

Ali na osnovu toga što dinamičke ideje dopuštaju jedan uslov pojava izvan njihovoga niza, to jest jedan takav uslov koji sam nije pojava, proizlazi nešto što se potpuno razlikuje od onoga što sleduje iz matematičke antinomije. Matematička antinomija, naime, učinila je: da su oba dijalektička suprotna tvrđenja morala biti oglašena za lažna. Međutim, potpuna uslovljenost dinamičkih nizova koja je nerazdvojna od njih kao pojava, spojena sa uslovom koji je zaista empirički, neuslovljen, ali koji nije čulan, zadovoljava razum, s jedne strane, i um, s druge strane*, te pošto dijalektički dokazi, koji zahtevaju neuslovljeni totalitet u prostim pojavama, na jedan ili na drugi način otpadaju, to oba stava uma u značenju koje je na taj način ispravljeno mogu biti istinita, što kod onih kosmoloških ideja koje se odnose samo na matematički neuslovljeno jedinstvo nikada ne može da bude slučaj, jer se kod njih ne nalazi nikakav drugi uslov niza pojava već samo takav uslov koji je i sam pojava, te kao takav i on čini jedan član niza.

III

Rešenje kosmološke ideje¹

O TOTALITETU IZVOĐENJA SVETSKIH DOGAĐAJA IZ NJIHOVIH UZROKA

U pogledu onoga što se dešava mogu se zamisliti samo dve vrste kauzaliteta: ili kauzalitet *prirode* ili kauzalitet *slobode*. Kauzalitet prirode sastoji se u spajanju

* Jer razum ne dopušta *među pojavama* nikakav uslov koji bi bio empirički neuslovljen. Ali ako bi se za jednu uslovljenu pojavu mogao zamisliti neki *inteligibilan* uslov, uslov, dakle, koji ne bi pripadao nizu pojava kao njegov član a da se ipak time ni najmanje ne prekine niz empiričkih uslova, onda bi se jedan takav uslov mogao priznati kao empirički neuslovljen, tako da se time ne bi nigde prekinuo kontinuitet empiričke regresije.

¹ U originalu stoji: „kosmoloških ideja“; korigovao Erdman.

jednog stanja sa jednim prethodnim stanjem u čulnom svetu za kojim ono prvo stanje dolazi po nekom pravilu. Pošto se sad *kauzalitet* pojava zasniva na vremenskim uslovima, te ono prethodno stanje, da je postojalo od- uvek, ne bi proizvelo neko dejstvo koje se tek u vreme- nu javlja, to je kauzalitet uzroka onoga što se dešava ili što postaje isto tako *postao*, te je na osnovu osnovnog stava razuma i za njega potreban neki uzrok.

Međutim, pod slobodom u kosmološkom smislu ja razumem onu moć na osnovu koje može jedno stanje da počne samo od sebe, te njen kauzalitet, sa svoje strane, ne stoji prema prirodnom zakonu pod nekim drugim uzrokom koji bi ga određivao po vremenu. Sloboda u ovome značenju reči jeste jedna čista transcen- dentalna ideja koja, prvo, ne sadrži u sebi ništa što je pozajmljeno iz iskustva i, drugo, čiji predmet ne može biti dat ni u kome iskustvu kao određen, jer jedan opšti zakon koji je čak zakon mogućnosti svega iskustva jeste u tome: da sve što se događa mora imati neki uzrok, te, dakle, da isto tako kauzalitet uzroka koji se sam dogodio ili je postao mora imati neki uzrok; a time se celo polje iskustva, ma koliko se ono prostiralo, pretvara u jednu celinu koja nije ništa drugo već samo priroda. Ali pošto se na taj način ne može dobiti nikakav apsolutni totali- tet uslova u kauzalnome odnosu, to um stvara sebi ideju o nekom spontanitetu koji može da počne neku radnju sam od sebe, a da ne mora pretpostaviti neki prethodan uzrok koji će ga na osnovu zakona kauzalne veze po- krenuti na delanje.

Veoma je važno da se na ovoj *transcendentalnoj* ideji *slobode* zasniva njen praktični pojam i da ta ideja sačinjava u njoj¹ pravi momenat onih teškoća koje su odvajkada stojale u vezi sa pitanjem o njenoj mogućno- sti. *Sloboda u praktičnome smislu* je nezavisnost volje od *prinude* od strane nagona čulnosti. Jer, jedna volja je utoliko *čulna* ukoliko je *patološki* (motivima čulnosti) *aficirana*; ona se zove *životinjska* (*arbitrium brutum*), ali može da bude *patološki necesirana*. Ljudska volja

¹ Vile predlaže „njemu“, to jest „pojmu“.

je zaista jedan *arbitrium sensitivum*, ali ne *brutum*, već *liberum*, jer čulnost ne čini njenu radnju nužnom, već čoveku pripada jedna moć na osnovu koje on može da se opredeli sam sobom, nezavisno od prinude od strane čulnih nagona.

