

Promišljanje slobode u Kantovu djelu

Zdravko Perić*
misionica@yahoo.com

UDK: 123.1
1 Kant, I.

Pregledni članak / Review
Primljeno: 6. veljače 2013.
Prihvaćeno: 24. svibnja 2013.

Ovim se radom želi izložiti poimanje slobode u filozofijskoj povijesti počevši s mišljenjem starih Grka koji su na neki način bili prethodnica svim kasnijim europskim misliteljima. Grci se nisu bavili izdvojenim pojmom slobode na način analiziranja slobode kao vrijednosti po sebi. Slobodu su analizirali u različitim odnosima prema bitku. Radi toga njihova sloboda ima različita značenja. Pojavom kršćanstva sloboda dobiva suprotno obilježje od onoga kakvog poznaju Grci. Glavni predstavnik kršćanstva Aurelije Augustin u svojim će djelima, posebice u djelu O slobodi volje, iznijeti kršćanski pristup poimanja slobode. Njegova je sloboda heteronomna i ima ishodište u svetopisamskom Bogu, koji ima i atribut istine. Njemački filozof Immanuel Kant slobodi će pristupiti sa suprotnih pozicija. Kant će, za razliku od Augustina, temeljiti svoju slobodu na autonomnom djelovanju. Mislitelji nakon Kanta prepoznat će njegovu misao kao vrijednost i slijedit će ga na različite načine, ovisno o misaonom pravcu koji zastupaju.

Gljučne riječi: sloboda, autonomija, heteronomija, zakon, volja.

Uvod

Iako je Kant jedan od autora u zapadnoj filozofijskoj kulturnoj tradiciji koji je znatnu pozornost posvetio promišljanju slobode, o slobodi su prije njega pisali glasoviti antički i srednjovjekovni mislitelji (Platon, Aristotel, Augustin). Svaki od njih je na svoj način dao velik doprinos tematiziranju slobode. Može se reći da je sloboda bila predmet razmišljanja u svim povijesnim razdobljima, a samim je time bila poticaj za sve relevantne filozofe i teologe. U ovom radu sloboda se promišlja najvećim dijelom referirajući se na Kantovu filozofsku misao. Iako je Kant dao neprocjenjiv doprinos promišljanju slobode, svoju je

* Dr. sc. Zdravko Perić, Gradska i sveučilišna knjižnica Osijek u Osijeku.

misao razvijao u odnosu na mislitelje koji su mu prethodili. Osobita se pažnja posvećuje odnosu heteronomne i autonomne slobode, koju promišljaju različiti protagonisti, svaki iz svojeg kuta gledanja.

Dakle, tema slobode bila je poticaj za sve važnije mislitelje. Ipak, njezina relevantnost ni danas ne gubi na snazi. Sloboda je izazov da se o njoj promišlja na drukčiji način, kao što su to nekoć činili naši veliki prethodnici.

1. Problematika slobode u Platonovu i Aristotelovu djelu

U spisu *Politeia* Platon će prvi u motrenju ideja vidjeti slobodu čovjeka, posebno čovjeka filozofa. Svi su ostali obični ljudi prikovani u špilji privida da gledaju samo odraze pravih bića. Čovjek filozof, koji se dijalektikom uzdigao do spoznaje samih ideja, izišao je iz špilje i gleda otvorenim pogledom u slobodan prostor gdje caruju ideje.¹ Među njima posebno mjesto pripada ideji Dobra koja daje istinu predmetima spoznaje (*ten aletheian parekhon tois gignoskomeinois*) i moć onome koji spoznaje (*to gignoskonti ten dynamin apodidon*). Kao uzrok znanja i istine ideja Dobra oboje ujedno beskonačno nadilazi, kao što u osjetilnome svijetu sunce nadilazi i omogućuje svjetlo i moć viđenja. Onome pak što se može spoznati, predmetima spoznaje, od ideje Dobra pripada (*hypotou agathou pareinai*) ne samo mogućnost da se mogu spoznati (*to gignoskesthai*) nego bitak i bivstvo (*to einai te kai ten ousian*), a da samo Dobro ipak nije bivstvo nego ga kao njegov nadbivstveni temelj nadmašuje (*epekeina tes ousias*). U nepisanom dijelu svoje filozofije Platon će kasnije govoriti o Dobru kao o Jednome, a spis koji na neki način posreduje između pisanih, većinom u obliku dijaloga, i nepisanih izlaganja jest *Parmenid* u kome Platon iznosi svoju ontologiju kao henologiju, učenje o Jednome. Anticipirajući pomalo slijed rasprave, možemo reći da je – na tragu ovih Platonovih uvida – neoplatonizam od Plotina, s mističkim poniranjem duše u ono Jedno putem ekstaze, pa sve do Prokla, približio Platonovu ideju Dobra kao Jednoga kršćanskome pojmu Boga, koji je kao trojedini Bog jedincat u svojoj božanskoj naravi i nije drugo nego poosobljena Dobrota i Istina, a što ćemo jasnije vidjeti kod Augustina.

Aristotel je, nastojeći se misaono odvojiti od svoga učitelja Platona, slobodu čovjeka odredio na metafizičkoj, etičkoj i političkoj razini. U *Metafizici* tako kaže:

»Bjelodano je dakle kako nju ne tražimo ni zbog kakve druge potrebe, nego kao što kažemo da je slobodan onaj čovjek koji opstoji poradi sebe, a ne radi koga drugoga (*ho hautou heneka kai me allou on*), tako i za njom težimo kao za jedinom slobodnom među znanostima (*os monen ousan eleutheran ton epistemon*); jer jedina je ona radi sebe same.«²

¹ Usp. PLATON, *Država-Državnik*, Zagreb, Matica hrvatska, 1942, 254-266.

