prepostavke empiričke psihologije. Volja bez motiva je *contradictio in adiecto*. Svako je htijenje upravljenog na nešto što hoće, te zavisi od nekih uvjeta ili motiva. Specifični voljni elemenat je hipostaza apstraktnog pojma volje, ali u zazbiljnosti ima samo konkretnih pojedinih voljnih procesa. Nasuprot supstancialnim teorijama o duši, Wundt zastupa teoriju aktualiteta, jer je bivstvo duše u neposrednoj zazbiljnosti duševnih procesa. Jedinstvo duše je aktualno, a nije supstancialno. Wundtov se psihologiski voluntarizam razlikuje dakle od psihologiskoga intelektualizma i od teorije duševnih moći. Predočivanje, čuvstvovanje, htijenje nisu rastavljeni procesi, ali su analizom i apstrakcijom razlučene sastavine jedinstvenoga psihičkoga dogadanja. Wundtov psihologiski voluntarizam ne uzima neku volju uopće, već uzima pojedinačno konkretno htijenje u kojemu kao sastavni dio nalazi čuvstva. Pojam svijesti znači neposredno doživljenu vezu psihičkih procesa, jedinstvo svijesti je u toj vezi samoj, nije potrebna prepostava supstancialne duše. Pojam supstancije možemo po Wundtu primijeniti samo na vanjske predmete fizike: na području duševnosti sve je čista djelatnost bez supstancialne podloge. Pojam duše po Wundtu ima karakter logičkoga jedinstva, ali nema supstancialni karakter.

Opravdano je u stajalištu Wundtovu, da ne možemo volju suprotstaviti motivima; nema supstancialne volje kao neke sile ili bića u nama.

c) **Transcendentalni pojam volje.** U »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« i u »Kritici praktičnoga uma« Kant govori o čistoj volji, to znači u etici Kant ne pita za empiričke uvjete htijenja, jer to je problem psihologije, ali etika ispituje ideju

²²⁾ Wundt: Kleine Schriften, Bd. II., Leipzig 1911, str. 145 i dalje.

i principe čiste volje.⁵³ Kant ne obraduje volju kao psihologiski pojam, ali obraduje volju kao pojam etike. U smislu transcedentalne filozofije ne pita: kakovo je faktičko htijenje, ali pita: koja su nužna i općena načela za djelovanje? Općeni princip za djelovanje može po Kantu biti samo formalan, t. j. apstrahir od materije htijenja i pita samo za oblik općenoga i nužnoga htijenja. Kant obraduje ideju volje umnoga bića, jer samo takova može biti općeno zakonodavna volja.⁵⁴ Empiričko htijenje ne daje općenu zakonitost, ne pokazuje kakovo treba da bude htijenje. Volja koju obraduje praktični um nije empiričko htijenje dobiveno iz iskustva; Kant ispituje volju kao apriori problem etike. (Obraduje volju koja je dobra o sebi bez obzira na materiju htijenja). U »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« str. 85. definira volju ovako: »volja je vrst kauzaliteta živih bića ukoliko su umna«. Dakle vidimo da Kant ne izuzima volju od kauzalnoga zakona, ali bitno je da se radi o volji umnih bića. Ne radi se dakle o tome da volja kao neki deus ex machina pridolazi i slobodno bira među motivima. Po Kantu um odreduje, on je kauzalan obzirom na pojavu, ali um ne možemo shvatiti kauzalno određenim po nečemu drugom, jer za um, za intelligibilno ne važi kauzalitet; stoga se u pojavnosti javljaju učinci intelligibilnoga, ali ovo intelligibilno samo ne možemo kauzalno tumačiti. Po Kantu volja je vrst kauzaliteta, dakle neke vrsti zakonitosti, umna zakonitost, ali kako s pravom ističe Cohen, ova zakonitost je shvaćena nekako supstancialno. Vidjeli smo već u »Kritici čistoga uma«, da je Kant razlikovao kauzalitet prirode i kauzalitet po slobodi i pokazao da oba kauzaliteta nisu protuslovna, t. j. da postoje zajedno kod istoga čina. To znači da se empirički čini kao pojave mogu da tumače po zakonu kauzaliteta, t. j. empiričko htijenje spoznajemo tako da ga tumačimo po zakonu kauzaliteta; ali kada se obaziremo na intelligibilni razlog čina, t. j. promatramo li čine po njihovu umnom razlogu (koliko njihov razlog stoji u umu), onda obradujemo čistu volju, a za nju važi kauzalitet po slobodi. Čista volja je umna volja, nije empirički, ali je po umu određena: kauzalitet po slobodi stavlja Kant u um, t. j. uzima ga kao intelligibilni karakter. U etici Kant upotrebljava volju kao umnu volju: intelligibilni karakter = zakonitost uma; kada htijenje prosudujemo po umnoj zakonitosti onda pretpostavljamo slobodu; to znači intelligibilnom karakteru pripada sloboda. Mnogi filozofi shvaćaju Kantov intelligibilni karakter kao supstancialno određenje; volja kao nešto supstancialno suprostavljena je empiričkom djelovanju, koje se povodi za motivima i djeluje po nagnuću; po Kantu volja kao čista volja određuje se neovisno od nagnuća. Wundt na pr. drži da Kan-

⁵³⁾ Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten Vorrede, str. 18.

⁵⁴⁾ Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, str. 67 i str. 85.

tova volja znači ovakvo supstancialno shvaćanje; pa i Windelband daje kritiku inteligibilnoga karaktera kao stvari o sebi. Cohen uzima da inteligibilni karakter znači zakonitost. — Naše shvaćanje inteligibilnoga karaktera je ovo: u etici, kako smo vidjeli, Kant ne daje psihologjsko određenje volje, ali određuje volju u smislu transcendentalnom; to znači, uzdiže se nad iskustvo, ali ne ide van iskustva; volja je transcendentalna, ali nije transcendentna. Kant obraduje volju bića, koja se određuju po umu (t. j. pita kakova treba da bude volja), ali ne stavlja volju u neki transcendentni metafizički svijet. Volja u kritičkoj filozofiji znači umnu zakonitost htijenja (htijenje kakovo treba da bude kad se određuje po umu), ne znači dakle htijenje izvan kauzalne veze, ali znači kvalitet, kakvoću htijenja, taj kvalitet prosuduje se prema umnosti.

d) **Cohenovo shvaćanje Kantovog pojma volje.**⁵⁵ Po Cohenu čista etika treba da fundira realitet čudorednoga trebanja, ali to ne može postići metodom psihologije. Etika ne obraduje bitak (*Sein*), ali obraduje trebanje (*Sollen*). Etika obraduje ideju čovjeka, to znači čudoredni zakon važi za umna bića. Pojam čiste volje nije činjenica svijesti, ali čista volja je nužna kao pojam, iz kojega se izvodi moralni sistem. Trebanje po Cohenu ne znači samo dužnost, jer to je psihologjska oznaka, kakovu nalazimo doduše u »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, gdje Kant obraduje problem dobre volje obzirom na čovjeka,⁵⁶ ali »Kritika praktičkoga uma« po Cohenu ima transcendentalni (logički) karakter, ona traži apriorno određivanje htijenja, t. j. nužna i općena načela za djelovanje. Za moralni sistem vrijedi vlastita noumenalna zakonitost. Teoretski a priori pita za nužnost i općenost spoznavanja, praktički a priori pita za nužnost i općenost volje. Ima li nužna i općena zakonitost za htijenje? Ova zakonitost treba da je neovisna od predmeta htijenja. Kant dakle ispituje apriornu zakonitost htijenja, to znači čistu volju, čisti oblik htijenja. Dakle pojam čiste volje postavljen je u problemu moralnoga sistema, u problemu apriorne praktičke upotrebe uma. Kant razlikuje prirodni zakon i čudoredni zakon. Trebanje je dano u pukom obliku općenoga zakonodavstva, neovisno je od predmeta htijenja, to znači apriorno postavljanje problema etike. Cohen⁵⁷ ističe da popularni moralni dualizam zahtijeva neku sposobnost volje, iz koje nastaje čin; po toj volji osjetni čovjek je slobodan. Zbog toga se govori o slobodi volje, a ne samo o slobodi čina. — Ima filozofa koji drže da je Kant volju shvatio kao neku duševnu moć, te s transcendentalnom slobodom spajaju sposobnost (moć) volje. Ali po Cohenu nema duševne sposobnosti volje; imamo samo rodno ime »volja«,

⁵⁵) Cohen: Kants Begründung der Ethik: str. 5, str. 12.

⁵⁶) Cohen: Kants Begründung der Ethik, str. 179. i dalje.

⁵⁷) Cohen: Kants Begründung der Ethik, str. 233. i 234.

koje upotrebljavamo za onu grupu predodžbi, koje se odlikuju po tome, da se odnose na predmet koji treba proizvesti; ove predodžbe jesu voljne predodžbe; po tome što se te predodžbe razlikuju od žuđenja, Cohen ih stavlja izvan neposredne psihologische distinckcije. Sloboda ne pripada nekoj duševnoj sposobnosti, (moći): po Cohenu sloboda pripada samo grupi, vezi predodžaba, koju po sadržaju i vrijednosti zovemo praktični um. Iz pojma čiste volje vidimo, da bi bilo protuslovno slobodu pripisati nekoj voljnoj sposobnosti. Vidimo da Cohen zabacuje supstancialno shvaćanje volje, ali on ne polazi od psihologije već od logički-transcendentalnoga određivanja volje.

U svome djelu: »Ethik des reinen Willens«, Cohen daje logičko određenje pojma volje, ne uzima volju kao psihičku činjenicu; problem etike je čista volja. Volja znači djelatnost. Cohen uzima da se kod čiste volje radi o djelatnosti, a ne radi se o supstanciji. Cohen ističe, da intelligibilni karakter nije nešto dano; Kant doduše ne uzima neko biće, ali uzima zakonitost koja nekako bivstvuje (dakle shvaćena je nekako supstancialno). Cohen naprotiv uzima intelligibilni karakter kao zadaću, kao ideju. — Mogli bismo reći, ako Kantovu intelligibilnom karakteru oduzmemu supstancialnost, te ga shvatimo kao djelatnost, onda intelligibilni karakter nije gotov, nije dat, on znači zadaću, koju treba neprestano i u pojedinom činu aktualizirati po našoj djelatnosti.

e) **Spoznajno - teorijske poteškoće supstancialnoga pojma volje.** Po Windelbandu⁵⁸ »volja« je skupni pojam za duševnu djelatnost, volja je zajednička oznaka svih duševnih djelatnosti. Volja je skupno ime za sve pojedine hotnje (volitiones). Jezična oznaka »volja« zavodi na to, da se volja uzima kao neka sila, kao nešto stvarno i zbiljsko, što je uzrok ili nosilac pojedinih funkcija htijenja. Supstancializiranje volje vodi do toga, da se volja smatra kao posebna sposobnost ili kao supstancialna ličnost; po Windelbandu »volja« nije supstancija, već označuje skup djelatnosti. Windelband ne govori o »volji« već o »htijenju«. Pojedine hotnje zovemo motivima. Volja ne стоји izvan motiva, već je sva u njima. Motivi htijenja po Windelbandu mogu biti trajni i časoviti. Različiti motivi htijenja pretpostavljaju psihičko jedinstvo, koje zovemo volja, svijest ili ličnost. Mi kažemo da naša volja ima neka svojstva i da je trajno ili prolazno upravljenia na neke predmete: razlikujemo dakle volju samu od njenih stanja i djelatnosti. Ali kada pitamo, u čemu je funkcionalno jedinstvo htijenja u smislu nekoga identičnoga bića, kada pitamo što je volja, te kada je hoćemo odrediti stvarno i sadržajno, onda nam je to nemoguće. Jer svaki posebni sadržaj, koji označujemo karakterističnim za volju, koji hoćemo prikazati kao oznaku volje, kao njeno

⁵⁸⁾ Windelband: Über Willensfreiheit, Tübingen 1905., predavanje I. i V.

vlastito biće, zapravo je jedan od konstantnih motiva, te bismo uvijek mogli reći: čovjek ili volja ima ove motive. Od bića koje se ne da definirati razlikujemo njegova pojedina određenja, njegova svojstva, stanja, djelatnosti. Slične poteškoće nastaju kod pojma »stvari«, kad uzimamo da svojstva inheriraju stvari. Mi držimo da je stvar nešto više nego li što su njeni stanja, svojstva, djelatnosti; uzimamo da ove oznake inheriraju stvari. Ali kada pitamo, šta je stvar o sebi bez obzira na svojstva, stanja i djelatnosti, onda ne znamo šta je. Jer svaka oznaka, koju bismo htjeli navesti, bila bi opet svojstvo, pa bismo mogli reći da stvar ima ova svojstva. Obično se drži da stvar možemo lučiti od njenih svojstava, stanja i djelatnosti. Ova varka se osniva na tome, da razlikujemo bitna i nebitna svojstva, t. j. trajna i prolazna određenja. Ako otpadaju prolazna određenja, onda ne sumnjamo u postojanje stvari, ali ako otpadaju bitna određenja, onda stvar za nas više ne postoji. Bitne oznake čine jezgru stvari, a nebitne mogu da se mijenjaju. Unutar jezgre stvari pretpostavljamo još najnutarniju jezgru, koja sadrži najbitnije oznake. Mi imamo potrebu, da ovu najnutarniju jezgru smatramo kao nešto posebno, kao realnu jezgru, ali ovu posljednju jezgru ne možemo identificirati s jednim od sadržajno datih dijelova: jer iza svakoga svojstva tražimo samu stvar (ali je ne možemo sadržajno odrediti). Isto je tako kod pojma volje. Mi govorimo o svojstvima, stanjima i djelatnostima volje. I ovdje razlikujemo momentane motive i neku trajnu jezgru. Trajnu jezgru sačinjavaju konstantni motivi, stoga ove konstantne motive identificiramo s našom ličnosti. Ako dakle, analogno prema stvari o sebi, iza jezgre voljnoga života tražimo još nazušu i najnutarniju jezgru, koja bi značila volju samu, onda ovu volju ne možemo sadržajno označiti; jer pojedino sadržajno određeno htijenje opet je nešto za što bismo morali reći da pripada volji. Mi doduše imamo svijest o tome da naši voljni čini spadaju nekako zajedno, da sačinjavaju jedinstvo; ali ne možemo psihologjski reći, da je volja nešto stvarno i da je različna od pojedinih svojstava, stanja i djelatnosti; volju ne možemo odrediti kao nešto posebno što bi bilo različno od konstantnih i momentanih motiva. Ne možemo sadržajno odrediti volju, možemo samo govoriti o jedinstvenom htijenju, koje je određeno skupom konstantnih i momentanih motiva. Windelband dakle zastupa »psihologjski determinizam«, jer konstantni i momentani motivi zajedno sačinjavaju sadržajno čitavu volju.⁵⁹ Slobodan izbor je samo onaj, koji je određen po konstantnim motivima, dakle po kauzalitetu ličnosti. Indeter-

⁵⁹⁾ I Höffding shvaća slobodu volje tako, da je htijenje determinirano trajnim i momentanim motivima, sloboda je u tome, da prevladaju trajni motivi nad časovitim. v. Höffding: *Ethik*, Leipzig 1922. str. 93—110.

minizam se ne zadovoljava ovakovim rješenjem, te uzima da se volja određuje neovisno od svih motiva, ali ovdje nastaje poteškoća, jer za bezuzročnu odluku nema odgovornosti. Indeterminista zapravo uzima da odluka, između različitih motiva, zavisi od lične volje. Ovu volju shvaća kao nešto posebno prema motivima; deterministi su konsekventni, te uzimaju da i volja znači opet jedan od motiva. Indeterminista drži da kod slobode izbora pored svih motiva odlučuje lična volja, determinista uzima da ono »biće« volja po sadržaju znači trajno htijenje odnosno konstantne motive. Windelband za slobodu izbora tvrdi determinizam. Jednako odbacuje pojam inteligibilne slobode u smislu nekauziranoga supstancialiteta ličnosti. Poteškoće za supstancialno shvaćanje stoje u tome, da supstancialna ličnost može da služi samo kao formalni postulat, ali se ne može sadržajno odrediti. Ličnost kao izvorna supstancija, u smislu metafizičkom, nema odredenih oznaka, ona nije individualitet. Poteškoća za inteligibilni karakter je ta, što um znači nešto općeno, a odgovornost se pripisuje individualnom biću.⁶⁰

f) **Shvaćanje volje u modernoj filozofiji vrednota.** Po Bauchu⁶¹⁾ psihologički pitamo za uzroke, za motive našega djelovanja, ali to ne rješava pitanje o etičkoj vrednoti djelovanja. Kada govorimo o éudorednome djelovanju onda uzimamo etički princip nad djelovanjem, kod psihologičkoga istraživanja uzimamo motive u djelovanju. Po Bauchu etički princip nije dat u djelovanju kao takovom, ne može se pokazati u njemu, ali stoji nad njim kao zadaća. Etički princip ima svoje važenje neovisno od subjektiviteta i upravo u tome leži njegov vrednosni karakter. Vrednota je od subjekta neovisan, objektivni sadržaj važenja, a po odnosu prema subjektu pretstavlja trebanje, postaje zadaća. Vrednote nisu stvorene od volje, vrednote važe neovisno od volje, ali za volju. Vrednote određuju volju, ali ne određuje volja vrednote. Vrednote ne postoje o sebi, ali važe o sebi. — Ako prema Bauchovu shvaćanju za uzmemo stajalište valja istaknuti: Bauch ima pravo kada uzima važenje vrednota neovisno od subjektivne samovolje, ali treba naglasiti, da ne možemo prepostavljati važenje o sebi bez subjekta za koji važe vrednote. Vrednote ne postoje i ne važe o sebi. Vrednote se stvaraju iz doživljavanja; vrednote možemo razumijeti kao stvorene iz teleologičke konstitucije svijesti; vrednote su idealne projekcije stvorene na osnovu doživljavanja. Iz doživljaja izvedene, vrednote nose u sebi objektivni smisao, doživljaj vrednota nije subjektivističan u smislu samovolje, doživljaj vrednote je subjektivno uvjetovan, ali je upravljen na objektivni smisao. — Bauch shvaća Kantov kategorički imperativ u smislu vrednosnoga principa; volja o

⁶⁰) Windelband: Über Willensfreiheit; predavanje 10., Tübingen 1905.

⁶¹) Bauch: Grundzüge der Ethik str. 60., str. 106 (Stuttgart 1935.)

kojoj govori Kant nije empiričko htijenje, radi se o volji u objektivnom smislu, o volji uopće, o umnoj volji, koja sama postavlja čudoredni zakon. Subjektivna volja ima zadaću da realizira općeno trebanje dano u čudorednom zakonu.

Nicola i Hartmann traži slobodu personе ne samo prema zakonu kauzaliteta, nego i prema čudorednom zakonu.

Čini se da kod spomenutih filozofa (Baucha i N. Hartmanna) volja znači neku supstancialnu sposobnost; ali mi ne određujemo volju supstancialno, nego uzimamo da sloboda volje nije dana, ali je zadana. Sloboda našega htijenja aktualizira se po tome, što čovjek kao persona zauzima stav prema vrednotama; ali persona nije naše supstancialno bivstvo, persona je zadaća, prema kojoj naše htijenje treba da bude usmjeren. Etičko htijenje treba da bude usmjeren prema vrednotama (da ide prema vrednotama), ovakovo je htijenje postulat etičke svijesti.

g) **Zaključak:** Pokazali smo da psihologija obrađuje volju kao psihički proces i pita za odnos htijenja prema ostalim duševnim procesima, t. j. prema mišljenju i čuvstvima. Kada psihologija obrađuje volju, ona pita, da li je htijenje nešto posebno, da li je volja posebni elemenat svijesti, ili je izvedena iz predodžbi ili iz čuvstva.

Protiv supstancialnoga pojma »volje« istaknuli smo aktualistički pojam volje, jer volja znači skup htijenja, znači »volitiones«, a »voluntas« je samo jezična oznaka za jedinstveni proces htijenja. Pokazali smo aktualistički pojam volje kod Wundta, prikazali smo spoznajno-teorijske poteškoće supstancialnoga pojma volje prema Windelbandu i vidjeli smo transcendentalni pojam volje kod Kanta i Cohena te pojam volje u filozofiji vrednota. Stajalište, koje ćemo zauzeti u problemu slobode volje, zavisi od određivanja pojma slobode i pojma volje. Pojam slobode odredili smo u psihologiskom i u etičkom smislu; sada treba da odredimo pojam volje. Ako volju određujemo psihologiski, čini se da je opravdan aktualistički pojam volje, jer volja nije neka supstancija ili biće u nama; volja označuje sve naše htijenje; zazbiljni su duševni procesi (Wundt); pojam volje znači logičko jedinstvo htijenja, ali ne smije da se shvati kao metafizička hipostaza. — Ako volju određujemo u smjeru etike, valja istaknuti, da u etici ne pitamo za faktično htijenje, već za htijenje kakovo treba da bude u smjeru vrednota, koje općeno važe. Da bi se htijenje uzmoglo odrediti prema vrednotama, potrebna je sloboda, jer nužna determinacija kauzalne perspektive ne pokazuje, da za naše htijenje postoji trebanje; u kauzalnoj perspektivi vidimo nužnost, u perspektivi trebanja ili vrednotâ sloboda je postulat etičke svijesti.