Lako se uviđa ovo: ako bi svaki kauzalitet u čulnome svetu bio samo priroda, onda bi svaki događaj bio po nužnim zakonima određen nekim drugim događajem u vremenu, te, prema tome, pošto bi pojave, ukoliko determiniraju volju, morale svaku radnju činiti nužnom kao svoju prirodnu posledicu, to bi se ukidanjem transcendentalne slobode istovremeno uništila i svaka praktična sloboda. Jer ova praktična sloboda pretpostavlja ovo: iako se nešto nije dogodilo, ono je ipak *trebalo* da se dogodi, te da, prema tome, njegov uzrok u pojavi nije bio tako determinantan da se u našoj volji ne nalazi neki kauzalitet koji nezavisno od onih prirodnih uzroka, pa čak i protiv njihove sile i uticaja, može da proizvede nešto što je u vremenskome redu određeno prema empiričkim zakonima, te, dakle, da jedan niz događaja započne *sasvim sam od sebe*.

Ovde se, dakle, dešava ono što se uopšte nalazi u sukobu uma koji se usuđuje izvan granica mogućeg iskustva, naime da zadatak nije zapravo *fiziološki* već *transcendentalan*. Otuda se pitanje o mogućnosti slobode zaista tiče psihologije, ali pošto se ono zasniva na dijalektičkim argumentima čistoga uma, to mora zajedno sa svojim rešenjem da zanima jedino transcendentalnu filozofiju. Da bih sada osposobio transcendentalnu filozofiju da na ovo pitanje da zadovoljavajući odgovor, koji ona ne može da izbegne, ja pre svega moram pokušati da jednom primedbom bliže odredim način njenog postupanja u ovom problemu.

Kad bi pojave bile stvari po sebi, pa, dakle, kada bi prostor i vreme bili forme egzistencije stvari po sebi, onda bi uslovi zajedno sa onim što je uslovljeno uvek pripadali jednom i istom nizu kao njegovi članovi, a otuda bi i u ovome slučaju proizašla ona antinomija koja je zajednička svima transcendentalnim idejama: naime da bi ovaj niz neizbežno morao ispasti za razum ili su-

više veliki ili suviše mali. Međutim, dinamički pojmovi uma, kojima se mi bavimo u ovom i u sledećem odeljku, odlikuju se time: pošto se oni ne bave veličinom jednog predmeta, već samo njegovom *egzistencijom*, to mi možemo apstrahovati takođe od veličine niza uslova, pa da kod njih posmatramo samo dinamički odnos uslova prema onome što je uslovljeno. Mi na taj način nailazimo u problemu o prirodi i slobodi na tu teškoću što treba da znamo: da li je sloboda uopšte moguća i, ako je moguća, da li može postojati pored opštosti prirodnog zakona kauzaliteta, te, prema tome, kad kažemo: svaki događaj u svetu mora proizaći *ili* iz prirode *ili* iz slobode, da li je onda to jedan pravi disjunktivan stav ili su možda i *priroda i sloboda* mogle jednovremeno dejstvovati u jednome događaju, samo svaka u drugom smislu. Tačnost onoga osnovnog stava po kome svi događaji u čulnome svetu moraju na osnovu nepromenljivih zakona prirode stojati u opštoj vezi utvrđena je već kao osnovni stav transcendentalne analitike i ne trpi nikakav izuzetak. Pitanje je, dakle, samo u ovome: da li se i pored toga u istoj posledici koja je već determinirana prirodom može naći i sloboda ili je ona potpuno isključena onim nepovredivim pravilom. I odmah ovde ona opšta, ali varljiva pretpostavka, pretpostavka apsolutnoga realiteta pojava, pokazuje svoj štetan uticaj u zbunjivanju uma. Jer, ako su pojave stvari po sebi, onda se sloboda ne može spasti. Tada je priroda potpun uzrok svakog događaja koji ona po sebi dovoljno determinira, te se njegov uslov uvek nalazi samo u nizu pojava koje zajedno sa svojim posledicama nužno stoje pod prirodnim zakonom. Međutim, ako pojave smatramo samo za ono što one u stvari jesu, naime ne za stvari po sebi već za proste predstave koje na osnovu empiričkih zakona stoje u uzajamnoj vezi, onda one same moraju imati još uzroke koji nisu pojave. Ali jedan takav inteligibilan uzrok ne biva u svome kauzalitetu determiniran pojavama, iako se njegove posledice pojavljuju i na taj način mogu biti determinirane drugim pojavama. Dakle, on je zajedno sa svojim kauzalitetom izvan niza, dok se njegove posledice nalaze u

nizu empiričkih uslova. Prema tome, posledica se, s obzirom na svoj inteligibilni uzrok, može smatrati za slobodnu, a ipak u odnosu prema pojavama može da se smatra tako kao da je iz njih proizašla po nužnosti prirode. Ova razlika, kad se izloži u opštim crtama i sasvim apstraktno, mora izgledati veoma suptilna i veoma nejasna, ali ona će se u primeni rasvetliti. Ja sam ovde hteo da učinim samo ovu primedbu: pošto opšta veza svih pojava u jednome kontekstu prirode jeste jedan neumitan zakon, to bi taj zakon morao da uništi svaku slobodu, ako bi se uporno ostalo pri realitetu pojava. Zbog toga ni oni koji u tome idu za opštim mišljenjem nikada nisu uspjeli da izmire slobodu i prirodu.