² ARISTOTEL, *Metafizika*, Zagreb, Hrvatska sveučilišna naklada, 1992, 6.

U politici je za Aristotela sloboda ostvarenje ontološke i čudoredne slobode kojom se regulira zajednica kao poredak ostvarenja najveće afirmacije svakog pojedinca. Zato će reći:

»Osnova pučkog državnog poretka (*hypothesis men oun tes demokratikes politeias eleutheria*) je sloboda (jer tako običavaju govoriti, kao da se jedino u tome državnom poretku može sudjelovati u slobodi; kažu, naime kako tomu smjera svaka pučka vladavina). A jedna je od /zasada/ slobode naizmjenice vladati i pokoravati se (*to en merei arkhesthai kai arkhein*).«³

Sloboda koju Aristotel inicira u *Politici* sloboda je koja ljude čini jednakima. Samo dobar čovjek može postati i dobar građanin, takav čovjek neće uzurpirati vlast jer on poštujući svoju slobodu poštuje i slobodu drugoga. Ovakav Aristotelov slobodan čovjek osviješteni je čovjek koji se jednako ponaša prema drugima kad je sam na vlasti i kada je pod vlašću drugih jer ih sloboda čini jednakima bez obzira na funkciju koju čine.

Aristotel će u *Nikomahovoj etici* ustvrditi da je samo mudrac slobodan, zao čovjek je neslobodan. Ovakva sloboda podrazumijeva odgovornost jer je sloboda izbor ili mogućnost u našoj moći i mi sami određujemo kakvi smo ljudi i što nam je činiti.⁴ Čudoredna je uračunljivost moguća tek kad se postupa promišljajući kako o svrhama, tako i o ciljevima iz slobode. Aristotela nije zanimala psihologija motivacije i presudni uzroci odluke, on se više obazirao na izborne odluke u odnosu prema odgovornosti kao obilježju svojega morala.

Stoici su, imajući velik obzir spram odgovornog čovjeka, u skladu sa svojim moralom nužno trebali slobodu radi mogućnosti izbora odluke pojedinca. Uza sav etički radikalizam kakav su zastupali, njegovali su i metafizički nauk o sudbini i providnosti, a takva misao je reducirala čovjeka na biće kao i svako drugo. Pojedinač uslijed svega gubi svoje značenje i biva unaprijed određen kao neizbježna nužnost, što se na neki način suprotstavlja slobodi i dovodi do determinističkih postavki koje će htjeti zanijekati slobodu. Ustvari, stoici u svojoj misaonoj dosljednosti vide nužnost u prirodi, *logos* kao umnu prirodu. Takva umna priroda postaje uzor za ljudsko etičko djelovanje. Radi prirodnog sklada pojedincu ništa drugo ne preostaje nego da s pomoću uma nadvlada svoje emocije i afekte. Ovako naglašavanu umnost koja je u sebi sadržavala prirodnu kauzalnost nije bilo lako braniti, napose pred teološkim napadima. Čak je i Aristotel usvojio slučajnost u prirodi i nije konzekventno zastupao prirodnu kauzalnost. Prigovori koji su uslijedili odnosili su se na umnost i harmoniju u svijetu. Pitanja kako dolazi do kaotičnosti i nerazumnosti, odakle zlo i grijeh pored savršenog uma, nije stoicima bilo lako zastupati.

Ostali su, međutim, dosljedni i htjeli su pojmom slobodne volje odgovoriti na te prigovore. Ovakva izlaganja naših prethodnika dovela su do dualiteta slobode volje

³ ARISTOTEL, *Politika*, Zagreb, Hrvatska sveučilišna naklada, 1992, 193.

⁴ Usp. ARISTOTEL, *Etika Nikomahova*, Zagreb, Hrvatska sveučilišna naklada, 1992, 49.

i dobrote u svijetu. Uza sve to, suprotstavljeni pojmovi kompliciraju i čine nepomirljivu teškoću među današnjim misliocima isto kao i među našim prethodnicima. Pojavom kršćanstva koje zastupa jednoga Boga stvari se radikalno mijenjaju.

2. Sloboda pokazana kao slobodna volja iz kršćanske perspektive (Aurelije Augustin)

Jedan od najvećih predstavnika kršćanskih mislilaca svakako je Aurelije Augustin, kasnije poznat kao sv. Augustin. Njegov koncept slobode može se razumjeti prihvaćanjem temeljnih kršćanskih pojmova grijeha i milosti. Oni se kod Augustina isprepliću nevjerojatnom dinamikom i stalno su u misaonom suodnosu na osebujan način. Augustin započinje diskusiju razmišljanjem o podrijetlu zla u svijetu.⁵ Pitajući se nije li Bog začetnik zla, pokušava definirati zlo i zato se dalje pita što znači zla činidba. Odgovara na dva načina, netko može zlo činiti, a netko zlo i trpjeti. Augustin kaže kako Bog nikako nije u vezi s činjenjem zla, ali je u vezi s trpljenjem. Odakle zlo koje se čini? – pita se Augustin te odmah dodaje kako se zlo ne može zbiti samo od sebe bez ikakva začetnika. Začetnik zla za Augustina svaki je onaj koji je zao. Zlo ima podrijetlo u slobodnoj volji i radi toga se nameće pitanje: »Je li nam Stvoritelj trebao dati slobodno odlučivanje po kojemu imamo mogućnost grijeha?« S obzirom na to da su najveći grijesi za Augustina ubojstvo, preljub i svetogrđe, promišljajući njihove uzroke traži počelo koje ih uzrokuje. Analizirajući preljub kao jedan od kardinalnih grijeha koji ga muči on će istaknuti u *Ispovijestima* da se ne griješi bez razloga (*causa*):