Kant je za spoznavanje empirijskih voljnih akata uzeo kauzalnu povezanost, ali za inteligibilni karakter pretpostavlja

slobodu. Poteškoća u ovom shvaćanju nastaje, ako inteligibilni karakter uzimamo kao supstancialno bivstvo. Tako na pr. Schopenhauer uzima da je volja o sebi slobodna, empiričko je htijenje nužno determinirano karakterom i motivima. Schopenhauer shvaća volju kao metafizičko bivstvo, kao stvar o sebi. Wund sa stajališta psihologije uzima aktualistički pojam volje i pobjija supstancialno shvaćanje volje. Vidjeli smo da Cohen na osnovi logičkoga određivanja uzima volju kao djelatnost, a ne kao supstanciju; inteligibilni karakter znači zadaću, koju treba realizirati po djelovanju, a ne znači supstanciju, koja bi djelovala poput sile ili bića u nama. Mi ćemo zastupati aktualistički pojam volje. Sloboda nije u tome, da bi volja slobodno birala među motivima. Nije potrebno da uzmemo supstancialnu volju, takova supstancialna volja ne nalazi se u neposrednom iskustvu i ne možemo je sadržajno odrediti; supstancialna volja ne tumači nam čuvstvo odgovornosti, jer nastaje prigovor: kako može inteligibilni karakter biti odgovoran za empiričke čine? Držimo da odgovornost pripada čovjeku, jer treba da djeluje kao persona, t. j. treba da se određuje prema vrednotama. Za mehaničko događanje nema odgovornosti, nema ni odgovornosti za proizvoljno djelovanje; volja kao supstancialna moć, koja samovoljno bira među motivima, ne može biti odgovorna. Po Kantu slobodna volja određena je po umu. — Mi držimo da umnost još ne tumači odgovornost, tek sposobnost čovjeka da se odnosi prema vrednotama pokazuje odgovornost. Nastaje pitanje: da li na osnovu aktualističkog pojma volje možemo pokazati slobodu volje, ili dolazimo do determinizma? Ovo nas pitanje vodi do problema slobode volje i mi pitamo: ima li slobode volje? A ako je ima, nastaje pitanje: na kojem podružju važi?

Sloboda volje

Psihologija, koja ne zastupa volju kao neku moć u nama, već uzima volju kao htijenje, kao djelatnost, dolazi do determinizma, jer htijenje možemo da tumačimo iz nekih motiva. Nema izvan-kauzalne slobodne odluke. Wundt je, kako smo vidjeli, determinista. Ach doduše ističe momenat aktivnosti »ja hoću«, pa bismo očekivali da zastupa slobodu htijenja, ali u svojim posljednjim radovima Ach zastupa determinizam. Psihologiski je opravdan samo determinizam, jer je psihologija moći prevladana, a na osnovi aktualističkoga pojma volje psihologija dolazi do determinizma. Za slobodu htijenja govore čuvstvo slobode i etičke činjenice. Psihologija uzima da je čuvstvo slobode htijenja samo neka iluzija, čuvstvo slobode pokazuje slobodu čina, ali ne pokazuje slobodu volje. Pitamo li, zašto psihologija dolazi do determinizma, razlog je u tome, što psihologija kao egzaktna znanost ispituje zakonitosti htijenja — ona hoće da tumači htijenje. — Najopćeniji zakon tumačenja je zakon kauzaliteta, dakle psihologija kada obrađuje htijenje ona tumači njegovu kauzalnu povezanost; pod vidom (u perspektivi) egzaktne psihologije nema slobodnoga htijenja u smislu neovisnosti od kauzalnoga zakona ili u smjeru slobodnoga započimanja kauzalnoga niza, jer ovakovu slobodu ne bismo mogli tumačiti. Stoga i kažu filozofi, da sloboda nije psihologiski pojam. Već je Kant držao da psihologiska sloboda, po kojoj slobodnim smatramo ono djelovanje koje proizlazi iz vlastita bića, još nije prava sloboda. Pravu slobodu nalazi Kant tek u etici. U Kantovoј se etici ne radi o volji empiričkoga bića, već o volji umnoga bića; ne radi se o volji kakova je hic et nunc, već se radi o volji uopće, o volji u smislu transcendentalne filozofije, t. j. ne radi se o htijenju, kakovo nam je dano aposteriori po iskustvu, već o apriornom po umu nužnom i općevaljanom htijenju. Etika ne prikazuje faktično htijenje, ali prikazuje kakovo treba da bude htijenje. Transcendentalno značenje volje u Kantovoј filozofiji naročito je istaknuo Cohen, koji je radio pojam volje, t. j. čistu djelatnost bez obzira na empirijske poticaje ugode — neugode. Na osnovu psihologije i aktualističkoga pojma volje dolazimo do determinizma. To smo vidjeli već kod Wundta, gdje sloboda volje znači psihički kauzalitet.

Psihologički i Windelband, kada ispituje slobodu izbora, dolazi do determinizma, ali slobodu nalazi u smjeru etičkoga vrednovanja, naime u drugoj perspektivi gledanja.

Vidjeli smo dakle, da o definiciji pojma volje i pojma slobode zavisi stajalište, koje ćemo zauzeti u problemu slobode volje. — Mi shvaćamo volju aktualistički. Profesor Bazala⁶²⁾ ističe: »volja nam ne znači nikakovo biće, volja znači sve naše htijenje, volja je skupno ime za htijenje.... govorimo o slobodnom htijenju — a o slobodnoj volji samo kao sposobnosti za slobodno htijenje.« »Slobodu našega htijenja možemo zastupati u smjeru vrednovanja, sposobnost za slobodno htijenje može da znači sposobnost da htijenje upravljamo prema vrednotama, t. j. znači htijenje u smjeru duhovnosti. Profesor Bazala ističe, da se kod slobode volje »ne radi o nazočnosti ili nenazočnosti motiva, već o kakvoći nazočnih motiva. Po kakvoći motiva dobiva volja vrijednost, koju označujeom slobodom.« Dakle, ako uzimamo aktualističko značenje volje, sloboda volje znači htijenje upravljeno prema vrednotama, t. j. htijenje, koje može da zauzme stajalište prema vrednotama. Premda naučna psihologija dolazi do toga, da je naše htijenje determinirano, ipak u perspektivi vrednovanja postuliramo slobodu htijenja. Vidjeli smo da psiholog Ach ističe momenat aktivnosti, t. j. svjestitost »ja hoću«. Ova svjestitost pokazuje nam neposredno doživljeno htijenje. Momenat aktivnosti važan je za našu neposrednu svijest o slobodi. U neposrednom doživljavanju, koje bismo mogli označiti primarnom sferom, osjećamo se slobodnima u svome htijenju. Pa ipak i sam Ach na osnovi psihologičkoga eksperimenta dolazi do determinizma; kako da to protumačimo? Čini se da je naše htijenje u neposrednom doživljavanju još netaknuto i neovisno od logičke kategorije. Doduše, htijenje je upravljeno na neki predmet, na neko stanje, koje po svom kauzalitetu treba da proizvodi, dakle predodžbeni elemenat i s njim spojeno čuvstvo kao motor htijenja već je sadržano u htijenju, ali za htijenje specifični elemenat je upravo aktivnost i po toj aktivnosti nastaje čuvstvo slobode. Kod neposrednoga doživljavanja uočujemo čuvstvo aktivnosti i po tome se osjećamo slobodnima. Ali kada tumačimo htijenje onda prikazujemo predodžbu cilja i čuvstva, koja potiču na htijenje, t. j. prikazujemo motive htijenja i njihov kauzalni utjecaj na voljni akt. Po ovakovom tumačenju dolazimo do toga, da je naše htijenje determinirano, ali čini se, da to ne može da ukida našu svijest o slobodi. Kada tumačimo htijenje nalazimo se u sferi refleksije, izšli smo iz sfere neposrednoga doživljavanja. U sekundarnoj sferi refleksije izlazimo iz neposredno doživljene zazbiljnosti, reflektiramo (o njoj), t. j. razmišljamo o njoj. Mišljenje operira s kategori-

⁶²⁾ Bazala: O slobodi volje, Hrvatsko Kolo, knjiga VI. god. 1910.

jama; kategorija kauzaliteta je princip znanstvenoga tumačenja, postulat znanosti; dakle kada svoje htijenje tumačimo znanstveno, onda primjenjujemo kauzalitet, tražimo uzroke svoga htijenja, bilo da te uzroke tražimo u svome psihičkome životu ili u vanjskom svijetu, ili u sudjelovanju i jednog i drugog, t. j. fizičkog i psihičkog svijeta. Svakako je važno to, da volju podvrgavamo kauzalnoj analizi. U ovoj perspektivi kauzalnoga tumačenja čini se kao da ne postoji sloboda, jer nema izvankauzalnih slobodnih početaka. Pa ipak neposredna svijest kaže nam da smo slobodni u svome htijenju i djelovanju. Razlika je između neposredne doživljene zazbiljnosti i znanstveno obradene, shematizirane, logizirane zazbiljnosti. Sjetimo li se Bergsonova⁶³⁾ razlikovanja između znanstvenoga tumačenja u prostoru i doživljavanja u vremenu, odnosno u čistom trajanju, onda se čini da je htijenje u doživljavanju, koje pokazuje neposrednu zazbiljnost, slobodno, ali za znanstveni prikaz je determinirano. Ali sloboda nije samo neposredni nalaz svijesti, sloboda je i postulat etike odnosno vrednovanja.

Već prema tome, da li se sloboda volje rješava u psihologiji ili se rješava kao problem transcendentalne etike, ili se pak uzima kao metafizički problem, određivanje problema i njegovo rješavanje bit će vrlo različito. Psihologjsko je pitanje na pr. sloboda izbora između različitih motiva. Psihologjski nema izvan-kauzalne slobode, jer psihologjska sloboda znači kauzalitet ličnosti. Etičko pitanje je: kakovo treba da bude htijenje u smjeru etičkom, t. j. u smjeru određivanja prema vrednotama; sloboda volje je postulat etičke svijesti. Metafizički problem slobode volje je ovaj: kako je naše htijenje ukorijenjeno u posljednjim osnovima zazbiljnosti? Nastaje pitanje: u kojem odnosu stoji pojedinačna volja prema absolutnoj, jer ako se absolutnoj volji pripisuje sloboda i ako absolutna volja obuhvaća t. j. sadrži u sebi pojedinačnu volju relativnih bića, to za ova relativna bića ne preostaje nikakova sloboda; samo po inkonzekventnosti ipak se i pojedinačnoj volji pripisuje sloboda, kako to na pr. čine Schelling i Lotze. Determinizam ne dopušta slobodu individualne volje, jer sloboda pripada samo absolutnom biću, indeterminizam, pored slobode absolutnoga bića i pored toga što absolutni kauzalitet obuhvaća pojedinačno biće, ipak tvrdi slobodu pojedinca. Nastaje poteškoća, jer kako bi pored kauzaliteta božjega bio moguće slobodni početak u htijenju pojedinca, ako absolutno biće obuhvaća pojedinačna bića? Moguće je rješenje samo uz pretpostavu, da zazbiljnost ne uzimamo mehanički — kauzalno determiniranom, već je shvaćamo voluntaristički, kontingentno, slobodno, te pripisujemo slobodu pojedinačnom biću. Zazbiljnost nije predeterminirana, već je

⁶³⁾ Bergson: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris 1936.

po slobodnoj volji iz težnja i voljnih pobuda konstruirana. Odgovornost je za čovjeka moguća samo onda ako je čovjeku prepusteno da nad prirodno-mehaničkim bitkom izgraduje moralni svijet. Čovjek treba da svoje htijenje i djelovanje upravlja prema općevaljanim vrednotama. U etičkom htijenju čovjek nije prisiljen ni determiniran i po tome je slobodan.

Negativno smo odredili pojam slobode kao neprisutnost prisile, kao nespriječenost; pozitivno značenje pojma slobode je očitovanje vlastita bića. U psihologiskom smislu sloboda znači kauzalitet ličnosti. Ali pojam slobode u etičkom smislu, u smjeru vrednosnog određivanja znači negativno, da nema prisile po kauzalno mehaničkim faktorima, a pozitivno znači određivanje prema vrednotama Vrednote same još ne determiniraju, ali čovjek kao persona sâm se određuje za ili protiv vrednota, t. j. treba da htijenje određuje u smjeru vrednota; samo u tom smislu mu pripada odgovornost. Htijenje znači psihologiski proces; ne uzimamo volju kao supstanciju, već kao aktualno htijenje, ali u smjeru etike htijenje treba da je usmjereni prema vrednotama, čovjek treba da se određuje u smjeru vrednota i da po zauzetome stavu (prema vrednotama) određuje empiričko htijenje. Sloboda volje je bivstveno etički, odnosno vrednosni problem.

Teorija o slobodi volje mora da obuhvati slijedeće:

1.) Naše htijenje u neposrednom doživljavanju pokazuje nam da se osjećamo slobodnima, jer imamo čuvstvo aktivnosti, spontanosti. U ovoj primarnoj sfери doživljavanja čuvstvo slobode je naročito živo, jer doživljavanje još nije podvrgnuto znanstvenoj refleksiji, još nije logizirano; čuvstvo slobode, kakovo nalazimo u neposredno doživljenom htijenju, pretstavlja metalogički osnov slobode volje; (slično kao što je spoznavanje metalogički voljno fundirano).⁶⁴⁾ Mnogi filozofi osporavaju čuvstvo slobode, te ističu da se u svome htijenju osjećaju determiniranim, ali čini se da determiniranost znači, da se čovjek zbog neke vanjske ili nutarnje prisile osjeća vezanim, a mi znamo da je pozitivna sloboda moguća tek na osnovi negativno nespriječenoga djelovanja, dakle osjećanje prisile još ne ukida mogućnost slobode, jer je negativno neprisiljeno htijenje pretpostava pozitivne slobode; tek ako negativno nismo prisiljeni, možemo biti slobodni u smjeru vlastitoga određivanja.

Eduard v. Hartmann⁶⁵⁾ ispituje, da li nutarnje iskustvo posvjedočuje slobodu volje, te uzima da imamo svijest o

⁶⁴⁾ Bazala: Metalogički korijen filozofije. Rad Jugoslavenske Akademije znanosti i umjetnosti, knjiga 229, — Zagreb, 1924.

⁶⁵⁾ Eduard v. Hartmanu: Phänomenologie des sittlichen Bewussteins, str. 449.

neslobodi našega htijenja. On veli: »die indeterministische Willensfreiheit ist nicht eine unmittelbare Aussage der inneren Erfahrung. Es hat keine Zeit in meinem Leben gegeben, wo ich der Illusion einer Willensfreiheit unterworfen gewesen wäre; von dem Augenblick wo mir das Problem zum Bewusstsein kam war mir auch die Antwort im deterministischen Sinne entschieden« (str. 449). Bitno je ovdje, da Hartmann o problemu slobode volje sudi ovako, t. j. on se osjeća neslobodnim u času kada reflektira, razmišlja o problemu; ovo reflektiranje nije više neposredno doživljavanje. Jer kada reflektiramo, kada razmišljamo o htijenju, onda ono neposredno doživljeno htijenje objektiviramo, stavljamo pred sebe kao objekt. U tom smislu kaže Münsterberg,⁶⁶⁾ da psihologija promatra čovjeka kao objekt, ali ako se neposredno zahvaćamo kao subjekt, kao volja, onda osjećamo slobodu. Rickert uzima, da sloboda pripada subjektu, dok je objekt neslobodan; ili možemo reći s Bergsonom: znanost pretvara htijenje koje teče u vremenu (u čistom trajanju), u prostornu sliku o htijenju. Profesor Bazala⁶⁷⁾ ističe, da je logička sfera voljno fundirana, u logičkoj sferi reflektiramo, razmišljamo o doživljaju, to je osvrt na doživljaj,....« što se u psihologiskom spoznavanju doživljaj preobražava u »predmet« na ogled, u neku ruku otkinut od neposredna stvaralačkog izvora, te on gubi svoj intimni karakter, postaje nekud bezličan, a i ne može da se potpuno uhvati u razumske mreže.... U punoj i pravoj zazbiljnosti ukazuje nam se duševni život samo na vrelu stvaranja, kao intimno proživljavanje, prema kojemu je sva psihologija referat i kopija.«

2.) Druga sfera refleksije: Vidjeli smo, da se u primarnoj sferi doživljavanja osjećamo slobodni, ali u logičkom osvrtu na htijenje, kada izlazimo iz doživljavanja i prelazimo na tumačenje htijenja, onda podvrgavamo htijenje kauzalnoj analizi, t. j. dinamičko htijenje pretvaramo u prostornu shemu; u toj perspektivi tumačenja dolazimo do determinizma. Psihologija obrađuje sve psihičko događanje, dakle i htijenje, kao objekt, kao predmet. Ako dakle volja ne znači supstanciju, već znači htijenje (volitiones), t. j. ako stoji u procesu htijenja, onda psihologija, kada proučava kauzalnu vezu motiva našega htijenja, ne može da pokaže slobodu izvan kauzalnosti, psihologiski, sloboda može da znači samo kauzalitet ličnosti. Vidjeli smo, da se u neposrednom doživljavanju htijenja osjećamo aktivnima i da se po tome držimo slobodnima, psihologija dođuše priznaje čuvstvo slobode, koje može eksperimentalno pokazati, jer opažanici kod voljnih akata ističu čuvstvo djelatnosti, aktivnosti, spontanosti. Ipak psihologija drži, da je čuv-

⁶⁶⁾ Münsterberg: Philosophie der Werte, str. 160.

⁶⁷⁾ Bazala: Metalogički korijen filozofije.

stvo slobode samo privid, koji nastaje po tome, što ne pozna-
jemo uzroke naših čina, jer kada tražimo uzroke htijenja i dje-
lovanja, vidjet ćemo, da je uvijek neki razlog bio odlučan za
htijenje i za čin. Pače mogli bismo pretskazivati htijenje i
odluku, kad bismo poznavali sve faktore. Ach ističe, da opa-
žanik ima čuvstvo slobode, ali promatrač ipak može da pret-
kazuje, kako će se opažanik vladati. Dakle psihologija, koja se
udaljila od psihologije duševnih moći, rješava slobodu volje u
smislu determinizma. Ali pretpostava psihologije je općeno va-
ženje principa kauzaliteta na području duševnosti. Jer ako
ne priznajemo općevaljanost (mehaničkog) kauzaliteta za du-
ševna stanja, onda je moguće indeterminizam. Ali znanstvena
egzaktna psihologija ispituje zakonitosti duševnoga događanja
i operira principom kauzaliteta.