Mogućnost izmirenja kauzaliteta slobode

sa opštim zakonom prirode nužnosti

Ono na jednome predmetu čula što samo nije pojava ja nazivam *inteligibilnim*. Prema tome, ako ono što se u čulnome svetu mora smatrati za pojavu ima po sebi isto tako neku moć koja nije nikakav predmet čulnoga opažanja, ali na osnovu koje ono ipak može biti uzrok pojava: onda se *kauzalitet* ovoga bića može posmatrati sa dve razne tačke gledišta, kao *inteligibilan*, ako ga prema njegovoj radnji smatramo kao stvar po sebi i kao *senzibilan*, ako ga posmatramo prema posledicama ove radnje kao jedne pojave u čulnome svetu. Otu- da bismo o moći jednog takvog subjekta načinili sebi jedan empirički i jedan intelektualan pojam njenoga kauzaliteta i oba ta kauzaliteta imaju mesta kod jedne iste posledice. Ovo dvostrano zamišljanje moći jednog čulnog predmeta ne stoji u protivrečnosti ni sa jednim od onih pojmova koje sebi treba da obrazujemo o pojavama i o jednome mogućem iskustvu. Jer pošto pojavama, zato što one nisu stvari po sebi, mora u osnovi da leži neki transcendentalan predmet koji ih determinira kao proste predstave, to nam ništa ne smeta

da tome transcendentalnom predmetu pripišemo pored one osobine u kojoj on biva dat kao pojava isto tako i neki *kauzalitet* koji nije pojava, premda se njegova *posledica* ipak nalazi u pojavi. Ali svaki uzrok koji dejstvuje mora imati neki *karakter*, to jest mora imati neki zakon svoga kauzaliteta, bez čega on apsolutno ne bi mogao biti uzrok. I mi bismo tako imali na jednome subjektu čulnoga sveta, prvo, *empirički karakter* na osnovu koga bi njegove radnje kao pojave stojale prema stalnim zakonima prirode u potpunoj uzajamnoj povezanosti sa drugim pojavama, i iz njih bi se mogle izvesti kao iz svojih uslova, te bi, prema tome, u vezi sa njima sačinjavale članove jednoga niza prirodnoga reda. Drugo, njemu bi se morao pripisati još *inteligibilan karakter* na osnovu koga je on zaista uzrok onih radnji kao pojava, ali koji ne stoji i sam ni pod kakvim uslovima čulnosti, te sam nije pojava. Prvi karakter toga subjekta mogao bi se zvati još karakter takve jedne stvari u pojavi, a drugi karakter mogao bi se zvati karakter stvari po sebi.

Ovaj subjekat koji dela ne bi u svome inteligibilnom karakteru stojao ni pod kakvim vremenskim uslovima, jer vreme je samo uslov pojava, a ne stvari po sebi. U njemu nijedna *radnja* ne bi *postala* ili *prestala*, te, prema tome, za njega ne bi važio zakon svake vremenske odredbe svega što se menja, zakon naime: da sve što se *dešava* ima svoj uzrok u *pojavama* (prethodnoga stanja). Jednom rečju, njegov kauzalitet ukoliko je intelektualan ne bi stojao u nizu onih empiričkih uslova koji jedan događaj u čulnome svetu čine nužnim. Zaista, ovaj inteligibilni karakter nikada se ne bi mogao saznati neposredno, jer mi jednu stvar možemo opažati samo ukoliko nam je ona data kao pojava, ali on bi se ipak mogao zamisliti shodno empiričkome karakteru isto onako kao što mi uopšte moramo u mislima da stavimo kao osnov pojavama neki transcendentalan predmet, iako mi, u stvari, ne znamo ništa o tome šta je on po sebi.

Po svome empiričkome karakteru, dakle, ovaj subjekat kao pojava bio bi potčinjen svima zakonima determinacije, izvedene prema kauzalnoj vezi¹, i on bi samo utoliko bio jedan deo čulnoga sveta i njegova bi dejstva, kao i svaka druga pojava, proisticala neizostavno iz prirode. Kao god što bi spoljašnje pojave uticale na njega, kao god što bi se njegov empirički karakter, to jest zakon njegova kauzaliteta saznao na osnovu iskustva, tako bi se sve njegove radnje morale da objasne na osnovu prirodnih zakona, te bi se svi uslovi koji su potrebni za njihovu potpunu i nužnu odredbu morali naći u nekome mogućem iskustvu.

Međutim, po svome inteligibilnom karakteru (prema mi o njemu možemo imati samo neki opšti pojam) taj isti subjekat morao bi biti oslobođen svakog uticaja čulnosti i svake *determinizacije* od strane pojava; i pošto se u njemu, ukoliko je on noumenon, ništa ne dešava, pošto se u njemu ne nalazi nikakva promena koja iziskuje neku dinamičku determinaciju vremena, te, prema tome, nikakva veza sa pojavama kao sa njenim uzrocima, to bi ovo aktivno biće utoliko bilo u svojim radnjama slobodno i nezavisno od svake prirodne nužnosti koja se nalazi jedino u čulnome svetu. O njemu bi se sasvim tačno kazalo: da ono *samo od sebe* počinje svoja dejstva u čulnome svetu, a da radnja ne počinje *u njemu samom*; i to bi bilo tačno, a da za to posledice ne moraju počinjati same sobom u čulnome svetu, pošto su one u njemu uvek pre toga determinirane empiričkim uslovima u prethodnom vremenu, ali ipak samo na osnovu empiričkoga karaktera (koji je samo pojava inteligibilnoga karaktera), i pošto su moguće samo kao produženje niza prirodnih uzroka. Tako bi se sloboda i priroda nalazile svaka u svome potpunom značenju jednovremeno i bez ikakvog sukoba u potpuno istim radnjama, prema tome da li te radnje upoređujemo sa njihovim inteligibilnim ili sa njihovim senzibilnim uzrokom.