»Kad se dakle pita zašto je počinjen neki zločin (*qua causa factum sit*), obično se ne vjeruje dok se ne vidi da je uzrok mogao biti ili želja (*appetitus*) da se postigne neko od onih dobara (*bonorum*) koja smo nazvali najnižima, ili strah (*metus*) da se takvo dobro ne izgubi.«⁶

Preljub će Augustin okvalificirati kao problem *htjeti više negoli je dovoljno*, a tu je riječ i o neurednoj žudnji. Augustinu nije ništa drugo preostalo nego da volju (*voluntas*) proglasi uzrokom grijeha. Kad govori o ubojstvu Augustin razlikuje dva tipa zakona, vremeniti i vječni zakon. Vremeniti je zakon onaj koji se može promijeniti tijekom vremena, unatoč tome što je pravedan. Takav je zakon donesen radi upravljanja građanima, on je istodobno dobar i nesavršen jer dopušta i ostavlja nekažnjenima mnoge koje će božanska providnost kazniti jer su grešni. Po ovakvom vremenitom zakonu ljudi će slobodno uspostaviti vladavinu po kojoj će slobodno upravljati osobnim i javnim poslovima. Ljudi su podvrgnuti promjenama na dobro i loše pa je zato potrebno imati vremeniti zakon koji – i kada je pravedan – mora biti promjenljiv. Augustin dodaje kako

⁵ Usp. AUGUSTIN, *O slobodi volje*, Zagreb, Demetra, 1998, 54.

⁶ AUGUSTIN, *Ispovijesti*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1983, 36.

u vremenitom zakonu nema ništa pravednog što si ljudi nisu izveli iz vječnog zakona. Savršen red glavna je odlika vječnog zakona koji je u nas utisnut i takav zakon se ne može mijenjati jer je on uzrok vremenitome zakonu kako bi vremeniti zakon mogao i u mogućim promjenama pravedno djelovati. Glavna odredba vječnog zakona jest živjeti pošteno i časno i tako postići blažen život. Na taj način čovjek dopijeva i do najviše mudrosti koja ima svoje podrijetlo u duši. Iz postojanja i iskustva grijeha požude (*concupiscentia*) Augustin će doći do svoje velike teme o slobodi volje, a radi toga se čovjek treba okrenuti od vremenitog zakona prema vječnom i svoju volju usmjeriti prema njemu da bi živio pravedno i da ne bi robovao grijehu. Naravno, takav zakon ima svoje ishodište u Bogu koji je za Augustina isto što i istina (*veritas*).

Sam pojam istine drukčije se pomišlja u filozofiji, a drukčije u teologiji. Grčki pojam istine (*aletheia*), ako pri tome imamo u vidu etimologiju grčke imenice, označava ne-zaboravljenost, ne-skrivenost bitka, kako se on očituje u prirodi (*fysis*). Drukčiji smisao, međutim, ima pojam istine (*aletheia*) u Svetome pismu. Za razliku od istine kao ne-skrivenosti prirode, Krist sam sebe objavljuje kao put, istinu i život (*ego eimi he hodos kai he aletheia kai he zoe*). Na Aristotelovu tragu istina se kasnije definira kao adekvacija intelekta i stvari – »adaequatio intellectus et rei«, a ovako shvaćena istina nije neko interno svojstvo suda, nego neko svojstvo koje on posjeduje u odnosu prema realnosti. Ova je teorija bila prihvaćena od strane mnogih srednjovjekovnih i novovjekih mislitelja. U njemačkome klasičnom idealizmu kod Kanta i Hegela od klasične definicije dolazi do zaokreta u suprotnome smjeru. Tako za Kanta istina ne može biti slaganje s nepoznatljivom stvari o sebi (*Ding an sich*), već samo s predmetima mogućeg iskustva, a ti nisu ništa drugo nego fenomeni ljudske svijesti i slaganje s njima svodi se na slaganje misli jednih s drugima i sa zakonima mišljenja. Za Kanta je istina sud koji je općevažeći, dok Hegel prihvaća istinu kao slaganje predodžbe s predmetom i to je za njega istina, ali samo točnost (*Richtigkeit*) ili istina u subjektivnom smislu. Istina u pravom, objektivnom značenju za Hegela nije slaganje predodžbe s predmetom, nego slaganje predmeta sa samim sobom. Za Hegela istina je predmet koji je zbiljski, čije se realno postojanje slaže s njegovim pojmom. U naše vrijeme Heidegger, upozoravajući na korijensko značenje grčke riječi za istinu (*aletheia*) kao neskrivenost (*Unverborgenheit*) bitka, ponovno pokreće istraživanje o smislu bitka smatrajući da je cjelokupna dotadašnja povijest toga pitanja povijest zaborava bitka.

Govoreći o istini Augustin se često poziva na biblijske tekstove i u njima nalazi istinu koju za njega predstavlja Bog:

»Eto ti same istine: zagrlj je ako možeš, uživaj u njoj i raduj se u Gospodinu i dat će ti što ti srce želi. Za čim naime više težiš negoli da budeš blažen? A tko je blaženiji od onoga koji uživa u neoborivoj, nepromjenljivoj i najizvršnjoj istini?«⁷

⁷ AUGUSTIN, *O slobodi volje*, Zagreb, Demetra, Zagreb, 1998, 192.