Mi znamo, da je problem slobode volje, pored psihologij-
skoga, još i etički problem. U antiknoj je filozofiji tretiran
gotovo isključivo kao etički problem, tek su stoici zapazili me-
tafizičke poteškoće problema. Kant je postavio problem slobode
volje kao etički problem pa ga je stoga i obradio u praktičnom
umu. Čini se da etički problem dobiva metafizičko značenje u
pojmu stvari o sebi. Ali to zavisi o tome, kako shvaćamo Kan-
tovu stvar o sebi; ako je uzmemo metafizički, kao što to čini
na pr. Schopenhauer, onda sloboda spada u metafizičko (inte-
ligibilno) područje. Po novokantovskoj marburškoj školi, t. j.
po Cohenu možemo stvar o sebi shvatiti u smislu transcen-
talnom, t. j. u smislu potpune sintetičke zakonitosti. — Možemo
Kanta interpretirati u smjeru filozofije vrednota, kao što to
čini Windelband (novokantovac badenske škole). Po njemu
kauzalno promatranje daje jednu vrst »pojavu«, ali znanost ne
iscrpljuje svu zazbiljnost; pored tumačenja postoji i vredno-
vanje kao druga vrst »pojavu«. U smjeru vrednovanja, kada
pitamo za kvalitet htijenja, možemo govoriti o slobodnoj volji,
jer u perspektivi vrednovanja apstrahiramo od kauzalne veze.
Mogli bismo vrednovanje označiti

3.) trećom sferom ili perspektivom obzirom na
problem slobode volje. U perspektivi vrednovanja čini se, da
je sloboda volje postulat, a po Kantu etički princip, odnosno
savjest, po kojoj spoznajemo etičko trebanje, ujedno nam za-
jamčuje slobodu. Mi dakle u ovoj trećoj sferi ili perspektivi
vrednovanja uzimamo slobodu volje, ali ta sloboda nije dana,
ona je zadaća i treba da se realizira po htijenju i djelovanju
u smjeru vrednota. Sada izgleda kao da u tome стоји protu-
slovje, što za znanstveno tumačenje u psihologiji uzimamo de-
terminizam, a za etiku, t. j. za vrednovanje pretpostavljamo
slobodu volje u smislu indeterminizma. Protuslovje nestaje
kada uočimo da se radi o različitom shvaćanju pojma volje;
empirijska psihologija uzima volju kao skup faktičnih voljnih
akata, etika stavljaju volju (htijenje) u odnos prema vrednotama,

ona ne pita kakovo je faktično htijenje, već pokazuje htijenje kakovo treba da bude, ili možemo reći: etika ne obraduje bitak, ali obraduje trebanje. To ne znači, da trebanje ne postoji i da je iluzija, jer trebanje ima neki idealni bitak (*Sein*) premda nema uvijek faktični bitak (*Dasein*), kako je to istaknuo Cohen. U idealnom carstvu trebanja ima slobode ili, po Cohenu, sloboda je uvjet mogućnosti carstva trebanja, odnosno etike, koja se bavi trebanjem — Za nas nastaje pitanje: kako može empirijski čovjek da bude odgovoran za svoje čine, ako mu sloboda pripada samo u ideji? Odgovornost je za čovjeka moguća samo onda, ako čovjek nije samo prirodno, već je i duhovno biće (Vuk-Pavlović). Možemo reći: odgovornost postoji za čovjeka, jer treba da djeluje u smjeru duhovnosti. Prirodno biće ne može biti odgovorno; odgovornost za životinju je besmislena, ali čovjek nosi odgovornost za svoje čine, jer čovjek tek po duhovnosti postaje čovjekom. Problem slobode volje ima svoj pravi smisao tek u ovoj višoj perspektivi, naime kada problem ne postavljamo kao prirodoznanstveni već kao duhovnoznanstveni. Za područje prirode kauzalitet je kategorija, bez koje ne možemo ništa tumačiti, ali za područje duha, za odnos čovjeka prema vrednotama, t. j. za trebanje potrebna je pretpostava slobode. Za prirodu nema trebanja, na području prirode sve je nužno i faktično, ali za čovjeka kao duhovno biće, t. j. koliko se određuje u smjeru vrednota, postoji trebanje, ima postulata, ima slobode. Čovjeku pripada odgovornost, jer ima sposobnost da se određuje prema vrednotama. Kant u etici obraduje volju bića — u koliko su umna; u etici uzimamo volju bića — koliko su duhovna, t. j. pitamo: kakovo treba da bude htijenje da postane duhovno? Duhovnost nije samo u umu, duhovnost nalazimo i u aktima emocionalnima i voljnima. Pored empirijskih kauzalno nužnih voljnih akata uzimamo još voljne akte, koji se određuju prema vrednotama; te uzimamo djelovanje, u kojem vrednote postaju motivima. Carstvo vrednota ili trebanja ne shvaćamo kao statički nad nama dano, već kao dinamički po stvaralačkom impulzu stvoreno. Dakle kod voljnih akata koji ostaju u sferi prirodnosti, t. j. kod voljnih akata, koji su kauzalno nužni, ne možemo govoriti o slobodi (u smislu neovisnosti od kauzaliteta); ali kod voljnih akata, koji su usmjereni prema duhovnosti, ne možemo govoriti o kauzalno mehaničkoj determiniranosti, jer ako ih hoćemo protumačiti iz kauzalno mehaničkih uvjeta, onda je to nemoguće; valja uočiti iracionalni, t. j. voljni faktori, koji se kauzalno ne može protumačiti. Nama se čini, da je bitno značenje problema slobode volje u perspektivi etike. Između znanstvene-teorijske i vrednosno-praktične perspektive postoji neka napetost. Znanstvena perspektiva tumači kauzalno, praktičko-etička perspektiva vrednuje i ne pita za kauzalitet (kako je to istaknuo Windelband). Dakle psihologija može da sa svoga stajališta negira

slobodu volje u smislu neovisnosti od kauzalnoga zakona i da dopušta slobodu samo u smislu kauzaliteta ličnosti; sa stajališta ili u perspektivi psihologije još se ne vidi etička sloboda; ali sa stajališta ili u perspektivi etike, sloboda je postulat. Po Kantu etika pokazuje zazbiljnost slobode po moralnom zakonu, koji svaki čovjek nalazi u sebi. — Neposredno doživljavanje svjedoči za slobodu; mnogi se filozofi pozivaju na neposredno doživljavanje, tako na pr. Mack, Sommer, Messer i mnogi drugi, koji ističu da nam ovo doživljavanje pokazuje da sloboda mora da postoji; pa ako nam znanost ne može da pokaže slobodu, mi ćemo je tražiti na području vrednovanja. Problem slobode volje je eminentno praktički problem. Ako Kantovo shvaćanje, po kome su pojavnici akti kauzalno determinirani, a intelligibilni akti su slobodni, interpretiramo sa stajališta filozofije vrednota, reći ćemo: etika pod voljom razumijeva voljne akte u smislu vrednosnom; psihologija ispituje empiričke faktične voljne akte, t. j. etika pita za vrijedno htijenje bez obzira na to, da li je ono faktično, te postulira da trebanje postane zbiljsko. Etika znači drugu prespektivu gledanja. Psihologija ispituje genezu voljnih akata, etika pita, kakovo je vrijedno htijenje, t. j. kakovo treba da bude. Psihologija tumači kauzalno, etika vrednuje, te pokazuje smjer i cilj našemu htijenju. U perspektivi znanosti, koja apstrahirala od vrednota, voljni se akti tumače iz kauzalnih uvjeta, ne pita se za njihovu vrijednost; možemo da čin protumačimo kao nužni produkt motiva i karaktera, a karakter možemo da tumačimo iz prirođenih sposobnosti i iz vanjskih okolnosti, koje djeluju na čovjeka, te formiraju njegov karakter. Karakter nije nešto nepromjenljivo, statički dano, već se neprestano dalje formira. Dakle psihologija može da kauzalno protumači naše htijenje, ali kada vrednujemo, zauzimamo drugo stajalište, onda ne pitamo za motive čina i za postanak kraktera, nego prosudujemo htijenje prema njegovoj vrijednosti.

Čini se da je sloboda volje u etičkom smislu bitno značenje problema, te da pojam odgovornosti ima smisla samo u perspektivi vrednovanja, jer za voljni akt, koji bi prema vrednosnom određivanju bio indiferentan, ne bismo ni tražili odgovornost; za vrednosno indiferentan čin pojam odgovornosti nema smisla. Vidjeli smo, da naše htijenje, kako se nadaje u neposrednom doživljaju, pokazuje aktivnost, koju shvaćamo kao slobodu. U ovoj sferi htijenje još nije podvrgnuto logičkom obliku, ovdje imamo metalogički osnov slobode volje. Sa stajališta znanstvene perspektive, odnosno kauzalnoga tumačenja, vidimo da motivi određuju naše htijenje. Nastaje pitanje: imaju li motivi prisilnu moć, ili da li motivom našega htijenja može da postane samo ono što mi prihvaćamo, t. j. prema čemu smo zauzeli stav. Nastaje dalje pitanje: možemo li htjeti htjeti? Po Schopenhaueru je ovakovo htijenje htijenja nemoguće, jer

vodi do regressus in infinitum. Ako naime postavljam pitanje: mogu li htjeti htjeti, onda ne dolazim do rezultata; ali možda je pitanje krivo postavljeno. Stoga ćemo pitanje drukčije postaviti, naime ovako: mogu li prema motivima zauzeti stav, mogu li ih vrednovati i prema tome prihvati ili odbaciti? Ovdje ne postoji regressus in infinitum, jer za htijenje ne prepostavljamo opet htijenje, već vrednovanje. Naše pitanje dakle nije: mogu li htjeti htjeti — mi postavljamo pitanje ovako: mogu li htjeti ono što osjećam kao vrijedno, tako da prirodno ili kauzalno-mehanički nastali motivi htijenja nemaju prisilnu moć? Odgovor će na to pitanje biti ovo: ja mogu htjeti ne samo ono što nastaje u meni po kauzalno-mehaničkoj vezi motiva i njihovoj kauzalnoj nužnosti, jer ja mogu da vrednujem motive, mogu da ih prosudujem, te da zauzmem stav prema kauzalno nužno nastalim motivima; ja mogu da ih prihvaci ili odbacujem. Htijenje čovjeka kao persone nije samo nužni produkt kauzalnih faktora, jer mi zauzimamo stav prema kauzalno-mehanički nastalome htijenju; — ovo više stajalište jest stajalište vrednovanja. Sloboda postoji u ovoj višoj sferi, ili bolje će biti da kažemo: u ovoj drugoj perspektivi gledanja. Jer izraz sfera mogao bi zavesti na to, da se radi o supstancialnome bitku u toj sferi, dok mi naprotiv držimo, da u ovoj višoj perspektivi sloboda nije dana, već je zadana, t. j. ona se aktualizira po našemu zauzimanju stava prema kauzalno nužnom htijenju. Ovo zauzimanje stava znači aksiologjsko određivanje problema. Sloboda volje znači aksiologjsku slobodu htijenja; pri čemu ne uzimamo volju supstancialno, već aktualistički. Doživljavanje je dakle pokazalo slobodu našega htijenja kao neposredni, još neprotumačeni nalaz svijesti. — Psihologija kao egzaktna znanost tumači kauzalno, stoga na tlu spoznavanja ne vidimo slobode, ali etika kao nauka o vrednotama pokazuje postulat slobode realiziran u aktu zauzimanja stava. Vrednovanje nam je potvrdilo ono što smo shvatili u doživljavanju. Naše htijenje nije puko mehaničko događanje; mi ne djelujemo poput prirode ili kao automati. Kad ne bismo bili slobodni u svome htijenju, onda uopće ne bismo mogli reći: ja hoću, ja djelujem, već bismo morali reći: u meni se nešto događa, a da ja pri tome ne sudjelujem; mogao bih u najboljem slučaju da promatram što se dogada u meni, ali ostao bih pasivni promatrač bez aktivnoga sudjelovanja.. Ali po tome što čovjek može da vrednuje, da aktivno zauzme stav prema motivima htijenja, i da tek nakon prosuđivanja, nakon vrednovanja, aktivno određuje tok događanja, po tome je čovjek slobodan, njegovo htijenje nije determinirano u smislu mehaničkoga događanja. To ne znači dakle da čovjeku pripada sloboda htijenja u smislu nekoga liberum arbitrium indifferentiae, jer takova sloboda, da mogu činiti i htjeti nešto bez obzira na motive, bila bi neka proizvoljnost. Ovdje ne bismo

mogli govoriti o slobodi, jer sloboda u pravom smislu riječi je vrednosni pojam. Proizvoljnost nije aksiološki usmjerena i stoga ne može da zajamči odgovornost. Indeterminizam koji kaže: mogu htjeti što me je volja, t. j. neovisno od svih motiva, takav indeterminizam još ne rješava problem slobode volje. Tek aksiologiska perspektiva može da pokazuje smisao problema slobode volje; jer liberum arbitrium indifferentiae, koji uzima sposobnost volje da bira proizvoljno između različitih mogućnosti, te da izvodi čin koji hoće, takova proizvoljnost još ne znači izbor, jer svaki izbor moguć je samo na osnovi vrednovanja.

Dakle, ako problem slobode volje uzimamo u smjeru slobode čina, onda tvrdimo: mogu činiti ono što hoću. Sloboda čina postoji u koliko nema vanjskih ili nutarnjih (psihičkih) zapreka. Sloboda čina nije problem. Sloboda izbora između različitih motiva moguća je samo na osnovi vrednovanja, a sloboda htijenja u smjeru filozofije vrednota znači, da možemo zauzeti stav prema kauzalno-nužnome htijenju. Prema tome u perspektivi vrednovanja sloboda htijenja je postulat. Nastaje pitanje: da li svaki čovjek ima sposobnost vrednovanja? Čini se da ima i takovih ljudi, koji su vrednosno slijepi, koji ne shvaćaju i ne vide vrednote. Mi to ne osporavamo, ali se ne radi o tome, da li su svi ljudi kao takovi slobodni u svome htijenju, jer ovo pitanje moramo zanijekati, pače moramo tvrditi, da za vrlo malen broj ljudi vrijedi sloboda htijenja, ali principijelno to ne mijenja ništa na rješenju problema. Premda sloboda htijenja nije svagda realizirana, sloboda ipak nije puka iluzija; čovjek treba da bude slobodan, jer čovjek nije samo prirodno, već je i duhovno biće, — po tome je moguća sloboda. Drugo je pitanje, koliko pojedinac u sebi realizira smisao života, koliko je doista čovjek, t. j. koliko ne djeluje mehanički poput prirode, već u sebi realizira duhovnost. Prava etička sloboda je u tome, da čovjek svome htijenju daje vrijedni smisao, t. j. da htijenje bude onakovo kakovo prema etičkim zahtjevima treba da bude. Najviši smisao slobode je moralna sloboda, ali čovjek i prema moralnom zakonu ima slobodu pro et contra. Upravo po tome što može, ali ne mora da se određuje prema vrednotama, po tome mu pripada odgovornost. — Po našemu shvaćanju možemo problem slobode volje rješavati kao prirodonaučni ili kao problem vrednota; radi se o različitoj perspektivi gledanja: o prirodonaučnom tumačenju s jedne strane i o vrednovanju, prosudivanju, procjenjivanju s druge strane. Možemo potpuno razumjeti postanak htijenja i djelovanja, možemo uzeti u račun sve faktore, koji sudjeluju pri nastanku htijenja i čina; pa kad bi nam bili poznati svi prošli i svi budući faktori, koji sudjeluju i uvjetuju htijenje, mogli bismo doista da ga proračunamo poput kakova prirodonaučna fakta. Ali pri tome treba da imamo na umu, da znanstvenim tuma-

čenjem nismo iscrpjeli sve što možemo reći o činu; jer na taj smo način protumačili njegovu genezu. Ali kada pitamo, što vrijedi čin, onda kauzalno tumačenje ne kaže ništa o njegovoj vrijednosti; za prosudivanje je potrebno drugo stajalište. Kada promatramo genezu, kada tumačimo, kada gledamo kao znanstveno orijentirani ljudi, koji misle da mogu iscrpsti sve mogućnosti time da voljni čin svode na kauzalnu formulu; te kada bismo mogli da se zadovoljimo znanstvenim tumačenjem, tada bi doista determinizam bio jedina formulacija našega problema. Ali kao filozofi mi ne gledamo samo znanstveno; filozofija se ne iscrpljuje pojmom nauke,⁶⁸⁾ kada tumačimo kauzalno onda nam izmiče pravo htijenje — htijenje treba da doživimo i da ga vrednujemo. Znanost ne može da nam protumači ono čuvstvo slobode, koje je naročito živo kada se radi o velikim i zamašnim odlukama u našem životu. Jer i onda kada smo spoznali sve uzroke našega htijenja, ipak ne možemo da zatomimo čuvstvo slobode; u nama se javlja čuvstvo odgovornosti, glas savjesti, kajanje zbog lošega čina ili zadovoljstvo zbog etički usmjerenoga djelovanja. Ovi etički fenomeni postoje i ne možemo ih nijekati. Stoga se ne možemo zadovoljiti time, da tumačimo postanak htijenja i djelovanja, treba da pokažemo odakle potiču etički fenomeni i koji je njihov smisao. Upravo ovi fenomeni pokazuju, da vrednujemo, t. j. da smo duhovna bića. Kad bi naši voljni akti bili samo kauzalno-mehanički produkti, onda ne bi ni postojali etički fenomeni. Ali ovi etički fenomeni postoje u svakoj nepatvorenoj, etički izgrađenoj svijesti; ta činjenica nam dokazuje, da je perspektiva vrednovanja ili prosudivanja jednako važna, jednako nužna, a za naš neposredni uvid možda i pretežnija od znanstvenoga tumačenja. Time se vrijednost znanstvene perspektive neće omalovažavati, ona je kao znanstvena perspektiva u svojim granicama i na svome mjestu opravdana, ali nije jedina niti jedino odlučna perspektiva gledanja na naš problem. Ne osporavamo vrijednost i potrebu kauzalnoga tumačenja, ali pored toga postuliramo vrednovanje htijenja i djelovanja. Stoga držimo, da etika, čiji je centralni problem, upravo problem slobode volje, ne treba i ne smije samo da tumači, etika treba da vrednuje i da pokaže cilj i smisao našega htijenja i djelovanja. Ne možemo govoriti o absolutnoj slobodi htijenja; nismo slobodni u svemu i u svakoj perspektivi; sloboda u etičkom smislu je postulat za htijenje empiričkoga bića, a realizirana je samo koliko se uzdignemo do toga, da djelujemo u smjeru našega inteligibilnoga bića, t. j. u smjeru vrednota ili u smjeru duhovnosti.

⁶⁸⁾ Bazala: Metalogički korijen filozofije.

Prikaz Kantova rješavanja problema slobode volje

U ovoj ćemo se radnji još jednom osvrnuti na Kantovo rješenje problema i zauzet ćemo prema njemu stajalište. Po Kantu kauzalitet je kategorija, t. j. formalni uvjet iskustva, kauzalitet omogućuje znanstveno iskustvo. Kant stavlja slobodu u odnos prema kauzalitetu. Treća antimonija čistoga uma pokazuje opreku između kauzaliteta i slobode. Teza glasi:⁶⁹⁾ »kauzalitet po zakonima prirode nije jedini, iz kojega možemo da izvodimo sve pojave svijeta. Za njihovo tumačenje moramo da prepostavljamo još kauzalitet po slobodi.« Antiteza glasi: »nema slobode, nego se sve u svijetu događa samo po zakonima prirode.« Vidjeli smo već da Kant rješava antinomiju po razlikovanju stvari o sebi i pojava, te da slobodu uzima za stvari o sebi, a kauzalnu nužnost za pojavu. Kant zapravo prepostavlja dvije vrsti kauzaliteta, naime kauzalitet prirode i kauzalitet po slobodi. Vidjeli smo da kauzalitet po slobodi znači transcendentalnu ideju slobode, t. j. totalitet uvjeta i da ideja slobode daje osnov za praktični pojam slobode. U »Kritici čistoga uma« Kant pokazuje kako se kauzalitet po slobodi može spojiti s općenim zakonom prirodne nužnosti. Po Kantu⁷⁰⁾ »možemo kauzalitet bića promatrati na dva načina, kao intelligibilni po djelatnosti kao stvari o sebi i kao senzibilni po njezinim učincima kao pojavama u osjetnom svijetu.« Dvostruko promatranje, po Kantu, jest moguće, jer kao osnov (razlog) pojava uzima transcendentalni predmet. Ovome transcendentalnome predmetu, posred svojstva po kojemu se javlja, pripisuje još nepojavni kauzalitet, premda se njegov učin javlja u pojavnosti. Kod subjekta osjetnoga svijeta Kant razlikuje empirički karakter (karakter = zakon kauzaliteta), t. j. karakter stvari u pojavnosti i intelligibilni karakter, t. j. karakter stvari o sebi. Po intelligibilnom karakteru, djelatni subjekt ne stoji pod vremenskim uvjetima, jer vrijeme je uvjet pojava, a nije uvjet stvari o sebi. Stoga ne možemo reći, da čin počinje vremenski u intelligibilnom

⁶⁹⁾ Kant: Kritik der reinen Vernunft, Bd. I., str. 420 i dalje.

⁷⁰⁾ Kant: Kritik der reinen Vernunft, Bd. II., str. 473 i dalje.