¹ Po Erdmanu bi ovaj stav glasio: — ... ovaj subjekat.. bio bi prema svima zakonima determinacije potčinjen kauzalnoj vezi...”

Objašnjenje

kosmološke ideje slobode u vezi sa opštom prirodnom nužnošću

Našao sam da je dobro da prvo izradim samo skicu rešenja našeg transcendentnog problema da bi se na taj način lakše mogao pregledati hod uma u njegovom rešavanju. Sada ćemo da rastavimo ovo rešenje na one njegove momente do kojih je naročito stalo, pa da o svakome posebno razmislimo.

Onaj prirodni zakon koji glasi da sve što se događa ima neki uzrok, da kauzalitet ovoga uzroka, to jest da *radnja*, pošto prethodi u vremenu i pošto, s obzirom na neku posledicu koja je *postala*, nije mogla uvek postojati, već je i sama morala postati, isto tako ima svoj uzrok među pojavama koje je determiniraju, i da su, prema tome, svi događaji u prirodnome nizu empirijski determinirani: taj zakon, na osnovu koga tek pojave mogu sačinjavati prirodu i predstavljati predmete iskustva, jeste jedan zakon razuma i ni pod kakvim izgovorom nije dopušteno da se od njega odstupi ili da se ma koja pojava od njega izuzme; jer ona bi inače bila sastavljena izvan svega mogućeg iskustva, a time bi se razlikovala od svih predmeta mogućeg iskustva i bila bi pretvorena u prosti san i neku himeru.

Ali, premda se ovde ima u vidu samo jedan lanac uzroka koji u regresiji ka svojim uslovima ne dopušta nikakav *apsolutni totalitet*, ipak nas ta teškoća ne zadržava; jer ona je odstranjena već u opštoj kritici one antinomije u koju um zapada težeći u nizu pojava za onim što je neuslovljeno. Ako hoćemo da idemo za varkom transcendentalnog realizma, onda ne preostaju ni priroda ni sloboda. Ovde se samo postavlja pitanje: ako se u celom nizu svih događaja prizna samo prirodna nužnost, da li je onda moguće da se upravo ta nužnost koja je, s jedne strane, samo prirodno dejstvo ipak posmatra s druge strane kao dejstvo slobode, ili među ovim dvema vrstama kauzaliteta postoji prava protivrečnost.

Među uzrocima u pojavi sigurno ništa ne može postojati što bi moglo da započne neki niz apsolutno i samo

od sebe. Svaka radnja kao pojava, ukoliko proizvodi neki događaj, jeste i sama jedna prilika ili događaj koji pretpostavlja neko drugo stanje u kome se nalazi njen uzrok; i tako sve što se događa jeste samo jedno produžavanje niza i u njemu nije moguć nikakav početak koji bi se dogodio sam sobom. Prema tome, sve radnje prirodnih uzroka u vremenskoj sukcesiji isto tako su posledice koje i same pretpostavljaju svoje uzroke u vremenskom nizu. Neka *praosnovna* radnja u kojoj se događa nešto čega prethodno nije bilo ne može se očekivati od kauzalne veze pojava.

Ali, ako posledice jesu pojave, da li je isto tako nužno da onda i kauzalitet njihovog uzroka, koji je (naime uzrok) sam takođe pojava, mora da bude samo empirički? I zar nije, naprotiv, moguće da, iako se za svaku posledicu u pojavi zahteva veza sa njenim uzrokom prema zakonima empiričkoga kauzaliteta, ipak sam ovaj empirički kauzalitet može, ne prekidajući niukoliko svoju vezu sa prirodnim uzrocima, da bude posledica nekog ne-empiričkog, već inteligibilnog kauzaliteta, to jest neke s obzirom na pojave prvobitne radnje nekog uzroka koja, prema tome, utoliko nije pojava, već je po ovoj moći inteligibilna, premda se, uostalom, mora potpuno računati u čulni svet kao beočug jednog prirodnog lanca.

Nama je potreban stav međusobnoga kauzaliteta pojava da bismo za prirodne događaje mogli da tražimo i pokažemo njihove prirodne uslove, to jest uzroke u pojavi. Ako se ovaj stav prizna i ne oslabi nikakvim izuzetkom, onda razum, koji u svojoj empiričkoj upotrebi vidi u svima događajima samo prirodu i na to ima pravo, ima sve ono što može zahtevati, te se fizička objašnjenja razvijaju nesmetano dalje. Ali on se time nimalo ne krnji ako se, makar samo u obliku fikcije, pretpostavi da među prirodnim uzrocima ima isto tako nekih uzroka koji imaju neku moć koja je inteligibilna u tome smislu što se izazivanje njene radnje nikada ne osniva na empiričkim uslovima, već samo na razlozima razuma, ali tako da je *radnja* ovoga uzroka *koja je data u pojavi* u