Hvaleći Boga Augustin hvali savršenu istinu i od hvalospjeva uživanja u istini prelazi na njezino isticanje i značenje za ljude koji tek u njezinu svjetlu mogu prosuđivati sebe i sve drugo, jer u istini se spoznaje i posjeduje najviše dobro, a ta istina za Augustina jest mudrost u kojoj pronalazimo najviše dobro. Ivanovo je evanđelje posebno važan tekst za Augustina kada govori o istini i slobodi:

»Ako budete ostali u mojoj riječi (*en to logo to emo*), zaista ste moji učenici i upoznat ćete istinu (*gnosethe ten aletheian*) i istina će vas osloboditi (*he alet-heia eleutherosei hymas*)« (Iv 8, 31-32).

Augustin iz ovog teksta veliča slobodu kojoj se treba podrediti, čovjek ne postiže slobodu samim sobom već je i ljudska sloboda djelo božanske istine u čovjeku. U konačnici Augustin pokazuje kako je sloboda i ljudsko postignuće, prihvaćanje onoga što razum otkriva. Augustinu je razum mehanizam koji vlada i kojemu se sve drugo treba pokoravati. Zato u prvoj knjizi *O slobodi volje* diskutira o razumu i pravi distinkciju između životinja i ljudi. Razlika je očita, životinje nemaju razum, one djeluju po instinktu i navici, iako brzinom i snagom mnoge od njih nadilaze ljude. Premda imaju dušu kao i ljudi, nedostatak njenoga razumskog dijela čini ih podredljivima čovjeku. Za razliku od životinja, koje su determinirane i koje nemaju mogućnosti izabrati drukčije, čovjek je stvoren od Boga kao dobar čovjek, ali u toj svojoj dobroti istodobno je i grješan, premda može djelovati dobro kada to hoće. Augustin hoće kazati kako Bog nije dao čovjeku slobodnu volju da griješi već Bog mora dati čovjeku slobodnu volju kako bi čovjek mogao pošteno živjeti i pravedno djelovati. Nešto što se ne bi događalo po slobodnoj volji ne bi bilo ni dobro ni loše. Zato oni koji griješe i koji koriste slobodnu volju protiv Božjih zapovijedi zaslužuju Božju kaznu.⁸ Augustin će kasnije nastaviti s dokazivanjem podrijetla slobodne volje od Boga kao savršene dobrote i zato će reći:

»Ali ako je sigurno da ju je on dao, potrebno je da priznamo: niti nam je morala biti uskraćena niti nam je morala biti drugačije dana, bez obzira na to kako nam je dana. Jer dao ju je onaj čije se djelovanje ni na koji način ne može s pravom kuditi.«⁹

Iz ovakvoga pojma Boga kakvog Augustin zahtijeva i pokazuje kao najviše i savršeno biće ne da se izlučiti mogućnost Božje pogreške, premda još uvijek ostaje otvoreno pitanje mogućnosti i nesavršenosti volje koja može biti i zla, premda ju je Bog dao. Dakle, ovdje istodobno imamo savršenog Boga iz kojega proizlazi sve dobro, kao i slobodnu volju koja je od Boga, ali je u mogućnosti biti i zla. Naravno, ovo je za Augustina jedno od kritičnijih mjesta u njegovu opusu, jer još kao sljedbenik Manihejske sekte Augustin je u skladu s njihovim naučavanjem zastupao dva Boga. Kod Manihejaca dobar Bog nije u stanju oduprijeti se zlom Bogu, takav Bog nije niti svemoguć, niti pravedan i radi toga Augustin napu-

⁸ Usp. *isto*, 128.

⁹ *Isto*, 132.

šta ovakvo mišljenje. U samom dokazu o podrijetlu naravi zla Augustin se služi predodžbama koje imaju odlučujući utjecaj na grješno biće. Jedne predodžbe se događaju čovjeku kad biva obmanut od đavla koji ga nagovara na grijeh i kada čovjek griješi, a druge predodžbe dolaze od stvari koje su podvrgnute duhu. Za Augustina je duh u promjenljivom stanju, on nije mudrost jer je mudrost nepromjenljiva. Takav duh koji je još uvijek u mogućnosti biti grješan vraća se samome sebi i gleda sebe kao drugotnost koja nije Bog. Sebe samoga odbaciti i prezreti u usporedbi s nepromjenljivim Bogom znači biti ponizan i bolji jer se duh s pravom mora diviti svome savršenom Stvoritelju. Ukoliko se u svojem odbacivanju i odmaku od Boga duh sam sebi počne sviđati u oponašanju Boga i uživati u svojoj moći, on postaje manji onoliko koliko želi biti veći.¹⁰ Zato Augustin smatra da je početak svake grješnosti u odvrćanju od Boga i zbog toga je oholost jedan od najvećih grijeha jer uzrokuje samoljublje s kojim se služi đavao. U svojem djelu *De civitate dei* Augustin će reći o zlu ono što je naučio od platonika: da zlo nije neka supstancija, nego nedostatak i zato neka nitko ne traži tvorni uzrok zle volje nego netvorni uzrok jer takva volja nije nastajanje nego nestajanje. Odmetnuti se od onoga koji najviše jest prema onome što manje jest, početak je zle volje.¹¹ A u djelu *De libero arbitrio* želi pokazati kako je ljudska volja slobodna, kako ljudska volja ima moć sebi sama odabirati vlastite čine. Naša volja ne bi bila volja kad ne bi bila u našoj moći. U stvari, zato što je u našoj moći za nas je slobodna.¹² Posebno se Augustin iskazao u dokazivanju slobode u dijalogu s manihejcima. Oslobodivši se njihova nauka koji ga je uvjeravao da njegova djela, bilo dobra bilo zla, nisu njegova nego djela dvaju principa (dviju duša) koje su u njemu, Augustin iskustveno spoznaje da je on taj koji nešto hoće ili neće, on je taj koji je kao slobodno biće u mogućnosti koristiti svoju slobodu i zato će reći:

»Bio sam ja koji sam htio (*ego eram, qui volebam*), a bio sam i onaj koji nisam htio (*ego, qui nolebam*); ja, ja sam to bio. Ali niti sam potpuno htio niti sam se potpuno protivio. Zato sam se borio sa sobom (*mecum contendebam*), cijepao se od samoga sebe (*dissipabar a me ipso*) i samo se to cijepanje zbivalo doduše protiv moje volje, ali ipak nije pokazivalo narav tuđe duše, nego kaznu moje. I stoga već nisam ja bio onaj koji je cijepanje izvodio, nego grijeh (*quod habitat in me peccatum*) koji je prebivao u meni (Rim 7, 17; *he oikousa en emoi hamartia*) kao kazna za grijeh počinjen u većoj slobodi, jer bijah sin Adamov.«¹³

Značajno je primijetiti u Augustinovim misaonim izlaganjima kako se isprepliću dva misaona pogleda. On je temeljio svoju filozofiju na samoizvjesnosti i dostatnosti svjesnoga pojedinačnog duha. Njemu je slobodna volja bila razlog života moralne osobe, a istodobno je njegova teološka koncepcija zahtijevala božansku milost kao onu koja posrnuoj volji daruje mogućnost spasenja.

¹⁰ Usp. *isto*, 348.

¹¹ Usp. AUGUSTIN, *De civitate dei*, svezak II, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1995, 101.

¹² Usp. AUGUSTIN, *O slobodi volje*, Zagreb, Demetra, 1998, 246.

¹³ AUGUSTIN, *Ispovijesti*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1983, 173.

3. Od kritike metafizike do poimanja slobode (Immanuel Kant)

Puno stoljeća poslije Augustina, govoreći o volji I. Kant će poći sasvim drugim putem i reći da se nigdje na svijetu, štoviše, uopće ni izvan njega ne da zamisliti ništa što bi se bez ograničenja moglo smatrati kao dobro, osim dobre volje (*ein guter Wille*) i to one koja stoji pod umskim kategoričkim imperativom. Ovakvom formulacijom i ograničenjem na volju kao jedino dobro Kant pokazuje radikalno napuštanje teološkog pa i teleološkog pogleda na svijet i veliča ulogu ljudskog uma. Dobro i njegova hijerarhija kao svijet svrha samo su subjektivni načini promatranja i klasificiranja pojava i nemaju nikakve osnove u pojavnom svijetu.¹⁴

Autonomija volje za Kanta postaje najviši princip čudorednosti po kojemu je ona sebi samoj zakon. Tek će s pojmom slobode biti moguće razriješiti značenje autonomne volje kod Kanta. Svoja istraživanja Kant će započeti kritikom metafizike za koju će reći da ima za pravu svrhu (*zum eigentlichen Zwecke*) svojeg istraživanja samo tri ideje (*drei Ideen*): Bog, sloboda i besmrtnost (*Gott, Freiheit, Unsterblichkeit*).¹⁵ Kantu ove ideje nisu potrebne radi prirodne znanosti već upravo radi mogućnosti da izađe iz prirodne nužnosti kako bi mogao nesmetano dati prioritet praktičnom umu spram teorijskoga. Jedna od tema koja će zaokupljati Kantovu misao u *Kritici čistoga uma* jest razlikovanje razuma i uma. Nasuprot srednjovjekovnoj filozofiji gdje se razum (*intellectus*) shvaćao kao viša, a um (*ratio*) kao niža spoznajna moć, kod Kanta imamo upravo suprotno značenje dotičnih pojmova. Um (*Vernunft*) postao je viša i šira spoznajna moć od razuma (*Verstand*) koji je niža i uža moć spoznavanja.

Prema Kantu, sva naša spoznaja započinje osjetilima koja sadržaj empirijskoga zora prosljeđuju nižoj moći spoznavanja, a završavaju u umu iznad kojega se u nama ne nalazi ništa više što bi građu zora podvrgavalo misaonom procesu. U dedukciji čistih razumskih pojmova, koje Kant, slijedeći Aristotela, naziva kategorijama, bit će govora i o empirijskim pojmovima kojima i bez dedukcije pridajemo neki smisao i značenje, jer svaki put imamo pri ruci iskustvo da dokažemo njihov objektivni realitet. Međutim, postoje i takvi pojmovi koji su određeni za čistu upotrebu *a priori* (*zum reinen Gebrauch a priori*) potpuno nezavisno od svakog iskustva. Za opravdanje takvih pojmova potrebna je uvijek dedukcija, jer za opravdanost takve upotrebe nisu dovoljni dokazi iz iskustva, ali se ipak mora znati kako se ti pojmovi mogu odnositi na objekte koje oni ne uzimaju iz iskustva. Kategorije su samo funkcije mišljenja kojima se nikakav predmet ne daje, nego se samo pomišlja što u zoru može biti dano.¹⁶

¹⁴ Usp. Immanuel KANT, *Kritika praktičkog uma*, Zagreb, Naprijed, 1990, 100-101; Immanuel KANT, *Osnivanje metafizike čudoređa*, Zagreb, Feniks, 2003, 11.

¹⁵ Usp. Immanuel KANT, *Kritika čistoga uma*, Zagreb, Nakladni zavod Matice hrvatske, 1984, 174.

¹⁶ Usp. *isto*, 66-70.