karakteru. Inteligibilni karakter ne možemo spoznati, jer spoznajemo samo pojave, ali prema empiričkom karakteru moramo misliti inteligibilni karakter, jer kao osnov (razlog) pojave mislimo transcendentalni predmet, premda ga ne spoznajemo o sebi. Po empiričkom karakteru, subjekt bi kao pojava bio podložan zakonima kauzalnosti. Po integibilnom karakteru bio bi neovisan od osjetnosti i od prirodne nužnosti; subjekt, koliko je noumenon, nije podvrgnut promjenama, ne стоји под prirodnim zakonima; djelatno biće je neovisno od prirode nužnosti, dakle ono je slobodno. Sloboda i priroda po Kantu važe za isti čin, već prema tome, promatramo li inteligibilni ili senzibilni kauzalitet, oba kauzaliteta postoje zajedno i ne stoje u protuslovju. Vidimo, da se Kantu ovdje radi o tome, da pokazuje dva načina promatranja, koja važe za isti čin. Nastaje pitanje: ne postoji li protuslovlje između oba kauzaliteta? Kant odgovara: »Među uzrocima u pojavnosti nema takovih, koji bi po sebi mogli započeti neki niz; sve što se događa u pojavnosti nastavak je kauzalnoga niza, dakle nije moguće slobodni početak. Ali zakon kauzaliteta vrijedi samo za spoj pojava. Kant prepostavlja da između prirodnih uzroka ima takovih, koji imaju inteligibilnu sposobnost t. j. koji se određuju po razlozima uma, ali ipak tako, da je čin u pojavnosti primijeren zakonima empiričkoga kauzaliteta. Inteligibilni razlog ne osporava empirička pitanja, dakle premda među pojavama nalazimo učine mišljenja i djelovanja čistoga razuma, ove učinke moramo protumačiti iz pojavnih uzroka po zakonitosti prirode. — Primjenimo li to na iskustvo onda dobivamo: Čovjek je pojava osjetnoga svijeta i po tome je prirodni uzrok, dakle njegov kauzalitet mora da se tumači po empiričkim zakonima. Kao pojava čovjek ima empirički karakter. Ali čovjek sebe samo s jedne strane promatra (spoznaje) kao fenomen, naime po osjetnosti; ali s druge strane, naime obzirom na um, čovjek sebe promatra kao inteligibilni predmet. Um može imati kauzalitet obzirom na pojavu, to nam je jasno iz imperativa na praktičnom području. Trebanje izražava takovu nužnost kakove nema u prirodi. Razum spoznaje samo ono, što jest (što u prirodi postoji), za prirodu nema trebanja. Trebanje vrijedi na praktičnom području, a znači da čin ima razlog u umu. Trebanje izražava mogućnost čina, koji ima svoj razlog u pojmu (dakle u umu), dok uzrok prirodnoga čina mora biti pojava. Čin mora biti moguće (naime izvediv) uz prirodne uvjete; tek onda za nj može vrijediti trebanje; ali prirodni uvjeti sami još ne mogu da proizvode trebanje, prirodni uzroci uvjetuju naše htijenje, ali um pokazuje ono što treba da bude i tako našemu prirodnome htijenju suprotstavlja cilj i dostojanstvo. Um se ne pokorava empiričkom uzroku, već spontano stvara vlastiti idejni red, po kojem drži nužnima onakove čine, koji se nisu dogodili, a možda se i ne će dogoditi, ali prepostavlja, da um ob-

zirom na njih može bit kauzalan (t. j. da čini mogu nastati iz umnih razloga). Ako dakle pretpostavljamo, da um može biti kauzalan obzirom na pojavu, onda um mora da se u pojavnosti očituje kao empirički karakter. Svaki čovjek ima empirički karakter, t. j. koliko se kauzalitet uma očituje u pojavnim učincima, (empirički karakter) pokazuje neku pravilnost, po kojoj možemo zaključiti na umne razloge, te možemo prosuditi princip djejanja. Empirički karakter označuje pravilnost pojavnih čina. Svi čini čovjeka u pojavnosti su određeni po empiričkom karakteru, t. j. po uzrocima, koji djeluju po zakonima prirode. U pretpostavu, da su nam poznati svi uzroci, mogli bismo pretkazivati i spoznati kao nužan svaki pojedini čin. Obzirom na empirički karakter dakle nema slobode, a po ovome promatrano čovjeka kada samo opažamo i kada ispitujemo uzroke, po kojima su nastali čini. Ali kada iste čine ispitujemo obzirom na praktični um, t. j. kada nam se ne radi o tome, da tumačimo postanak čina, kao što to čini spekulativni um, već kada pitamo kakav treba da bude čin po razlozima uma, onda dolazimo do drugoga reda nego li što je prirodni red. Jer mnogo toga trebalo bi da se nije dogodilo, što se jest dogodilo i što se po zakonima prirode moralo dogoditi. Često nam se čini, da ideje uma doista pokazuju kauzalitet obzirom na ljudske čine (kao pojavu), te da se ovi čini nisu dogodili zato, što su određeni po empiričkim uzrocima, već zato što su određeni po razlozima uma. Kant uzima da je empirički karakter određen po intelijibilnom karakteru, ali mi spoznajemo samo empirički karakter. Intelijibilni karakter ne spominjemo, jer uvjet koji je u umu nije osjetan i ne počinje vremenski. Um je empirički bezuvjetan uvjet sukcesivnoga niza događaja. Um nije pojava dakle nije pdvrgnut zakonima osjetnosti, t. j. na nj ne možemo primjeniti zakon kauzaliteta prirode. Um je trajni uvjet svih proizvoljnih čina, po kojima se čovjek pojavljuje. Svaki čin po empiričkom karakteru određen je prethodnim uvjetom, ali obzirom na intelijibilni karakter, svaki je čin (bez obzira na empiričku uvjetovanost) neposredni učin intelijibilnoga karaktera čistoga uma, koji djeluje slobodno. Ovu slobodu ne možemo promatrati samo negativno kao neovisnost od empiričkih uvjeta, već je moramo označiti pozitivno po sposobnosti, koja niz događanja započinje po sebi. Kant uzima ovaj primjer: kad ispitujemo, po kojim je uzrocima nastala laž nekoga čovjeka, onda tumačimo po empiričkom karakteru, ali bez obzira na to mi prekoravamo činitelja. Prikor se osniva na tome što smatramo, da je um mogao i trebao da drukčije određuje djejanje čovjeka usprkos empirički nužnih uvjeta. Čin pripisujemo intelijibilnom karakteru (t. j. mi prosudujemo čin). Um nije aficiran od osjetnosti, um ne spada u niz osjetnih uvjeta, um je uvijek isti i ne mijenja se u vremenu, um određuje, ali ne biva određen. Ne možemo pitati, zašto se um nije

drukčije odredio, ali pitamo: zašto po svom kauzalitetu nije drukčije odredio pojave? Na ovo pitanje ne možemo odgovoriti, jer bi drukčiji inteligibilni karakter dao drukčiji empirički karakter. Kad prosuđujemo slobodne čine obzirom na njihov kauzalitet možemo doći do inteligibilnoga uzroka, ali ne možemo doći dalje, preko njega; možemo spoznati da je sloboden, t. j. da određuje novisno od osjetnosti i da po tome može biti osjetno bezuvjetni uvjet pojava. Ali zašto inteleigibilni karakter uz dane okolnosti daje upravo ovakav empirički karakter, to nije transcendentalno pitanje. U »Kritici čistoga uma« Kant nije htio pokazati zazbiljnost slobode kao sposobnosti koja sadrži uzrok pojava osjetnoga svijeta, jer to ne bi bilo transcendentalno promatranje. Kant nije htio dokazati ni mogućnost slobode, jer ne možemo spoznati mogućnost realnoga uzroka. U »Kritici čistoga uma« Kant obrađuje slobodu kao transcendentalnu ideju, po kojoj um može da niz uvjeta u pojavnosti započinje osjetno bezuvjetnim (uvjetom). Kritika čistoga uma razrješuje antinomiju kauzaliteta i slobode, to je jedino što može da čini. U »Kritici čistoga uma« pokazao je Kant, da ljudske čine možemo promatrati na dva načina, t. j. mi te čine možemo tumačiti i možemo ih vrednovati.

Problemi praktičnoga uma obrađeni su u »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« i u »Kritik der praktischen Vernunft.« U Grundlegung zur Metaphysik der Sitten Kant ne ispituje uvjete empiričkoga ljudskoga htijenja, jer je to pitanje psihologije, etika treba da ispituje ideju i principe koji omogućuju čistu volju.⁷¹⁾ Pojam slobode omogućuje čistu volju. Pojam slobode služi Kantu za tumačenje ili kao osnov autonomije volje. Po Kantu⁷²⁾ »volja je vrst kauzaliteta živih bića u koliko su umna, a sloboda je svojstvo toga kauzaliteta, da može djelovati neovisno od određivanja po stranim uzrocima. Ovo je negativno određenje slobode, pozitivni pojam slobode znači kauzalitet po zakonima posebne vrsti. Sloboda volje po Kantu znači kauzalitet po zakonima posebne vrsti. Sloboda volje po Kantu znači autonomiju, t. j. svojstvo volje, da ona sama sebi postavlja zakon. Slobodna volja znači, da volja stoji pod eudorednim zakonom. Ako prepostavljamo slobodu volje onda rastavljanjem toga pojma, t. j. analitički slijedi eudorednost i njen princip. Ali eudoredni princip po Kantu je sintetički sud apriori. Bezuvjetno dobra volja je ona, čija maksima može postati općeni zakon. Rastavljanjem pojma bezuvjetno dobre volje ne možemo naći ono svojstvo (općenitost) maksime. Sintetički sudovi mogući su samo tako, da se obje spoznaje spajaju nečim trećim. Ovo treće je pozitivni pojam slobode, naime autonomije. — Kant prepostavlja slobodu kao svojstvo

⁷¹⁾ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Vorrede str. 18.

⁷²⁾ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: str. 85 i dalje.

volje svih umnih bića, to znači éudoredna zakonitost važi za sva umna bića. Kant izvodi éudorednost iz pojma slobode, éudorednost se ne može izvoditi iz iskustva, nego se izvodi a priori. Svako biće, koje može da djeluje samo po ideji slobode, u praktičnom je smjeru slobodno, bez obzira na to, da li je o sebi slobodno i da li sloboda važi za teoretsku filozofiju. Kant tvrdi, da svakom umnom biću koje ima volju, nužno pripisuјemo ideju slobode po kojoj djeluje. Jer u umnom biću mislimo um, koji je praktičan, t. j. koji ima kauzalitet obzirom na objekte. Pojam éudorednosti izvodio je Kant iz ideje slobode; ali još nije dokazao zazbiljnost slobode; vidjeli smo da moramo pretpostavljati ideju slobode, ako hoćemo misliti umno biće koje ima kauzalitet obzirom na čine, t. j. koje ima volju. Po razlici pojave i stvari o sebi Kant razlikuje osjetni i razumski svijet; osjetni svijet našega predočivanja različit je za razne subjekte; razumski svijet našega uma je jedan jedini za sve subjekte. Po Kantu čovjek po nutarnjem osjetilu spoznaje pojavnost svoje prirode, ali iza pojavnosti mora da pretpostavlja »ja« o sebi, dakle obzirom na zamjećivanje i na osjetnost ubraja se u osjetni svijet; međutim, obzirom na ēistu samodjelatnost, na spontanost, t. j. obzirom na um, ubraja se u intelektualni svijet. Ima dakle dva stajališta, po kojima promatramo čovjeka i po kojima spoznajemo zakonitosti njegova djelovanja: 1. koliko spada osjetnome svijetu, promatramo ga po prirodnim zakonima (heteronomije), 2. koliko pripada inteligidibilnom svijetu, promatramo ga po zakonima uma. Kao umno inteligidibilnome svjetu pripadno biće, čovjek može da misli kauzalitet svoje volje samo po ideji slobode. S idejom slobode spojen je pojam autonomije, a s ovim je spojen općeni princip éudorednosti, koji po ideji slobode osniva čine umnih bića, onako kao što je prirodni zakon osnov pojava. Ideja slobode osniva carstvo svrha o sebi ili carstvo umnih bića. Po Kantu; ako se mislimo kao slobodni, onda se stavljamo kao članovi u razumski svijet i spoznajemo autonomiju volje i njen posljedak, moralitet; ali kada se mislimo kao obvezani, onda se promatramo kao pripadni osjetnome, ali ipak ujedno razumskome svijetu. Obvezani smo zato, jer djelovanje po slobodi pretstavlja trebanje za osjetna bića, koja ne djeluju samo po umnosti, jer na njih utječu i osjetni poticaji. Kad bi čovjek bio samo član razumskoga svijeta, svi bi ljudski čini bili primjereni principu autonomije; kad bi bio samo dio osjetnoga svijeta, njegovi bi čini bili podvrgnuti i heteronomiji prirode. Čovjek je član obaju svjetova, zbog toga što sebe spoznaje kao inteligenciju, ali ipak s druge strane kao osjetno biće. Budući da razumski svijet sadrži osnov (razlog) osjetnoga svijeta i njegovih zakona, to moramo zakone razumskoga svijeta smatrati kao imperativne, a čine prema éudorednom principu kao dužnosti. Kategorički imperativ moguć je po tome, što je čovjek samo po ideji slobode član inteligidibnoga svijeta; kad

bi pripadao samo inteligičnom svijetu, svi bi njegovi čini bili primjereni autonomiji volje, ali jer se zorno zahvaća i kao član osjetnoga svijeta treba da su primjereni autonomiji. Kategoričko trebanje daje sintetički sud a priori, jer osjetno aficiranoj volji pridolazi ideja čiste o sebi praktične volje, koja po umu sadrži najviši uvjet osjetne volje; otprilike onako kao što zorovima osjetnoga svijeta pridolaze razumski pojmovi i tek na taj način omogućuju sintetske sudeove a priori, koji omogućuju spoznaju prirode. Moralno trebanje znači nužno htijenje za biće koje je član inteligičnoga svijeta, ali znači trebanje za biće, koje ujedno promatramo kao član osjetnoga svijeta. Po Kantu, svi ljudi misle svoju volju kao slobodnu. Mi sudimo, da su neki čini trebali da se dogode, premda se nisu dogodili (ovdje je jasno izraženo prosuđivanje). Kant izvodi dalje: »sloboda nije iskustveni pojam, sloboda je ideja uma, njen objektivni realitet je dvojben, dok je priroda razumski pojam, koji dokazuje svoj realitet na primjerima iskustva. Dialektika uma nastaje zato, jer se čini da sloboda i prirodna nužnost stoje u protuslovlju; za spekulativni um valja upotrijebiti prirodnu nužnost, ali za praktične svrhe, t. j. na praktičnom području važi sloboda. Moramo pretpostavljati, da nema protuslovlja između slobode i prirodne nužnosti, koja važi za isti čin, jer ne možemo napustiti ni pojam prirode, ni pojam slobode.« Mogli bismo reći s Cohenom, da Kant pokazuje dva teoretska interesa, naime spoznavanje prirode i spoznavanje etike. Već je kritika čistoga uma pokazala da ne postoji protuslovlje između kauzaliteta prirode i kauzaliteta po slobodi. Kritika čistoga uma pripravila je teren za praktični um. Praktični um može da misli razumski svijet, time ne prekoračuje svoje granice, ali praktični ne može da zagleda u razumski svijet niti da ga osjetno razumi. Pojam razumskoga svijeta je stajalište, koje um mora da zauzme izvan pojava, zato da može biti praktičan, drugim riječima, zato da bude moguća etika. Po umu kao slobodnome uzroku dolazimo do pojma inteligičnoga svijeta, ali taj svijet mislimo samo po formalnom uvjetu naime do općenitosti maksime, t. j. mislimo autonomiju volje. Ne možemo protumačiti kako čisti um može biti praktičan, t. j. ne možemo protumačiti kako je moguća sloboda. Jer tumačiti možemo samo ono, što izvodimo po prirodnim zakonima. Sloboda je samo ideja, njen objektivni realitet ne možemo pokazati po prirodnim zakonima, niti u mogućem iskustvu. »Gdje prestaje određivanje po prirodnim zakonima ondje nema tumačenja, preostaje samo obrana.« (str. 101.). Na pitanje, kako je moguć kategorički imperativ, možemo odgovoriti tako da pokažemo pretpostavu, naime ideju slobode, po kojoj je moguć (kategorički imperativ). Možemo uvidjeti, da je pretpostava slobode nužna; to je dovoljno za praktičnu potražbu uma, t. j. za uvjerenje o važenju imperativa; ali ljudski

um ne može da uvida kako je moguća sloboda. Ne možemo pokazati kako je moguća sloboda kao kauzalitet volje. Po Kantu možemo misliti inteligibilni svijet, ali ga ne možemo spoznati, jer za inteligibilni svijet nema zrenja. Ideja razumskoga svijeta je ideja umnoga vjerovanja, carstvo svrha o sebi je ideal.

Kritika praktičnoga uma⁷³⁾ nadovezuje na Grundlegung, te pokazuje da ideja slobode služi praktičnoj porabi uma. Kritika čistoga uma pokazala je, da je pojam kauzaliteta po slobodi opravdan kao postulat uma, koji traži bezuvjetni totalitet uvjeta; kritika praktičnoga uma pokazuje zazbiljnost slobode u pojmu autonomije. Praktični um pokazuje da je slobodna volja određena čudorednim zakonom. Mi imamo neposrednu svijest o čudorednome zakonu, a po čudorednom zakonu dolazimo do pojma slobode. Čudoredni zakon izražava kako treba da djelujemo ,a po onome »Du kannst denn du sollst« Kant uzima, da čovjek može da djeluje čudoredno zato, jer treba da tako djeluje; uvjet, pretpostava čudorednog principa je sloboda. U kritici praktičnoga uma jednako kao u »Grundlegung« Kant određuje slobodu negativno kao neovisnost od materije zakona (od žuđenoga objekta) i pozitivno kao vlastito zakonodavstvo, t. j. kao autonomiju. Moralni zakon pokazuje autonomiju čistoga praktičnoga uma. Kritika praktičnoga uma pokazuje moralni zakon, t. j. autonomiju kao osnovni zakon nadosjetne prirode, naime razumskoga svijeta, koji se očituje u osjetnome svijetu tako, da ne ukida zakonitost osjetnoga svijeta. Kritika praktičnoga uma ne spoznaje kako je moguća sloboda. Kritika praktičnoga uma ne proširuje spoznaju spekulativnoga uma, pojam slobode dobiva objektivni realitet, ali samo za praktičnu svrhu. Ni praktični um ne može pokazati kako je moguć kauzalitet po slobodi; praktični um pokazuje, da je um pokretalo volje, ali to ne znači spoznaju kauzaliteta po slobodi. Kauzalitet po slobodi služi samo za praktičnu porabu uma ,te po moralnome zakonu dobiva objektivni realitet. Kritika čistoga uma traži apriorne osnove prirodne nauke, te ih nalazi u zornim oblicima i u kategorijama. Kritika praktičnoga uma polazi od faktuma čudorednoga zakona, koji je neposredno izvjestan i nalazi njegov apriorni uvjet u pojmu slobode. Pojam slobode ima dakle za Kanta transcendentalno, a nema psihologjsko značenje. Psihologjska sloboda, po kojoj kauzalitet nije izvan mene, već u meni, po Kantu još ne znači slobodu, jer Kant uzima da je psihologjski kauzalitet jednak mehaničkome kauzalitetu prirode; u vremenu čovjek je određen po prethodnom uzroku; ovdje se radi o nužnoj vezi po kauzalitetu prirode, u tom smjeru ne možemo doći do slobode. Nužna kauzalna veza važi za postojanje čovjeka koliko se određuje u vremenu. Sloboda je po Kantu moguća samo tako,

⁷³⁾ Kant: Kritik der praktischen Vernuft, str. 39, str. 43, str. 62.

»da kausalitet po zakonu prirode pripisuje pojavi, a slobodu pripisuje stvari o sebi.« Nastaje pitanje: kako može čovjek da je obzirom na isti čin nužno određen i ujedno sloboden? Na pr.: ako je zločin nekoga čovjeka nužni produkt prijašnjih uvjeta, onda se taj čin morao dogoditi; kako može moralni zakon da mijenja naš sud o tome činu, tako da pretpostavljamo da je čovjek mogao da ne izvrši čin zato, jer moralni zakon kaže da ga nije smio učiniti? Po Kantu psihologiska sloboda ne može da rješava problem, zbog toga Kant uzima transcendentalnu apriornu slobodu, koja daje osnov za praktičnu slobodu. Protuslovje između prirodnoga mehanizma i slobode (koji važe za isti čin) rješava Kant tako, da uzima, da se radi o dva stajališta promatranja. Po Kantu »svaki čin, pa i čitava eksistencija biće, koja se pokazuje u nizu pojavnih čina, samo je posljedak intelijibilne eksistencije«, zbog toga čovjek pripisuje sebi, kao uzroku neovisnom od osjetnosti, kausalitet onih pojava. S tim se slaže i glas savjesti, jer čovjek prosuđuje zao čin, iako može da ga protumači iz prethodnih uvjeta. Na tome se osniva kajanje, koje ne može da ukida neki čin, ali kajanje je ipak opravdano obzirom na našu intelijibilnu egzistenciju. Jer čitav je osjetni život samo fenomen obzirom na svijest o našem intelijibilnom postojanju; osjetni život je pojava namjerenja, te se mora prosudjivati po absolutnom spontaneitetu slobode, a ne po prirodnoj nužnosti koja pripada pojavi.⁷⁴⁾ Kad bismo mogli da prozremo način mišljenja (Denkungsart) nekoga čovjeka onako kao što se pokazuje u nutarnjim i vanjskim činima, tako da bismo poznavali svaki poticaj i sve vanjske povode, onda bismo mogli proračunati, kako će se neki čovjek vladati u budućnosti, isto onako kao što možemo proračunati pomičinu sunca ili mjeseca; ali mogli bismo ipak tvrditi da je čovjek sloboden. Kad bismo subjekt i njegove čine prozreli intelektualnim zorom, onda bismo vidjeli da čitav niz pojava obzirom na moralni zakon zavisi od spontaneiteta subjekta kao stvari o sebi. Mi doduše nemamo takav zor, ali moralni zakon pokazuje nam razliku stajališta: 1. stajalište kada naše čine kao pojave odnosimo na osjetno biće našega subjekta i 2. stajalište po kojem osjetno biće stavljano u odnos prema intelijibilnom supstratu. U tom smjeru veli Kant: »lassen sich auch Beurteilungen rechtfertigen.«⁷⁵⁾ Ovdje je dakle jasno, da se radi o prosuđivanju. Po Kantu mi osuđujemo rođene zločince, premda njihov način mišljenja držimo konstantnim i nepopravljivim, mi ih ipak držimo odgovornima. To je moguće samo zato, jer pretpostavljamo, da svaki čin ima osnov u slobodnom kausalitetu; čini nekoga zločinca pokazuju jednoličnost, t. j. prirodnu vezu, ali prirodna veza ne pokazuje nužnost lošega

⁷⁴⁾ Kant: Kritik der praktischen Vernunft, str. 127.

⁷⁵⁾ Kant: Kritik der praktischen Vernuft, str. 127.

ustrojstva volje, jer ovo je posljedak slobodno preuzetih zlih i nepromjenljivih principa. Tako je dakle Kant pokazao da se radi o dva stajališta promatranja, o tumačenju i o vrednovanju. U kritici praktičnoga uma Kant još jednom potsjeća na rješenje kritike čistoga uma obzirom na spoj kauzaliteta prirode i kauzaliteta po slobodi. Nije protuslovno da mislimo bezuvjetno prema uvjetovanome, t. j. da prema osjetno uvjetovanom kauzalitetu mislimo bezuvjetni kauzalitet po slobodi i da isti čin, koji je mehanički nužan koliko spada osjetnome svijetu, ipak mislimo kao slobodan koliko spada inteligibilnom svijetu. Kritika praktičnoga uma u faktumu čudorednoga zakona dokazuje da neki čini pretpostavljaju osjetno bezuvjetni kauzalitet. Kauzalitet po slobodi ne možemo naći u zbiljskim iskustvenim činima, ali Kant ga nalazi realiziranim u postavljanju čudorednoga zakona. Čudoredni zakon pokazuje zazbiljnost inteligibilnoga svijeta. Po tome što čovjek u svojoj svijesti nalazi čudoredni zakon ,inteligibilni svijet nije transcedentan već je imantan. Praktični um uzdiže nas nad osjetni svijet i pokazuje nam nadosjetni red, ali samo u smislu praktičnoga određivanja, a ne u smislu spekulativne spoznaje.