saglasnosti sa svima zakonima empiričkoga kauzaliteta. Jer na taj način delotvorni subjekat bi kao *causa phaenomenon* bio u svima svojim radnjama vezan za prirodu na osnovu nerazorljive zavisnosti, i samo bi phaenomenon ovoga subjekta (sa svim svojim kauzalitetom u pojavi) sadržao izvesne uslove koji bi se, ako se hoćemo peti od empiričkog predmeta, ka transcendentalnome, morali smatrati kao inteligibilni. Jer ako mi sledimo pravilu prirode samo u pogledu onoga što među pojavama može biti uzrok, onda se ne moramo brinuti o tome kakav se osnov pojava i njihove veze zamišlja u transcendentalnom subjektu koji je nama empirički nepoznat. Taj inteligibilni osnov ne zadire u empiričke probleme, već se možda tiče samo mišljenja u čistome razumu; i premda se posledice ovoga mišljenja i delanja čistoga razuma nalaze samo u pojavama, ipak će pored svega toga ove pojave morati da se potpuno objasne na osnovu njihovoga uzroka u pojavi prema prirodnim zakonima, rukovodeći se isključivo njihovim empiričkim karakterom kao najvišim osnovom objašnjenja i potpuno zanemarujući kao nepoznat inteligibilni karakter koji je transcendentalan uzrok empiričkoga karaktera, osim ukoliko ga ovaj empirički karakter kao njegov čulni znak naznačuje. Primenimo to na iskustvo. Čovek je jedna od pojava čulnoga sveta i utoliko je i on jedan od prirodnih uzroka čiji kauzalitet mora da stoji pod empiričkim zakonima. Prema tome, kao jedan takav uzrok čovek mora da ima neki empirički karakter isto tako kao i sve druge stvari u prirodi. Ovaj njegov karakter mi primećujemo u onim silama i moćima koje on ispoljava u svojim radnjama. Što se tiče mrtve prirode ili samih životinja, mi nikako ne nalazimo neki razlog da tu zamislimo ma koju moć drukčiju nego što su čulno uslovljene moći. Međutim, čovek koji inače celu prirodu poznaje samo preko čula saznaje samoga sebe isto tako i pomoću čiste apercepcije, i to u radnjama i unutrašnjim odredbama koje on nikako ne može da ubroji u čulne utiske, te je sam za sebe zaista, s jedne

¹ Hartenštajn mesto „phaenomenon“ stavlja „noumenon“.

strane, *phaenomenon*, a, s druge, naime u pogledu izvesnih moći, jedan prost inteligibilan predmet, jer njegova radnja ne može da se pripiše receptivitetu čulnosti. Mi zovemo ove moći razum i um; naročito se um razlikuje potpuno i osobito od svih sila koje su empirički uslovljene, pošto on ispituje svoje predmete samo prema idejama i po tome opredeljuje razum, koji najzad čini od svojih (doduše, takođe čistih) pojmova empiričku upotrebu.

Da ovaj um ima kauzalitet ili bar da mi sebi predstavljamo neki kauzalitet na njemu to se jasno vidi iz onih *imperativa* koje postavljamo kao pravila onih sila koje dejstvuju u praktičnome životu. U *imperativu* koji kazuje da *treba* nešto činiti izražava se jedna vrsta nužnosti i veza sa razlozima, veza kakva se inače nigde u prirodi ne pokazuje. Razum može o prirodi da sazna samo ono što u njoj *jeste* ili što je bilo ili što će biti. Nije moguće da u njoj *treba da bude* nešto drukčije nego što u svima ovim vremenskim odnosima u stvari *jeste*; štaviše, imperativ, ako imamo u vidu samo tok prirode, nema apsolutno nikakvog smisla. Mi nikako ne možemo postaviti pitanje: šta treba da se desi u prirodi; isto tako ne možemo pitati: kakve osobine treba da ima jedan krug; mi samo možemo pitati: šta se u prirodi dešava ili kakve osobine ima krug.

Ovaj imperativ izražava jednu moguću radnju čiji osnov nije ništa drugo već samo neki prost pojam; međutim, osnov jedne proste prirodne radnje mora uvek da bude neka pojava. Svakako, radnja mora da bude moguća pod prirodnim uslovima ako je na nju upravljen imperativ¹; ali ovi prirodni uslovi ne odnose se na opredeljivanje same volje već samo na njeno dejstvo i njenu posledicu u pojavi. Ma kako da su mnogobrojni oni prirodni uzroci koji me pokreću na to da nešto *hoću*, ma kako da su mnogobrojni čulni nadražaji, ipak oni ne mogu da proizvedu *imperativ*, nego samo neko htenje koje ni izdaleka nije nužno već uvek uslovljeno i kome

¹ Po Hartenštajnu ovaj stav treba da glasi: „— ako je ona upravljena na imperativ.“

nasuprot onaj nalog koji izgovara um stavlja meru i cilj i, štaviše, zabranu i autoritet. Bilo da um ima posla sa nekim predmetom proste čulnosti (prijatnim) ili, pak, sa predmetom čistoga uma (dobrim), u svakom slučaju on ne popušta onome razlogu koji je empirički dat i ne sledi poretku stvari kako se one predstavljaju u pojavi, već sasvim spontano stvara sebi jedan sopstveni poredak prema idejama, prema kojima podešava empiričke uslove i prema kojima, štaviše, oglašava za nužne one radnje koje se ipak nisu desile i možda se neće desiti, ali se ipak o svima njima pretpostavlja da um može imati kauzalitet u odnosu na njih, jer bez toga um ne bi od svojih ideja očekivao dejstva u iskustvu.