Um se, za razliku od razuma, nikada ne odnosi neposredno na iskustvo već na razum koristeći se njegovim spoznajama. Kant ga dijeli na teorijski i praktični. Naime, takva podjela je nužna radi same apriorne spoznaje. Postoje zakoni i norme koji vrijede za prirodne stvari, takvi zakoni i norme mogu dokazati i zadovoljiti potrebe na teorijskoj razini, dok su nemoćni pa i štetni za dokazivanje apriorne spoznaje koje prelaze granice iskustva. Teorijski um je u mogućnosti spoznati pojave, ali nadiskustvenu stvar samu po sebi može riješiti samo praktični um. Ono što nas tjera prema nadiskustvenim stvarima jest ono bezuvjetno kojemu se ne nalazi uzrok u pojavnom svijetu. Iz ovoga slijedi da se svaki spoznajni objekt mora uzeti u dvostrukom značenju – stvar kao pojava i stvar po sebi. Kant ih zove *noumena* i *phaenomena*, jer kad takve podjele ne bi bilo i dalje bi vladala metafizička zbrka koja ne bi mogla ništa suvislo kazati u pogledu kauzaliteta do kojeg je Kantu veoma stalo.

Za Platona su *noumenoni* svi inteligibilni predmeti, naročito ideje. On je svoje ideje nalazio u onome što je praktično, odnosno u onome što se osniva na slobodi, koja pak stoji pod spoznajama koje su osebujan produkt uma. Iako govori o uzvišenom Platonu, Kant ga kritizira jer nije jasno definirao svoje ideje pa ga sada treba razumjeti bolje nego što je on sebe sama razumio. I za Kanta, kao i za Platona, do ideja se dolazi umskom spoznajom. Kad govori o dijalektičkim zaključcima čistoga uma, pokazat će kako nastaje transcendentalni privid. Takvi zaključci nisu namjerni, oni su produkt čistoga uma i nemaju svoj empirijski predmet u realnome svijetu. Tradicionalne ideje mogu biti samo regulativne za našu spoznaju, a ne mogu biti konstitutivne.

Ideja slobode za Kanta ima posebno značenje, predodžba o meni samome kao slobodnom biću odredit će slobodu kao prvu ideju. U Platonovoj *Republici* Kant će vidjeti utemeljenje ideje slobode koja omogućuje ustav i zakone koji čine da sloboda svakoga može postojati zajedno sa slobodom drugih.¹⁷ Nužno je da se ovakva ideja napravi temeljem svim zakonima. Kod Kanta pa i u cijelom njemačkom idealizmu imamo zamjenu, umjesto bitka kao temelja filozofiranja nastupa govor o slobodi koja će postati osnova svega daljnjeg mogućeg filozofiranja. Poteškoća s kojom se Kant suočio ipak ostaje u spoznajnom procesu. Stvar po sebi, koja je nespoznatljiva, na neki način aficira osjetila, ali se ne zna kako jer je ovdje bilo kakva spoznaja nemoguća. Kant je ovu slabost pokušao osnažiti dodatkom drugog odsjeka dedukcije o čistim razumskim pojmovima i s temom spontanosti koja se izjednačuje sa slobodom. Time što čovjek može reći *ja mislim* može se započeti nešto novo i tako se mogu uzdići iznad prirodnoga kauzalnog događanja. Jedini odgovor koji Kantu preostaje, ali ne rješava problem, jest postojanje apsolutnog početka od kojeg započinje uzrok kauzalnosti ili svemogućnost prirode kao mogućnost dokidanja onog uzročnog.

Na temelju Kantove ideje slobode ostali će predstavnici klasičnog njemačkog idealizma razvijati svoje misaone konstrukcije. Pokazavši granice čistoga uma

¹⁷ Usp. *isto*, 164.

koji svoje djelovanje upravlja prema prirodnim zakonima gdje vladaju zakoni kauzaliteta, Kant kritiku čistoga uma vidi kao nemogućnost teorijsko spekulativne discipline i zato se okreće prema kritici praktičkog uma, a znanost koju će u njoj obrađivati zvati će metafizika ćudoređa jer nastavlja tamo gdje teorijska metafizika nije mogla dalje.

4. Kantova sloboda iz umske perspektive

Nakon svijeta nužnosti prešli smo u svijet slobode koja se na neki način shvaća kao svojstvo uma. Praktički um nije u odnosu s prirodom gdje vladaju principi nužnosti, on ima posla s voljom koja se poistovjećuje sa slobodom. Pod voljom se razumije osebujna svijest koja nešto hoće, ona se ne može okvalificirati kao devijacija nakon koje se nešto događa samo po sebi. Govor o volji bit će jednostavniji nakon odgovora na Kantovo pitanje: *Što je čovjek?* Na mnogo mjesta Kant govori da je *čovjek je osjetilno umno biće*. Nas na ovome mjestu zanima čovjek kao umno biće koje pripada inteligibilnom svijetu i djeluje po zakonima koji ne ovise o prirodi, nego samo o umu. Kantova etika je u pojmu spontaniteta najodjelitije prikazala distinkciju čovjeka kao umnog bića u odnosu na kauzalitet prirode. Suprotstavivši se kauzalitetu prirode slobodom Kant će reći:

»Što se, naime, tiče transcendentale slobode, to je u pogledu ovih odredbenih razloga uvijek svaki početak djelovanja razumskog bića na osnovu objektivnih uzroka neki prvi početak, premda je to isto djelovanje u nizu pojava samo subalterni početak, kojemu mora prethoditi uzrok koji to djelovanje određuje, a taj uzrok biva opet određen od uzroka koji njemu prethodi. Tako se kod umnih bića, ukoliko se njihov kauzalitet određuje u njima kao samim stvarima o sebi, može zamišljati moć da se spontano započne kakav niz stanja, a da se ne dođe u proturječje s prirodnim zakonom.«¹⁸

Pravo obilježje umnosti Kantova etika će zadobiti određenjem pojma maksime koju će definirati subjektivnim načelom:

»Praktička načela (*Grundsätze*) jesu stavovi (*Sätze*) koji sadržavaju neko opće određenje volje (*eine allgemeine Bestimmung des Willens*), koje ima pod sobom više praktičkih pravila (*praktische Regeln*). Ona su subjektivna načela ili maksime (*Maximen*), ako subjekt uvjet (*Bedingung*) smatra važećim samo za svoju volju; objektivna pak ili praktički zakoni (*praktische Gesetze*), ako se uvjet spoznaje kao objektivni, tj. da važi za volju svakog umnog bića (*jedes vernünftigen Wesens*).«¹⁹

¹⁸ Immanuel KANT, *Dvije rasprave*, Zagreb, Matica hrvatska, 1953, 105.

¹⁹ Immanuel KANT, *Kritika praktičkog uma*, Zagreb, Naprijed, 1990, 49.

Dakle maksima je konstitutivni element koji sadrži praktično pravilo što ga um određuje prema uvjetima subjekta. No, vidimo da, osim subjektivnih načela, postoje i objektivna načela ili praktički zakoni o kojima Kant još kaže:

»Praktičko je pravilo uvijek produkt uma, jer ono radnju kao sredstvo za učinak propisuje kao namjeru. Ali za biće kod koga um nije posve sam odredbeni razlog volje (*Bestimmungsgrund des Willens*), to je pravilo neki imperativ (*ein Imperativ*), tj. pravilo koje se označuje nekim trebanjem (*Sollen*), što izražava objektivno prisilje za djelovanje (*die objektive Nötigung der Handlung*), pa znači da bi se radnja, kad bi um posve određivao volju (*ganzlich bestimmte*), zbivala neminovno prema ovome pravilu.«²⁰

Kant razlikuje imperative od maksima po tome što imperativi vrijede objektivno. Ukoliko nešto uvjetuje imperativ, ako ne određuje volju kao volju, nego samo poradi nekakvog željenog učinka, riječ je o praktičkim propisima koji se nazivaju hipotetički imperativi, ali ne mogu biti i zakoni. Praktički zakoni moraju moći volju dovoljno odrediti (*hinreichend bestimmen*), dakle moraju biti kategorički jer im inače nedostaje nužnost, koja, ako treba da bude praktička, mora biti nezavisna od patoloških, dakle slučajno uz volju vezanih uvjeta. Afekti ne mogu biti motivi autentičnog etičkog djelovanja, samo u trebanju koje nalaže kategorički imperativ mogu nastati takvi motivi. Samo slaganje s dužnošću (*Pflicht*), ne s emocionalnošću dostojno je zvati se etičkim. Radnja počinjena iz emotivne pobude nije moralno vrijedna, to je samo ona koja slijedi nalog autonomne slobodne volje koja stoji pod moralnim zakonom. Za Kanta je moralni zakon svet, iako je čovjek doduše nesvet, ali mu čovječanstvo u njegovoj osobi mora biti sveto. Samo je čovjek, a s njime i svako umno biće, svrha po sebi.

5. Sloboda i autonomnost

Upravo po autonomiji čovjek je subjekt moralnog zakona. Kant zahtijeva da se čovjek nikada ne upotrijebi kao sredstvo, nego kao svrha, a taj uvjet pripisuje i Božjoj volji s obzirom na umna bića u svijetu kao njegove stvorove, jer se on osniva na njihovoj osobnosti, uslijed čega su oni jedino svrhe same po sebi. Ovakav naglasak na autonomnost može značiti da se autonomija shvaća kao svrha i kao cilj sam po sebi. Stoga se može praviti razlika personalne autonomije i moralne autonomije. Kad je riječ o personalnoj autonomiji, smatra se da je riječ o mogućnosti koju čovjek posjeduje u odabiru svojih želja i njima primjerenom usmjerenju svoga života. Ovako oblikovana autonomija može značiti da za moral tu nema mjesta, ali ostaje mogućnost da se čovjek kao otvoreno biće postavi nasuprot morala. Postoji želja razumijevanja autonomnog pojedinca i

²⁰ Isto, 50.

razumijevanja njegova interesa djelovanja. Kod moralne autonomije, po Kantu, osoba je autonomna kad nije vođena isključivo vlastitim ciljevima, nego se podređuje općem djelovanju svih racionalnih osoba.

Moderni zastupnici personalne autonomije ustručavaju se priznati razliku između personalne i moralne autonomije, pa se čini da nije najbolje rješenje praviti oštru distinkciju između ovih dviju autonomija.²¹ U protivnome postoji mogućnost da svaka osoba ima vlastiti moralni standard uključen u svoj osobni životni stav za kojega svatko smatra da je vrijedan življenja. Kada govorimo o autonomiji, obično mislimo na autonomiju nečega, ne može se govoriti o autonomiji ničega. Pojmovi autonomije, volje i slobode vrlo se lako mogu poistovjetiti, ali svaki od tih pojmova nosi sa sobom određeno značenje koje ima velik utjecaj na naše razumijevanje Kantove etike. Govor o autonomiji najčešće podrazumijeva govor o autonomiji volje, ali kada se pitamo u kakvome su odnosu autonomija i sloboda, onda nije lako dati odgovor. Kant kaže:

»Što onda drugo može biti sloboda volje (*die Freiheit des Willens*), ako ne autonomija (*Autonomie*), tj. svojstvo volje da sama sebi bude zakon (*sich selbst ein Gesetz zu sein*)?«²²

Ovo Kantovo načelo pokazuje sâm princip djelovanja prema takvoj maksimi koja kao opći zakon može sama sebi postati zakon. To nije ništa drugo nego formula kategoričkog imperativa i princip ćudorednosti. Zato će Kant moći kazati kako slobodna volja i volja pod ćudorednim zakonima jest jedno te isto. Takva slobodna volja se na osebujan način može misliti kao nastajući uzrok bez početka, što bi u izvjesnom smislu graničilo s kršćanskim pojmom Boga. Takav Bog, međutim, za Kanta ne bi bio kršćanski Bog već sekularni umni Bog koji je duboko ukorijenjen u prosvjetiteljsku tradiciju kojoj je Kant na tragu. Autonomija volje tako postaje jedini princip svih moralnih zakona, dok se heteronomija volje tome suprotstavlja.

Zaključak

Kantova autonomija kao najviši princip ćudorednosti, napravila je radikalan odmak kako od spominjanog Augustina, tako i od svega skolastičkog mišljenja. Posebice Augustin, hvaleći slobodnu volju, razmatra način života religioznog čovjeka kojemu vjera pokazuje put prema duhovnom savršenstvu. To savršenstvo nije toliko stvar uma koliko volje koja se iz stanja grješnosti mora obratiti svome pravom izvoru. Na tome tragu Duns Scotus, suprotno svetome Tomi, ustanovljuje primat volje nad razumom (*voluntas est superior intellectu*) i zaključuje kako je teologija praktička disciplina. U tome bi smislu etika imala

²¹ Usp. Joseph RAZ, *The Morality of Freedom*, Oxford Clarendon Press, 1986, 370.

²² Immanuel KANT, *Osnivanje metafizike ćudoreda*, Zagreb, Feniks, 2003, 71.

primat nad metafizikom, a tu se već približavamo Kantu i njegovu učenju o primatu praktičkog uma.

Za razliku od Augustina, Kant ne traži objektivno dobro u smislu neke predmetnosti, nego tek dobra volja svojim izborom pokazuje što je dobro. Ništa od onoga što jest (*Sein*) ne smije određivati volju, osim njezina čistog trebanja (*Sollen*), tako da se ono bitno čudoredne vrijednosti djelovanja sastoji samo u tome da moralni zakon neposredno određuje volju (*dass das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme*). U tome smislu Kant govori o moralitetu. Ako se pak volja određuje primjereno moralnome zakonu (*gemäß dem moralischen Gesetze*), ali samo posredstvom nekoga čuvstva ili osjećaja (*vermitteltst eines Gefühls*), dakle nečim iz empirijske sfere, a ne za volju zakona (*nicht um des Gesetzes willen*), djelovanje će naprotiv sadržavati samo legalitet, a ne moralitet (*Legalität, aber nicht Moralität*). U slučaju legaliteta zapravo je riječ o djelovanju koje je dužnosti samo primjereno (*pflichtmäßig*), dok je kod moraliteta riječ o djelovanju naprosto iz dužnosti (*aus Pflicht*), koja sama nije drugo nego nužnost djelovanja (*Notwendigkeit der Handlung*) iz poštivanja (*Achtung*) moralnog zakona.

Slijedeći apostola Pavla u *Poslanici Rimljanima* (usp. Rim 2, 29) Kant dodaje da se o svakome djelovanju primjerenome moralnom zakonu, koje se ipak ne događa poradi zakona, može reći da je samo prema slovu (*bloß dem Buchstaben nach*), ali ne prema duhu (*dem Geiste nach*) ili nastrojenosti moralno dobro. Naime, djelovanje primjereno pravnoj zakonitosti, ali ne i onome što ju nadilazi i omogućuje, nikada ne može zamijeniti autentično moralno djelovanje. To podsjeća na Augustinov vremeniti promjenljivi i vječni nepromjenljivi Božji zakon. Naravno, svoje ishodište ovakva misao nalazi već kod Platona koji je na neki način prethodnik Augustinu. Proglasivši ideju trajno vrijedećim uzorom i mjerom svake stvari, Platon svoju pažnju usmjerava na inteligibilni svijet.

Kantova radikalna autonomija ljudske volje na različite je načine djelovala na kasnije mislitelje. Hegel na Spinozinom tragu (*Ethica I, Def. VII: Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit*) slobodu vidi kao opstojeću nužnost (*Freiheit als vorhandene Notwendigkeit*), a etičku problematiku, pitanja morala i slobodne volje, obrađuje u filozofiji prava. Kantovu pojmu moraliteta suprotstavlja apstraktno pravo (*das abstrakte Recht*), a njihovo posredovanje daje čudorednost (*Sittlichkeit*) koja se razlikuje na svakome od ozbiljenih povijesnih stupnjeva prava i moraliteta. Sloboda se tako objektivira u čudorednosti i odgovara postignutom stupnju ozbiljenja slobode u povijesti.

Zdravko Perić

Thoughts about Freedom in the Work of Kant

Summary

The research aims to present understanding of freedom in the history of philosophy. It starts with the thought of the ancient Greeks, who preceded in a certain way all European philosophers who came later. The ancient Greeks did not deal with the concept of freedom by treating it as a value in itself. They analyzed freedom in different relation with being. For that reason their concept of freedom had a different meaning. With the arrival of Christianity *freedom* is characterized differently in comparison to the notion accepted by the ancient Greeks. St. Augustine, who has been considered a major representative of the Christian thought, brought a Christian approach to the concept of freedom. His concept was described in his works, the most notable one *On Free Choice of the Will*. "Freedom can be defined with more than one norm or standard" – claimed St. Augustine. He also believed that freedom has its origin in the God of the Bible who has the quality of the truth.

The German philosopher Immanuel Kant approached freedom from an opposite viewpoint. Kant, unlike Augustine, based his concept of freedom on autonomous acting. Philosophers that followed Kant recognized his thought as a value and followed him in different ways depending on the cognitive trend they represented.

Key words: freedom, autonomy, heteronomy, law, will.

(na engl. prev. Zdravko Perić)