Cohenovo tumačenje Kantove etike. — Cohen drži, da Kantovu etiku možemo razumjeti samo tako da pokažemo njen osnov u transcendentalnoj metodi. Transcendentalna metoda pretpostavlja faktum znanosti: za logiku data je prirodna nauka, transcendentalna metoda traži apriorne uvjete prirodnih nauka, t. j. ona traži apriorne principe znanosti. Sintetički principi (a priori) tek omogućuju znanstveno iskustvo i predmete iskustva. Po Cohenu, Kantova spoznajna teorija i etika stoje u vezi, obje moramo tumačiti po transcendentalnoj metodi. Kantova stvar o sebi znači sintetičko jedinstvo, stvar o sebi ne znači objekt, ali znači pomoćno sredstvo, metodu po kojoj spoznajemo objekt, stvar o sebi ima transcendentalno značenje, ona pretpostavlja zadaću sintetičkoga jedinstva. Stvari o sebi znače, da kategorije treba proširiti do apsolutnoga totaliteta, ovakove proširene kategorije Kant označuje transcendentalnim idejama. Ideje znače sistematsko jedinstvo, ideje nisu predmeti, ali su gledišta. Kantova etika pokazuje regulativnu porabu kozmolagijske ideje slobode. Kant rješava treću antimoniju tako, da kauzalitet uzima za pojave, a kauzalitet po slobodi za stvari o sebi; tim rješenjem postavio je problem etike. Jer problem etike valja postaviti tako, da se ne ukida važenje iskustvene prirodne nauke, koja se osniva na principu kauzaliteta; etika kao samostalna nauka osniva se na kauzalitetu po slobodi. Bez noumenona slobode bila bi etika nemoguća.⁷⁶⁾ Sloboda kao regulativna maksima osniva etiku, t. j. omogućuje etičku spoznaju. Tražimo apriorne uvjete, koji omogućuju etiku. Etika

⁷⁶⁾ Cohen: Kants Begründung der Ethik, str. 125.

nema neki faktum znanosti, iz kojega bi mogla da izvodi apriorne uvjete, dok spoznajna teorija ima prirodnu nauku kao faktum znanosti, za koji traži apriorne uvjete. Ali za etiku je dat faktum čudorednoga zakona. Čudoredni zakon ne možemo da izvodimo iz psihologijske konstitucije čovjeka; čudoredni zakon važi nužno za sva umna bića, čudoredni zakon je aprioran. Apriorni uvjet čudorednoga zakona je ideja slobode. Sintetički sudovi a priori omogućuju skup stvari u prirodi, t. j. jedinstvo svijeta; paralelno prema tome regulativna ideja slobode omogućuje ideju zajednice čudorednih bića. Tako dobivamo etički realitet, koji važi a priori. Čudoredni zakon postavlja zajednicu umnih bića, u toj zajednici umnih bića uzbiljava se etički realitet (str. 160.). A priori za praktičnu porabu uma, t. j. praktični a priori je ideja slobode, koja ima regulativno značenje za čudoredno iskustvo; ona se razlikuje od teoretskoga a priori, koji ima konstitutivno važenje za prirodnu znanost. Razlika između čovjeka kao prirodnoga i kao umnoga bića je razlika, koja nastaje po razlici kategorije i ideje. Kant ne izvodi praktični a priori iz ljudske prirode, nego iz pojma umnoga bića, etički problem ne spada u empirijsku psihologiju, već se nad empirijom ukazuje kao posebni realitet. Etički realitet ima svoje posebno važenje neovisno od empiričkoga realiteta; čudorednome pripada više realitet, nego li prirodi. Cohen uzima: kad bi sva priroda nestala, ipak bi ostala ideja slobode. Kad bi sve iskustvo prestalo; etički realitet treba da ostane (str. 163.). Inteligibilni svijet ne samo da ne zaostaje za realitetom senzibilnoga svijeta, nego ga naprotiv nadvisuje. Na teoretskom području apriorni uvjet spoznavanja omogućuju znanstveno iskustvo, na praktičnom području aprioran uvjet spoznavanja ograničuje iskustvo, t. j. na granici iskustva i nad njim imamo posebni etički realitet. Po Kantu o moralnome nema znanja, ali ideja slobode, koja je osnov čudorednoga realiteta, znači regulativnu maksimu i u tom smislu ima spoznajnu vrijednost. Ideja slobode ima regulativno značenje za sistematsku vezu moralnih spoznaja. U sistemu moralnih zasada vlada noumenalna zakonitost, po kojoj se određuje, osniva ili postoji carstvo svrha. Etika obraduje trebanje; po Cohenu ovo trebanje ne smijem shvatiti samo kao dužnost, jer bi to bilo psihologijsko značenje, a u etici se radi o apriornoj nužnosti htijenja i Cohen uzima, da a priori ima logičko značenje. Iz pojma čiste volje treba da se izvodi formulacija čudorednoga zakona. Pojam čiste volje znači da tražimo zakonitost htijenja, čisti oblik htijenja. Pozitivni sadržaj čiste volje je oblik općenoga zakonodavstva, koji izražava etički realitet. Po Kantu vlastito postavljanje zakona je sloboda u pozitivnom razumu. Pojam autonomije vodi do ideje slobode. Autonomija je identična sa slobodom u pozitivnom razumu. Autonomija ima vezu s idejom slobode, to upućuje na regulativno značenje ideje slobode. Oblik općenoga za-

konodavstva dobiva po autonomiji realno značenje za carstvo svrha. Paralelno ili nad realitetom iskustva dobivamo ideju carstva svrha izraženu kao zajednicu umnih bića, koja predstavljaju svrhe o sebi. U zajednici autonomnih bića imamo sadržaj etičkoga a priori, sadržaj etičkoga realiteta. Zajednica autonomnih bića je sadržaj formalnoga čudorednoga zakona. Nastaje pitanje: kako iz pojma čiste volje analitički dobivena zajednica čudorednih bića može da ima sintetičko značenje? To pitanje znači: koje regulativno značenje ima ideja slobode? Vidjeli smo da je ideja slobode dobila regulativno značenje u pojmu autonomije. S pojmom autonomije stoje u vezi pojmovi absolutne svrhe i čovječanstva kao umne prirode. U čudorednom zakonu sastaju se tri pojma, naime: pojam autonomije, samosvrhe i čovječanstva kao umne prirode; to su konstitutivni pojmovi čudorednoga zakona; dok ideja slobode znači transcendentalno pravilo, sistematsko-kritički osnov čudorednoga zakona. Treba ispitati regulativno važenje ideje slobode, ali ovo značenje pripada ideji slobode samo obzirom na mogućnost etike. Ako ideja slobode osniva čudoredni zakon, koji je analitički dobiven iz pojma čiste volje, onda sloboda znači ideju, maksimum, pravilo, mjerilo. Transcendentalna sloboda ne znači proizvoljnost u izboru dobra ili zla, Kant ne misli ovakovu slobodu. Proizvoljnost bi značila izuzetak od prirodnoga zakona kauzaliteta, a praktična sloboda bi bila izražena u čudorednom zakonu. Ali transcendentalna sloboda znači osnivanje, tumačenje, ograničenje i opravdanje praktične slobode (to znači da transcendentalna sloboda ima apriorno značenje). Kant je istaknuo „da osjetni čovjek spada pod kauzalnu zakonitost pojava. Naši čini su učini intelijibilnoga uzroka, ali u koliko se javljaju u vremenskom nizu podvrgnuti su kauzalnom zakonu, dakle sloboda u transcendentalnom razumu ne ukida empiričku kauzalnu zakonitost pojava. Kant govori u empiričkom i o intelijibilnim karakteru; treba istaknuti da karakter znači zakonitost, dakle empirički karakter = kauzalna zakonitost, intelijibilni karakter = noumenalna zakonitost. Kant je držao da empirički karakter znači „da su svi čini čovjeka u pojavnosti kauzalno nužni; kad bi poznavali sve uzročne faktore mogli bismo pretkazivati svaki ljudski čin. Dakle obzirom na empirički karakter nema slobode. U kritici praktičnoga uma uzima Kant, da bismo ljudske čine mogli proračunati poput pomrčine sunca, ali pretkazivati bismo mogli samo empiričke čine, a pitanje je, da li bi ti čini bili i moralni. Treba razlikovati praktičnu slobodu od transcendentalne slobode. Praktična sloboda znači neovisnost od određujućih razloga osjetnoga svijeta. Ovo je negativna sloboda; pozitivno značenje slobode je sposobnost da se po umu određujemo za ono što treba da bude. Praktična sloboda ne zadaje poteškoća i možemo je pokazati u iskustvu, ali to još nije transcendentalna sloboda.

Praktična je sloboda data u psihologiskoj činjenici, da čovjek može da se odreduje po umu neovisno od osjetnih poticaja. Praktična sloboda je psihologiska, ali nije transcendentalna. Problem transcendentalne slobode ne može da znači isto što i praktična sloboda. Kod Kanta imamo dva različita stajališta: to je razlika između noumenalne ideje i iskustvene pojave. Prvi početak čina ne znači početak u vremenu, već po kauzalitetu; ako početak promatramo kao noumenalni onda ga ne promatramo vremenski. Kant je odbacio psihologisku slobodu i zastupao je transcendentalnu slobodu, to po Cohenu znači da sloboda u transcendentalnom smislu pokazuje izvor (osnov) čudorednoga zakona, ali sloboda ne tumači vremenski izvor htijenja. Inteligibilni čin ne može da znači vremenski početak čina, ne možemo uopće reći, da inteligibilni karakter ima slobodu, već on jest sloboda. Kant u inteligibilnom karakteru postavlja zakon kauzaliteta drukčije vrsti nego što je kauzalitet prirode. Kauzalitet prirode znači nužnost sukcesije pojava, inteligibilni zakon označuje nužnost drukčije vrsti kauzaliteta, to je zakon za kauzalitet noumenona, a noumenon je »gledište«. Inteligibilni karakter ne znači konstataciju slijeda uzroka i učina, već znači regulativni red događanja. Cohen drži da Kant sam nije potpuno jasno prikazao razliku između konstitutivnoga zakona i regulativne maksime, a naročito nije to jasno prikazao za inteligibilni karakter, koji po Cohenu može da znači samo maksimu slobode (str. 245). U transcendentalnoj slobodi izražen zakon kauzaliteta ne smijemo uopće misliti kao uzrok već kao regulativno određenje. Inteligibilni karakter ne znači uzrok, ali znači ideju, regulativnu maksimu, koja važi povrh fenomenalne zakonitosti kauzaliteta. Praktično značenje ideje slobode je u tome, da od konstitutivnoga uvjeta, t. j. od kauzaliteta, koji važi za prirodu, prelazimo na bezuvjetni regulativ, t. j. na slobodu koja važi za čudoredni zakon. Ne radi se o kauzalnom odnosu inteligibilnoga karaktera prema senzibilnom; transcendentalna sloboda nije postavljena zato da tumači teoretski kauzalni odnos. Zakonitost regulativne maksime pokazuje drugi odnos nego li konstitutivna kauzalna zakonitost. Kant pretpostavlja ideju slobode za mogućnost čudorednoga zakna; čudoredni zakon je neke vrsti »faktum uma«; sloboda može da »tumači«, ali ne može da »konstituira« čudoredni zakon. Kada mislimo čudoredni zakon onda mislimo ujedon slobodu. Oba pojma upućuju analitički jedan na drugi. Ali čudoredni zakon treba da važi sintetički. Sloboda je samo ideja i njen transcendentalni karakter, stoji u tome, da je regulativna maksima. Slobodu mislimo kao neumenalnu ideju, tako postavljamo mogućnost čudorednoga zakona, koji nastaje na granici iskustva. Inteligibilni zakon ne ukida fenomenalni zakon, na granici iskustva postavljamo nauku o čudorednosti. Ideja slobode služi za praktičnu porabu, ona ne znači uzrok.

Na mjesto uzroka i učina za praktičnu porabu uma dolazi odnos sredstva i svrhe. Ova razlika nastaje po razlici kategorije i ideje: ideja kauzaliteta je svrha (str. 263.). Svrha se upotrebljava za etičku spoznaju. Da »čin započinje po sebi« to ne znači spontanost u kauzalnom neksusu; radi se samo o finalnom odnosu sredstva i svrhe. Slobodna volja je sposobnost da čin započinje po sebi, to znači: autonomna volja ili moralno biće nije samo sredstvo, već je ujedno svrha. Noumenon slobode znači etički princip, po kojem moralno biće, autonomna priroda, pretstavlja svrhu o sebi, t. j. konačnu svrhu. Kod kauzaliteta po slobodi ne smijemo pitati: kako je moguća sloboda. Ovakovo pitanje ne odgovara transcendentalnoj metodi. Ne pitamo, kako je moguća sloboda kao neki uzrok, nego po transcendentalnoj metodi pitamo: za koje sistematsko jedinstvo upotrebljavamo ideju slobode, koju svrhu ima ideja slobode. Vidjeli smo da sadržaj čudorednoga zakona znači zajednicu autonomnih svrha o sebi, dakle moralni zakon i subjekt čudorednoga zakona je konačna svrha. Autonomija, općeno vlastito postavljanje zakona je autotelija. Započeti djelatnost po sebi znači biti konačna svrha. Noumenon slobode znači noumenon svrhe. Noumenon kauzaliteta u praktičnoj refleksiji ne može da znači drugo, nego li svrhu. Čudoredni zakon znači »carstvo svrha«. Sadržaj čudorednoga zakona je posebni realitet, on znači zajednicu autonomnih bića. Zbog toga čudoredni zakon pretstavlja konačnu svrhu. Bića, koja sačinjavaju autonomnu zajednicu, jesu samo svrhe. Čovjek kao umno, kao moralno biće, kao samosvrha, to je noumenon. U čudorednom zakonu mislimo čovjeka kao konačnu svrhu i po tome čovjek postaje nuomenon. Za čovjeka kao moralno biće ne možemo pitati kakvu ima svrhu, jer kao moralno biće on je konačna svrha. Homo noumenon je konačna svrha. Biti slobodan znači biti konačna svrha. Ako kažemo da je moralni zakon, t. j. zajednica autonomnih bića konačna svrha, onda to znači: subjekt moralnoga zakona, čovječanstvo je konačna svrha. Čovječanstvo (u moralnom smislu) je homo noumenon. Čovjek kao osjetno biće ne može biti konačna svrha, ali umno biće može biti konačna svrha; a ovo umno biće je homo noumenon. Mi spoznajemo samo da noumenon jest, ali ne spoznajemo što je. Noumenon znači transcendentalnu ideju, regulativnu maksimum. Sloboda znači praktički kauzalitet, t. j. započeti po sebi kao svrha o sebi. Sloboda, koju pretpostavljamo za moralno biće, ne znači predmet, koji bi mogli zahvatiti intelektualnim zrenjem, sloboda je stajalište. — I onda kada čovjek ne bi slijedio čudoredni zakon ipak postoji zahtjev, čovjek treba da ga slijedi; u tom zahtjevu, u tom regulativu nalazimo vrijednost čovjeka i njegovo dostojanstvo, po tome čovjek pretstavlja konačnu svrhu. Kada kažemo, da je homo noumenon slobodan, onda to znači: za čovjeka postoji maksima, prema

kojoj mora da prosuđuje svoje čine, a tek po tome je sloboden i konačna svrha. Svi su ljudski čini kauzalno uvjetovani, ali za sistematsku spoznaju u praktičnom smislu treba da čovjeka promatramo pod vidom ideje slobode. Mi ne postavljamo ideju slobode zato, da tumačimo odgovornost, ali je postavljamo zato da prema ideji čovječanstva kao svrsi o sebi preoblikujemo, t. j. mijenjamo i usavršavamo empiričkoga čovjeka. Praktička filozofija ne uzima slobodu kao izvor ili kao pozadinu kauzalnoga zakona, ali pretpostavlja slobodu zato da čovjeka potiče na djelovanje, po kojem postaje svrha o sebi. Sloboda ne daje teoretsko tumačenje čina, ali znači prosuđivanje. Cohen veli: »prosuđuj sve čine čovjeka kao moralnoga bića, tako kao da su slobodni; prosuđuj ih sa stajališta »homo noumenona«, možda će na taj način doista postati slobodni« (str. 336.)

Hoćemo li shvatiti etički problem, onda treba da uvidimo heterogenost prirodnoga zakona i čudorednoga zakona. Mi ne niječemo ovisnost čovjeka od prirodne nužnosti, ali formuliramo onaj zakon koji ne izražava jednoličnost, već izražava variabilitet čina. Zbog toga uzimamo transcendentalnu maksimu slobode.

Windelbandovo⁷⁷⁾ stajalište prema Kantovoj nauci.

Kantova se nauka o slobodi osniva na spoznajno-teorijskom odnosu stvari o sebi i pojave, ali u praktičnoj porabi uma ovaj odnos dobiva metafizički oblik kauzalnoga odnosa. Kant uzima da je stvar o sebi razlog ili uzrok pojave. Dakle spoznajno-teorijski odnos stvari o sebi i pojave pretvara se u metafizički odnos inteligenibilnoga uzroka prema empiričkom učinu. Po Kantu je moguće da empirijski karakter čovjeka kao pojave ima empiričke uzroke, koji su dati u kauzalnoj vezi osjetnoga svijeta, ali ima ujedno inteligenibilni uzrok u stvari o sebi, t. j. u inteligenibilnom karakteru. Odnos u smislu dvojakoga kauzaliteta, t. j. kauzaliteta po nužnosti prirode i kauzaliteta po slobodi nije protuslovan i osniva se na odnosu stvari o sebi i pojave. Po Kantu se dvojaki kauzalitet empiričkoga i inteligenibilnoga karaktera prikazuje kao neposredni doživljaj u činjenici savjesti. Savjest kaže, da smo po inteligenibilnom karakteru odgovorni za empirički karakter, po kojemu se javljamo u osjetnom svijetu. U kritici praktičnoga uma nalazimo pojam slobode u smislu autonomije. Iz pozitivnoga pojma autonomije. Kant zaključuje na njegov nadosjetni realitet. U kritici praktičnoga uma radi se o drugčijem odnosu slobode nego li u kritici čistoga uma. U kritici praktičnoga uma čudoredno dobri su čini oni koji doduše imaju uzrok u vremenskom toku voljnoga života, ali nastaju bez empiričkoga

⁷⁷⁾ Windelband: Über Willensfreiheit; predavanje 11. (Tübingen 1905).

uzroka, jer imaju bezuvjetni ili nadosjetni uzrok u čudorednom zakonu. Time je Kant kod čudorednih čina prekinuo kauzalnu vezu empiričkoga svijeta: ima pojava, koje nemaju empirički uzrok u drugim pojavama, već su uvjetovane inteligenčnim uzrokom. Čudoredni čin znači neki prekid prirodne kauzalno-nužne motivacije, te znači da nadosjetni svijet djeluje u osjetnom svijetu (ovaj smisao ima kauzalitet po slobodi na pa praktičnom području). Ima još jedna poteškoća u Kantovu shvaćanju: ako naime pojedine pojave, t. j. čudoredni čini nemaju uzroka u empiričkom karakteru, već u inteligenčnom karakteru, onda ovdje empirički karakter nije pojava inteligenčnoga karaktera, nego se pojedini čini u empiričkom karakteru smatraju direktnim učinima inteligenčnoga karaktera. Ovo shvaćanje koleba nazor o inteligenčnom karakteru kao ličnosti u nadosjetnom svijetu. Nastaje pitanje : kako može nadosjetno da djeluje u osjetnom, kako se može kauzalni odnos primijeniti na odnos nadosjetnoga reda prema osjetnome redu? Po Kantu kauzalitet važi samo za pojave, a ne važi za stvari o sebi. Po Kantu se u pojavnostijavljaju samo učinci inteligenčnoga uzroka, ali učinci su pojave, dakle opet nije protumačen odnos kauzaliteta između stvari o sebi i pojave; ovaj je odnos u Kantovu sistemu protuslovan.