Zastanimo ovde i pretpostavimo bar kao moguće: da um, u stvari, ima kauzalitet u odnosu prema pojavama, onda on, iako je um, ipak mora da pokazuje na sebi neki empirički karakter, jer svaki uzrok pretpostavlja neko pravilo po kome izvesne pojave sleduju kao posledice, a svako pravilo iziskuje neku jednoobraznost posledica koja leži u osnovi pojma uzroka (kao jedne moći); taj pojam uzroka, ukoliko on mora da postane jasan iz samih pojava, možemo zvati empirički karakter koji je stalan, dok se posledice javljaju u raznim oblicima, prema razlici uslova koje ih prate i delimice uslovljavaju.

Te tako svaki čovek ima neki empirički karakter svoje volje, koji nije ništa drugo nego izvestan kauzalitet njegovoga uma, ukoliko ovaj um pokazuje na svojim dejstvima u pojavi neko pravilo na osnovu koga se mogu izvesti motivi uma i njihove radnje u pogledu njihove vrste i njihovog stepena i na osnovu koga se mogu oceniti subjektivni principi njegove volje. Pošto se sam ovaj empirički karakter kao posledica mora izvesti iz pojava i njihovoga pravila koje pruža iskustvo, to su sve čovekove radnje u pojavi određene prema redu u prirodi njegovim empiričkim karakterom i drugim uzrocima koji sadejstvuju; te kad bismo mogli potpuno da ispitamo sve pojave njegove volje, onda ne bi posto-

¹ Hartenštajn mesto „izvesti“ stavlja „usvojiti“.

jala ni jedna jedina ljudska radnja koju ne bismo mogli da predskajemo sa sigurnošću i da je saznamo kao nužnu na osnovu njenih uslova koji joj prethode. Prema tome, s obzirom na ovaj empirijski karakter nikako ne postoji neka sloboda, i mi ipak možemo čoveka posmatrati jedino prema ovome karakteru ako hoćemo samo da ga *posmatramo* i da fiziološki istražujemo pokretačke uzroke njegovih radnji, kao što se čini u antropologiji.

Ali ako posmatramo ove iste radnje u odnosu prema umu, i to ne prema spekulativnome umu, da bismo *objasnili* njihovo poreklo, već samo i jedino ukoliko je um povod da se one *proizvedu*, jednom reči ako ih uporedimo sa umom sa *praktične* tačke gledišta, onda nalazimo jedno sasvim drugo pravilo i sasvim drugi red nego što je red u prirodi. Jer tu možda *nije trebalo da se desi* sve ono što se ipak prema toku prirode *desilo* i što se na osnovu svojih empirijskih uzroka moralo desiti. Ali katkad nalazimo ili bar mislimo da nalazimo: da su ideje uma stvarno dokazale kauzalitet u pogledu čovečjih radnji kao pojava i da su se one zbog toga desile ne zato što su bile determinirane empirijskim uzrocima već, na protiv, zato što su bile determinirane razlozima uma.

Pretpostavimo sad da bi se moglo reći: um ima kauzalitet u pogledu pojave; ali da li bi se tada njegova radnja doista mogla nazvati slobodnom, pošto je ona u njegovom empirijskom karakteru (naravi) sasvim tačno određena i nužna? Ovaj empirijski karakter opet određen je u inteligibilnom karakteru (načinu mišljenja). Ovaj način mišljenja, pak, mi ne poznajemo, već ga označujemo pojavama koje neposredno pokazuju, zapravo, samo narav (empirijski karakter).^{*} A radnja, ukoliko je treba pripisati načinu mišljenja kao njenom uzroku, ipak ne *proizlazi* iz njega po empirijskim zako-

^{*} Otuda pravi moralitet radnji (zasluga i greh), pa čak i moralitet našega sopstvenoga ponašanja ostaju za nas potpuno skriveni. Naše osude mogu se odnositi samo na empirijski karakter. Koliko je, pak, od toga čista posledica slobode, a koliko se ima pripisati prostoju prirodi i nenamernoj mani temperamenta ili njegovoj srećnoj osobini (*merito fortunae*) to niko ne može da objasni, pa zbog toga ni potpuno pravedno da sudi.

nima, to jest tako što u vremenu *prethode* uslovi čistoga uma, već samo tako što njegova dejstva *prethode* u pojavi unutrašnjeg čula. Čisti um kao jedna prosto inteligibilna moć ne podleže vremenskoj formi, pa, dakle, ni uslovima sukcesije u vremenu. Kauzalitet uma u inteligibilnom karakteru *ne postaje*, niti, pak, počinje u izvesnom vremenu da bi proizveo neku posledicu. Jer inače bi on sam bio podložan prirodnome zakonu pojava ukoliko ovaj zakon određuje kauzalne nizove po vremenu, te bi kauzalitet tada bio priroda, a ne sloboda. Dakle, moći ćemo da kažemo: ako um može da ima kauzalitet u pogledu pojava, onda je on jedna moć *kojom* prvo počinje čulni uslov nekog empiričkog niza posledica. Jer uslov koji se nalazi u umu nije čulan, te, dakle, sam ne počinje. Prema tome, tada postoji ono čije smo odsustvo primećivali u svima empiričkim nizovima, naime: da je sam *uslov* jednog sukcesivnog niza događaja mogao biti empirički neuslovljen. Jer ovde je uslov *izvan* niza pojava (u inteligibilnome), te, dakle, ne podleže nikakvom čulnom uslovu, niti kakvoj vremenskoj odredbi na osnovu *prethodećeg* uzroka.

Ali ipak taj isti uzrok spada u jednom drugom smislu isto tako u niz pojava. Sam čovek je pojava. Njegova volja ima svoj empirički karakter koji je (empirički) uzrok svih njegovih radnji. Od svih uslova koji čoveka determiniraju shodno ovome karakteru nema ni jednog koji se ne bi nalazio u nizu prirodnih posledica i koji se ne bi pokoravao njihovome zakonu, prema kome nikako ne postoji neki empirički bezuslovni kauzalitet o onome što se dešava u vremenu. Otuda nijedna data radnja (zato što se može opaziti samo kao pojava) ne može početi potpuno sama od sebe. Ali o umu se ne može reći: da pre onoga stanja u kome on određuje volju dolazi neko drugo stanje u kome se samo ono prvo stanje određuje. Jer pošto sam um nikako nije neka pojava, te ne podleže nikakvim uslovima čulnosti, to u njemu, čak ni što se tiče njegovoga kauzaliteta, ne postoji nikakvo sledovanje u vremenu, te se, prema tome, na njega ne može primeniti dinamički zakon prirode, koji određuje sledovanje u vremenu po pravilima.

Um je, dakle, postojani uslov svih voljnih radnji u kojima se čovek pokazuje. Svaka od tih radnji unapred je određena u empiričkome karakteru čoveka još pre nego se desi. Što se tiče inteligibilnoga karaktera od koga je empirički karakter samo njegova čulna shema, za njega nikako ne važi neko *pre* ili *posle*, te je svaka radnja, bez obzira na vremenski odnos u kome ona stoji sa drugim pojavama, neposredna posledica inteligibilnoga karaktera čistoga uma, koji, prema tome, dela slobodno, a da nije u lancu prirodnih uzroka determiniran dinamički bilo spoljašnjim, bilo unutrašnjim uzrocima, ali koji u vremenu prethode; i ova sloboda uma ne može se smatrati samo negativno kao nezavisnost od empiričkih uslova (jer time bi moć uma prestala da bude jedan od uzroka pojava), već se može i pozitivno označiti kao neka moć koja može da započne neki niz događaja sama od sebe, tako da u njoj ništa ne počinje, već ona kao ne-uslovljeni uslov svake voljne radnje ne dopušta iznad sebe nikakve uslove koji joj u vremenu prethode, dok, međutim, njeno dejstvo ipak počinje u nizu pojava, ali ono tu ne može nikada sačinjavati neki posve prvi početak.

Da bismo objasnili regulativni princip uma na jednome primeru iz njegove empiričke upotrebe, a ne da bismo ga potvrdili (jer takvi dokazi ne vrede za transcendentna tvrđenja), uzmimo jednu voljnu radnju, na primer, neku pakosnu laž kojom je neki čovek uneo izvешnu zabunu u društvo i koja se pre svega, ispituje po njenim motivima iz kojih je postala i zatim se ocenjuje po tome kako se zajedno sa svojim posledicama može pripisati njemu. Što se tiče prvoga cilja, proučavaćemo njegov empirički karakter dok ne nađemo njegove izvore, koje ćemo tražiti u rđavom vaspitanju, lošem društvu, delom takođe u zlobnosti karaktera koji po prirodi ne oseća stid, delom ih pripisujemo lakomislenosti i nerazboritosti; pri tom se ne zanemaruju slučajni uzroci. U svemu ovome postupamo kao uopšte u ispitivanju niza onih uzroka koji determiniraju neku prirodnu posledicu. Iako se sada misli da je radnja time determinirana, ipak se vinovnik i pored svega toga prekoreva, i to ne zbog

njegove nesrećne prirode, ne zbog okolnosti koje na njega utiču, pa, štaviše, niti zbog njegovog ranijeg života; jer pretpostavlja se da se potpuno može ostaviti na stranu to kakav je bio ovaj njegov raniji život i da se protekli niz uslova može smatrati kao da se nije desio, a ovo delo kao da je s obzirom na prošlo stanje potpuno neuslovljeno, kao da vinovnik njime započinje sasvim od sebe jedan niz posledica. Ovaj prekor osniva se na jednome zakonu uma, pri čemu se um smatra kao jedan uzrok koji je, bez obzira na sve pomenute empirijske uslove, mogao postupanje dotičnog čoveka da determinira drukčije i da je trebalo da on to učini. I to se kauzalitet uma ne smatra prosto kao neka vrsta utakmice, već kao da je po sebi potpun, čak i onda kad čulni motivi ne bi bili za njega, već bi mu bili protivni; radnja se pripisuje njegovom inteligibilnom karakteru; on je sada, u trenutku kad laže, potpuno kriv; prema tome, i pored svih empirijskih uslova radnje, um je bio potpuno slobodan i ona se mora potpuno pripisati njegovoj nemarnosti.

Lako se na ovome sudu osuđivanja vidi: da se pri tom u njemu zamišlja da sva ona čulnost nikako ne aficira um, da se um ne menja (iako se menjaju njegove pojave, naime način na koji se on pokazuje u svojim posledicama), da u njemu nikako ne prethodi neko stanje koje determinira sledeće stanje, te, dakle, da um nikako ne spada u niz čulnih uslova koji prema prirodnim zakonima čine pojave nužnim. On, um, u svima čovečjim radnjama u svima vremenskim prilikama jeste prisutan i jedan isti, ali on sam nije u vremenu i ne zapada, recimo, u neko novo stanje u kome pre nije bio; u pogledu toga novog stanja um *determinira*, ali sam *ne može biti determiniran*. Otuda ne možemo postaviti pitanje: zašto se um nije drukčije opredelio, već samo: zašto on svojim kauzalitetom nije *pojave* drukčije determinirao? Ali na to pitanje nije moguć nikakav odgovor. Jer neki drugi inteligibilan karakter proizveo bi neki drugi empirijski karakter, te kada kažemo da se vinovnik i pored celog dosadašnjeg njegovog načina života ipak mogao uzdržati od laži, onda to samo znači: da ona stoji

pod neposrednom vlašću uma i da um u svome kauzalitetu ne prodleže nikakvim uslovima pojave i vremen-skoga toka, i da razlika vremena zaista može činiti neku glavnu razliku među pojavama *respective* jednih prema drugima, ali pošto ove pojave nikako nisu neke stvari, te, dakle, neki uzroci po sebi, to ona nikako ne može činiti neku razliku među radnjama u njihovome odnosu prema umu.

Dakle, u ocenjivanju slobodnih radnji, s obzirom na njihov kauzalitet, možemo doći samo do *inteligibilnog uzroka*, ali ne *izvan njega*; možemo saznati da on može biti slobodan, to jest nezavisno od čulnosti determiniran, te da na taj način može da bude čulno neuslovljeni uslov pojava. Ali zašto inteligibilni karakter proizvodi upravo ove pojave i ovaj empirički karakter pod datim okolnostima, odgovor na to pitanje daleko premaša svaku moć našeg uma, pa čak i svako njegovo ovlašćenje koje ima u postavljanju pitanja. To je kao kad bi se pitalo: otkuda transcendentalan predmet našeg spoljašnjeg čulnog opažanja proizvodi upravo samo opažanje u *prostoru*, a ne neko drugo opažanje. Ali problem koji smo imali da rešimo nikako nas ne obavezuje da odgovorimo na to pitanje; jer se on sastojao samo u ovome: da li postoji sukob između slobode i prirodne nužnosti u jednoj i istoj radnji, i mi smo na to pitanje dali dovoljan odgovor, jer smo pokazali ovo: pošto je kod slobode moguć odnos prema nekim sasvim drukčijim uslovima nego kod prirodne nužnosti, to zakon ove prirodne nužnosti ne aficira slobodu, te, prema tome, i sloboda i prirodna nužnost mogu postojati nezavisno jedna od druge i ne ometajući jedna drugu.

*
* *

Mora se zaista primetiti ovo: mi ovim nikako nismo hteli da dokažemo *stvarnost* slobode kao jedne od onih moći koje sadrže uzrok pojava u našem čulnom svetu. Jer pored toga što to nikako ne bi bilo transcendentarno posmatranje koje se bavi samo pojmovima, ono nam ne

bi moglo ni poći za rukom, pošto na osnovu iskustva nikada ne možemo izvesti nešto što se nikako ne može zamisliti na osnovu zakona iskustva. Osim toga, mi čak ni *moгуćnost* slobode nismo hteli da dokažemo, jer nam to isto tako ne bi pošlo za rukom, pošto uopšte iz prostih pojmova a priori ne možemo da saznamo mogućnost nikakvog realnog osnova niti kakvog kauzaliteta. Sloboda se ovde uzima samo kao transcendentálna ideja na osnovu koje um misli da apsolutno započne niz uslova u pojavi onim što je čulno neuslovljeno, ali on se pri tom zapliće u jednu antinomiju sa svojim sopstvenim zakonima koje propisuje empiričkoj upotrebi razuma. Da se ova antinomija osniva na jednom prostom prividu i da priroda ne *stoji u sukobu* sa kauzalitetom slobode, to je jedino što smo mogli učiniti i do čega nam je samo i jedino bilo stalo.

IV

Rešenje kosmološke ideje

O TOTALITETU ZAVISNOSTI POJAVA U NJIHOVOJ EGZISTENCIJI UOPŠTE

U prošloj numeri posmatrali smo promene čulnoga sveta u njihovom dinamičkom nizu u kome je svaka promena potčinjena nekoj drugoj promeni kao svome uzroku. Sada nam ovaj niz stanja služi samo kao uputstvo da bismo dospeli do one egzistencije koja može da bude najviši uslov svega što je promenljivo, naime do *nužnoga bića*. Ovde se ne radi o bezuslovnom kauzalitetu, već o bezuslovnoj egzistenciji same supstancije. Prema tome, niz koji imamo u vidu upravo je samo niz pojmova, a ne niz opažaja ukoliko je jedan uslov drugoga.

Ali lako se vidi: pošto je sve u spoju pojava promenljivo, te, dakle u egzistenciji uslovljeno, to uopšte u nizu zavisne egzistencije nikako ne može postojati neki neuslovljeni član čija bi egzistencija bila apsolutno nužna i, prema tome, kada bi pojave bile stvari