Pojam slobode shvaćen kao autonomija je etički idealni i normativni pojam, on sadrži označke čudoredne slobode. Ovaj idealni pojam ne može da tumači bivstvo pojedine inteligenčne ličnosti. Metafizička predodžba inteligenčnoga karaktera, kako je izražena u praktičnom umu, znači bezindividualnost. Jer ako se iz nadosjetnoga bića čovječjega javljaju u empiričkom životu samo autonomni, t. j. etički dobri čini, onda su svi inteligenčni karakteri jednaki, te ne možemo protumačiti razlike između empiričkih karaktera. Svi inteligenčni karakteri spadaju pod isti normativni pojam, a to ne tumači razlike između empiričkih karaktera. Formalni čudoredni zakon je općen, te ne pokazuje, u čemu se razlikuju pojedini inteligenčni karakteri. Pojam slobode u etici ne može se identificirati s kozmologiskim pojmom slobode. Kozmologiski pojam slobode znači mogućnost, da niz pojava nastaje po sebi — čudoredni pojam slobode znači autonomno postavljanje čudorednoga zakona. — Postoji još jedna poteškoća za shvaćanje Kantova inteligenčnoga karaktera. Inteligenčni karakter je izvan vremena, dakle isključuje svako događanje i promjenu. Ako empirički karakter ima osnov (razlog) u inteligenčnom karakteru, onda bi sve razlike empiričkih karaktera imale osnov u inteligenčnom karakteru. Empirički karakteri se razvijaju, ali nepromjenljiva stvar o sebi nema povijesti i ne razvija se. I ovdje dakle postoji poteškoća za odnos empiričkoga karaktera prema inteligenčnom karakteru. Kantova nauka vodi do protuslovlja ako je shvatimo metafizički. I Schopenhauerovo svaćanje imamo

poteškoća, jer Schopenhauer uzima, da je tek naše predočivanje principium individuationis, ali ako empirički karakter zavisi od inteligibilnog onda bi već inteligibilni karakter morao biti individuiran. Zbog svih tih poteškoća Windelband drži, da Kantovoj nauci treba oduzeti metafizički karakter. Po Windelbandu možemo Kantovu nauku shvatiti tako, da se radi o dva različita i međusobno neovisna stajališta. Znanstveno tumačenje kauzalne veze je opravdano, ali ne isključuje drugi način promatranja, naime prosudivanje, vrednovanje. Kada prosudujemo htijenje, onda apstrahiramo od kauzalne veze, postupamo tako kao da htijenje nije podvrgnuto kauzalitetu, t. j. promatramo ga kao slobodno. Ali prosudivanje ne isključuje kauzalno tumačenje. Znanstveno tumačenje i prosudivanje prikazuju dva oblika pojavnosti, ali ne iscrpljuju totalitet zazbiljnosti. Sloboda kao bezuzročnost ne znači da bi morali nijekati kauzalnu nužnost, jer kauzalna nužnost važi za znanost, koja tumači htijenje, a sloboda znači da se htijenje prosuduje neovisno od kauzaliteta. U tom smislu uzimamo da sloboda vrijedi za pojedinačno htijenje i za čitavu ličnost (karakter) nekoga čovjeka. U tom smislu možemo uzeti da sloboda kao bezuzročnost ima odnos prema čudorednom zakonu. Sloboda kao bezuzročnost ne znači ni znanstveno, ni metafizičko razumijevanje, ali znači općeno i nužno prosudivanje faktičnoga htijenja. Mi spoznajemo karakter po kauzalnoj zakonitosti, ali kada prosudujemo, onda ne pitamo za kauzalni uvjet. Mi prosudujemo karakter bez obzira na kauzalitet. Kod etičkoga prosudivanja ne dolazi u obzir genetičko pitanje. Dakle Windelband uzima Kantovu nauku o inteligibilnom i empiričkom karakteru u tom smislu, da se radi o dva različita načina promatranja ljudskoga htijenja.

Vlastito stajalište prema Kantovoj etici

Nakon prikaza Kantove nauke, Cohenova transcendentalnoga tumačenja i Windelbandova nazora, po kojemu Kanta možemo shvaćati tako da se radi o dva različita stajališta, zauzetićemo stav prema Kantovoj nauci.

Kantovu nauku uzimamo u tom smislu, da se radi o dva načina promatranja: o znanstvenom tumačenju i o etičkom vrednovanju. Kada tumačimo znanstveno upotrebljavamo princip kauzaliteta, kada vrednujemo etički ne pitamo za kauzalnu vezu, ali prosudujemo čine po njihovoј vrijednosti. Kod prosuđivanja radi se o odnosu prema vrednotama, mi promatramo čovjeka kao svrhu o sebi, te uzimamo da čovjek treba da djeluje prema nekim vrednotama, da je to svrha njegova života. Ljudsko htijenje ne smije da bude mehanički produkt, već treba da se orientira prema vrednotama po odnosu prema vrednotama, htijenje postaje personalno. Kant uzima: uz pretpostavu da su nam poznati svi faktori, mogli bismo proračunati sve čine po fenomenalnoj zakonitosti (t. j. po kauzalnoj zakonitosti), ali bismo ipak mogli tvrditi, da smo slobodni, naime u prespektivi moralnoga prosuđivanja. Naše htijenje i djelovanje prikazuje se kao nužno samo u kauzalno-mehaničkoj perspektivi gledanja, ali stajalište vrednovanja pretpostavlja slobodu. Po slobodi su mogući takovi čini, koji nisu nastali kauzalno nužno, t. j. kada vrednujemo, onda zauzimamo drugo stajalište prema našemu htijenju i djelovanju, te držimo nužnima onakove čine, koji se nisu dogodili, a možda se i ne će dogoditi, ali bi trebali da se dogadaju. Vrst nužnosti u etici je drukčija, nije mehanička nužnost, već je moralna, etička nužnost. Koliko djelovanje promatramo pod vidom etike, uzimamo moralnu nužnost. Čovjek u sebi ujedinjuje prirodnost i duhovnost. Kao prirodna bića, ili po kauzalnoj zakonitosti svi su naši čini nužno određeni, fenomenalni karakter je determiniran, ali kada se promatramo kao duhovna bića, t. j. po noumenalnoj zakonitosti, sloboda je zadaća, koju treba da realiziramo. Za spoznavanje vrijedi determinizam, ali za vrednovanje, sloboda je pretpostava čudorednoga htijenja, sloboda je apriori uvjet čudorednosti, sloboda pokazuje nužnost moralne spoznaje. Po onome »Du kannst du sollst« Kant uzima

da možemo činiti ono što treba da činimo, t. j. savjest pokazuje da smo slobodni. Već u »Kritici čistoga uma« Kant je postavio kauzalitet po slobodi zato, da prikaže slobodu na području etike, t. j. da prikaže autonomiju. U autonomnom postavljanju čudorednoga zakona realiziran je kauzalitet po slobodi. Kant uzima da se u pojavnosti javljaju samo učini inteligibilne zakonitosti, a ovi učini stoje u kauzalnoj vezi s drugim pojavama. Po Kantu inteligibilna zakonitost je zakonitost uma, koja važi na čudorednom području. Um određuje pojave tako, da se u pojavnosti javljaju učini, koji stoje u kauzalnoj vezi s drugim pojavama. Uzmemo li ovo Kantovo stajalište u smislu filozofije vrednota, reći ćemo: kod prosuđivanja radi se o tome, koliko se u pojavnosti javlja vrijedni kvalitet htijenja; ali kada pitamo, kako je nastao vrijedan čin, onda pitamo, za motive čina, t. j. kada spoznajemo, onda promatramo motive i njihovu kauzalnu povezanost, ali kada prosuđujemo, onda ispitujemo odnos htijenja prema vrednotama i zahtjevamo da vrednote postaju motivima. Vrednote ne djeluju kauzalno poput motiva, ali mi prosuđujemo pojedini čin i prosuđujemo čitav karakter u odnosu prema vrednotama. U pojavnosti javljaju se učini kauzaliteta po slobodi, t. j. kod spoznavanja radi se o motivima našega htijenja, ali ovi motivi imaju inteligibilne razloge, t. j. imaju razlog u našem odnosu prema vrednotama. Ono što postaje motivom našega htijenja određeno je po našem stavu prema vrednotama. Empiričke čine tumačimo po prirodnoj zakonitosti, ali etički čini ne nastaju po mehaničkoj nužnosti motiva, u etički relevantnim činima vrednovanje postaje kauzalno obzirom na pojavu, t. j. pod vodom etike ne možemo samo kauzalno tumačiti, etički čini nisu kauzalno nužni; da bi razumjeli etički vrijedno htijenje i djelovanje, potrebno je da uočimo odnos prema vrednotama, pri čemu apstrahiramo od genetičkoga pitanja. Radi se o dva načina promatranja: o tumačenju i o vrednovanju, ali kada pitamo za zazbiljnost slobode reći ćemo: Čovjek može da u svome htijenju realizira vrednote, a može to samo po tome što je voljno biće, t. j. što može da prema mehaničkom događanju zauzme stav u smjeru vrednosnog određivanja. Po energiji kojom se čovjek zalaže za vrednote, po voljnom impulzu koji ima osnov u metalogičkim dubinama svijesnosti, čovjek može da realizira vrednote. Vrednote se realiziraju po slobodi, nismo mehanički prinuždeni da ih realiziramo, možemo da prema vrednotama zauzmemos stav u smjeru pozitivnom ili negativnom i možemo da realiziramo vrednote po našem htijenju i djelovanju. Ako Kantovu filozofiju ne uzmemo u smjeru intelektualističkom, već je preoblikujemo u smislu voluntarističke filozofije, možemo reći: nismo po umu odgovorni za naše htijenje i djelovanje, već nam pripada odgovornost u koliko smo voljna bića i u koliko prema mehaničkom događanju zauzmemos stav

za ili protiv vrednota, jer tek na taj način dolazimo do personalnoga htijenja.

Naše shvaćanje problema slobode volje razlikuje se prema Kantu i po tome, što mi uočujemo neposredno doživljenu slobodu htijenja. Mi neposredno osjećamo da je naše htijenje slobodno. Znanstveno upravljen čovjek podvrgava htijenje kauzalnoj analizi, ali time izlazi iz doživljajne neposredne zabiljnosti i prikazuje shemu, znanstveni preparat, ali ne shvaća doživljenu zabiljnost. Doživljajno se osjećamo slobodnima, znanstveno tumačenje pokazuje kauzalnu determiniranost htijenja; tako na pr. egzaktna psihologija tumači voljne akte po principu kauzaliteta, te uzima da je svijest o slobodi samo pričin, koji pokazuje da se osjećamo djelatnima, ali ne pokazuje vezu u kojoj naše htijenje stoji s vanjskim i nutarnjim poticajima. Dakle za psihologiju htijenje je determinirano. Ali pored znanstvene perspektive postoji perspektiva etičkoga vrednovanja, koja se ne zadovoljava mehaničkim kauzalitetom, nego pita za vrijednost voljnih akata, pita kakovi treba da budu voljni akti u smjeru personalnoga htijenja. Znanstveno tumačenje ne može da pokaže slobodu, ali znanstveno, t. j. kauzalno spoznavanje ne iscrpljuje svu zabiljnost, nije jedina perspektiva gledanja, vrednovanje je druga perspektiva gledanja, koja povrh kauzalne nužnosti postavlja etički zahtjev i na taj način hoće da utječe na kauzalni tok događanja. Kantova treća antinomija pokazuje opreku do koje dolazimo po kauzalnom tumačenju i po vrednovanju, to je razlika između spoznavanja prirode i vrednovanja etike. Transcendentalnu slobodu postavio je Kant zato, da bude moguća praktična sloboda, t. j. kauzalitet po slobodi omogućuje etiku. Etika po Cohenu uzima da je čovjek svrha o sebi; po Windelbandu, kauzalno tumačenje nije jedina perspektiva, u kojoj promatramo ljudsko htijenje; kada vrednujemo, onda bez obzira na kauzalno tumačenje pitamo za etičku svrhu. Po Kantu sloboda važi za stvar o sebi, to po Cohenu znači da na području etike važe nuomenalna zakonitost, po Windelbandu znači prosuđivanje htijenja. Bergson uzima da Kant po inteligenibilnom karakteru stavlja slobodu u nadosjetno područje, ali po Bergsonu sloboda htijenja je činjenica svijesti, koju shvaćamo kada se prenosimo u čisto trajanje.

Mi uzimamo da je sloboda doduše neposredni nalaz svijesti, ali prava etička sloboda je moguća tek po vrednovanju, t. j. po odnosu našega htijenja prema vrednotama. Kantov inteligenibilni karakter shvaćamo kao zadaću. Mi prosudujemo htijenje prema vrednotama, to znači u perspektivi vrednovanja ispitujemo kakovo treba da bude htijenje; trebanje, odnosno vrednosno određivanje postaje cilj i zadaća našega htijenja. Sloboda nije realizirana u nekoj supstancialnoj volji, sloboda htijenja aktualizira se po htijenju usmjerenom prema

vrednotama, t. j. prema prirodno nužnom dogadanju zauzimamo stav, koji zavisi od vrednovanja. Tek po tome što naše htijenje nije mehanički nužno, nego mi možemo da prema prirodno nastalim motivima zauzmemo stajalište pod vidom vrednota, na taj način naše htijenje postaje personalnim htijenjem. Etika prosuđuje personalno htijenje. Kada znanstveno tumačimo, vidimo da pojedini čini nastaju iz motiva, ali kod prosudivanja uzimamo da vrednote treba da određuje htijenje. Po zauzimanju stava prema vrednotama, t. j. po našem personalnom htijenju vrednote postaju motivima djelovanja; na taj način možemo shvatiti, da se u pojavnosti javljaju učini kauzaliteta po slobodi. Kauzalitet po slobodi, po našem shvaćanju, ne znači određivanje htijenja po umu; u etici, kauzalitet po slobodi znači autonomiju, a to znači, da po odnosu prema vrednotama naše htijenje postaje personalnim htijenjem. Po tome što čovjek u svome htijenju nije mehanički necesitiran, nego može da se određuje prema vrednotama, može da zauzme stav prema vrednotama bilo u pozitivnom ili negativnom smjeru, tek po tome čovjeku pripada odgovornost. Ali čovjek nije odgovoran zato što je umno biće, jer je odnos prema vrednotama emocionalan, a realiziranje vrednota je moguće samo po zauzimanju stava, dakle po htijenju, koje više nije mehanički nužno, ali je personalno slobodno.

Princip kauzaliteta i njegovo značenje za problem slobode volje

⁷⁸⁾ Što se tiče pojma kauzaliteta, racionalisti uzimaju, da je veza između uzroka i učina nužna i da odgovara logičkom odnosu razloga i posljetka. Empiristi drže da kauzalna veza ima empiričko-sintetički karakter, a u krajnjoj konzekvenciji pozitivisti naginju tome, da uopće eliminiraju pojam uzroka. Spoznajno-teorijsko pitanje je ovo: što je bivstvo uzročnoga odnosa? Obično se uzima da kauzalitet važi kao općeni zakon; onda nastaje pitanje: dokle seže kauzalni zakon, za koje područje važi zakon kauzaliteta, ili drugim riječima: da li je svako zbiljsko događanje ujedno i kauzalno uvjetovano, ili postoji li pored toga još slobodno događanje? Racionalno-analitičku vezu između uzroka i učina prepostavljaju na pr. Descartes, Spinoza i drugi racionalisti. Descartes uzima causa aequat effectum. — Empirist Hume drži da između uzroka i učina nema nužne logičke veze, veza je psihologiski nužna. Mi ne poznajemo silu koja bi proizvodila učin. Iskustvo ne pokazuje silu koja proizvodi učin, niti je u iskustvu dat logički nužni spoj; mi zamjećujemo samo faktični slijed pojava. Po Humeu kauzalna veza nastaje po navici i očekivanju, da će se u budućnosti dogoditi isti slijed pojava, kao što smo ga do sada zapazili. Hume s jedne strane niječ logičku nužnost za vezu između uzroka i učina, a s druge strane tvrdi, da su voljni čini determinirani; u tome postoji protuslovje.

Pozitivist Mill u logičkim istraživanjima pita: kakova je veza između razloga i posljetka? Po Millu zaključujemo samo iz pojedinačnoga na pojedinačno. — Mill je do kraja proveo empirizam, kao što je Spinoza do kraja zamislio racionalizam. Spinoza uzima causari = sequi ex definitione, Mill izvodi sve (pa i matematičke aksiome) iz iskustva. U teoriji o indukciji Mill ide dalje od Humea. Hume uzima da se očekivanje posljetka osniva na asocijativnim vezama između naših ideja, a

⁷⁹⁾ Wentseher: Geschichte des Kausalproblems in der neueren Philosophie; Leipzig, 1921.

te su veze ustaljene po navici. Mill se ne zadovoljava očekivanjem ili vjerovanjem (belief), već se po njemu izvjesnost induktivnih istina osniva na izvjesnosti (sigurnosti) općenoga kauzalnoga zakona. Osnov indukcije je pretpostava o jednoličnosti prirode. Hume se zadovoljava psihologiskim tumačenjem, Mill traži logički karakter indukcije. Odakle potiče pretpostava, da je tok prirode jednoličan? Po Millu izvor aksioma o jednoličnosti prirode je iskustvo. Kod opažanja kauzalne veze radi se o sukcesiji procesa, kauzalni zakon tiče se promjena, na neke činjenice slijede druge činjenice. Uzročnost ne znači samo sukcesiju, nego znači bezuvjetnu sukcesiju. Kriterij za bezuvjetnu sukcesiju je iskustvo. — Mill kritizira teorije, koje u voljnom činu nalaze prototip kauzaliteta. Po Millu, voljna djelatnost nije djelatni, već je samo fizikalni uzrok. Volja je antecedens, a po iskustvu znamo da odgovarajuća kretnja slijedi kao konsekvens. I kod psiho-fizičkih procesa veza između uzroka i učina samo je produkt iskustva. Volja kao uzrok ne pokazuje nutarnju prirodu uzročne veze.

Sve indukcije pretpostavljaju jednake slučajeve, pretpostavljaju prirodnu zakonitost. Osnov svih jednoličnosti u prirodi je ona jednoličnost, koju formuliramo u kauzalnom zakonu. Važenje kauzalnoga zakona osniva se po Millu na iskustvu. Uvjerjenje o opće-valjanosti kauzalnoga zakona nije samo vjerovanje, ono je najobuhvatnija indukcija, koju smo dobili generalizacijom iz mnogih pojedinih zakona. Kauzalni zakon je samo empirički zakon, ali seže tako daleko kao ljudsko iskustvo uopće; nije nam poznat nijedan slučaj, za koji ne bi važio, stoga ima najviši stupanj istinitosti, koju mogu da postignu ljudske izjave. Važenje kauzalnog zakona osniva se na stalnosti iskustva. — Mill stoji na stajalištu empirizma. Prema tome, kauzalni zakon imao bi za sadašnjost empiričko, a za budućnost i za neopažene slučajeve samo problematičko važenje; kauzalni zakon imao bi vrijednost hipoteze, koja mora da se provjeri u iskustvu. Ali po Millu kauzalni zakon pretpostavlja nužnu bezuvjetnu sukcesiju. Ova bezuvjetnost i nužnost protuslovi smislu empirizma, dakle, misli E. Wentscher, u tome Mill nije dosljedan; u cijelosti njegova teorija kauzaliteta ima empiristički karakter, ali nužnost i općenost pokazuje apriorni karakter. — Što se tiče problema slobode volje Mill je zastupao determinizam, t. j. nužnu određenost voljnih čina po motivima, ali nužna odredenost zapravo nije u skladu s empirističkim pretpostavama, jer po empirizmu ne bismo smjeli tvrditi da motivi nužno određuju čin; mogli bismo samo tvrditi, da smo do sada uvijek opazili određeni slijed, naime da su na odredene motive slijedili određeni čini, ali ne bismo smjeli tvrditi da su čini nužni i da će se u budućnosti uz iste okolnosti dogoditi isti čini. Empirizam dakle dolazi u protuslovje kada tvrdi nužnu determinaciju našega htijenja.

U transcendentalnoj filozofiji, kod Kanta, pojam kauzaliteta je apriori uvjet mogućega iskustva; iskustvo daje materijal za kauzalne zaključke, ali karakter nužnosti i općenosti, t. j. da sucesivna iskustva shvaćamo kao uzrok i učin, to je uvjetovano apriornim oblicima našega razuma. Po Kantu kauzalna veza ima racionalno-sintetički karakter. Pored kategorije kauzaliteta prirode, Kant uzima kauzalitet po slobodi, jer kategorija kauzaliteta proširena do bezuvjetnog totaliteta daje pojam kauzaliteta po slobodi. Ovaj transcendentalni pojam slobode služi kao osnov za praktički pojam slobode, naime za autonomiju. Kant je dakle slobodu stavio u odnos prema kauzalitetu, kauzalitet važi za vezu pojave, kauzalitet po slobodi za stvari o sebi.

Po Schopenhaueru kauzalni neksus pokazuje nužni slijed pojave, te isključuje slobodne početke. Kauzalno shvaćanje je primjena razumske funkcije, ona je uvjet iskustva. Pojam nužne sucesije pojave dokazuje da kauzalni zakon nije empirički dobiven, već da je aprioran. Schopenhauer luči dva tipa principa razloga: naime metafizički odnos uzroka i učina te logički odnos razloga i posljetka.⁷⁹⁾ Za problem slobode volje dolazi u obzir princip kauzaliteta kao motivacija. Schopenhauer drži, da bi slobodna volja značila volju koja je bezrazložna, a budući da rješavanje problema slobode volje stavlja pred forum razuma, jasno je da Schopenhauer dolazi do determinizma, a slobodu stavlja u inteligibilno područje. Razum operira s principom kauzaliteta, koji je uvjet svake spoznaje, dakle po Schopenhauerovu monizmu trebao bi da važi i za spoznaju psihičnog događanja. Schopenhauer s pravom drži da možemo tumačiti samo pomoću principa razloga, ali to bi, kako ističe Wentscher,⁸⁰⁾ značilo, da slobodne odluke ne možemo protumačiti; ili mi bismo rekli: na području doživljajno zahvaćene zazbiljnosti ipak postoji sloboda. Schopenhauer je, kako ističe Wentscher, dokazao princip kauzaliteta samo za predmete vanjskoga iskustva, ali za područje voljnih procesa ostaje otvoreno pitanje o njihovoj kauzalnoj uvjetovanosti. Wentscher otklanja instanciju razuma, koji može samo kauzalno da misli, jer uvrštavanje slobodnih događaja u razumske forme je contradictio in adiecto. — Dakle, po Schopenhaueru, motivacija našega htijenja pokazuje nužnost, ali motivima pridolazi kao faktor determinacije još karakter čovjeka, svaki čin je nužni produkt motiva i karaktera. Po Scho-

⁷⁹⁾ Schopenhauer uzima četiri oblika principa razloga, ali možemo po dva oblika staviti pod isti princip, tako na pr. princip dovoljnog razloga bitka i princip logičkog odnosa razloga i posljetka spadaju pod princip razloga, dok princip kauzaliteta u prirodi i princip kauzaliteta kao motivacija spadaju pod princip kauzaliteta, t. j. dovoljnog razloga djelovanja.

⁸⁰⁾ Wentscher: Geschicht des Kausalproblems, str. 232.

penhauerovoj metafizičkoj koncepciji za odnos motiva i čina imamo nutarnju bistvenu spoznaju. Na fizičkom području važi causa aequat effectum, na psihičkom području postoji različnost između uzroka i učina, ova neshvatljivost odnosa po Schopenhaueru se prevlada metafizičkom koncepcijom. Proces, koji u nama nastaje kao učin motiva, doživljavamo neposredno kao volju. U motivaciji doživljavamo nutarnju stranu, tj. stvar o sebi svega događanja. U prirodi je veza između uzroka i učina neshvatljiva, ali po analogiji s nutarnjim zamjećivanjem možemo nutarnju vezu između uzroka i učina shvatiti kao voljni proces. Schopenhauer upotrebljava metafizičku koncepciju, po kojoj bivstvo prirodnoga kauzaliteta nalazi u volji. — Svaki je ljudski čin nužni produkt karaktera i motiva; pretpostava, na kojoj se osniva sva nužnost djelovanja, jest »nutarnje bivstvo svake stvari«; svaka stvar reagira na vanjski utjecaj po vlastitoj prirodi. Operari sequitur esse. I kod htijenja vanjski uzroci proizvode nužno ono što je dano u vlastitom biéu. Sloboda dakle po Schopenhaueru spada u metafizičko područje stvari o sebi, a ova je po Schopenhaueru volja. Mogli bismo reći, spoznajno Schopenhauer tvrdi determinizam, ali metafizički dolazi do slobode.

Ne ćemo ovdje navoditi mnoštvo drugih filozofa i njihovo mišljenje o kauzalitetu, jer bi nas to predaleko zavelo, ali ćemo istaknuti neke novije filozofe. Psiholog i filozof Wundt razlikuje mehanički i duhovni kauzalitet. Kauzalni princip po Wundtu znači da logički postulat principa razloga primjenjujemo na vezu između činjenica; za vezu svijesnih činjenica postoji postulat kauzalne povezanosti, ali na području psihičkoga događanja nema supstancije. Duhovni kauzalitet je neposredno dat u odnosu motiva i svrha. Mehanički kauzalitet dobiven je posredno pomoću materijalne supstancije. Logički karakter pojma kauzalnosti zahtijeva da kauzalno određujemo duhovne djelatnosti jednako kao i prirodne procese. Ovaj postulat služi kao regulativna ideja, t. j. upućuje na to, da za sve događanje tražimo kauzalnu određenost tako daleko kako je to uopće moguće, te da nigdje ne dopuštamo pretpostavu bezuzročnoga događanja. Obje vrsti kauzaliteta (mehanički i duhovni) upućuju na beskonačni regressus, ali razlika je u tome: mehanički kauzalitet vezan je na materijalnu supstanciju, zbog toga ovdje važi Laplaceova fikcija, da bismo principijelno mogli proračunati sve buduće događanje, kad bi nam bili poznati svi uzroci. Drukčije je kod duhovnoga kauzaliteta, u duhovnim procesima vladaju stvaralačke energije; stoga ne možemo da pretkazujemo buduće efekte, koji sadrže stvaralačke elemente. Wundt,⁸¹⁾ prema stajalištu psihofizičkog paralelizma uzima: koliko kod voljnih čina dolaze u obzir ma-

⁸¹⁾ Wundt: Ethik, Bd. III., str. 44 i dalje.

terijalni procesi uvrštavamo ih u vezu mehaničkoga kauzaliteta, ali za prosudivanje dolazi u obzir psihička determinacija. O psihičkom i fizičkom kauzalitetu govori Wundt⁸²⁾ na pr. u »Kleine Schriften«, gdje protiv Sigwarta ističe da psihički kauzalitet pretpostavlja aktualitet psihičnoga, jer da nema psihičke supstancije. Kod psihičkoga kauzaliteta uzroci su čisti događaji, nisu vezani na supstanciju. Kvalitet fizičkih učina potpuno je sadržan u uzrocima, ali kod psihičkih učina dolazimo do novih svojstava s novim vrednosnim određenjima, jer ovdje važi princip stvaralačkih energija i princip heterogenije svrha. Princip kauzaliteta po Wundtu je postulat, s kojim prilazimo iskustvu. Znanost prilazi svakoj pojavi sa zahtjevom kauzalne interpretacije. Kauzalni princip ne dobivamo iz iskustva, ali on važi za sva (znanstvena) iskustva, jer naše mišljenje sabire i reda iskustva tako da ih spaja po principu razloga. Stoga kauzalitet ima karakter empiričkoga pravila i postulata. Vidimo dakle da Wundt priznaje kauzalitet i za psihičko dogadanje, ali duhovni kauzalitet toliko se razlikuje od mehaničkoga kauzaliteta, da bismo mogli pitati; da li je ovakav dinamički kauzalitet uopće još uporabiv za egzaktну znanost, jer egzaktna znanost mjeri i hoće kvantitativno da odreduje; ali princip stvaralačkih energija i heterogenije svrha ne dopušta mjerjenje; možemo pitati: nije li Wundt postavljanjem psihičkog kauzaliteta prešao područje egzaktne psihologije? Nije li u tom principu sadržan elemenat slobode, ili ne znači li to pitanje: da li na psihičkom području uopće važi kauzalitet?

Sigwart⁸³⁾ razlikuje logički odnos razloga i posljetka i odnos realnog kauzaliteta. Kao što logički mislimo po principu razloga, tako za nužnost sukcesije u prirodi uzimamo princip kauzaliteta. Princip kauzaliteta nije dobiven iz iskustva, nego je postulat našega spoznavanja. Samo uz pretpostavu kauzalne povezanosti možemo razumjeti mnogolikost osjetno danih podataka. Bezuvjetno važenje kauzalnoga zakona je postulat našega mišljenja. Iskustvo ne pokazuje beziznimnu zakonitost, ne može se dokazati, da je kauzalni zakon uvjet svakoga osjeta, ne možemo reći da je kauzalni zakon uvjet mogućnosti iskustva, ali on je uvjet znanosti o iskustvu. Kauzalni zakon je postulat naše težnje za spoznavanjem; kauzalni zakon je aprioran, jer nije dobiven iz iskustva, ali je postulat našega razuma. Sigwart ispituje bivstvo i važenje kauzaliteta na psihičkom području. I duševni procesi stoje u odnosu uzroka i učina: ali odnos iz-

⁸²⁾ Wundt: Kleine Schriften Bd. II. Über psychische Kausalität, str. 92—102.

» : Logik, Bd. I., str. 574.

» : System der Philosophie, Bd. I., str. 278.

⁸³⁾ Wentscher: Geschichte des Kausalproblems, str. 359—375.

među pojedinih psihičkih funkcija ne smijemo identificirati s kauzačnim odnosima u vanjskome svijetu. Kod psihičkih funkcija ne možemo kasnija stanja svijesti shvatiti kao nužne učinke prijašnjih stanja, na psihologiskom području dobiva princip kauzaliteta drugo značenje, uzrok pretstavlja uvjet, uz koji duhovni subjekt iz sebe producira novu djelatnost. Dakle Sigwart protivno Wundtu zahtjeva neko »ja« kao nosioca htijenja i drži da je prepostava htijenja bez subjekta sasvim neizvediva. Psihički kauzalitet na području htijenja znači da težimo za realiziranjem neke predodžbe o budućem stanju i da možemo realizirati ovu predodžbu. Kod htijenja nije uzrok spojen s učinom po nekoj nužnosti, mi smo naprotiv svjesni toga, da se sami određujemo i da aktom realiziramo ono što smo si preduzeli. Imanentno samoodređenje po psiho-fizičkom odnosu prelazi u vanjski kauzalitet. Po Sigwartu⁸⁴⁾ htijenje sastoji u nutarnjoj refleksiji, koja određuje tok psihičkoga događanja. Psihički kauzalitet, koji se očituje u htijenju, sastoji iz: nutarnjega htijenja neke svrhe, iz kojega proizlaze impulzi za pojedine kretanje; to je psihički kauzalitet. Na psihički kauzalitet nadovezuje psiho-fizički kauzalitet, po kojem se događaju kretanje. Sigwart prepostavlja da za psiho-fizičke odnose vrijedi kauzalna relacija. Sigwart (v. Logik § 105, 7) pripisuje našem htijenju momenat slobode, jer drži da je sloboda postulat, koji ne smeta znanstveno istraživanje. Jer kada spoznajemo zadovoljavamo se nuždom svega bitka i događanja, ali naše htijenje se opire tome da priznaje nužnost, jer smo uvjereni o trebanju ,kome ne odgovara datost; stoga prirodnom toku suprotstavljamo ideale, koji treba da se realiziraju po našem slobodnom djelovanju.

Bergson⁸⁵⁾ razlikuje mehanički kauzalitet i dinamički kauzalitet. Po Bergsonu, ako za područje psihičkih činjenica uopće postoji kauzalna relacija, ona se razlikuje od kauzalne relacije u prirodi. Fizičar upotrebljava kauzalni princip u tom smislu, da isti uzrok uvijek proizvodi isti učin; psiholog zapaža da nutarnji dublji uzrok proizvodi svoj učin jednom i nikada više. Empiristi tvrde, da princip kauzaliteta izražava jednolične i bezuvjetne suksesije koje smo zapazili u prošlosti. Kada empiristi tvrde da princip kauzaliteta isključuje ljudsku slobodu onda zapravo više ne zastupaju subjektivnu vezu između ideja, već nehotice uzimaju nužnu objektivnu kauzalnu vezu. Kauzalna relacija znači neke vrsti preformacije budućega fenomena u pređašnjim uvjetima. Po Bergsonu preformacija je moguća kod odnosa, koji se dadu kvantitativno izraziti po-

⁸⁴⁾ Sigwart: Kleine Schriften Bd. II., str. 115 i dalje v. Der Begriff des Wollens und sein Verhältnis zum Begriff der Ursache.

⁸⁵⁾ Bergson: Essai sur les données immédiates de la conscience str. 152—169.

put matematičkih odnosa, ali nije moguća za kvalitativne odnose, dakle moguća je na području prirode, ali nije moguća na psihičkom području. Ako kauzalni odnos shvaćamo kao nužni odnos, onda se on približava odnosu identiteta, ako kauzalitet shvaćamo kao nužan princip, onda on povezuje dva sadašnja (istovremena) momenta, ali kada bi princip kauzaliteta povezivao budućnost sa sadašnjosti, onda ne bi mogao biti nužni princip, jer logički se ne može dokazati da će onaj slijed, koji je važio do sada, važiti i u buduće, t. j. ne može se logički dokazati da će u budućnosti isti antecedenti imati uvijek iste konsekvensije. Teorije, koje hoće pokazati nužni logički odnos između uzroka i učina, zapravo pretvaraju odnose sukcesije u odnose inherencije, te ukidaju trajanje i zamjenjuju kauzalitet s identitetom. Ako se uzima nužni vez između uzroka i učina, onda se taj odnos shvaća na način matematičke nužnosti, te se ukida značenje trajanja. Ali mi vidimo da se čovjek ne vlada uvijek jednako upravo zato, jer se čovjek mijenja, jer traje. Čini se da stvari ne traju poput čovjeka i da zbog toga za njih može da vrijedi kauzalna relacija u smislu nužne determinacije. Uzima se da kauzalitet znači nužnu determinaciju t. j. preformaciju budućnosti u sadašnjosti po obliku matematičke nužnosti. Ali u neposrednoj svijesti nalazimo drukčiju vrst preformacije. U prethodnom stanju svijesti nekako predočujemo ideju slijedećega stanja, ali realizacija budućega stanja nije sigurna, ona je samo moguća. Između predodžbe i čina dolazi napor htijenja, po kojemu realiziramo buduće stanje; na području psihičnoga događanja nema nužne determinacije, učin još nije sadržan u uzroku; učin je dat kao mogućnost, kao predodžba, koja se možda ne će realizirati. Odnos kauzaliteta shvaćen na taj način ne znači da bi učin bio determiniran po uzroku. Ovo je shvaćanje kauzaliteta dinamičko. Dinamička concepcija kauzalnoga odnosa može da se primjeni i na stvari, ako stvarima pripisuјemo trajanje analogno prema našem psihičkom bitku; ako relaciju uzroka i učina predočujemo na taj način, onda prepostavljamo, da ni u vanjskom svijetu ni u našoj svijesti budućnost nije jednak sadašnjosti. Princip kauzaliteta dakle sadrži dvije kontradiktorne concepcije o trajanju: ili predočujemo da svi fenomeni fizički i psihički traju poput nas, onda je budućnost sadržana u sadašnjosti samo u obliku ideje, prelaz od sadašnjosti k budućnosti događa se po naporu, te ne završuje uvijek realizacijom predočene ideje. Ili, ako se uzima da svijest traje, a da stvari ne traju poput nas, onda za stvari prepostavljamo matematičku preegzistenciju budućnosti u sadašnjosti. Ali obje hipoteze dopuštaju ljudsku slobodu; prva hipoteza stavlja kontingenčnost u fenomene prirode, druga hipoteza uzima da su fizički fenomeni nužno determinirani, jer ne traju poput nas, ali »ja« koje traje prepostavlja se kao slobodna sila. Svaka jasna concepcija kauzaliteta vodi do ideje o ljudskoj slobodi. Bergson veli: odnos psihičkoga kauzaliteta je

dinamički i nema analogije s kauzalnim odnosima vanjskih fenomena. Jer vanjski fenomeni mogu da se ponavljaju u homogenom prostoru, stoga možemo da ih shvatimo kao zakonite; naprotiv dublje psihičke činjenice događaju se u svijesti samo jednom i nikada više. Bergson shvaća slobodu kao odnos konkretnoga ja prema aktu koji izvodi. Taj se odnos ne može definirati zato, jer smo slobodni. Možemo analizirati napredak; možemo rastaviti protežnost, ali ne trajanje. Ako dakle definiramo slobodan akt tako da nije nužno determiniran, onda to znači da nema jednakih nutarnjih uzroka, te ovi psihički uzroci nemaju uvijek iste učine. Kada uzimamo da isti uzroci imaju iste učine, onda psihičko trajanje zamjenjujemo prostornom slikom i tako dolazimo do determinizma. Problem slobode volje može se riješiti samo po razlici između prostora i trajanja.

Zaključak za odnos slobode volje prema principu kauzaliteta

Vidjeli smo da empiristi drže, da se u kauzalnom odnosu uzroka i učina radi o subjektivnoj vezi, o psihologiskoj nužnosti. Tako na pr. Hume i Mill zastupaju empirističko shvaćanje za pojam kauzaliteta, ali za problem slobode volje ipak uzimaju determinizam, premda se čini da u tome leži inkonsekventnost; jer ako kauzalitet ne pretstavlja nužni logički odnos, onda ne možemo ni za voljne čine, zastupati nužnu determinaciju. Empiristi zastupaju determinizam za voljne čine, dakle u tom smislu uzimaju kauzalnost u značenju matematičke preformacije, t. j. u smislu nužnoga odnosa. Logički nužnu vezu između uzroka i učina zastupaju racionalisti; vidjeli smo da kauzalni odnos shvaćaju na način logičkoga odnosa razloga i posljetka.

Prirodne nauke upotrebljavaju princip kauzaliteta kao nužni i općevaljani zakon. — Zakon kauzaliteta primjenjuju na mehaničke odnose. Ima teorija, koje u samu prirodu stavljuju slobodnu. Već je Epikur držao, da atomi proizvoljno otstupaju od smjera gibanja, a u današnjoj fizici na osnovi teorije kvanta neki fizičari kao na pr. De Broglie,⁸⁶⁾ Heisenberg i drugi tvrde da princip kauzaliteta ne može da služi kao općevaljani princip. Heisenberg je za fiziku postavio princip indeterminacije, prema kojem treba napustiti princip općenoga kauzaliteta u prirodi. Eddington i Bohr zaključuju da ovo stajalište ima odlučno značenje i za problem slobode volje. Jer, veli Eddington, ako već atomima pripada neka indeterminiranost, onda i ljudskom duhu moramo pripisati indeterminiranost. Protiv principa indeterminacije Samuel⁸⁷⁾ drži da princip kauzaliteta moramo priznati kao nužni i općevaljani princip; sam začetnik teorije kvanta Max Planck zastupa determinizam, dakle drži Samuel, fizičari, koji iz teorije kvanta

⁸⁶⁾ Travaux du IX^e congrès international de philosophie tome VII — Louis de Broglie (Paris): Réflexions sur l'indéterminisme en physique quantique.

⁸⁷⁾ Sir Herbert Samuel (London): Analyse de l'indéterminisme. Travaux du IX^e congrès international de philosophie tome VII:

hoće da izvode indeterminizam, nemaju pravo. F. C. S. Schiller⁸⁸⁾ ističe da na osnovu fizičke teorije o indeterminaciji filozofi treba da shvate determinizam samo kao znanstvenu metodu. Već je Hume pokazao, da je nužna veza između uzroka i učina samo subjektivni dodatak, ali nije dana objektivno u faktima; kauzalitet se osniva na psihologiskoj navici i očekivanju. Po Kantu su kategorije uvjet objektiviteta pojava. Na osnovi Humeove i Kantove nauke, Schiller uzima: znanost ne može da pasivno promatra pojave, već obraduje dato po nekoj svršishodnosti.« Datost je uvijek selekcija, determinirana ljudskim interesima i svrhama, ona je »zauzeta«, a nije »data«. Intelektualističko znanje je fikcija i treba ga nadomjestiti voluntarističkim shvaćanjem. Oznake nužnosti i slobode su jednako-vrijedne, jer znače subjektivne dodatke, koji tumače predmete i opravdavaju praksu.« Schiller postavlja pitanje: da li možemo determinizam smatrati potrebnim za svrhu znanstvenog pretkazivanja, a da ga ipak ne uzimamo kao posljednji faktum metafizike?

Ovo pitanje mogli bismo potvrditi, te možemo zastupati shvaćanje, da je princip kauzaliteta kategorija, s kojom naše mišljenje pristupa znanstvenom obradivanju voljnih čina. Za znanstveno obradivanje može da važi princip kauzaliteta. Ali mehanički kauzalitet važi samo za objektivirane pojave, t. j. koliko pojave (fizičke i psihičke) obrađujemo objektualno, predmetno. Ali drugčiji je odnos kada neposredno zahvaćamo svijsne činjenice, kod doživljavanja ne upotrebljavamo mehanički kauzalitet, jer u voljnim činima neposredno doživljujemo dinamički odnos. Pogrešno je ako mehanički kauzalitet upotrebljavamo za psihičko područje. Wundt razlikuje mehanički i psihički kauzalitet, za mehanički kauzalitet važi *causa aequat effectum*, ali za psihički kauzalitet važi princip stvaralačkih energija, jer psihički uzrok i učin nisu kvantitativno jednaki. Wundt u problemu slobode volje zastupa determinizam, doduše ne u smjeru naturalističkoga pojma kauzalnosti, po kojem bi voljnu djelatnost mogli unaprijed odrediti, ali uzima duhovni kauzalitet po kome već gotove događaje tumačimo iz njihovih uzroka. Po Wundtu bez psihologiskoga determinizma nije uopće moguća ni psihologija ni duhovna znanost. I Bergson uzima da u voljnim aktima nalazimo dinamički odnos. Za znanost vrijedi nužni kauzalni odnos zato, jer znanost hoće da predviđa i da kvantitativno određuje, a to je moguće samo u prostoru. Kvantitativno mogu se odrediti mehanički odnosi na području fizike, ali za psihičko područje dolazi u obzir kvalitet. U znanstvenom prikazu mi eksterioriziramo svjesna stanja, mi ih objektiviramo, tako možemo da prostorno određujemo fluktualne psihičke procese. Po Bergsonu svaka je defini-

⁸⁸⁾ F. C. S. Schiller: How far does science need determinism?

cija slobode deterministička, ali kada se duhom prenesemo u čisto trajanje, u kojem živi svijest, onda osjećamo slobodu. Možemo reći: znanstveno je opravdan determinizam, jer znanost operira s principom kauzaliteta — metafizički po intuitivnom zahvaćanju dubina svjesnosti opravdan je indeterminizam.

Gomperz⁸⁹⁾ pita: moramo li kauzalitet shvaćati kao dinamički odnos u metafizičkom smislu, tako da uzrok poput sile proizvodi svoj učin, ili: da li se kod kauzalne veze radi o empiričkoj sukcesiji pojавa? Gomperz uzima dinamički kauzalitet i njegovo empiričko značenje. Na osnovi dinamičkog kauzaliteta, koji osjećamo u voljnim aktima, moguće je indeterminizam, ali dinamički kauzalitet po Gomperzu nije metafizički, već je empirijski odnos, koji nam je dat u odnosu htijenja i čina, t. j. kretnje. Bitno je za problem slobodne volje, da li prirodu shvaćamo mehanički ili spontanistički; po mehanističkoj teoriji tvar je mrtva, troma, materijalne čestice nemaju individualnosti, stoga će se uz iste vanjske okolnosti svaka čestica vladati uvjek jednako. Za mehanističko shvaćanje moguća je Laplaceova pretpostava, po kojoj bi mogli proračunati sva buduća svjetska stanja. Po mehanističkom shvaćanju dolazimo do determinizma. Naprotiv po spontanističkoj teoriji materijalne čestice imaju neku spontanost, ako se prirodi pripisuje spontanost, onda je moguće indeterminizam. Po Gomperzu problem slobode volje riješit će se tek onda kada ćemo upoznati zakonitosti, koje važe na psihičkom području. Nastaje pitanje: u kojem smislu važi kauzalni zakon na području psihičkih procesa?

Ako zauzmemos stajalište prema principu kauzaliteta, reći ćemo ovo: kauzalitet u smislu mehaničkoga odnosa između uzroka i učina dopustiv je za znanstveno tumačenje, koje svoje predmete fiksira u prostoru, te ih kvantitativno odreduje. Pomoću mehaničkoga kauzaliteta dolazimo do determinizma; znanstvena teorija je deterministička. Dinamički kauzalitet vodi do slobode, do indeterminizma; dinamički kauzalitet vrijedi za doživljenu zazbiljnost, za psihičko dogadanje. Psihologija kao egzaktna znanost dolazi do determinizma, jer kvantitativno odreduje fizikalne procese i pomoću njih označuje psihičke procese, ali dublji psihički procesi ne mogu se egzaktno mjeriti. Kvantitativna određenja moguća su za područje osjeta, koje mjerimo prema fizikalnim procesima (za područje osjeta vrijedi Weber-Fechnerov zakon), ali za dublja psihička stanja još nisu pronađene zakonitosti, dublja psihička stanja ne mogu se mjeriti niti egzaktno odrediti, jer se kod njih ne radi o kvantitativnim već o kvalitativnim oznakama. — Kod voljnih akata, gdje je potrebno zauzimanje stava za ili protiv vrednota, kod voljnih akata u kojima se radi o važnim odlukama, od kojih

⁸⁹⁾ Gomperz: Das Problem der Willensfreiheit, str. 104 i dalje.

zavisi smisao našega života, kod vrednosno orijentiranih akata, svako je kvantitativno određivanje nemoguće, tu se radi o kvalitativnim oznakama. Mehanički kauzalitet ovdje je sasvim nedostatan, zbog toga upotrebljavamo dinamički kauzalitet, koji se ne može mjeriti, te nije kvantitativno određiv, ovdje dolaze u obzir kvalitativne oznake, t. j. važi princip stvaračkih energija.

Tako se čini da obzirom na kauzalitet i njegovo značenje za naš problem slobode volje dolazimo do već prije izvedenih rezultata. Mehanički kauzalitet vodi do determinizma, koji vrijedi samo za znanstveno tumačenje. Dinamički kauzalitet dat je u neposrednom doživljavanju, u kojemu htijenje zahvaćamo kao aktivnost i spontanost. Kada prema mehaničkom događanju zauzimamo stav u smjeru vrednota, onda se radi o dinamičkoj aktivnosti. Princip kauzaliteta ne može dakle da ukida našu slobodu, jer vidimo da je mehanički kauzalitet uporabiv samo za znanstveno-shematski prikaz. Ali znanstveni prikaz već je razbio neposredni doživljaj, pače mogli bismo reći, da znanstveni prikaz ne može da zahvaća neposrednu zazbiljnost.

Prema svemu tome sloboda volje nije iluzija, ona je neposredni nalaz svijesti, ona je naš život sâm. Možemo zaključiti gdje ima života, ondje ima i slobode, ali ima različitih stupnjeva slobode, od najnižega stupnja organskoga života, pa preko animalnoga života, uzdiže se sloboda do višega stupnja u svijesnome životu čovjeka i do najvišega stupnja u njegovoj etičkoj svijesti. Zbog toga označili smo problem slobode volje kao bivstveno etički i vrednosni problem, jer — dok je sloboda na nižem stupnju organskoga života samo neka indeterminiranost, — tek na najvišem stupnju naime kod čovjeka i u njegovoj etičkoj svijesti, sloboda znači zauzimanje stava u smjeru vrednota. Bitno je za problem slobode volje da mehanički kauzalitet može da vrijedi za mrtvu prirodu, ali na području organskoga života ne možemo izići s mehaničkim kauzalitetom; ako hoćemo da shvatimo život, onda to ne možemo pomoći mehaničkog kauzaliteta.

Boutoux ima pravo kada uzima da čitava zazbiljnost participira na slobodi, jer ondje gdje u anorgansko područje zahvata život ondje ima i slobode. Znanost ne može da protumači slobodu, jer tumačiti znači svesti na zakonitosti, a sloboda se ne može naučno ili kauzalno protumačiti. Na području psihičkoga događanja ne važi mehanički, ali važi dinamički kauzalitet. Uzmemo li voljnu djelatnost kao psihički doživljenu aktivnost, onda u njoj nalazimo prototip dinamičke veze. Naše htijenje nije mehanički produkt motiva.

Determinizam vrijedi kao znanstveni prikaz, kao znanstvena shema, koja razbije neposredni doživljaj. U doživljavanju, t. j. na vrelu zazbiljnosti nalazimo slobodu, aktivnost,

spontanost. Psihologija kao egzaktna znanost daje kvantitativna određenja, pretvara dinamički proces htijenja u statički objekt istraživanja, ali time je izašla iz područja subjektivnoga htijenja; stoga znanstveni prikaz više ne zahvaća neposrednu zazbiljnost. Psihologija kao egzaktna znanost dolazi do determinizma, ali neposredno doživljeni dinamički odnos pokazuje našu slobodu. Naše je htijenje indeterminirano, ali znanstveni prikaz dolazi do determinizma. Promatramo li ono što osjećamo u voljnoj djelatnosti, onda vidimo da se ne radi o mehaničkom odnosu, već o aktivnom stvaranju. Ako nešto hoćemo, onda smo upravljeni na nešto što treba proizvesti. Pri tome nemamo uzroka, koji bi u sebi sadržavao učin, tako da bi iz uzroka učin proizšao po logičkoj ili mehaničkoj nuždi; naprotiv, u odnosu između htijenja i čina radi se o dinamičkom stvaralačkom odnosu. Razlika između mehaničkoga kauzaliteta i dinamičkoga odnosa, koji vlada na području voljnoga akta, jest ova: kod mehaničkog kauzaliteta odnos između uzroka i učina približava se odnosu identiteta, jer uzrok već sadrži u sebi učin; taj se odnos može kvantitativno odrediti. Učin je unaprijed determiniran po uzroku. Drukčije je na području psihičkom; ovdje učin nije potpuno dan u uzroku i ne slijedi iz njega po matematičkoj nužnosti, u uzroku, t. j. u predodžbi budućega stanja, koje treba da proizvodimo, sadržan je kao neki plan, kao skica budućega događanja; tek po aktivnosti, po htijenju i radu izvodi se čin, ali to nije mehaničko izvođenje, već je stvaralački rad. Voljni čin nije mehanički produkt, jer čin sadrži u sebi napon volje (htijenja), zalaganje za nešto, rad i stvaranje; čin je stvoren u-činjen (riječ učin ima korijen u riječi čin i po tome pokazuje da se kauzalni odnos stavlja u odnos prema volnjom aktu. Mehanički odnos uzroka i posljedice imamo ondje gdje na pr. jedna kugla udara o drugu i na nju prenosi svoje gibanje, koje možemo kvantitativno odrediti. Dinamički odnos kauzaliteta dat je u odnosu htijenja koje završuje činom. Ovdje imamo psihički kauzalitet, a ukoliko se čin ispoljuje u vanjskom svijetu, imamo psihofizički kauzalitet. Dinamički odnos pokazuje da nismo determinirani, jer se ne radi o izvođenju nečega što je gotovo unaprijed dano u nekoj logičkoj poziciji, već se radi o stvaranju, o aktivnosti. Razlika između mehaničkoga kauzaliteta i dinamičkoga kauzaliteta pokazuje razliku između determinizma i indeterminizma.

Kod metafizičkoga rješavanja problema slobode, razlika je u tome, da li se kao izvor svega uzima logos, po kojem je sve unaprijed određeno, te pojedino događanje proizlazi nuždom, ali onda je sloboda nemoguća (kao na pr. kod Hegela). Ali ako uzimamo da svijet ima izvor u volji i da je bivstvo svijesti volja, t. j. pod vidom voluntarističke filozofije dolazimo do slobode. Ako dakle problem slobode volje ne rješavamo pomoći statički shvaćenoga mehaničkoga kauzaliteta, koji po-

kazuje identitet uzroka i učina, već ako uzimamo dinamički odnos, koji je dat u odnosu htijenja i čina onda dolazimo do indeterminizma. Zbog toga po neposrednom doživljavanju našega htijenja, t. j. po dinamičkom odnosu dolazimo do slobode. Znanstvena analiza koja operira mehaničkim kauzalitetom u prostornim relacijama dolazi do determinizma. Sloboda je ne-posredni nalaz naše svijesti, determinizam je znanstveni prikaz. Na području vrednovanja ili prosuđivanja imamo dinamički odnos, jer prema mehaničkome dogadanju treba da za-uzmemmo stav u smjeru dinamičkog određivanja; sloboda volje je postulat etičke svijesti.

Literatura

Ach: Über den Willen. Vortrag, Leipzig 1910.

Ach: Analyse des Willens (v. Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden, Berlin, 1935.)

Aristotel: Nikomahejeva etika (v. Aristoteles: Hauptwerke, übersetzt von W. Nestle, Leipzig 1934.)

Bauch: Grundzüge der Ethik. Stuttgart, 1935.

Prof. Bazala: O slobodi volje. Hrvatsko Kolo, knjiga VI, Zagreb, 1910.

Prof. Bazala: Metalogički korijen filozofije (v. Rad Jugoslavenske Akademije Znanosti i Umjetnosti, knjiga 229), Zagreb, 1924.

Prof. Bazala: Pogled na kompoziciju svijeta (v. Festschrift für Camilla Luzerna, Graz-Zagreb, 1938.)

Bergson: Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris 1936.

Boutoux: Kontingenz der Naturgesetze (preveo J. Benrubi, Jena 1911).

Bolliger: Die Willensfreiheit, Berlin 1903.

Buchenau: Kants Lehre vom kategorischen Imperativ, Leipzig 1923.

Cohen: Ethik des reinen Willens, Berlin 1907.

Cohen: Kants Begründung der Ethik, Berlin 1910.

Fouillée: Esquisse d'une interprétation du monde (La critique du déterminisme; la vraie conception de la liberté). Paris 1913.

Foerster: Willensfreiheit und sittliche Verantwortlichkeit Berlin 1898.

Gomperz: Das Problem der Willensfreiheit, Jena, 1907.

Görland: Ethik. Leipzig 1914.

Günther: Die Willensfreiheit, Berlin — Leipzig, 1909.

Hartmann Nicolai: Ethik, Berlin — Leipzig, 1935.

Hartmann Ed. v.: Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Berlin 1879.

- H e u e r**: Kausalität und Willensfreiheit Heidelberg, 1924.
- H o w a l d**: Ethik des Altertums (v. Handbuch der Philosophie Abt. 3. Berlin 1931.)
- H ö f f d i n g**: Ethik, Leipzig 1922.
- J o d l**: Allgemeine Ethik, Stuttgart — Berlin, 1918.
- J o ě l**: Der freie Wille. Eine Entwicklung in Gesprächen. München 1908.
- K a n t**: Kritik der reinen Vernunft, Bd. I, Bd. II (Herausg. Th. Valentin, Leipzig 1922.) — Kritik der praktischen Vernunft g. 1922. izd. Vorländer.
- K a n t**: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Reclam).
- K a t z i n g e r**: Menschliches Freiheitsbewusstsein, Innsbruck, 1926.
- K e c s k e s**: Das Problem der sittlichen Freiheit nach Spinoza und Thomas von Aquin. Dissertation, Budapest 1923.
- K i r c h n e r**: Über Freiheit des Willens, Halle a. S. 1874.
- K u č e r a**: Experimentelle Beiträge zur Charakteristik der Willenshandlung, Zagreb — Leipzig 1930. Störring Festschrift.
- E. K ü l p e**: Einleitung in die Philosophie, Leipzig 1928.
- L a n g e**: Zum Problem von der Freiheit des menschlichen Willens. Leipzig — Berlin 1910.
- L i e b m a n n**: Über den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens (1866.)
- G. F. L i p p s**: Das Problem der Willensfreiheit, Leipzig — Berlin 1919.
- L o t z e**: Mikrokosmos, Leipzig 1909.
- M a c k**: Kritik der Freiheitstheorien, Leipzig, 1906.
- F r. I. M a c h**: Die Willensfreiheit des Menschen, Paderborn, 1894.
- M e u m a n n**: Intelligenz und Wille. Leipzig 1908.
- M e d i c u s**: Die Freiheit des Willens und ihre Grenzen, Tübingen, 1926.
- M e s s e r**: Das Problem der Willensfreiheit, Leipzig 1911.
- M ü ñ f e l m a n n**: Das Problem der Willensfreiheit, Leipzig 1902.
- M ü n s t e r b e r g**: Philosophie der Werte. Leipzig 1908.
- P l a n e k**: Vom Wesen der Willensfreiheit (Vortrag), Leipzig 1936.
- P l a t o n**: Republika, knjiga X. u prevodu Schleiermachers.
- P l a t o n**: Phaedon, prevod Schleiermacherov Phaidon-Verlag Wien, 1925.
- R e h m k e**: Willensfreiheit, Leipzig 1911.
- G. R e n a r d**: Da li je čovjek slobodan. Preveo Živančević, Beograd, 1925.
- R e n o u v i e r**: Les dilemmes de la métaphysique pure. Paris, 1927.
- R i c k e r t**: System der Philosophie. Tübingen 1921.
- S c h e l e r**: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik Halle 1927.
- S c h n e i d e r**: Metaphysik als strenge Wissenschaft, Leipzig 1934.
- S c h o p e n h a u e r**: Preisschrift über die Freiheit des Willens (izd. Reclam: Schopenhauers Werke III).

- S i g w a r t**: Kleine Schriften. Zweite Reihe Bd. II. Freiburg. i. B. 1889.
Der Begriff des Wollens und sein Verhältnis zum Begriff der Ursache.
- S o m m e r**: Über das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit, Berlin, 1885.
- S p e k t o r s k i**: Etika i determinizam, Beograd 1934.
- S p i n o z a**: Ethik (Kröner Verlag — Leipzig).
- S t r i g l**: Das Problem der Willensfreiheit, Wien 1926.
- T a l i j a**: Augustinov etički sistem, Sarajevo, 1931.
- W e r n e r**: Das Problem von der menschlichen Willensfreiheit, Berlin 1914.
- W i c h m a n n**: Wille und Freiheit, München, 1922. (v. Philosophische Reihe, Bd. 49)
- E. W e n t s c h e r**: Geschichte des Kausalproblems in der neueren Philosophie, Leipzig, 1921.
- W i n d e l b a n d**: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Tübingen 1928.
- W i n d e l b a n d**: Über Willensfreiheit (Zwölf Vorlesungen), Tübingen, 1905., 2. izd. 1922.
- W i n d e l b a n d**: Präludien II. sv. Normen und Naturgesetze. Tübingen 1911.
- W u n d t**: Ethik (Bd. I, Bd. II, Bd. III). Stuttgart 1912.
- W u n d t**: Einführung in die Psychologie. Leipzig 1926.
- W u n d t**: Grundriss der Psychologie. Stuttgart, 1920.
- W u n d t**: Kleine Schriften, Bd. 2, Leipzig 1911.
- W u n d t**: Logik, Bd. I. Stuttgart 1919.
- W u n d t**: Grundzüge der physiologischen Psychologie III Bd. Willensvorgänge, Leipzig 1911.
- W u n d t**: System der Philosophie, Bd. I. Leipzig 1907.
- V u k - P a v l o v i é**: Ličnost i odgoj, Zagreb, 1932.
- Travaux du IXe congrès international de philosophie, Paris 1937. Causalité et déterminisme, Tome VII.

Résumé

Cette thèse s'occupe du problème de la liberté de la volonté humaine et veut démontrer que la psychologie empirique et expérimentale examinant les motifs d'un acte humain aboutit nécessairement au déterminisme; mais qu'on peut néanmoins affirmer la liberté humaine au sens indéterministe quand on se place au point de vue éthique. La liberté humaine nous est évidente par un sentiment direct, mais nous voyons aussi qu'elle est un postulat de conscience éthique.

Quand nous examinons la façon dont ce problème est traité dans l'histoire de la philosophie, nous rencontrons toujours les deux partis du déterminisme et de l'indéterminisme. — Kant a donné une des solutions les plus remarquables de notre problème, en affirmant un déterminisme phénoménal et un indéterminisme nouméenal. La position kantienne a été interprétée de différentes manières; par exemple Schelling et Schopenhauer croient que la chose en soi kantienne doit être interprétée de manière métaphysique. D'autre part l'école néokantienne de Marbourg, représentée par H. Cohen, suppose que la chose en soi ne représente pas une entité métaphysique, mais qu'elle représente une loi.

Pour expliquer la position kantienne il faut, d'après Cohen, comprendre qu'il s'agit de deux lois différentes, de la loi de causalité qui nous explique la nature et de la loi de finalité qui est exprimée dans la seconde formulation de l'impératif catégorique. D'après Windelband la chose en soi de Kant doit être interprétée du point de vue de la philosophie des valeurs. Nous pouvons expliquer un acte humain d'après la formule de causalité, mais nous pouvons aussi chercher la valeur d'un acte de la volonté humaine indépendamment de la genèse causale — Nicolai Hartmann traite le problème de la liberté ontologiquement. Selon N. Hartmann il y a plusieurs types de détermination; au dessus de la détermination causale il y a la détermination selon le principe moral, et au-dessus de celle-ci il y a une détermination personnelle. C'est à dire que la personne est libre non seulement au dessus de la détermination causale, mais qu'elle est encore libre au dessus de la détermination de la loi morale. La détermination personnelle est quelque chose d'irrationnel.

Parmi les philosophes français, qui se sont occupés du problème de la liberté de la volonté humaine, il faut citer Fouillée. D'après lui l'idée de la liberté est un facteur déterminant de l'acte humain.

Boutroux suppose que la liberté existe dans toute la nature, car l'essence de la vie c'est la liberté. Quant à la loi causale il n'y a pas d'équivalence entre la cause et l'effet, mais il y a une disproportionnalité entre eux. Bergson résout le problème en démontrant la différence entre l'espace homogène et le temps compris au sens de la durée réelle. Par la pensée nous plaçons les objets dans l'espace homogène, mais les êtres vivants durent. Un acte de la volonté humaine signifie un progrès, ce n'est pas une chose statique. Pour comprendre l'indétermination d'un acte de la volonté humaine, il faut vivre tout le progrès de cet acte.

Après avoir montré l'évolution du problème dans l'histoire de la philosophie, la thèse veut fixer l'idée de la liberté et l'idée de la volonté.

La liberté a une signification négative, on est libre quand rien ne s'oppose à l'action; mais la signification positive de la liberté c'est l'activité dirigée vers les valeurs. Quant à la volonté il faut la comprendre au sens actualiste; la volonté c'est un processus psychique, la volonté n'est pas une substance.

Dans la philosophie croate c'est Bazala qui est le représentant d'une philosophie actualiste et volontariste.

Nous parlons de la liberté des actes et non de la liberté d'une volonté substantielle.

La liberté humaine est un fait, elle résulte d'un sentiment direct, c'est un fait métalogique. L'expression métalogique chez Bazala signifie quelque chose qui précède la sphère logique, sans être logiquement formulé; mais c'est pourtant le premier moteur de toute philosophie.

De notre thèse il résulte que la psychologie empirique étant une science exacte elle aboutit au déterminisme, car toute science, qui cherche les motifs d'un acte, doit nécessairement l'expliquer d'après la formule causale. Mais nous sentons notre liberté et c'est surtout au point de vue éthique que la liberté est un postulat. L'éthique peut formuler le postulat de la liberté au sens indéterministe, tandis que la psychologie exacte reste déterministe. Il n'y a pas de contradiction entre ces deux positions, car la psychologie exacte explique un acte schematisé, qui n'est pas la même chose que l'acte vivant. C'est pour cela qu'on peut beaucoup mieux comprendre l'acte vivant en se plaçant au point de vue du sentiment direct. Mais la volonté humaine n'est pas seulement l'objet de la psychologie exacte; elle est encore un postulat d'éthique, car nous nous demandons: »Puis-je vouloir d'une manière conforme à des valeurs objectives?« Je peux dire: »Oui, je peux régler mes actes selon les valeurs, car je peux prendre parti pour ou contre les motifs qui se sont produits mécaniquement, je peux valoriser les motifs, et c'est par cette valorisation que les motifs se constituent.« C'est donc dans la perspective éthique que le problème se pose dans toute l'importance qu'il a pour la vie humaine.

La liberté de la volonté humaine est donnée dans un sentiment direct, mais c'est l'éthique qui exige la réalisation d'une volonté libre, libre au sens éthique.

La thèse traite de la position kantienne, puis de l'interprétation de cette position par Cohen et par Windelband et enfin prend parti pour la philosophie kantienne au sens d'une philosophie des valeurs.

A la fin en parlant de la loi de causalité on en vient au résultat que la liberté humaine nous est donnée dans un sentiment direct et qu'elle est un postulat d'éthique. Mais quand on explique les actes humains d'après la formule de causalité on en vient au déterminisme; cela ne vaut que pour une causalité mécanique, d'après laquelle *causa aequat effectum*. Au contraire d'après une causalité vécue où la cause et l'effet ne sont pas équivalents, mais où l'effet contient plus que la cause, on peut cependant parler de la liberté de la volonté humaine.

Sadržaj: