

KANTOVO SHVATANJE UMA

Apstrakt: Autor najpre ispituje teorijske i društveno-istorijske pretpostavke Kantove koncepcije uma. Kantovo suočavanje s problemom statusa metafizike, kao i zadaci filozofskog utemeljenja nauke i zasnivanja etike uslovlili su uspostavljanje razlike između razuma i uma, kategorija i ideja, odnosno teorijske i praktičke sfere. Nakon razmatranja konstitutivne uloge razuma i regulativne upotrebe ideja u teorijskoj sferi, autor ispituje Kantovo shvatanje konstitutivne uloge uma u praktičkoj sferi. Oslanjajući se na njegovo učenje o primatu praktičkog nad teorijskim umom, morala nad naukom, autor zaključuje da je za civilizovanost dovoljan razum, dok je za moralizovanost neophodan um. Pošto je razmotrio Kantov pokušaj da uvođenjem refleksivne moći suđenja premosti ponor između nužnosti i slobode, autor ukazuje na sličnost uma i refleksivne moći suđenja u pogledu njihove regulativne uloge u teorijskom saznanju. Ispitivanje odnosa prirode i uma u Kantovoj filozofiji, kao i sučeljavanje Kantove i Hegelove koncepcije uma, nude pretpostavke za razumevanje ambivalentnog stava kenigsberškog mislioca prema revoluciji. Nakon preispitivanja Lukačeve ocene o Kantu kao tipičnom predstavniku građanskog mišljenja, autor ne kraju rada raspravlja da li nam Kantova filozofija može pomoći da prebrodimo krizu u kojoj se danas čovečanstvo nalazi.

Gljučne reči: um, razum, kategorija, ideja, dijalektika, totalitet, metafizika, priroda, moralnost, sloboda, svrha, revolucija.

Uvod

Kantovo shvatanje uma je nastalo zajedno sa velelepnim zdanjem njegove filozofije, a svojom značajnom ulogom u njoj vidno se ističe, te tako nosi njen (a ujedno joj daje i svoj) prepoznatljiv pečat. Pored toga Kantovo razlikovanje razuma i uma otvorilo je nove mogućnosti filozofskom mišljenju, a samog Kanta distanciralo od dotadašnje filozofije, gde ova razlika ili nije pravljena, ili ukoliko i jeste, iz nje nisu povučene tako značajne konsekvence kao što to kenigsberški mislilac čini.¹

¹ U sholastičkoj filozofiji zadržao se trag Aristotelovog razlikovanja čisto receptivne misaone moći (nous pathetikos) i oblikovno-delatne (nous poietikos) kao intellectus possibilis i intellectus agens. Po sholastičkoj srednjovekovnoj psihologiji

Zato je namera ovog rada da razmotri Kantovo shvatanje uma i njegovu ulogu u dotičnoj filozofiji, te da se suoči sa nizom pitanja koja odatle proizilaze. Pored toga razmatranje Kantovog shvatanja uma treba da omogući sagledavanje značaja Lukačeve ocene o Kantovoj filozofiji kao tipičnoj za mogućnosti i granice građanskog mišljenja, kao i da naznači odnos Kantovog shvatanja uma prema Hegelovom. Na kraju rada valja pokušati da se današnji svet sagleda u svetlu intencija Kantove filozofije.

Pre nego se sve to učini, nužno je navesti izvesne pretpostavke (društveno-istorijske, filozofske, biografske) na čijoj podlozi se iskristalisalo Kantovo shvatanje uma, pa i uopšte njegova filozofija, te ćemo od toga najpre i početi.

Pretpostavke Kantovog shvatanja uma

Kao i svaka značajna filozofska novost, tako je i Kantova, plod suočavanja njegovog mišljenja, pa i čitave ličnosti, sa problemima i potrebama njegovog vremena, a ujedno i sredstvo za ispunjenje ciljeva koje je pred sebe postavilo.² Ključni problem sa kojim se Kant suočava je metafizika, zadaci koji treba da izvrši su da filozofski utemelji nauku i zasnuje etiku.

Jasnu svest o problemu metafizike nalazimo u predgovoru prvog izdanja *Kritike čistog uma*. Tu Kant, ocenjujući stanje u kome se metafizika nalazi, piše: „Bilo je jedno doba kada je metafizika nazivana *kraljicom* svih nauka... Danas je moderno pokazivati prema njoj svako preziranje, te starica, prognana i napuštena, tuži kao He-kuba“ (KČU 5-6).³ Usred bujanja nauka, koje u sprezi sa tehnikom daju vidne rezultate, metafizika je poprište beskrajnih prepirki iz kojih se ne vidi nikakva opipljiva dobit, te je usled toga okružuje ravnodušnost koja „očigledno nije posledica lakomislenosti, već

i hijerarhiji saznanjnih moći um je shvaćen kao niža moć od razuma. Redosled je: *sensatio*, *ratio* (um), *intellectus* (razum). Racionalistička filozofija XVII veka u principu ne razlikuje razum i um.

² Problemi i potrebe jednog vremena okupiraju uvek više njih, a u onima najdublja i najosetljivijima jedno vreme dolazi do samosvesti.

³ Upotrebljavaćemo sledeće oznake za neka Kantova dela: KČU (Kritika čistoga uma), KPU (Kritika praktičkog uma), KMS (Kritika moći suđenja), UIS (Um i sloboda), PROL (Dvije rasprave), ZMM (Zasnivanje metafizike morala), L (Logika). Podaci o ovim knjigama nalaze se na kraju rada, u popisu literature.

sazrele sposobnosti za suđenje jednog stoleća koje više ne želi da se ometa prividnim saznanjem“ (KČU 6-7.). No Kant ne ispušta iz vida ni to da oni koji ignorišu metafiziku još uvek ostaju neslobodni u njenom okrilju, te i sami zapadaju „u metafizička tvrđenja prema kojima su ipak pokazivali toliko preziranja“ (KČU 6.). Pored toga, u svakom čoveku prebiva jedna „unutrašnja metafizika“ koja ga navodi da razmišlja o sudbinskim pitanjima, čak i onda kada zna da neće moći da dođe do sigurnog odgovora. „Uzaludno je, naime, hteti veštački pokazivati *ravnodušnost* prema takvim ispitivanjima čiji predmet ne može biti *ravnodušan* ljudskoj prirodi.“ (KČU 6.) Shodno tome, Kant će se poduhvatiti zadatka da kritički odluči o sudbini metafizike ispitujući da li je ona moguća kao nauka.

Svakako da nije slučajno što se problem metafizike javlja baš u Kantovo vreme.⁴ Da bi se dobio jasniji uvid u problem, a i nago-vestili zadaci koje vreme nameće, neophodno je navesti izvesne društveno-istorijske pretpostavke.

Kant živi na prelazu feudalne epohe u kapitalističku, te tako i problemi kojima se bavi sadrže tu duhovnu aromu. To je vreme u kome više nema *srednjevekovnog duhovnog jedinstva*⁵, jedinstva na kome je počivala i koje je pothranjivala metafizika.

Za razdoblje srednjeg veka karakteristično je da nema ekonomskog jedinstva, da vlada rasepkanost, izolovanost i samodovoljnost; za naše današnje predstave čovek je neslobodan. Društveni odnosi su statični, okamenjeni, „prirodni“. No to sve ima i svoju drugu stranu koju ne treba prevideti: u okviru tih odnosa čovek poseduje psihološku sigurnost (pa i ne samo nju, već i druge – ekonomsku na primer – na kojima ova počiva).⁶ Tu se Bog javlja kao garant jedinstva, spona

⁴ Filozofija se ne odigrava u vakuumu, te tako ni njeni problemi i proboji ne nastaju slučajno ili iz neke njene samodovoljne zakonitosti. Posle Marksa iluzorno je posmatrati neku izolovanu istoriju filozofije, ili bilo koje druge kulturne oblasti.

⁵ Feudalizam u svom čistom obliku vezan je za srednji vek.

⁶ O tome Erih From piše: „Posedujući određeno, nepromenjeno i neosporno mesto u društvenom svetu od trenutka rođenja, čovek je bio ukorenjen u jednoj strukturalizovanoj celini, i tako je život imao značenje u kome nije bilo mesta, a ni razloga, za sumnju. Čovek se poistovećivao sa svojom ulogom u društvu; on je bio seljak, zanatlija, vitez, a ne *pojedinač* koji se slučajno bavio ovim ili onim poslom. Društveni poredak zamišljao se kao prirodni poredak, a čovek je, budući njegov određeni deo, osećao da je bezbedan i da nečemu pripada. ... Baš kao što su seljak i građanin retko prelazili granice malog geografskog područja na kojem su živeli, tako je i svemir bio ograničen i lako shvatljiv. Zemlja i čovek behu njeno središte, raj ili pakao

među ljudima, pa i između čoveka i prirode, jer Bog je tvorac i jednog i drugog. Vlada uverenje u *logičnost* sveta, jer svet je od Boga – racionalnog tvorca i upravitelja. Čovekov napor ka spasenju sankcionisan je Božjom pravednošću i dobrotom. Red i zakonitost u prirodi pokazuje se, štaviše, kao dokaz Božjeg postojanja. Ovakva duhovna atmosfera je temelj na kome će se još dugo potom održavati dogmatizam bezuslovnog poverenja u saglasnost mišljenja sa realitetom.

Vremenom dolazi do postepenih promena u feudalizmu, između ga nagrizu crv koji najavljuje novo u starom, dolazi do značajnih promena po sve oblasti života, pa time i po metafiziku, koja je do tada suvereno vladala, a u isti mah bila usput i sluškinja teologije.⁷ Jačanjem proizvodnje i trgovine, otkrićem novih zemalja, razvojem saobraćaja, menja se i slika sveta. To prestaje da bude dobro poznati skućeni svet koji je mašta nadopunjavala nebeskim božanskim prostranstvima, svet gde je čovek bio centar i osovina svih zbivanja. Puca novi neispitani prostor; *jedinstvo i celina više nisu tako očigledni, do njih treba tek doći.*

Buđenjem prirodne nauke metafizika počinje da smeta naučnom duhu gladnom istraživanja prirode. Sholastičke spekulacije postaju kočnice. Iza sebe imaju autoritet, ali ne daju dovoljno dokaza za sebe. Novi duh izražavaju Bekon i Dekart insistiranjem na značaju istraživanja, a kao prilog tome nude i metode za istraživanje.⁸ Postepeno se stvaraju uslovi za duh prosvetćenosti, koji traži da se sve podvrgne vrhovnom sudu ljudskog razuma (između ostalog i društveni poredak). Nastupilo je vreme kada sve više njih osećaju

behu mesto budućeg života, a u čovekovim postupcima, od rođenja do smrti, očitovale se njihova uzajamna uzročna povezanost." (*Bekstvo od slobode*, 35.)

⁷ Sam podređeni položaj u kome se metafizika nalazila i njen zadatak da ponudi racionalne argumente za natprirodnu sferu, pored svih ograničenja imperativom potvrđivanja određenih neprikosnovenih dogmi, imao je i pritajenu destruktivnu stranu – sfera „večnih istina“ izlagana je racionalitetu, koji uvek u sebi sadrži i negativitet. Pa i sama potreba da se ponudi potvrda racionalnosti govori o još uvek slabim, ali ipak značajnim znacima buđenja poverenja u ljudsko mišljenje.

⁸ Bekon u *Novom organonu* piše: „Prirodna filozofija je u svako doba nailazila na neprilična i teška protivnika, naravno na praznoverje i slepu i neumerenu revnost religije.“ (str. 189.) Po njemu, nepriličan je strah da „gibanja i promene u filozofiji ne pređu u religiju“ (ibid.). Dosadašnja logika je podesnija „za ustaljivanje i učvršćivanje zablude nego za ostvarivanje puta ka istini“, te zato treba ponuditi „novi organon“ koji će osposobljavati za stvaranje, a ne za brbljanje, i tako otvoriti put za veliku obnovu nauka.

potrebu da se odupru sujeverju i mračnjaštvu, koji su sramota za čoveka.⁹ Još od Pjera Bejla činjen je pokušaj da se naučna i teološka sfera razdvoje i tako omogućiti nauci da zadobije svoj samostalni prostor, što bi joj omogućavalo nesmetan razvoj.¹⁰ Ljudi od duha, oni koje Kant najviše ceni, izbegavaju metafiziku¹¹, a ona postaje polje, pa i plen, popularnih filozofa¹².

Naznačena društveno-istorijska pozadina omogućuje da se na njoj ocrtaju i lični Kantovi motivi, kako kao filozofa tako i kao čoveka. Sam Kantov odnos prema metafizici nije bio jednoznačan i statičan. On varira od afirmativnog do skeptičkog, i na tom razvojnem putu, na kome ima zastajanja i povrataka, stiče iskustvo o dometima tih odnošenja. Odbojnost prema nametnutim autoritetima, koju je osećao još od svojih mladih dana, nije mu dopuštala da nekritički ostane bilo na kojoj poziciji. Udžbenici su samo povod „da sam o njima i protiv njih rasuđuje“¹³, a filozofu dolikuje da se osloni samo na svoj razum, a ne na sekte i esnafe koji brane neke svoje parcijalne interese.¹⁴ Ovakav otvoren duh bio je pogodan za trzanja iz dogmats-

⁹ I u Kantovo vreme još uvek se spaljuju veštice i pišu teorijske rasprave o đavolu. Tako izvesni Majer, član Pruske akademije, objavljuje 1750. godine delo *O uticaju đavola na zemlju*.

¹⁰ Bejl naglašava da zbog suprotnosti uma i vere treba razgraničiti područje nauke i religije, filozofije i teologije. Religija mora uvek uzmaknuti kada joj se pristupa umom, „te će oni (teolozi) biti prisiljeni da popuste i sklone se pod kanon natprirodne svetlosti“. (citat prema: Danilo Pjović, *Francuska prosvetiteljska filozofija*, str. 17.) Zbog toga će i za veru i za um biti najbolje da svako ostane u okviru svog područja. Mada Bejl daje prednost veri nad umom (ostavljajući po strani da li je to bilo njegovo pravo mišljenje), konsekvencija je jasna: umu zemlja, veri nebo.

¹¹ Deviza tog vremena je: fiziko čuvaj se metafizike! Tako, na primer, Njutn izražava nepoverenje prema hipotezama, što bi za nas danas svakako bilo čudno kada ne bismo imali u vidu otpor naučnika tog vremena prema sholastičkoj tradiciji – proizvoljne i neosnovane hipoteze samo su kočnice.

¹² Kant o njima nije imao dobro mišljenje, o čemu svedoče i ove njegove reči: „... pljesak, kod kojega filozof pocrveni, dok popularni mudrijaš trijumfira i ponosi se.“ (PROL 11.)

¹³ U Kantovom pismu Herderu od 9. maja 1767. godine nalazimo: „Što se mene tiče, ne držim ni do čega i sa jednom dubokom ravnodušnošću prema svojim ili prema mislima drugih, često preokrećem čitavo zdanje i posmatram ga iz svih mogućih uglova, iz čega se nadam da ću ga moći opisati kakav je po istini.“

¹⁴ Na filozofskoj pozornici u Nemačkoj tada vlada Lajbnic-Volfova filozofija, a diskusije se vode linijom dijaloga između Loka i Lajbnica. Kant oseća potrebu približavanja i otvaranja jedno prema drugom racionalizma i empirizma, jer su došli u stanje istrajavanja i zatvorenosti u sebi, te završavaju u dogmatskoj samodovoljnosti.

kih dremeža. Kant ne izbegava impulse, dovođenje u pitanje čitave pozicije na kojoj bi se u tom trenutku nalazio. Nemir koji budi sumnja jači je od potrebe za sigurnošću.

Poslednja Kantova jača veza, mada i ona pokolebana, sa duhovnim svetom koji je zalazio, vidljiva je u disertaciji *O formi i principima čulnog i misaonog sveta* iz 1770. godine. Ona je značila izvestan povratak Lajbnicu, jer u njoj Kant zastupa tezu o mogućnosti saznanja stvari po sebi i o prestabiliranoj harmoniji kao garantu saznanja.¹⁵ No, ubrzo Kant napušta i to poslednje kopno, te se otiskuje sam na nesigurnu i neizvesnu pučinu. Postalo mu je jasno da su svi napori da se sačuva uzdrmana logika sveta na pretpostavkama stare metafizike bili uzaludni. Za Kanta je ona nepopravljivo ugrožena i dovedena u pitanje ne samo Hjumovom analizom pojma uzročnosti¹⁶, nego i samim Kantovim uvidom u antinomičnost sa kojom se suočava ljudsko mišljenje kada razmatra metafizičke probleme.

Uobičajeno je da se navodi poznato mesto iz *Prolegomena*, gde Kant navodi da ga je Hjum trgao iz dogmatskog dremeža, no ništa manje nije važno, pogotovo za naše razmatranje, ni Kantovo pismo Žerveu iz 1798. godine. U njemu frankfurtski filozof piše da je ishodište od kojeg je krenuo, i zahvaljujući kojem je kasnije nastala *Kritika čistog uma*, bilo postojanje antinomija čistog uma (a ne istraživanje postojanja Boga, besmrtnosti itd.). Pokušaj da se otkloni „skandal prividnog protivrečja u koje um dolazi sa samim sobom“ postavio se kao zadatak, te nije čudno što Kant ističe da su ga antinomije „najpre probudile iz dogmatskog dremeža“.¹⁷

I skepticizam, koji je tako bitan da bi se potkopala tvrđava dogmatizma, se, ukoliko se na njemu ostane, pokazuje kao dogmatizam.

¹⁵ U pismu Hercu 28. februara 1772. godine Kant će oštro napasti koncepciju prestabilirane harmonije kao besmislenost koja može da služi za svako mudrijašenje. Bog se tu uzima kao *deus ex machina*, a zapostavlja se prirodno-naučni put u objašnjavanju pojava. Od tada Kant ovu koncepciju neće više smatrati teorijski valjanom, što ne znači da ona neće ostati implicitno u njegovom mišljenju, posebno na neteorijskom polju.

¹⁶ Hjum tvrdi da nemamo prava da kauzalitet držimo za objektivn, kao i da njegova opravdanost ne leži u razumu već u ljudskoj navici, ljudskoj prirodi. Iz činjenice da su se do sada dva događaja zajedno dešavala razum nema prava da zaključuje da će to biti i ubuduće, da to mora tako biti. Tako kauzalitet ostaje bez prava pretenzije na opštost i nužnost, te je tako dovedena u pitanje apodiktičnost saznanja.

¹⁷ Na drugom mestu Kant kaže da mu je „godina 69. pružila veliko svetlo“. Tada je uočio da podjednaka opravdanost stava i njegove suprotnosti ne mora da

Kanta prožima nemir¹⁸ usled osporene apodiktičnosti naučnog saznanja i uzdrmane neprotivrečnosti logosa sveta i mišljenja. Kantovo uverenje u logičnost sveta tražilo je izlaz iz tog tesnaca. Postavio se problem otkud protivrečnost, tim pre što je frankfurtski filozof uveren da nije bilo logičkih grešaka u izvođenju međusobno suprotstavljenih stavova. Za Kanta je bilo gotovo nemoguće da posumnja da može biti protivrečnosti u stvarima, u prirodi, jer Bog je racionalan i nije mogao da „pogreši“, te pošto je imao bezrezervno poverenje u formalnu logiku i stav protivrečnosti, ostalo mu je da zaključi da je „greška“ u čoveku, u njegovim moćima saznanja.¹⁹

Za Kanta je nepobitno da posebna nauka ne može počivati na protivrečnosti protivrečnost je tu tek znak da sa njom nešto nije u redu, zadatak da se ona otkloni. No, da li je metafizika domen protivrečja, i da li, ako je tako, ima pravo na status nauke? Ako naše mišljenje donosi sigurne sudove u naukama, a u metafizici istrajava na antinomičnosti, da li je onda u pitanju jedna ista moć, ili se možda tu radi o dve moći našeg mišljenja? To su bila pitanja na koja je trebalo dati odgovor, a on nam je poznat: radi se o dve različite moći, razumu i umu.²⁰

znači da počivaju na sumnjivom učenju. Naslutio je „iluziju razuma“ (Kant tu još ne pravi razliku između razuma i uma pa zato upotrebljava takav izraz), te će pokušati da otkrije u čemu bi se ona nalazila. (uporedi: Vorländer, *Immanuel Kant, Der Mann und das Werk*, Bd. I, str. 250-1.)

¹⁸ Trag tog stanja naziremo i kasnije, pre svega kada Kant piše: „U tome se slučaju naime isto tako teza kao i antiteza može dokazati s pomoću jednako očigledno jasnih i nepobitnih dokaza..., a um je na taj način razdvojen sa samim sobom, stanje nad kojim skeptik kliče od radosti, dok kritičkoga filozofa mora dovesti do razmišljanja i nemira.“ (PROL 98.)

¹⁹ U tome se može nazreti nešto od nekadašnje religiozne koncepcije čoveka kao božje kreature. Hegel primećuje: „Kant ovde pokazuje suviše nežnosti prema stvarima; bila bi šteta kada bi one bile protivrečne. Što, međutim, duh (ono što je najvišeni) predstavlja protivrečnost, to navodno ne predstavlja neku štetu.“ (*Istorija filozofije* III, str. 454.) Pošto će se Kant odlučiti za koncepciju po kojoj saznanje nije odraz stvari, niti između njih postoji paralelizam, već čovek tek konstituiše svet svojom logikom, to rešenje je sasvim prirodno.

²⁰ Kant je u prvo vreme držao da razum i um nisu različite moći. Po njemu „obe postoje u moći da se sudi; a ako se posredno sudi, tada se zaključuje“ (*Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*). Interesantno je to uporediti sa Lokom koji pravi razliku između razuma i uma, a da pri tome ne uzima da su to zasebne moći saznanja: um je deo razuma, njegova moć posrednog saznanja. U oba slučaja naziremo uticaj formalne logike.

Na Kantovu potrebu za razlikovanjem razuma i uma nisu uticali samo teorijski već i praktički razlozi. On uviđa specifičnost sveta slobodnih ljudskih radnji u odnosu na prirodno-mehanički svet nužnosti, te je sem moći koja je suverena u iskustvenom svetu, potrebna i moć kojom se pokazujemo slobodnim, uzdignuti nad iskustveni kauzalni lanac. Da bi se etika uzdigla na nivo opštosti i nužnosti mora biti oslobođena empirijskog balasta. A preko savesti i moralne sposobnosti možda se pre može naći dokaz za natčulni, božanski svet, nego što su to u stanju svi naponi dogmatske metafizike.

Kantov razvoj pokazuje da su za njega podjednako bitna i teorijska i praktička pitanja, te da postoji kontinuirano sadejstvo između njih.²¹ Ona su i u osnovi dva pozitivna zadatka koja će Kant sprovesti istražujući problem metafizike, što nalazi izraz i u jasnom razgraničavanju dvaju područja (teorijsko i praktičko) i dve moći mišljenja (razum i um). Kantu nije cilj samo da otvori prostor za znanje²², nego i za veru, ali ne doktrinarnu već umnu veru, onu koja je moguća tek pošto se kritički odrede granice našeg saznanja. Pored potrebe za utemeljenjem univerzalne automne etike Kantu je bitno i da sačuva prostor za religiju (onu unutar granica čistog uma), koju sve više istiskuje prirodno-naučno saznanje.²³ Kant često posmatra religiju u funkciji moralnog, no prisutan je i obrnut odnos koji ne treba zanemariti – jedan egzistencijalni, lični motiv implicitno je prisutan kod Kanta, a to je potreba spasenja.²⁴

²¹ „Bilo bi pogrešno smatrati da je Kantova kasnija etika samo konsekventna primjena saznanja stečenih u *Kritici čistog uma*. Na osnovu Kantovih nedvosmislenih izjava može se utvrditi da je potreba za egzaktnim zasnivanjem moralnog, potpuno oslobođenog samovolje jedinke, bila za njega snažan motiv u izgradnji nove racionalne nauke o umu, uzdignute iznad slabosti dogmatičke metafizike, zaštićene od kušnji skepticizma.“ (Jodl, *Istorija etike II*, str. 11.)

²² Još od svojih mladih dana Kanta oduševljavaju heroji znanja. On smatra da se filozofija mora nastavljati na prirodnu nauku, te sam hoće filozofski da utemelji Njutnovu fiziku.

²³ Laland je rekao da je čitavo nebo pretražio ali Boga nije našao. Po Laplasu, Bog je suvišna hipoteza.

²⁴ Ona je vidljiva i kada Kant govori o Hjumu: „Taj oštroumni čovjek gledao je ovdje samo na negativnu korist, koju bi imalo ograničenje pretjeranih zahtjeva spekulativnog uma, da bi se posve ukinule tolike beskonačne i neplodne prepirke, koje zbunjuju ljudski rod. No pri tome je izgubio iz vida pozitivnu štetu koja proizlazi iz toga, kad se umu oduzmu *najvažnije nade*, po kojima jedino volji može naznačiti najviši cilj svih njezinih težnja.“ (PROL 10., podvukao Z.K.) O njoj

U dosad navedenom treba tražiti razloge Kantovog razgraničavanja razuma i uma, odnosno teorijskog i praktičkog područja, što mu je zapravo i omogućilo da sprovede svoje zamisli u delo. Da je i Kant svestan značaja tog razlikovanja vidimo iz njegovih reči: „Razlika između ideja, tj. čistih umskih pojmova i kategorija ili čistih razumskih pojmova kao spoznaja posve različite vrste, postanja i primjene tako je važna stvar za stvaranje temelja znanosti... da je metafizika bez takva lučenja upravo nemoguća ili u najboljem slučaju bespravan, šeptrljast pokušaj... Da je moja `Kritika čistog uma` samo prva uočila tu razliku i da ništa više nije napravila, već bi time za objašnjenje našeg pojma i za rukovodstvo istraživanja na polju metafizike pridonijela više nego sva jalova nastojanja da se udovolji transcendentnim zadacima čistog uma.“ (PROL 87.)

Pošto smo naznačili odlučujuće pretpostavke za formiranje specifičnog pojma uma kenigsberškog filozofa, u nastavku rada ćemo izložiti Kantovo shvatanje uma polazeći od njegovog razlikovanja teorijskog i praktičkog područja. Ovde valja napomenuti da je upravo razlikovanje dvaju sfera stvarnosti, dvaju područja primene jedinstvene sposobnosti mišljenja navelo Kanta da samu ovu racionalnost, tj. um u širem smislu, diferencira na razum i um u užem smislu. Doduše, sam Kant ne pravi eksplicitno razliku uma u širem i užem smislu, ali iz konteksta se može uočiti u kom smislu se upotrebljava ovaj termin. Ne držeći se odveć strogo terminoloških razlikovanja, kenigsberški filozof ponekad koristi i reč razum da označi ovu jedinstvenu racionalnost, tj. um u širem smislu. Uveren da formalno-logička podela na pojam, sud i zaključak daje ključ za diferenciranje u okviru jedinstvene racionalnosti, Kant pod umom u širem smislu podrazumeva celokupnu višu sferu saznanja, i to ne samo razum i um u užem smislu, nego i moć suđenja. Ovim trima višim moćima saznanja kao područja njihove legitimne primene odgovaraju tri osnovne duševne moći (saznanje, htenje, osećanje). Tako, na primer, um u užem smislu ima samo regulativnu ulogu u teorijskom području, dok je njegov domen praktičko područje u kome je konstitutivan. Da u prikazu Kantovog shvatanja uma ne bi došlo do zabune usled terminološke zbrke, valja naglasiti da će se u ovom radu termin um upotrebljavati u užem smislu.

govori Vindelband u knjizi *Povijest filozofije II*, str. 132., kao i Unamuno u delu *O tragičnom osećanju života*.

Kritika čistog uma donosi domišljeno razlikovanje razuma i uma, te stoga treba poći od ovog dela. U njemu Kant rešava pitanje mogućnosti metafizike kao nauke ispitujući da li su u njoj mogući sintetički sudovi a priori. Kant ovim svojim delom revolucionizuje dotadašnji način filozofskog razmatranja, jer ne pristupa odmah predmetima saznanja već hoće najpre da ispita samu moć saznanja. Transcendentalnom ispitivanju on podvrgava apriorne saznavne moći ljudske duše. Tako se sam čist um (u širem smislu) postavlja kao problem ovog dela, jer metafizika je samo jedno njegovo ispoljavanje.²⁵

U potrazi za transcendentalnim elementima našeg saznanja Kant razgraničava čulnost, razum i um.²⁶ Pokazavši da su čist prostor i vreme apriorne forme ljudske čulnosti, Kant dolazi do analize čistog razuma. Da bi se temeljno i sistematski ispitao sam razum mora se poći od neke čvrste i pouzdane tačke. Tu arhimedovsku tačku misli-lac iz Kenigsberga nalazi u formalnoj logici²⁷, te na osnovu tabele sudova dolazi do tabele kategorija. Po Kantu ima dvanaest kategorija i one su sintetičke forme a priori razuma, koje same po sebi ne daju saznanje, nego tek pošto prerade spoljašnju čulnu građu, jer „misli bez sadržaja jesu prazne, opažaji bez pojmova jesu slepi“ (KČU 73.). Kant, naime, razlikuje zamišljanje i saznavanje nekog predmeta. „Za saznanje su potrebne dve stvari: prvo, pojam kojim se zamišlja neki predmet uopšte (kategorija), i drugo, opažaj kojim predmet biva dat“

²⁵ Navodimo samo deo instruktivnog predgovora prvom izdanju: „U jednome rodu svoga saznanja ljudski um ima čudnu sudbinu: što ga uznemiruju pitanja o koja ne može da se ogлуši, jer mu ih postavlja sama priroda uma, ali koja on ipak ne može da reši, jer ona premašuju svaku moć ljudskoga uma.“ (KČU 5.)

²⁶ Nasuprot empirizmu i racionalizmu koji istrajavaju na jednom principu (pa je Lajbnic intelektualizirao pojave, a Lok senzificirao sve pojmove razuma), Kant povlači bitnu razliku između čulnosti i razuma. Ne radi se o logičkoj razlici u jasnosti i nejasnosti, već o transcendentalnoj razlici gde su u pitanju poreklo i sadržaj.

²⁷ Ona je po Kantu nesumnjiva već i samim tim što u njoj nije bilo bitnije promene još od Aristotela. U njoj su se ispoljile forme ljudskog mišljenja, te imamo prava da koristeći nju povratno tražimo transcendentalni sloj ljudske subjektivnosti, na kome i ona sama počiva. Iako ne problematizuje formalnu logiku, Kant ipak smatra da ima, za razliku od Aristotela, princip za iznalaženje kategorija. Pored toga Kant logiku drži i za uzor metafizici – obe se bave samo formama ljudskog mišljenja, te se i metafizika (kao teorija saznanja) može po okončanom zadatku nadati takvoj završenosti kakvu poseduje logika.

(KČU 111.), te su kategorije kao takve samo logičke funkcije, „proste misaone forme bez objektivnog realiteta“ (KČU 112.).

Mada su kategorije te koje daju objektivnost, s druge strane potrebne su im spoljašnji opažaji da bi potvrdile svoj objektivni realitet, da ne bi ostale bez smisla i značenja. Da bi kategorije bile primenjene na iskustveni materijal moraju se shematizovati, pri čemu bivaju ograničene na domen mogućeg iskustva. Transcendentalna uobrazilja je moć²⁸ koja će preko svojih transcendentalnih shemata omogućiti shematizaciju kategorija, koja će povezati čulnost i razum, i time omogućiti nastanak saznanja. Po Kantu, kategorije su neprimerene za transcendentalnu upotrebu, te služe za „sricanje pojava“ (PROL 69.). Preko kategorija i osnovnih stavova razum, kao moć pravila, zapravo tek oblikuje, konstituše iskustvo, što mislilac iz Kenigsberga upečatljivo izražava tvrdeći da je čist razum zakonodavac prirode. Time Kant rešava i Hjumov problem uzročnosti – ona je sintetički stav a priori našeg razuma i time ima objektivnu vrednost. Pored kauzaliteta nemački filozof opravdava legitimitet i osnovnih stavova supstancijaliteta i uzajamnog delovanja, čime se polaže temelj za prirodnu nauku.

Pitajući se da li je i u metafizici, kao što je to slučaj u matematici i prirodnoj nauci, moguće da proširujemo svoja saznanja, Kant posle iscrpnog ispitivanja zaključuje da to nije moguće, jer se iz samih kategorija ne može načiniti nikakav sintetički stav, te je metafizika kao nauka nemoguća.²⁹ „Osnovni stavovi razuma jesu samo

²⁸ Kant se dvoumi da li da prizna uobrazilju kao posebnu moć ili da je svede na razum, kao način primene razuma na čulnost. U prvom izdanju KČU Kant pokušava da konstruiše razum preko uobrazilje i apercepcije (str. 521.), u čemu se vidi da je kod Kanta samosvest još uvek vezana za razum, a ne za um kao kod Fištea i Hegela.

²⁹ Nemoguća je u teorijskoj sferi pozitivna metafizika, ali ne i ona negativna – metafizika subjektiviteta, a ne stvari. To je baš transcendentalna filozofija koja se pokazuje kao teorija saznanja. Drugaćijeg je mišljenja Hajdeger: *Kritika čistog uma* nije teorija saznanja, a Kant pokušava da zasnuje opštu metafiziku odbacujući posebne. Kao centralni momenat Hajdegerove interpretacije pojavljuje se transcendentalna uobrazilja, koja je onaj nepoznati koren iz koga izviru i čulnost i razum. Pri tom Hajdeger insistira na prvom izdanju *Kritike čistog uma*. Po njemu, Kant se uplašio ponora koji je otvorio, i uz potrebu za opštošću i nužnošću etike, priklonio se vladavini logike u zapadnoevropskoj metafizici. Ovde ne možemo da ulazimo u detalje ove zanimljive interpretacije, pa produžavamo upravo onim što i sam Hajdeger uviđa – logiku Kant nikako nije spreman da napusti i prikloni se nečim tako neobavezujućem kao što je uobrazilja, pa čak i kada se radi o transcendentalnoj. Uobrazilja naime nosi pečat psihologije. Radi se o moći koja u svom nadahnuću ne priznaje čvrsta pravila, o

principi ekspozicije pojava, te oholo ime jedne ontologije...mora da ustupi mesto skromnijem imenu jedne proste analitike čistog razuma.“ (KČU 193-4.) Ovakvim ograničavanjem nauke na domen mogućeg iskustva (u okviru koga postoji prostor za beskonačni razvoj) saznanje biva ograničeno, svedeno samo na pojavni svet, ali je u okviru tog prostora pouzdano. Pokazano je da razum daje sigurno saznanje, te se na njega i treba osloniti. Osmotrivši zemljište čistog razuma Kant zaključuje da „ovo zemljište jeste jedno ostrvo koje je sama priroda zatvorila u nepromenljive granice. To je postojbina istine... koju opkoljava jedan prostrani i burni okean, pravo sedište privida“ (KČU 188.). Bekonovi tegovi su tako zadržali mišljenje za zemlju, te će mu ostati da se na njoj dokazuje i da svojim tehničkim izumima omogući preduslove za procvat čovečanstva.³⁰

Mada je u okviru analitike razuma već poreknuta dogmatska metafizika, Kant će nastaviti sa analizom njenih specijalnih grana u skladu sa tradicionalnom Volfovom sistematikom. Sve se to iscrpno obrađuje u okviru transcendentalne dijalektike, koja za predmet ima um. Um je polje privida, ali ne običnog (čulnog ili logičkog), već transcendentalnog. Taj privid možemo da upoznamo i tako se izborimo da ne budemo njegovi robovi, ali ga se ne možemo u potpunosti osloboditi jer je on u dubini naše prirode.

Dok je razum izvor kategorija i moć pravila, um je izvor ideja³¹ i moć principa. Um je moć iznad koje nema više moći, no uprkos tome, um je neprimenljiv direktno na iskustvo. On ne daje intelektualno jedinstvo spoljašnjoj građi kao razum, već svoje racionalno jedinstvo daje razumskim pojmovima. U direktnom suočavanju razuma

moći različitoj od naroda do naroda. Dotle su razum i um opšteljudski, ujedinjujući. Na kraju, Kantu je uobrazilja ipak samo sredstvo da bi sproveo transcendentalnu dedukciju kategorija, te zato nije bio spreman da joj previše da. Hajdeger posmatra Kanta u funkciji svog *Bića i vremena* pa je ova interpretacija ipak premela, jer ne vodi dovoljno računa o osnovnim postavkama Kantove filozofije.

³⁰ Nije slučajno što Kant uzima Bekonov tekst kao moto *Kritike čistog uma*. Ne samo što bi i Kant rekao „O sebi samom ćutaću“, već što i sam postavlja za cilj ne „zasnivanje neke sekte ili nekog proizvoljnog mnenja, već *zasnivanje dobra i veličine čovečanstva*“ (KČU 2., podvukao Z.K.). Znanje nije samo sebi cilj, nije tu da bi zadovoljilo sujetu, nego je usmereno na istinsku ljudsku korist.

³¹ Pohvalno se izražavajući o Platonu, Kant uzima u zaštitu izraz „ideja“ u njegovom prvobitnom značenju, te ga time, za razliku od empirista koji ga izjednačavaju sa predstavom, iznova afirmiše. Pojmove uma, jasno ih odvajajući od razumskih, Kant naziva transcendentalnim idejama.

s iskustvom, um je nekoristan,³² pa može i da smeta. To ipak ne znači da um razumu ne koristi na ovom polju. Pošto Kant veruje da priroda ne čini ništa bez svrhe, mora da postoji neki sklad između razuma i uma. On se ogleda u tome što um ima značajnu regulativnu ulogu, što daje smernice razumu. Razumu, naime, izmiče celina; on ostaje uvek u okvirima uslovljenog, te ga jedino um može uputiti ka potpunosti. S pravom se može reći da „transcendentalni pojam uma nije ništa drugo do pojam o *totalitetu uslova* za nešto što je dato kao uslovljeno“ (KČU 234.), ništa drugo do pojam o neuslovljenom, a samim tim o apsolutnom.

Razumu koji ostaje samo na kauzalnim nizovima, koji zapravo i ne dolazi do sveta, um svojom arhitektonikom pribavlja jedinstvo sistema. „Zadatak uma sastoji se u tome da jedinstvo svih mogućih empiričkih radnji razuma učini sistematskim“ (KČU 403.), jer bez toga bi saznanja razuma bila samo slučajni agregat, te ne bi mogla da pretenduju na status nauke. Kant naglašava: „Naša je spoznaja bez toga jedinstva samo krparija, pa se za najvišu svrhu (koja je uostalom uvijek samo sistem svih svrha) ne može upotrebiti. Pritom ja mislim ne samo na praktičnu nego i najvišu svrhu spekulativne primjene uma.“ (PROL 108.)

Ovo sistematsko jedinstvo parcijalnih saznanja razuma um ostvaruje preko svojih ideja, koje shodno ovoj ulozi označava i kao shema uma, analogno shemama čulnosti, s tom razlikom što ova shema ne dovodi do saznanja već do jedinstva saznanja razuma.

Bez smernica uma i njegovih ideja se zapravo i ne vidi kako bi razum došao do neophodnih hipoteza u procesu istraživanja.³³ Na osnovu pojmova uma koje ne uzimamo iz prirode nego iz sebe, mi sami prirodi postavljamo pitanja „i smatramo naše saznanje sve dotle za nepotpuno dokle god nije njima adekvatno“ (KČU 393.). Naime, postojeća logička pravila kojih se razum pridržava u naučnoj delat-

³² „Da li je duša jedinstvena supstancija ili nije, to nam može biti sasvim svejedno za objašnjavanje njenih pojava, jer pojam jednostavnog bića nikakvim mogućim iskustvom ne možemo osjetilno, dakle in concreto učiniti shvatljivim.“ (PROL 89.) To isto važi i za ostale ideje uma.

³³ Neuspeh logičkog pozitivizma, koji je pokušao da eliminiše metafizičke iskaze iz nauke, dovoljno jasno pokazuje značajnu ulogu koju je Kant ostavio umu i na teorijskom polju. Interesantno je uočiti da je danas rasrostranjeno parcijalno priznavanje Kantove filozofije. Tako pozitivističke filozofije nauke prihvataju manje-više kao ispravne konsekvence Kantove teorijske filozofije, ali bi za njih Kantova praktička filozofija bila bez prava na naučnost i time van interesa.

nosti, zapravo počivaju na transcendentalnim principima uma, te se može reći da „um priprema razumu njegovo polje rada“, i to na osnovu svojih principa homogeniteta, specifikacije i kontinuiteta formi.³⁴

Po Kantu ove subjektivne maksime, koje svojom hipotetičnošću i heurističnošću služe kao ispomoć razumu, mogu da se apsolutizuju, te tako nastaju škole koje jednostrano potenciraju samo jednu maksimu: tako racionalizam insistira na jedinstvu, a empirizam na raznovrsnosti. Pošto obe škole uobražavaju da se njihov sud zasniva na objektivnim razlozima, nastaje besplodan spor oko toga ko je u pravu, a radi se zapravo samo o maksimama uma, koje um kao takve lako može da izmiri. Sama metafizika, po Kantu, počiva upravo na tom brkanju regulativnog i konstitutivnog.

Do broja i vrsti pojmova čistog uma filozof iz Kenigsberga dolazi na sličan način kao i kod razmatranja čistog razuma, oslanjanjem na formalnu logiku. Formalna upotreba uma, u kojoj se apstrahuje od svake sadržine, već je objašnjena kao moć posrednog zaključivanja, te se i u ovom slučaju može očekivati da će logičko dati ključ za transcendentalno. Polazeći od podele zaključaka na kategoričke, hipotetičke i disjunktivne, Kant dolazi do odgovarajućih klasa ideja (duše, sveta i Boga), na kojima se zasnivaju discipline metafizike (racionalna psihologija, kosmologija i teologija).³⁵ Posle iscrpnog razmatranja Kant će odbaciti tobožnju naučnost ovih disciplina, objašnjavajući transcendentalni privid na kojem one počivaju.³⁶

³⁴ Tako je princip homogeniteta princip „jednorodnosti onih raznovrsnosti koje se nalaze pod višim rodovima“, princip specifikacije je princip „varijeteta one jednorodnosti koja se deli na niže vrste“, a princip kontinuiteta je princip „afiniteta svih pojmova u kome se nalaze kontinuirano prelaženje od svake vrste svakoj drugoj vrsti posredstvom postepenoga povećanja razlike“ (KČU 399.).

³⁵ Vredno je istaći da Kant naslućuje ovde i postojanje neke nužne veze između ovih transcendentalnih ideja, između ovih momenata apsolutnog, koji kod Kanta, za razliku od njegovih sledbenika, još uvek nije jedinstven. (vidi: KČU 242.)

³⁶ U dokazivanju besmrtnosti ljudske duše nastaje paralogizam usled zamene logičkog subjekta s realnim supstratom. O trajnosti duše može se govoriti samo za života, jer smrt onemogućava svako iskustvo. Kategorija supstancije ostaje samo za okvire iskustva, te se ne može primenjivati van njega. Inače, Kant je još ranije opovrgao dokaze o postojanju Boga te je zato dospao i na index. Ovde ponavlja ranija izvođenja ističući neodrživost ontološkog, kosmološkog i fizikoteološkog dokaza. Po Kantu svaki egzistencijalni sud je sintetičan, te se postojanje ne može analitički izvesti iz pojma. Pošto je u osnovi fizikoteološkog dokaza kosmološki, a u osnovi kosmološkog dokaza ontološki, nemoguće je dokazati postojanje Boga na strogo teorijski način.

Zadržimo se nešto duže na Kantovom razmatranju mogućnosti racionalne kosmologije. Transcendentalne ideje ovog područja Kant naziva kosmološkim. Za razliku od ostalih ideja, kosmološke ideje svoj objekat uzimaju samo iz čulnog sveta, pa bi se samo po tome i reklo da se ne radi o idejama, no pošto one svojim stepenom veze uslovljenog i uslova nadmašuju mogućnost svakog iskustva imaju pravo na taj naziv.

Kant pomalo zbunjujuće navodi „da čisti i transcendentalni pojmovi mogu proizići samo iz razuma, a da um ne proizvodi zapravo nikakav pojam, već ako ustreba samo *oslobađa pojam razuma* od neizbežnih ograničenja nekog mogućeg iskustva, pa tako teži da ga proširi izvan granica empiričkoga, ali ipak u vezi s njim“ (KČU 263.). Da li to znači da Kant ovde napušta značajno razlikovanje razuma i uma kao izvora vlastitih pojmova? Može se tvrditi da um, tražeći na strani uslova apsolutni totalitet, zapravo pretvara kategoriju u transcendentalnu ideju, te bi pojmovi razuma postajali pojmovi uma time što napuštaju područje iskustva, pretvarajući se u isti mah u odnosu na iskustvo iz konstitutivnih u regulativne? Ako bi to bilo tako, um bi zapravo bio samo prošireni razum.³⁷ Uostalom, kada Kant imenuje ideje kao sheme uma, ne radi li se tu o sličnosti sa shemama uobrazilje, te bi se isti pojmovi razuma preko shema uobrazilje „sužavali“ na iskustvo, a preko shema uma „proširivali“ transcendirajući iskustvo?³⁸ Rekli bismo da Kant ipak ne odustaje od shvatanja da su razum i um samostalni izvori vlastitih pojmova, samo što u slučaju kosmoloških pojmova, pošto se radi o pojavnom svetu, čini most između razuma i uma. Razlog je verovatno taj što tu možda i nije potrebno udvajanje pojmova jer se radi o identičnom području, a um zapravo interveniše samo u pogledu celine razumskih pojmova. Ipak, baš ovde je prilika da se ukaže da je ključna razlika između razuma i uma baš u pogledu totaliteta, o čemu će još biti reči. Ako i postoje nedoumice u pogledu izvora pojmova uma, to ništa ne menja u pogledu njihove uloge u teorijskoj filozofiji.

Takvih kosmoloških „transcendentalnih ideja nema više od četiri, toliko, koliko klasa kategorija, a svaka od njih odnosi se samo

³⁷ Posmatrano iz perspektive praktičkog uma može se govoriti o tome da je razum zapravo suženi um, što je i bio Fihteov put.

³⁸ Ako se ideja besmrtnosti ljudske duše i može izvoditi iz hipostaziranja osnovnog stava supstancijaliteta, već je teže da se preko osnovnog stava uzajamnog delovanja izvede ideja Boga.

na apsolutnu potpunost niza uvjeta za dano uvjetovano“ (PROL 97.). Po Kantu, um u regresivnoj sintezi koja se prostire u obliku niza traži ono što je bezuslovno. To bezuslovno može da se zamisli na dva načina: „ili kao da se sastoji prosto u celom nizu u kome bi, dakle, svi članovi bez izuzetka bili uslovljeni, a samo bi njihova celina bila apsolutno bezuslovna, i tada se regressus zove beskonačan; ili je ono što je apsolutno neuslovljeno samo jedan deo niza kome su ostali članovi toga niza podređeni, a on sam ne stoji ni pod kakvim drugim uslovom.“ (KČU 267.) Shodno ovim načinima posmatranja formiraju se četiri para dijalektičkih tvrđenja³⁹, pri čemu tezu zastupa racionalizam a antitezu empirizam. Ova tvrđenja su teorijski podjednako valjana te ostavljaju um neodlučnim i uznemirenim. Ove antinomije su nerazrešive u okviru dogmatske metafizike⁴⁰, te će Kant da ponudi svoje kritičko rešenje.

Kant razlikuje dve grupe antinomija: matematičke i dinamičke. Matematičkim antinomijama, „koje se bave dodavanjem ili diobom istovrsnoga“ (PROL 100.), u osnovi je protivrečan pojam, te su oba stava neispravna. Kod dinamičkih antinomija razgraničavanjem pojave i stvari po sebi oba stava postaju ispravna. Time se otvara mogućnost za transcendentalnu slobodu. Više nije nemoguće da ima slobode, jer pored kauzaliteta koji vlada pojavnim svetom moguć je i kauzalitet iz slobode, neuslovljeno započinjanje kauzalnog niza. Na ovoj transcendentalnoj ideji slobode počiva njen praktički pojam, te Kant u okviru teorijskog uma već otvara prostor za praktički. U slučaju da su pojave same stvari po sebi sloboda se ne bi mogla spasiti. Ovako se otvara mogućnost za uporedo postojanje slobode i nužnosti, čulnog i natčulnog sveta. Kao što sam kaže, Kant je morao da ograniči znanje da bi dobio prostor za veru. Metafizika je u okviru teorijskog uma otklonjena, ali je sačuvana u okviru praktičkog uma. Pored dobiti za etiku, očuvanjem pojma slobode, ostvarena je dobit i za teologiju. Njeni stavovi će biti

³⁹ Svet ima početak s obzirom na prostor i vreme ili nema, svet je sastavljen od jednostavnog ili je sve dalje deljivo, postoji i kauzalitet na osnovu slobode ili se sve dešava po nužnim prirodnim zakonima, svetu pripada apsolutno nužno biće kao deo ili uzrok ili mu ne pripada.

⁴⁰ Nije slučajno što Kant posle navođenja antinomija govori o različitim interesima uma u ovom sukobu. Pored spekulativnog interesa on govori i o praktičkom i o popularnom interesu. Već tu se može nazreti da se teorijski spor može rešiti jedino praktički, da je praktičko na putu da se uzdigne nad dotadašnjom dominacijom teorijskog.

lišeni skeptičke teorijske sumnje time što se više i neće razmatrati kao teorijski stavovi.

Praktički um

Već smo videli da je Kant u okviru *Kritike čistog uma*⁴¹ otvorio prostor i za *Kritiku praktičkog uma*. Pokazao je da ideja slobode nije nezamisliva, pošto bi u protivnom bio onemogućen pokušaj da se na nju osloni, jer ono što ne poseduje logičku mogućnost samim tim ne poseduje ni stvarnu. Ovako sloboda postaje temelj na kome će Kant zasnovati svoju etiku.

Egzistencija slobode nije mogla da se teorijski dokaže, ali to ne znači da ne može i praktički. Naprotiv, čoveku je ona data posredstvom svesti o moralnom zakonu, koja je neposredni fakat čistog uma. Ovaj zakon ne bi mogao da nas obavezuje da nismo u stanju da delujemo u skladu sa njim. Tako se moralni zakon pokazuje kao *ratio cognoscendi* slobode, kao što je s druge strane slobode *ratio essendi* moralnog zakona.

Sloboda je ono čime se čovek uzdiže nad pojavni svet nužnosti. Kao prirodno biće čovek je podložan nužnim prirodnim zakonima, te na slobodu može pretendovati jedino kao moralno biće. Zato se mora suprotstaviti prirodnim nagonima u sebi i delovati ne po zakonima, već prema predstavi zakona. Za slobodu u praktičkom smislu Kant kaže da je to „nezavisnost volje od *prinude* od strane nagona čulnosti“ (KČU 335.). No, da bi čovek bio zaista slobodan nije dovoljno da je izvan vlasti neposrednog prirodnog determinizma u sebi i da poseduje puku mogućnost izbora. Samovolja je, po Kantu, samo druga strana nužnosti,⁴² te se ne može izjednačavati sa slobodom, kod

⁴¹ Ova kritika je prethodila zato što se Kantu činilo da je kritika spekulativnog uma neodložniji zadatak, pošto „se ljudski um u praktičnoj upotrebi može dovesti do velike tačnosti i iscrpnosti čak i kod najobičnijeg razuma, dok je naprotiv u teorijskoj, ali čistoj upotrebi um skroz-naskroz dijalektičan“. (ZMM 21.) S druge strane Kant očekuje da će pojam slobode činiti „završni kamen cele zgrade sistema čistog uma“ (KPU 25.).

⁴² Suprotnost između nužnosti i slučajnosti je domen teorijskog, koje kao takvo i ne dolazi do slobode, nego ostaje nemoćno sa Buridanovim magarcem pred praktičkim. Ono bitno za slobodu je neutemeljivost, ono ništa iz koga se probija, što ne dozvoljava da se proračuna, što uvek neočekivano izbija, što rađa Novo. Zato je sloboda uvek nužno vezana za subjektivnost.

koje je ključno određivanje vlastitim umnim principima. Sloboda je vezana za um, koji jedini može htenje da uzdigne do umne volje, volje koja je autonomna.⁴³ Zato tek „*vlastito zakonodavstvo* čistog i, kao takvog, praktičkog uma jeste sloboda u *pozitivnom* smislu“ (KPU 56.). Ovim isticanjem samosvojnosti i samozakonodavstva, kojim se čovek uzdiže nad sve spoljašnje prinude i autoritete, stvoreni su preduslovi za zasnivanje autonomne etike.

Sloboda je, po Kantu, nešto bitno različito od prirode. Ona pripada samo čoveku. Čisto umna biće, koja bi možda mogli da označimo kao inteligibilne slobode, zapravo i nisu slobodna, jer to je njihova priroda. Filozof iz Kenigsberga na jednom mestu kaže: „Idea slobode opstoji samo u odnosu intelektualnoga, kao uzroka prema pojavi, kao učinku. Zato mi materiji s obzirom na njezino neprekidno djelovanje, kojim ispunjava svoj prostor, ne možemo pridavati slobodu, ako se to djelovanje i zbiva iz unutrašnjeg principa. Isto tako nalazimo da čistim razumskim bićima, na pr. bogu, ukoliko je njihovo djelovanje imanentno, nije primjeren pojam slobode. Naime njegovo djelovanje, premda nezavisno od vanjskih odredbenih uzroka, ipak je određeno u njegovu vječnom umu, dakle u božanskoj prirodi.“ (PROL 103.) Na osnovu toga moglo bi se reći da je jedino čovek, koji je stanovnik dvaju svetova, koji je u isti mah i fenomenalan i noumenalan, zaista slobodan, jer sloboda je moć započinjanja nekog događaja samog od sebe, iskok, narušavanje, moć novog. Zbog toga je razumu koji ostaje u okvirima datog i neizvodljivo da pozitivno odredi slobodu, jer ona transcendirata dato. Sloboda je ono što čoveka osposobljava da može da pređe svaku označenu granicu. (vidi: KČU 232.) Zato je Kant snažno afirmiše, te kao potrebu svog vremena ističe izlazak iz stanja samoskrivljene nezrelosti.

Kant po pitanju značaja slobode predstavlja prekretnicu u dotadašnjoj filozofiji. On se od vodećih filozofa prosvetiteljstva, koji u protivstavu prema teologiji ističu strogi determinizam i naglašavaju presudan uticaj vaspitanja, razlikuje upravo time što u čoveku uočava snagu kojom i vaspitač može da bude vaspitavan.

⁴³ Milan Kangrga pokušava da pokaže kako se pojam slobode nalazi već u Kantovoj teorijskoj filozofiji, i to u pojmu spontaniteta. Međutim, sloboda je više od pukog neobavezujućeg spontaniteta. Ona zahteva zakon koji će sama sebi postaviti i tako se ograničiti, biti umna, a ne u nekom divljem stanju. Kod Kangrge je uopšte prisutno preveliko približavanje Kanta Fihteu, usled čega pretpostavlja se da se previde neke specifičnosti vezane za Kanta i njegovo vreme.

Čovek ne može da se pravda okolnostima, jer ono po čemu tek i jeste čovek jesu sloboda i um. Kant smatra da um u svom kauzalitetu ne podleže nikakvom uticaju pojava, da „um *determinira*, ali sam *ne može biti determiniran*“ (KČU 346.). Shodno tome snažno se ističe *odgovornost* čoveka i potreba da se uvek iznova dokazuje svoja sloboda, koja se pokazuje samo u momentu odluke pa zatim bleđi u kauzalnom lancu. Čovek ne sme da zaboravi i sakrije od sebe tu slobodu, kojom se tek uzdiže iznad nivoa prirodnog bića, ma kako to moglo da bude i neprijatno – jer mnogo udobnije je biti nezreo i ostaviti tutorima da se brinu o svemu.⁴⁴

Dok je u pogledu prirode iskustvo davalo pravila i predstavljalo izvor istine, u pogledu morala iskustvo je mati privida, „te je za svaku osudu da zakone o onome šta *treba da činim* uzimam od onoga *što se čini*, ili da ih time ograničavam“ (KČU 232.). Na iskustvu se ne može zasnovati jedna etika koja pretenduje na opštost i nužnost, etika uzdignuta nad empirijsku slučajnost. Samo čisti um, kao najviša moć, može pretendovati na to pravo.

Kant je još ranije istakao da se saznanje uma (u širem smislu) može „odnositi na svoj predmet na dva načina: ili *prosto* time što će ovaj predmet i njegov pojam... *određivati*, ili pak time što će ga *ostvarivati*. Prvo se zove *teorijsko saznanje uma*, a drugo *praktično*“ (KČU 14.). Um je praktički ukoliko pojmovima određuje htenje i delovanje. Sad se postavlja pitanje „da li je čisti um sam za sebe dovoljan za određivanje volje, ili da li on samo kao empirijski-uslovljen um može biti njen određujući razlog?“ (KPU 36.) Praktički um⁴⁵ kao empirijski-uslovljen um je onaj kod koga svrhu delovanja postavlja ju sklonosti i nagoni, a um tek osigurava saznanje potrebno za iznalaženje potrebnih sredstava za ostvarenje tih svrha. Kao takav on ne može dati opštevažeći moralni zakon, te ostaje samo na subjektivnim maksimama. To je u stanju samo čisti um, jer on je nezavisan od

⁴⁴ Na ovim pretpostavkama izgradiće Fihthe svoj idealizam slobode, kao i Sartre koncepciju angažmana. No uprkos značaju ovog isticanja slobode i odgovornosti, naglašavanju subjektivnog, ovo shvatanje ima i svoje granice – ne vidi se kako dolazi do posredovanja slobode i nužnosti, subjektivnog i objektivnog, te se time ne vide i granice odgovornosti.

⁴⁵ Kant izjednačava volju i praktički um, ili preciznije, volja je samo praktička upotreba jednog jedinstvenog uma. Za to izjednačavanje Kant ne daje argumente, te naprosto konstatuje da je to tako i da se ne može dalje objasniti zašto je to tako. Kasnije će iracionalistički pravci u filozofiji odvojiti volju od uma i međusobno ih suprotstaviti.

svih čulnih uticaja. Da može da bude i praktički čisti um, dokazuje on „delom, te je uzaludno svako mudrovanje koje je usmereno protiv mogućnosti da on to jeste“ (KPU 25.). Dakle, čisti um kao umna, čista volja konstituiše praktički sintetički stav a priori, to jest moralni zakon, te se tako pokazuje kao zakonodavan.

Ovaj zakon je lišen sadržaja (koji je prisutan samo u subjektivnim pravilima ponašanja pojedinaca), i baš zahvaljujući tome ima opštevažecu formu. Svest o ovom zakonu nije nikakva privilegija već običan fakat čistog uma. Svojom univerzalnošću omogućuje da svako može lako da ispita da li neka njegova maksima može da pretenduje da važi kao princip sveopšteg zakonodavstva. Upravo ovim moralnim zakonom čovek je u vezi sa inteligibilnim svetom. Isti taj zakon, naime, važi za sva umna bića koja poseduju volju, „štaviše uključuje čak beskonačno biće kao najvišu inteligenciju“ (KPU 55.) Pošto čovek poseduje samo čistu, a ne i svetu volju, moralni zakon mu se nameće u formi kategoričkog imperativa, jer potrebno je da ono umno u njemu savlada ono čulno. Kant tako primećuje: „Moralni zakon je, naime, za volju najsavršenijeg bića zakon *svetosti*, a za volju svakog konačnog umnog bića on je zakon dužnosti.“ (KPU 100.) Sveta volja se ljudskoj volji time ujedno postavlja kao nedostižni uzor koji ova treba da sledi.

Kantova etika nije sadržinska, materijalna; ona ne polazi od dobra već od zakonite forme delovanja. Tim svojim formalizmom⁴⁶ Kantova etika se čvrsto vezuje za logiku, pošto kenigsberški filozof smatra da se možemo odlučivati ispitujući da li ima protivrečnosti u našem pokušaju unverzalizovanja maksime. Tako u etici trijumfuje logika, što je i razumljivo pošto je noumenalan svet logičan⁴⁷, svet koji ne dozvoljava nikakvu protivrečnost. U ovim čistim formama, lišenim slučajnosti pojavnog sveta, nema osnova za mogućnost nastanka bilo kakvog konflikta, pa time i konflikta dužnosti. Treba samo slušati unutrašnji „nebeski glas“ uma, koji je dostupan svima,

⁴⁶ Ipak, Kantova etika nije sadržajno prazna. To pokazuje i jedna od formula-cija kategoričkog imperativa: „*Postupaj tako da ti čoveštvo u svojoj ličnosti kao i u ličnosti svakog drugog čoveka uvek upotrebljavaš u isto vreme kao svrhu, a nikada samo kao sredstvo.*“ (ZMM 74.) Potrebno je snažno naglasiti da je čovek svrha po sebi, da se ne sme dirati u njegovo ljudsko dostojanstvo (to važi i za samog Boga).

⁴⁷ Iz formalne logike sledi da što je neki pojam neodređeniji to je opštiji. Čist pojam je potpuno lišen bilo kakvog sadržaja, te je gola forma. Pošto su opštost i nužnost na strani forme, i etika da bi bila opštevažeca treba da je formalna.

koji svojom jednostavnošću jasno ukazuje šta treba da se učini. Moralnost je vezana samo za dobru volju, za odluku, poštovanje više sfere, a ne i za rezultat našeg delovanja. Uostalom, mi možemo samo da iz slobode započnemo niz, a ne i da ga dalje sami suvereno vodimo, jer taj lanac je pod kauzalnim uticajem mnoštva činilaca koje ne možemo da kontrolišemo. Odgovorni smo, strogo gledano, samo pred svojom unutrašnošću⁴⁸, pred umom.

Ova čistota moralnih normi dovodi do problema kada se treba iz više sfere odlučivati na delovanje u ovozemaljskom svetu. Tada pretil opasnost da nam se Kantova rešenja učine kao naivna.⁴⁹ Ako se previdi konkretna situacija i od nje ne pođe, sa sličnim problemom će se suočiti svaki normativizam.

U okvirima teorijskog uma nije bilo prostora za pozitivnu upotrebu ideja besmrtnosti, slobode i Boga, za nauku su one bile nepotrebne. U okviru praktičkog uma sloboda pokazuje svoj nesumnjivi praktički realitet, i reklo bi se da je ona sasvim dovoljna za zasnivanje etike. Postavlja se pitanje kakva će biti sudbina druge dve ideje. Kant ne želi da odustane od njih te ih postulira, čime će biti sačuvane kao postulati (pretpostavke praktičkog uma). Da bi izveo ove postulate Kantu je bio potreban pojam najvišeg dobra.⁵⁰

„Ostvarivanje najvišeg dobra u svetu jeste nužni objekt volje koja je odredljiva pomoću moralnog zakona“ (KPU 138.), a za to je

⁴⁸ Kantovo pijetističko vaspitanje ugrađeno je u njegovo učenje. Protestantiizam uklanja posrednika između čoveka i Boga. Čovek je sada sam pred njim i svojom savešću.

⁴⁹ U tekstu *O tobožnjem pravu da se laže iz ljubavi prema ljudima* Kant tvrdi da istinu treba reći čak i potencijalnom ubici, a možda će slučaj već sprečiti da se desi zločin. Ipak, iza tog navodnog „slučaja“ za Kanta je prisutna i Božja senka, koja jedino može da vrši izvesnu kontrolu nad rezultatima naših radnji.

⁵⁰ Cilj čulne volje je sreća, a moralne vrlina, pa pošto čovek pripada čulnom i natčulnom svetu, najviše dobro se sastoji u harmoničnom sjedinjenju vrline i sreće (pri čemu je samo vrlina dostojna sreće). Sâmo uvođenje pojma najvišeg dobra, da bi se preko njega izveli postulati, ima i svoje slabosti, jer sa stanovišta etike ugrožava ono postignuto. Tako Jodl smatra Kantovo izvođenje sumnjivom logičkom lukavštinom, jer otkud to da nam je dužnost u unapređivanju najvišeg dobra, kad Kantov pojam dužnosti traži prenebregavanje svih ciljeva i dobara. „Sklad između vrline i sreće može, sa stanovišta kantovske etike, biti samo pusta želja.“ (*Istorija etike II*, str. 30.) Što se tiče ove ocene, valja dodati, ne ostajući samo na etičkom nego sledeći celinu Kantovih intencija, da je ovakvo izvođenje bilo potrebno da bi se ostvarili i drugi zadaci. Logika srca pokazuje se jačom od tehničke logike izvođenja. Postoje dve vrste doslednosti: namere i koherentnosti izlaganja. Kant je u ovom slučaju sledio prvu.

potrebna potpuna primerenost nastrojenja moralnom zakonu. Za tu primerenost nije sposobno nijedno umno biće čulnog sveta, te bi se ona mogla naći samo u beskonačnom progresu, koji je opet moguć „samo pod pretpostavkom *beskonačno* trajne *egzistencije* i ličnosti istog umnog bića“ (KPU 139.), čime se postulira besmrtnost duše. Pošto je sreća drugi element najvišeg dobra, a priroda ne pruža nikakav osnov da se očekuje primerenost sreće vrlini, to je potrebno postulirati postojanje Boga koji će se o tome starati.

Ova izvođenja otvaraju put ka religiji. Ne samo što je očuvan praktički realitet ideja besmrtnosti i Boga, nego i moralne zapovesti mogu da se shvate kao Božje zapovesti. Pri tome su to ne naredbe neke tuđe heteronomne volje, nego zakoni svake slobodne volje same za sebe. Religija se izvodi iz morala, Bog iz slobode, a ne može da se dopusti obrnuto. Po Kantu, „mi ćemo radnje smatrati za obavezne ne zbog toga što su one zapovesti boga, već ćemo ih smatrati za zapovesti boga što smo po svojoj unutrašnjosti obavezni da to činimo“ (KČU 487.). Religija za kenigsberškog mislioca nije nešto nebitno i sporedno. Ona rađa nadu da ćemo doći do sreće u onoj meri u kojoj smo je dostojni. Uprkos tome što smatra moralno kao najviše, Kant ne ispušta iz vida šta sve učestvuje u čovekovom delovanju, te mu je cilj ispunjenje *celokupne čovekove prirode*, a ona nije samo natčulna već i čulna. Po filozofu iz Kenigsberga „bez boga i bez jednog sveta kome se nadamo, a koji je zasad nevidljiv, *prekrasne ideje morala zaista su predmeti dopadanja i divljenja, ali ne i motivi odlučivanja i delanja, jer ne ispunjavaju ceo cilj koji je za svako umno biće prirodan i nužan i a priori određen tim istim čistim umom*“ (KČU 484., podvukao ZK). Shodno tim potrebama konstruiše se pojam najvišeg dobra, koji postulira ispunjenje čovekove prirode, smiraj. Štaviše, potrebno je da se to dobro ostvaruje delimično i u ovom svetu, da pored učešća u dobru dalekih naraštaja čovek i za života oseti nešto od toga. Ideja lične besmrtnosti pogotovo budi najdublje potajne nade.

Kant smatra da postuliranje ovih ideja nije samo potreba zasnovana na sklonosti, na subjektivnom razlogu želje, nego da se radi o umnoj potrebi koja proizilazi iz objektivnog određujućeg razloga volje, naime iz moralnog zaklona.⁵¹ Radi se o čistoj praktičkoj umnoj

⁵¹ Jodl smatra da se Kant vrti na krugu: „Najviše biće je nužno, jer sreća i vrlina idu jedno s drugim; a oboje idu jedno s drugim, jer bi razdvajanje protivrećilo ideji jednog takvog bića! Samo tad, dakle, kad se već utvrđuje bezuslovno teološko

veri proizišloj iz moralne nastrojenosti, a ne o nečem spoljašnjem, zapovedeonom; radi se o mom neposrednom interesu koji određuje moj sud i od koga ne mogu da odstupim.⁵²

Tako je Kant u okviru praktičke sfere sačuvao metafiziku. Doduše, narušeno je prvobitno metafizičko jedinstvo podelom na teorijsko i praktičko, čime je metafizika svedena samo na praktičko i time spašena. Ipak, pokazaće se da će se problem metafizike iznova javiti, jer metafizika kao takva smjera na jedinstvo, celinu, apsolutno, te se ne može zadovoljiti samo parcijalnim područjem.

Podvojenost uma i primat praktičkog

Jasnim razgraničenjem teorijske i praktičke sfere, Kant je uspeo da ostvari svoje namere: otvoren je prostor za nauku, ali i za etiku i religiju. To su sfere koje sada međusobno jedna drugoj ne smetaju. Razlikovanjem fenomena i noumena rešene su antinomije spekulativnog uma a praktička sfera je zaštićena od teorijskog skepticizma. Izgleda kao da je zadatak zaokružen. Uporedo postoje dva sveta: svet pojava i stvari po sebi, nužnosti i slobode. No, ta podela ima konsekvence i po sam um: on postoji kao teorijski i kao praktički. Postavlja se problem da li se onda radi o jednom istom umu. Kant misli da je u pitanju jedan isti um koji ima dve primene. Rascep koji se, naizgled, unosi u um, filozof iz Kenigsberga će pokušati da savlada. Za Kanta je neosporna povezanost teorijskog i praktičkog uma, koja „nije slučajna i proizvoljna, nego a priori zasnovana na samom umu, dakle nužna“, ali ona nije dovoljna da bi sprečila opasnost podvojenosti, te je potrebno da postoji primat⁵³ jednog područja uma u odnosu na drugo. Po Kantu, „bez tog podređivanja nastala bi proti-

uređenje svijeta, postojanje od prirodnih uzroka različite, čisto moralne uzročnosti, samo tad se može božja egzistencija zasnovati na činjenici moralnog zakona.“ (*Istorija etike* II, str. 390.)

⁵² Kant razlikuje posredni i neposredni interes uma. Dok je posredni interes uma samo empirički, dotle je neposredni interes uma čist. (vidi: ZMM 116.)

⁵³ „Pod primatom dve ili više umom povezanih stvari razumem prednost jedne stvari da bude prvi određujući razlog povezanosti sa svima ostalim. U užem praktičkom značenju, on znači prednost interesa jedne stvari ukoliko je njemu (koji se ni pred jednim drugim ne može zapostaviti) podređen interes druge stvari. Svakoj moći duše može se pridati neki *interes*, to jest princip što sadrži uslov pod kojim se jedino unapređuje vršenje te moći.“ (KPU 136.)

vrečnost uma samom sebi; jer, kad bi naprosto bili ravnopravno stavljeni jedan pored drugoga (koordinisani), onda bi se onaj prvi (čisti spekulativni um) strogo zatvarao u svoje granice i od ovog drugog (čistog praktičkog uma) ne bi ništa primao na svoje tle, dok bi ovaj drugi ipak nastojao da se rasprostire preko svega i da u svoje granice, tamo gde to iziskuje njegova potreba, obuhvati spekulativni um“. Kant tvrdi da primat ima praktički um. Nemoguće je, naime, očekivati obrnut slučaj, „jer je svaki interes na kraju krajeva *praktički*, te je čak interes spekulativnog uma samo *uslovljen*, a *potpun* je jedino u praktičkoj upotrebi“ (KPU 138., istakao Z.K.).

Kant ističe da um, kao moć principa, „određuje interes svih duševnih snaga, ali svoj interes određuje sam sebi. Interes njegove spekulativne upotrebe sastoji se u *saznanju* objekta do najviših principa a priori, a interes njegove praktičke upotrebe u određivanju *volje* s obzirom na poslednju i potpunu svrhu“ (KPU 136-7.)⁵⁴. Kada praktički um ne bi mogao da prihvati i misli kao dato ništa osim onoga što mu pruža spekulativni, ili kada bi praktički um bio patološki uslovljen (ukoliko bi mu interes sklonosti bio osnova), tada bi spekulativni um imao primat. Pošto moralni zakon dokazuje čistu određenost praktičkog uma, to nije slučaj. Valja naglasiti da se ovde ne radi samo o Kantovom tehničkom rešenju da se izbegne podvojenost uma, nego o principijelnoj poziciji koja smatra da su ciljevi moralnosti najviši. Po kenigsberškom filozofu, „krajnja namera prirode, koja nas je pri udešavanju našeg uma mudro zbrinula“, je „upravljena zapravo samo na moral“ (KČU 477.), te u tome treba gledati najviši interes čovečanstva.

Ovim svojim izvođenjima, Kant eksplicitno izražava destrukciju dotadašnje vladavine teorijskog, metafizičkog uma i postavlja kao zahtev primat praktičkog uma. To će biti linija na koju će se dalje nadovezati Fihte.

U Kantovom isticanju primata moralnog, vidi se i veliki uticaj koji je izvršio Ruso na njega, a koji Kant nikad nije krio.⁵⁵ Rusoova

⁵⁴ Pri tom je za mogućnost upotrebe uma neophodno da njegovi principi i tvrdnje međusobno ne protivreče, što Kant ne naziva interesom već samo uslovom da se ima um. (vidi: KPU 137.)

⁵⁵ U belo okrećenoj Kantovoj radnoj sobi, na golom zidu visila je samo Rusoova slika. Po osetljivosti Kant i Ruso su bili bliske prirode. O izuzetnom Rusoovom uticaju govore i ovi redovi: „Ja sam iz sklonosti istraživač. Osećam veliku žeđ za saznanjem i strastveni nemir da u tome idem dalje, ali i zadovoljstvo pri svakom

skepsa prema tehničkom progresu i naglašavanje presudnog značaja moralnog, doprineli su izvesnom Kantovom distanciranju od prosvetećenosti. Prosvetiteljske tendencije su se tada oborile na stari porredak, te je bilo sasvim prirodno da progresivni ljudi stanu uz njih. Tako i mislilac iz Kenigsberga ne samo što ističe da je doba u kome živi doba prosvetećenosti, nego i da, uz to, treba težiti napredovanju ka zaista prosvetećenom dobu. Kant se zalaže za slobodno izražavanje misli, slobodu koja potiče iz praosnovnog prava ljudskog uma, „koji ne priznaje nikakvog drugog sudiju već opet samo *opšti* ljudski um u kome svaki ima pravo glasa; i pošto od ovog uma *zavisi svaki napredak* za koji smo prema našem stanju sposobni, to nam je jedno takvo pravo *sveto* i *niko nam ga ne sme ograničavati*“ (KČU 451., podvukao Z.K.)⁵⁶. Nasuprot mnogobrojnim tutorima koji su „zaglupeli svoju domaću stoku“ i sprečavaju „da se ta mirna stvorenja ne odvaži ni na jedan korak iz dupka u koji su ih zatvorili“, nasuprot nezrelosti, kukavičluku i lenosti onih koji se plaše da sami nauče da hodaju, Kant ističe lozinku prosvetećenosti: „Sapere aude! Imaj hrabrosti da se služiš *sopstvenim* razumom!“ (UIS 43.)

Uprkos svom pristajanju uz prosvetećenost, Kant ima rezervi prema veri u razum koji donosi kulturni progres. Po njemu: „Nauke ne vode prirodno napretku ka moralno-boljem. One lako odvede padu u varvarstvo.“ (UIS 198.) Kenigsberški filozof izričito piše: „Svako dobro, ako nema podlogu u dobrom moralnom stavu, i sâmo je puka varka i prikrivena beda.“ (UIS 36.) To za Kanta ipak nikako ne znači da

napretku. Bilo je jedno vreme kada sam verovao da bi to sve moglo činiti čast čovečanstvu, i *prezira*o sam *svetinu* koja ništa ne zna. *Ruso me je doveo na pravi put*. Ovo ospenjujuće preimućstvo iščezava: *učim da poštujem ljude*, i osećao bih se daleko nekorisnijim nego prosti radnici da nisam verovao da bi to razmatranje svima drugima moglo dati sposobnost da *ustopave prava čovečanstva*.“ (Korišćen prevod Danila Baste, *Um i sloboda*, str. 9., podvukao Z.K.) Tako se u Kantu formiralo uverenje da je važnije slušati unutrašnji glas morala, što izvorno i neposredno pristupačno svakom čoveku, nego hladni glas razuma.

⁵⁶ Kantovo pristajanje uz prosvetećenost vidljivo je u uverenju da je ljudsko mišljenje ono temeljno, da ono mora tek svemu da dá pečat umnog i opravdanog da bi imalo prava na dalje postojanje. O tome nalazimo sledeće redove: „Naše doba jeste pravo doba kritike kojoj se mora sve podvrći. *Religija* na osnovu svoje *svetosti* i *zakonodavstva* na osnovu svoga *veličanstva* obično žele da je izbegnu. Ali oni tada izazivaju protiv sebe opravdanu sumnju, te ne mogu računati na iskreno poštovanje koje um poklanja samo onome što je moglo izdržati njegovo slobodno i javno ispitivanje.“ (KČU 7.) Pošto metafizika svojom statičnošću i večnošću ima ulogu konzervatora postojećih odnosa, to i nije čudno što je treba podvrći bespoštednoj kritici.

treba okrenuti leđa civilizacijskim tekovinama (tako ne treba čitati Rusoa), već pre da treba uočiti njihove granice. „Nauka i umetnost, doduše, ne vode prirodno unapređenju moraliteta, ali mu ipak služe time što suzbijaju varvarstvo i razvijaju prijemčivost za moralno osećanje. Od razvoja nauke i umetnosti ne treba očekivati veliku pomoć za moralitet; sa njima je takođe veoma često povezan luksuz, a skoro uvek najveća moralna pokvarenost. Pa ipak, one mogu da doprinesu time da se spreči uništavanje već prihvaćenog dobra“ (UIS 199.)⁵⁷. Uostalom, „prirodno je da u napretku ljudskog roda, kultura talenata, spretnosti i ukusa (sa raskoši kao njegove posledice) žuri ispred razvoja moralnosti; i ovo stanje je upravo najtežobnije i najopasnije po moralnost kao i po fizičko dobro: jer potrebe puno brže rastu od sredstava koja treba da ih zadovolje“ (UIS 129.). Kant se ne dvoumi da na svoje pitanje: „Koje je određenje uma?“, odgovori: „Moralnost.“ (UIS 207.) Sledeća konstatacija sama po sebi dovoljno govori: „Nas su u velikom stupnju *kultivisale* nauka i umetnost. Mi smo *civilizovani* i pretovareni raznoraznim društvenim uljudnostima i pristojnostima. Ali još vrlo mnogo nedostaje da bi smo se smatrali već *moralizovanim*. Jer, ideja moralnosti još spada u kulturu; ali primena te ideje, svedena samo na častoljublje i spoljašnju pristojnost koji nalikuju moralu, sačinjava samo civilizaciju.“ (UIS 36.) Shodno rečenom, a u duhu Kantove filozofije, moglo bi se reći: *za civilizovanost je dovoljan razum, za moralizovanost je neophodan um*.

Iz ovakvog Kantovog stava, koji u prvi plan ističe praktički um, sledile su značajne posledice i po njegovo shvatanje mesta i uloge filozofije. Nasuprot školskom pojmu filozofije (gde se ona svodi na sistem umnih saznanja iz pojmova, gde smeru samo na umešnost i logičko savršenstvo saznanja, te uprkos svoje koherentnosti ostaje neproaktivno zatvorena u sebe, odvojena od sveta i života), postoji i svetski pojam filozofije, po kome je filozofija „nauka o odnosu svega saznanja prema bitnim ciljevima ljudskog uma“ (KČU 497.)⁵⁸.

⁵⁷ Kant ne previđa i još jednu značajnu činjenicu: „...i da vika o nezadrživom kvarenju ljudskog roda, koja se nastavlja, dolazi otuda što se, kada se stoji na jednom višem stupnju moraliteta, gleda dalje od sebe, pa će i sud o tome šta čovek jeste, u poređenju sa onim šta bi on trebalo da bude, utoliko biti sve strožiji, pa prema tome i naše samo-prekoravanje, ukoliko smo u celini nama poznatog, nastalog svetskog toka više stupnjeva moralnosti već prošli.“ (UIS 118.)

⁵⁸ U napomeni Kant dodaje: „*Svetski pojam* znači ovde onaj pojam koji se odnosi na ono što svakoga nužno interesuje; otuda ja cilj jedne nauke određujem prema

Filozofija u svetskom smislu smera na *korisnost*, pri čemu korisnost ne treba shvatiti utilitarno, kao onu koja ide za ma kakvim proizvodnim svrhama, već prvenstveno kao istinsku korist za čoveka, za njegovo ljudsko određenje. „Matematičar, prirodnjak i logičar jesu ipak samo veštaci uma, ma kako sjajne uspehe imali oni prvi u saznanju uma, a ovaj poslednji u filozofskom saznanju. Postoji još jedan učitelj u idealu koji sve ove naučare *postavlja i njih iskorišćuje kao oruđa*, da bi unapredio bitne ciljeve ljudskoga uma. Samo bismo toga učitelja mogli nazvati filozofom.“ (KČU 497., podvukao Z.K.)

Nesumnjivo je da u životu postoji dosta bitnih ciljeva. „Među bitnim ciljevima postoji krajnji cilj i podređeni ciljevi, ovi podređeni ciljevi odnose se prema krajnjem cilju kao njegova sredstva. Krajnji cilj nije ništa drugo do *potpuno opredeljenje čoveka*, i filozofija o tome opredeljenju zove se *filozofija morala*. S obzirom na to preimućstvo filozofije morala nad svim drugim radnjama uma i stari su pod imenom filozofa podrazumevali uvek u prvom redu moralistu.“ (KČU 498.) Iz tih razloga je razumljivo Kantovo izuzetno poštovanje Sokratove ličnosti.

Po kenigsberškom misliocu takve filozofije u svetskom smislu zapravo još uvek i nema; ona nije data i ne može se učiti, nego ostaje svakom ko pretenduje na ime filozofa da se vlastitim naporom, sledeći glas uma, približi tom idealu. Sam Kant pokušava da svojom filozofijom dosegne taj svetski smisao filozofije, teorijske delatnosti koja idući za opšteljudskom emancipacijom i samom filozofu pribavlja unutrašnje zadovoljenje.⁵⁹

Uprkos Kantovom isticanju primata praktičkog uma, ipak se suočavamo sa dve prilično odvojene sfere, između kojih ne postoji

školskim pojmovima, ako se ona smatra samo kao jedna od veština osposobljavanja za neke proizvoljne ciljeve.“ (KČU 497.) To što Kant o filozofu govori kao o zakonodavcu uma, jasno ističe koliko značajnu ulogu on pripisuje filozofu. Filozof smera na principijelno, idealno, te ostalima određuje smer kojim se treba uputiti da bi se ostvarilo ono ključno i suštinsko za čoveka, da bi se ostvarila filozofija.

⁵⁹ Filozofija je time „nauka o poslednjim svrhama ljudskog uma. To visoko shvatanje daje filosofiji dostojanstvo, to jest neku apsolutnu vrednost. I stvarno, ona i jeste ta koja jedina ima samo *unutrašnju* vrednost, i tek ona daje neku vrednost svim drugim saznanjima“. (L 32.) „Filozofija je jedina nauka koja zna da nam pruži to *unutrašnje zadovoljenje*, jer ona tako reći zatvara krug nauka, tek onda preko nje nauke održavaju poredak i povezanost (saznanja)“. (L 35-6., podvukao Z.K.) Ogromni poduhvat koji je Kant preduzeo jasno govori o tome da je on bio svestan epohalnog značaja svoje filozofije.

neka jača veza. Svet fenomena, u kome vlada prirodna nužnost, i svet noumena, u kojem ima slobode, kao dva platonska sveta istrajavaju u odvojenosti. Bilo je potrebno pokazati njihovo istovremeno i neometajuće postojanje, ali kako sada uspostaviti vezu između nužnosti razuma i slobode uma? Mogućnost i granice te veze pokazuje odnos između empiričkog i inteligibilnog karaktera. Kada posmatramo jedan subjekat, upoznajemo ga preko njegovih pojavnih manifestacija, stvaramo o njemu sud, te zakonitost njegovog delovanja označavamo kao empirički karakter. Iza ovog empiričkog karaktera pretpostavlja se inteligibilni karakter, čija je pojava empirički. Dok je inteligibilni karakter izvan prostorno-vremenske uslovljenosti i ne može se neposredno saznati, empirički karakter je uronjen u zakonitost pojavnog sveta. „Pošto se sam ovaj empirički karakter kao posledica mora izvesti iz pojava i njihovog 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 postojala ni jedna jedina ljudska radnja koju ne bismo mogli da predskazemo sa sigurnošću i da je saznamo kao nužnu na osnovu njenih uslova koji joj prethode.“ (KČU 343.) Dakle, ukoliko bi bilo moguće da potpunom indukcijom iscrpimo celinu mogućnosti empiričkog karaktera, saznali bismo inteligibilni karakter. Ova teorijska mogućnost je, naravno, neostvariva. Samim tim što je u iskustvu moguća samo nepotpuna indukcija, preko nje se ne može uspostaviti veza između fenomenalnog i noumenalnog.⁶⁰

Kenigsberški filozof konstatuje nepreglednu provaliju između „oblasti pojma prirode, kao onoga što je čulno, i oblasti pojma slobode, kao onoga što je natčulno“, kao i to da „nije moguć nikakav prelaz iz oblasti čulnoga u oblast natčulnoga (dakle posredstvom teorijske upotrebe uma)“, da „svet prirode ne može imati nikakvog uticaja na svet slobode“. Ali, po Kantu, „ipak je *potrebno* da svet slobode ima nekog uticaja na svet prirode, naime pojam slobode treba da u čulnome svetu ostvari svrhu koja je postavljena na osnovu njegovih zakona; i, prema tome, mora da postoji mogućnost da se priroda takođe zamisli tako da se bar zakonitost njene forme podudara sa moguć-

⁶⁰ Po logici je potpuna indukcija jednaka dedukciji. No, uprkos tome, Kant ostavlja izvesne rezerve prema očekivanju da bi se u tom slučaju moglo zahvatiti ono kvalitetno više. Čovek je baš svojom slobodom neproračunljiv (za razliku od životinja i čisto umnih bića), te uvek može opovrći dotadašnje empirijsko ja.

nošću onih svrha koje u njoj treba ostvariti shodno zakonima slobode. – Dakle, ipak mora da postoji neki takav osnov *jedinstva* onoga što je natčulno, a što leži u osnovi prirode, sa onim što pojam slobode praktično sadrži.“ (KMS 65-6.) Nastojanjem da opravda ovu potrebu, Kant piše *Kritiku moći suđenja*,⁶¹ delo koje je pre postuliralo pomirenje ove dve oblasti nego što je uspelo da to sprovede.

Kant je uočio da umetničko stvaranje može da posluži kao veza između nužnosti i slobode. Naime, u njemu umetnik iz slobode stvara zakone i pravila kojima se prvobitni materijal pokorava. Ta sloboda je u isto vreme za genija i nužnost, jer iz njega sama priroda stvara. U njemu je došlo do sinteze i pomirenja prirode i inteligencije.

Ako je već u umetnosti moglo da dođe do veze i izmirenja teorijskog i praktičkog, možda bismo i samu prirodu mogli da prosuđujemo kao umetničko delo. Možda bi priroda mogla da se pretpostavi kao svrhovita i time omogućujući da se ljudska svrha ostvaruje u njoj, jer inače je pitanje da li će svrhovitost čoveka moći da nadvlada nužnost prirode. Kant se tako opet indirektno vraća na ideju harmonije (koju je ranije odbacio za teorijska objašnjenja).

U središte Kantove pažnje dolazi moć suđenja, i to ne odredbena (ona ima mesto u okviru teorijske sfere), nego refleksivna. Za moć suđenja je karakteristično da je „osobena, apsolutno nesamostalna moć saznanja“, koja „ne daje ni jednom predmetu niti pojmove, kao razum, niti ideje, kao um, jer ona predstavlja moć supsumiranja pod pojmove koji su dati odnekud drugde“ (KMS 12.)⁶². Transcendentalni princip refleksivne moći suđenja je da prosuđuje prirodu kao da je svrhovita.⁶³ Po Kantu, „predstava prirode kao umetnosti

⁶¹ Ideja za pisanje sve tri kritike nastala je dosta ranije, još pre nastanka *Kritike čistog uma*; potreba za sistemom se nikad nije ni gasila, te pisanjem ovog dela Kant ostvaruje te svoje namere. Pored toga, treba istaći da je razvoj biologije postavio problem objašnjavanja organizma, a za to više nije bila dovoljna nauka bazirana na mehanici. Zato Kant oseća potrebu da da doprinos filozofskom utemeljenju i ove oblasti.

⁶² Za razliku od odredbene moći suđenja kojoj je dato ono opšte pod koje supsumira posebno, za refleksivnu moć suđenja je karakteristično da joj je dato ono što je posebno, a ona za njega treba da pronade ono što je opšte.

⁶³ „... možemo da posmatramo *lepotu prirode* kao *prikazivanje* pojma formalne (čisto subjektivne) svrhovitosti, a *svrhe u prirodi* kao *prikazivanje* pojma realne (objektivne) svrhovitosti, od kojih svrhovitosti jednu prosuđujemo ukusom (estetski, posredstvom osećanja zadovoljstva), a drugu razumom i umom (logički, prema pojmovima).“ (KMS 81.) Shodno tome, Kant *Kritiku moći suđenja* deli na kritiku estetske i kritiku teleološke moći suđenja.

jeste čista ideja“ (KMS 14.), kojom refleksivna moć suđenja postavlja zakon samo sebi, a ne prirodi. Dakle, ne radi se o teorijskom saznanju, nego o ideji kojom će refleksivna moć suđenja omogućiti prelaz iz oblasti pojma prirode u oblast pojma slobode.

Svojim prosuđivanjem prirode kao da je svrhovita, refleksivna moć suđenja služi kao dopuna mehaničkom razmatranju prirode, te stoga ima regulativnu ulogu. Na osnovu nje se mnoštvo različitih empirijskih zakona posmatra kao sistem, jer „refleksivna moć suđenja po svojoj prirodi nije u stanju da se lati toga, da celu prirodu *klasificira*, ako ne pretpostavi da priroda specificira čak svoje transcendentalne zakone prema nekom principu“ (KMS 22.)⁶⁴.

Ipak, najvažnije je da se zahvaljujući refleksivnoj moći suđenja, sa gledišta svrhovitosti može posmatrati priroda kao celina kao predodređena za ostvarivanje najviše umne svrhe, za ispunjenje čovekovog određenja. Priroda se posmatra kao umna⁶⁵, a čitav njen razvoj kao da smera ka čoveku kao najvišoj svrsi. Pošto „čovek predstavlja krajnju svrhu stvaranja“ (KMS 315), ali ne običan empirijski, još neprosvećeni čovek, nego onaj još uvek neostvoreni, zadati čovek ideje, to se ova teleološka razmatranja završavaju u moralnoj teologiji. Kant smatra valjanim (naravno, samo praktički) jedino moralni dokaz za postojanje Boga, a on nam povratno ukazuje na našu ljudsku krajnju svrhu, koja se ne može izvući iz golog iskustva.⁶⁶

Ovakvo se postulira sinteza teorijskog i praktičkog, pri čemu se, naravno, čuva primat praktičkog. Dok je prvo pitanje „Šta mogu da znam?“ čisto spekulativno, a drugo „Šta mogu da činim?“ čisto

⁶⁴ Pored toga samo se svrhovitošću mogu objasniti organizam i sam život. Uzajamni kauzalitet između delova i celine u organizmu je problem za mehaničko objašnjavanje, te se organizam ne može objašnjavati kao rad mašine, „jer mašina poseduje samo *pokretačku* silu“, a „organsko biće poseduje *stvaralačku* silu.“ (KMS 256.)

⁶⁵ O prirodi kao umnoj biće reči u sledećem poglavlju. Priroda svoju umnost zahvaljuje božanskom tvorcu. U samom stvaralačkom aktu Bog je umnost podario prirodi, tj. udahnuo je u nju. Po Kantu, samo Bog poseduje intuitivni razum ili intelektualno opažanje, koji tek zaista sjedinjuju suprotnosti s kojim je čovek, shodno svojoj konačnoj prirodi, suočen. Ova ideja biće plodna za Kantove nastavljače, i nju Hegel posebno ističe, tvrdeći da se tek time Kant uzdiže do spekulativnog nivoa.

⁶⁶ Kant kaže da je „prvobitno *strah* bio u stanju da proizvede *bogove* (demon), ali da je tek *um* posredstvom svojih moralnih principa mogao da proizvede pojam o *Bogu*“ (KMS 326.). S druge strane, mi „moramo da pretpostavimo moralni uzrok sveta (nekog stvoritelja sveta) da bismo, shodno moralnom zakonu, postavili sebi krajnju svrhu“ (KMS 329.).

praktičko, treće pitanje „Čemu mogu da se nadam?“ jeste u isto vreme i praktičko i teorijsko, „tako da njegova praktična strana služi kao rukovodnik za rešenje teorijskog pitanja“, jer se njime otvara nadanje koje „vodi na kraju krajeva do zaključka da nešto (što određuje najviši mogući cilj) *postoji pošto treba nešto da se dogodi*, a znanje vodi do zaključka da nešto *postoji* (što dejstvuje kao najviši uzrok) *pošto se nešto događa*“ (KČU 480.). Iz navedena tri pitanja uzdiže se kao najviše pitanje „Šta je čovek?“. Kant ističe: „Na prvo pitanje odgovor daje *metafizika*, na drugo *etika*, na treće *religija* i na četvrto *antropologija*. Ali u osnovi bi se sve to moglo računati u antropologiju, zato što se tri prva pitanja odnose na poslednje.“ (L 34.) I zaista, čovek je centralan u Kantovoj filozofiji. Uprkos svim sumnjama filozof iz Kenigsberga ipak čvrsto veruje u njega, i svojom filozofijom hoće da obezbedi uslove za njegov istinski procvat. No, čovek je i slab, „krivo drvo“ kome treba podrška, te Kant poziva u pomoć Boga kao oslonac. Čak i kad bi se najdublja vera u Boga pokazala kao puka iluzija, ona bi čovečanstvu ipak donela pozitivne efekte, jer bi se uz nju ostvarilo „božansko“ ljudsko carstvo moralnosti.

Završavajući izlaganje Kantovog pokušaja da nad provalijom izgradi most, razmotrimo sigurnost i čvrstinu tog mosta.⁶⁷ Kantu je formalna logika svojim učenjem o vezi pojma, suda i zaključka, kao i učenjem o elementima silogizma, sugerisala mogućnost neke dublje veze između razuma, moći suđenja i uma, mogućnost da um nađe svoje potpuno zadovoljenje u jedinstvu sistema. Ipak, njegov pokušaj da preko moći suđenja poveže razum i um ostavlja prostor za izvesne sumnje. Refleksivna moć suđenja, iako bez vlastitog zakonodavstva i područja predmeta, ipak treba da ima neki svoj vlastiti princip kojim će omogućiti vezu između zakonodavstava pojmova prirode i pojma slobode. Kada bismo upitali odakle taj princip refleksivnoj moći suđenja, dobili bismo odgovor da je to naprosto tako, i da se na neka pitanja ne može naći dalji odgovor. Ali, ako se osmelimo da tražimo dalje, možda bismo mogli da ustanovimo (Kant bi to smatrao kao nedozvoljen iskorak) da je um, kao moć principa, dodelio refleksivnoj moći suđenja svrhovitost kao princip prosuđivanja. Moć suđenja, kao

⁶⁷ Postoje mišljenja da je Kant pisanjem *Kritike moći suđenja* samo otvorio nepotrebne probleme, te je bolje da je nije ni napisao. No, ovo delo je ipak neodvojivo od Kantovih intencija. On je stalno išao za monizmom sistema, dok se iza njega neprekidno otvarao ponor dualizma.

„apsolutno nesamostalna“, nema u sebi izvor ni pojmova ni ideja, pa nam se pre čini kao dejstvo uma na razum. Naime, vidljiva je sličnost uma i refleksivne moći suđenja u pogledu njihove regulativne uloge u teorijskom saznanju. Baš kao i um, tako i refleksivna moć suđenja ima hipotetičku ulogu i trudi se da empirijske zakone razuma podvede pod više jedinstvo, čime bi ovi bili sistematizovani. Pored toga, i refleksivna moć suđenja prosuđuje prirodu kao da je u funkciji ostvarivanja carstva svrha. Ne radi li se tu o nepotrebnom dupliranju moći, te bi samo estetsko prosuđivanje bilo autentično polje refleksivne moći suđenja? Nije li sam um, koji ne može bez celine i sistema, preobučen u refleksivnu moć suđenja, pokušao da uspostavi sistem, ali koji je ipak samo zadat, samo „kao da“?⁶⁸ Usuđujući se na još jedan korak dalje, nije li um čak i samom razumu odredio princip zakonitosti?⁶⁹

No, vratimo se ipak Kantu i njegovom „slovu“. Već smo ukazali na specifično Kantovo shvatanje prirode u okviru *Kritike moći suđenja*, te nije na odmet da temeljnije razmotrimo odnos prirode i uma.

Odnos prirode i uma

U okviru Kantove teorijske filozofije priroda ima samo status egzistencije stvari pod zakonima. Razum je zakonodavac prirode, te je priroda samo mehanička, samo sfera nužnosti, dok je nasuprot tome um sfera svrhovitosti i slobode. Tako izgleda da se Kantova karakteristična podvojenost ispostavlja i između prirode i uma, kao što postoji između slobode i prirode, noumenalnog i fenomenalnog itd. No, Kantovi pojmovi nisu jednoznačni, pa tako on posmatra prirodu i iz drugog ugla. Ona nije samo agregat stvari, slepi mehanički poređak. Kroz nju se provlači izvesna, nama ne sasvim dokučiva, ali ipak primetna svrha. Na kraju i mi sami smo deo te prirode, pa njena immanentna svrha struji i u nama (naravno, sve ovo rečeno nema teorijski,

⁶⁸ Težnja da se ponovo uspostavi novo metafizičko jedinstvo sveta ostala je samo praktički postulat, domen umne vere. Ipak, Kantovo insistiranje da se sačuva ono metafizičko u čoveku, pokazaće se kao neobično značajno, naročito za naše vreme.

⁶⁹ Kod Hegela razum je samo pozitivni momenat, jednostranost logičkog. Nije li koren teorijskog u praktičkom, te stojimo pred, kako ističe Kangrga, „povijesnim obrtom“, pred putem ka mišljenju prakse. Ove konsekvence temeljno razlaže Kangrga u knjizi *Etika ili revolucija*. Ipak, uprkos tome, valja odvojiti ono što je eksplicitno u Kanta od onoga što je samo implicitno.

ali ipak ima praktički legitimitet). Priroda nije, što bi se reklo, ostavljena od Boga. Štaviše, Kant je povremeno izjednačuje sa samim providenjem, te ona figurira kao umna. Čovek je i za kenigsberškog filozofa najviša svrha prirode. „Dajući čoveku um i slobodu volje koja se na umu zasniva“ (UIS 31.), priroda je čoveka obdарила potencijalom koji treba da razvije i tako ispuni svoje određenje. Pri tom, priroda hoće da se čovek sam oslobodi, „da sve stvori sam iz sebe“, da za svoje ostvareno stanje nikom ništa ne duguje. „*Priroda je htela da čovek sve što izlazi iz okvira mehaničkog uređenja njegovog životinjskog bivstvovanja stvori potpuno sam iz sebe, i da ne stekne nikakvo drugo blaženstvo niti savršenstvo do ono koje je, oslobođen instinkta, sam sebi stvorio vlastitim umom.*“ (Ibid.) Jedino tako će čovek moći da ima uzvišeno osećanje dostojanstva i gordosti nad sobom i svojim delom.

Ipak, čovekov napor ka uspostavljanju stanja opštesvetskog građanskog poretka, kao skuta „u kome će se razviti sve iskonske obdarenosti ljudske vrste“ (UIS 38.), je pod budnim starateljskim okom prirode. Dok pojedinci idu za svojim partikularnim interesima, priroda se trudi da svemu tome dâ smer i sve to podredi istinski ljudskoj svrsi.⁷⁰ Priroda je obdарила čoveka nedruštvenom društvenošću, koja stvara antagonizam neophodan za čovekov aktivizam, uslov za stvaranje kulturnih dobara.⁷¹ Pored toga, priroda je „u nas usadila dvojaku obdarenost za dve razne svrhe, naime za životinjsku i za moralnu ljudsku vrstu“ (UIS 77.), te čovek mora da pobeđi tu svoju podređenu prirodu. Po Kantu, čovek je sam svoj najveći protivnik. „Tegobe života“ često navode čoveka, stvorenje obdareno uobraziljom, da žudi za rajem, „gde bi mogao svoje bivstvovanje *prosanjariti* i *prozaludničiti* u spokojnoj dokolici i neprekidnom miru. Međutim, između njega i tog zamišljenog sedišta blaženstva ušančio se um, neodoljivo

⁷⁰ Tu je vidljiv ostatak koncepcije prestabilirane harmonije, ali i optimistički prizvuk liberalno-ekonomskog učenja o harmoniji koja se uspostavlja uprkos tome što je, u bespoštednoj trci za zaradom, čovek čoveku vuk.

⁷¹ Tu je vidljiva uloga zla, te bi se ona mogla uporediti sa Hegelovom koncepcijom lukavstva uma. Kant istupa protiv lenosti i blaženog stanja životinjstva, protiv uronjenosti u okolinu. „Neka je, dakle, hvala prirodi za netrpeljivost, za surevnjivu takmičarsku sujetu, za nezajažljivu žudnju za imovinom, pa i za gospodarenjem! Bez njih bi sve vrsne prirodne obdarenosti u čovečanstvu večno ostale nerazvijene i uspavane. Čovek želi slogu; ali priroda bolje zna šta je dobro za njegovu vrstu: ona želi neslogu.“ (UIS 32.) Kant ovde pokušava da uzme u obzir i istorijske činioce koji učestvuju na putu ka carstvu moralnog. O dometima Kantovog shvatanja istorije biće reči kasnije.

podstičući razvoj svih onih sposobnosti koje su mu usađene i ne dopuštajući mu da se vrati u stanje sirovosti i prostote iz koje ga je izvukao“ (UIS 75., podvukao Z.K.). U svemu ovome, čovek nije bez podrške prirode. Kant naglašava obe strane, i *slobodu čoveka* i *stara-teljstvo prirode*, na dugom putu ljudskog uspona do samog sebe. To se jasno vidi ako uporedimo neke od tvrdnji kenigsberškog filozofa. Tako on, na primer, kaže: „Ubrzo se uviđa da ovaj uspeh, koji dopire do neizmernih daljina neće zavisiti toliko od onoga što *mi radimo* (napr. sa vaspitanjem koje *mi* dajemo mlađem svetu), niti od metoda prema kojima *mi* treba da se upravljamo da bismo ga podstakli; nego od onoga što će učiniti ljudska *priroda* u nama i sa nama, da bi nas *naterala* u kolosek, kome se mi sami od sebe ne bismo lako priklonili.“ (UIS 118.) Nasuprot tome, Kantovo uverenje o „idealizmu“ koji je duboko ukorenjen u samoj čovekovoј prirodi, očito je u sledećim, mogli bismo čak reći, „fihteanskim“ redovima: „Priroda nije dala čoveku svu savršenost za koju je sposoban, on sam treba da je razvija. *Čoveka ne razvija priroda, već sloboda. Za humanost on treba da je zahvalan sam sebi.*“ (UIS 204., podvukao Z.K.). Pokušaj sinteze oba ova momenta ispoljava se u sledećoj tvrdnji: „Najveće savršenstvo i blaženstvo ljudi je poslednja svrha prirode ukoliko su oni sami tvorci ovog savršenstva i blaženstva.“ (Ibid.)

Kant konstatuje da se čovečanstvo u svome razvoju nalazi na pola puta. Izašlo je iz stadijuma prirodnog jedinstva sa prirodom, te se nalazi u periodu koji ga stavlja pred zadatak da razvije sve svoje potencijale. „Svet je još *mlad*. Polovina sveta jedva da je otkrivena. Čovek još nije dostigao svoje određenje u vaspitanju, religiji, načinu života i građanskom uređenju, a ni u međunarodnom pravu.“ (Ibid., podvukao Z.K.) Zato čovek ne sme da se uleni i prepusti pasivnosti, nego mora da uloži maksimum napora kako bi razvio svoje talente.⁷²

Ali, čovek žudi i za srećom, zadovoljstvom, smirenjem. Potrebno je da dođe do pomirenja čoveka i prirode,⁷³ da se *opet uspostavi jedinstvo, ali ovog puta na višem nivou, kao delo čoveka*. Potrebno je istrajati „*sve dok savršena umetnost ponovo ne postane*

⁷² Kapitalizam je u svojoj apologiji rada tražio odlaganje zadovoljstva. U svom pionirskom, herojskom dobu razvio je neslućene snage i postigao od tada neviđene rezultate. Ali sve je to ipak išlo na uštrb čoveka - žrtvovan je celovit čovek.

⁷³ O tom pomirenju piše i Marks u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima*: „Taj je komunizam kao dovršeni naturalizam = humanizam, kao dovršeni humanizam = naturalizam, on je *istinsko* rješenje sukoba čovjeka i prirode.“ (str. 67.)

priroda, što i jeste krajnji cilj moralnog određenja ljudske vrste.“ (UIS 77., podvukao Z.K.)⁷⁴ Kant ističe: „Po mojoj teoriji, tvorčeva jedina svrha nije ni moralitet čoveka za sebe, niti sreća sama za sebe, nego najviše moguće dobro u svetu, koje se sastoji u njihovom sjedinjavanju i uzajamnom slaganju.“ (UIS 94.) Izmirenje je dakle neophodno, ali je, kao tek postulirano, odloženo u beskonačnost. Pošto se do njega dolazi tek beskonačnim progresom, ostaje pitanje da li je ono uopšte realno dostižno. Jedan od razloga za Kantovo postuliranje ideje Boga treba tražiti upravo u tome što je Bog garant najvišeg dobra. Ukoliko ono možda i nije realno ostvarljivo na zemlji, njegovu idealnu, onostranu egzistenciju niko ne može dovesti u pitanje. Ipak, i u samoj istorijskoj realnosti, čovekov napor ka samousavršavanju i izmirenju sa prirodom, uz Božiju pomoć, doprinosi tome da razmak između idealnog i realnog biva sve manji.

Odnos Kantovog i Hegelovog shvatanja uma

Završivši sa izlaganjem Kantovog shvatanja uma dolazimo do suočavanja sa Hegelovim shvatanjem, koje je antipod Kantovom, ali i samo počiva na pretpostavkama koje je izborio kenigsberški filozof. Naime, uticaj možemo tražiti upravo u Kantovom određenju uma, pre svega u njegovoj vezi sa pojmom totaliteta, sistema, apsoluta itd.

U svojoj kritici Kantovog shvatanja uma, Hegel ne propušta da istakne: „Kant je prvi povukao razliku između razuma i uma, i to na taj način što je utvrđivao da razum ima za predmet ono što je ograničeno i uslovljeno, a um ima za predmet ono što je bezgranično i bezuslovno.“⁷⁵ Mada je Kant istakao da iznad uma nema više moći, Hegela Kantovo rešenje ne zadovoljava, te će reći da Kant umu pristupa na razumski način, čime se um srozava na čisti razum.⁷⁶

⁷⁴ „Savršena umetnost ponovo postaje priroda. ... Čovek je od prirode slobodan (i jednak). Građansko društvo stvara nejednakost i nasilje. Najzad, sloboda pod zakonima“. (UIS 207.) „Početak: fizička jednakost; kraj: moralna jednakost i jedinstvo društva.“ (UIS 206.) Znači, potrebno je opisati krug da bi se opet došlo do jedinstva, a kretanja izgleda ima samo u rascepljenosti i podvojenosti.

⁷⁵ Hegel, *Nauka logike*, str. 127.

⁷⁶ Vidi: Hegel, *Razlika između Fichteove i Schellingove filozofije*, u delu *Jenski spisi*, str. 8. U *Nauci logike*, str. 127-8, Hegel piše: „Mada treba priznati kao vrlo važan rezultat to što je kantovska filozofija ocenila ograničenost razumskog saznanja koje počiva samo na iskustvu i što je naznačila njegov sadržaj kao *fenomen*, ne može

Hegel ukazuje na značaj Kantovog razmatranja antinomija uma. Time je, nasuprot dogmatskoj metafizici, mislilac iz Kenigsberga pokazao da je u prirodi samog mišljenja da zapadne u protivrečnost kada razmatra ono što transcendiraju iskustvo, čime je dospao na sam prag dijalektike. Ali Hegel dodaje: „Kant je i ovde ostao na čisto negativnom rezultatu nesaznatljivosti po sebi i nije prodro do saznanja pravog i pozitivnog značenja antinomija. A pravo i pozitivno značenje antinomija uopšte se sastoji u tome što *sve što je stvarno sadrži u sebi suprotne odredbe i što prema tome saznavanje ili tačnije rečeno poimanje jednog predmeta nije ništa drugo do postajanje svesnim njega kao konkretnog jedinstva suprotnih odredaba.*“⁷⁷

Kant je pokušao da otkloni protivrečnost uma objašnjavajući je kao dijalektički privid, i da na taj način sačuva suverenu vladavinu stava protivrečnosti i formalne logike. Ključna razlika, od epohalnog značaja za filozofiju, nastaje Hegelovim usvajanjem dijalektike. Upravo ona mu omogućava da prevlada Kantovu poziciju.⁷⁸

Bitna Hegelova zamerka Kantu je što je kod Kanta um samo subjektivan, a ne i objektivan kao kod njega, bolje reći subjekt-objektivan. Filozof iz Kenigsberga je u stanju da um samo postulira kao objektivan, ali to kod njega onda nije saznanje, već samo verovanje. Dok je Kant ostao na podvojenosti, kod Hegela nema nepre-

se ipak na ovom negativnom rezultatu ostati i ne može se bezuslovnost uma svoditi samo na apstraktnu identičnost sa samim sobom koja isključuje svaku razliku. Pošto je na ovaj način um prosto uzdignut iznad ograničenosti i uslovljenosti razuma, u stvari je time sâm um ponovo gurnut u ograničenost i uslovljenost, jer ono što je stvarno bezgranično nije nešto što bi stajalo s one strane ograničenog, već bezgranično sadrži u sebi samom ono što je ograničeno, ali kao prevaziđeno i ukinuto.“ Isto to važi, prema Hegelu, i za Kantov odnos prema ideji, „kojoj je Kant doduše ponovo pribavio poštovanje koje joj se duguje“, ali se isto tako „zaustavio na negativnom i na prostom *treba.*“

⁷⁷ Kant je ostao kod četiri antinomije, a nije uočio da su one prisutne „u *svima* predmetima sviju vrsta, u *svima* pretstavama, pojmovima i idejama. Ovo znati i predmete saznati u ovom svojstvu, jeste suština filozofskog načina promatranja; ovo svojstvo sačinjava ono, što se dalje određuje kao *dijalektički* momenat logičkog.“ (*Nauka logike*, str. 132)

⁷⁸ Hegel tvrdi da do pojave dijalektičkog metoda filozofija i nije imala svoj metod. Tek pomoću njega dolazi se do uma i do pojmovnog nivoa, do zaista filozofskog nivoa razmatranja. Razum ostaje pri tom prostor za posebne nauke; on priprema materijal za pojmove uma. Hegel time nikako ne poriče značaj razuma; naprotiv, treba se setiti njegovih reči: um bez razuma nije ništa, dok je razum ipak nešto bez uma.

mostive suprotnosti pojma i realiteta, ideala i stvarnosti, bića i trebanja, subjekta i objekta. Naprotiv, um je u stvarnosti, u njoj je oduvek i bio, njome oduvek i vladao, doduše ne uvek u umnom obliku. Nema dva sveta između kojih zjapi provalija, nema apsolutne protivstavljenosti stvarnosti i norme: stvarnost sama porađa normu, norma nije njoj nešto spoljašnje, „jer um nije tako nemoćan da bi dotjerao samo do ideala, do onog ‘treba da’ (Sollen) i opostojao samo izvan realiteta, bogzna gdje, kao nešto posebno u glavama nekih ljudi“.⁷⁹ Um postoji u dva oblika koja se prožimaju, uzajamno stiču u jednom jedinom – „Ono što leži između uma kao samosvojnog duha i uma kao opstojeće zbilje, ono što onaj prvi rastavlja od ovoga drugoga i što mu ne da dâ u ovom potonjem nađe zadovoljenje jeste okov nekog apstraktuma koji nije oslobođen u pojam.“⁸⁰ U metafori o krstu i ruži, Hegel iznosi da u razapetoj, surovoj stvarnosti izrasta i cvet uma, samo ga moramo uočiti i osetiti njegov zanosni dah.⁸¹

Nasuprot Kantu koji ispituje moralne probleme sa stanovišta individuum, gde je savest osnovna moralna činjenica, a društveni problemi izrastaju tek sekundarno, iz naknadnog povezivanja izolovanih pojedinačnih subjekata, Hegel ide linijom društvenosti, te je njegov subjekat, kako kaže Lukač, od samog početka kolektivan i društvan.

Hegel oštro kritikuje Kantovu subjektivnu etičku poziciju, njenu ideju beskonačnog progressa, njeno golo trebanje. Tim apsraktinim „treba“, subjektivnom idealizmu se čini da se uzdiže iznad

⁷⁹ Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 15. Setimo se tu i Marksovih reči da su ljudi oduvek postavljali samo ostvarljive ciljeve.

⁸⁰ Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 18.

⁸¹ Vredna je Lukačeva analiza Hegelovog mladalačkog prevladavanja Kantove subjektivne pozicije, kada ga je pomirenje sa stvarnošću odvelo ka putu dijalektike. Tokom svoje frankfurtske krize Hegel je razdiran suprotstavljenošću ideala i stvarnosti, mladalačkim impulsom da se ostvarenjem ideala ukine ta suprotnost. Sećajući se ovog bolnog prelaza iz idealnog života u građansko društvo, Hegel piše: „U ovom bolesnom raspoloženju čovek neće da napusti svoju subjektivnost, nije u stanju da savlada odvratnost prema stvarnosti i baš zahvaljujući tome nalazi se u stanju relativne nesposobnosti koja lako postaje stvarna nesposobnost. Ako stoga čovek ne želi da propadne, mora priznati svet kao samostalan i u bitnome kao gotov.“ Zato se mora odustati od čistote idealnog, njene prazne i nežne visine, te prihvatiti svet da bi se ostvarivao u njemu, da bi ga menjao, što Hegel i čini: „...te sam posle zrelog razmišljanja odlučio da u tim ljudima ništa ne ispravljam, da, naprotiv, urlam sa vukovima...“, jer, „onda nećeš biti nešto bolje no vreme, ali bićeš na najbolji način ono“. Uporedi: Lukač, *Mladi Hegel*, str. 126-30.

empirijske svesti individuuma i da dostiže stvarnu etičku opštost, a zapravo ostaje u granicama tog empirijskog realiteta, jer je u samom pojmu ovako shvaćene moralnosti sadržana njena sudbina da se principijelno ne može ostvariti, jer bi se time ukinula – nužan joj je rasep između fenomenalnog i noumenalnog. Tu ništa ne pomaže beskonačni progres jer stvar samo odlaže, a principijelno ne razrešava. Tako Kant-Fichteova moralnost pati od unutrašnje postulirane praznine „u odnosu na zadobivanje svoje vlastite zbiljske predmetnosti, na kojoj bi se mogla djelatno, dakle praktički potvrditi kao nešto realno. Insistirajući na čistom postulatu, na trebanju (Sollen) kao na svojoj biti, ta se moralnost upravo radi svoje čistoće spram stvari i predmeta drži u odnosu na njih samo pasivno, kontemplativno i negativno, kao ono što je njoj bitno ne-pripadno, neadekvatno i apsolutno suprotno.“⁸² Zato se ne pokazuje kao zaista delatna, kao nešto realno u svetu, pa Hegel Kantovim rečima „Ti možeš, jer treba“, dodaje unutrašnje neizgovoreno: *Ti ne možeš, upravo zato što treba*,⁸³ ističući nemoć trebanja.

Nasuprot Kantu, Hegel insistira na istoriji, kojom se nadilazi pozicija individue, kako u saznanju⁸⁴ tako i u moralnom odnošenju. Istorija kao medijum posredovanja subjektivnog i objektivnog, slobode i nužnosti, jeste stvarna veza između ljudi, veza između čoveka i prirode, te više nema potrebe za nekom natčulnom vezom. Istorija je nadređena moralitetu, za Hegela ona ga je prevladala (nije ga apstraktno negirala, već ga je sačuvala kao jedan svoj momenat). Tako, u principu, za hegelovsku poziciju etika (kao takva) zapravo i nije moguća. Tek uviđanjem jedinstva bića i trebanja otvara se prostor za realno ovostrano delovanje. Ovostranost Hegel baš i podvlači govoreći:

⁸² Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 338-9. Kangrga ističe da je primat praktičkog uma nad teorijskim kod Kanta „još uvijek dobrim dijelom jedan *negativum*, dobiven iz uočnih granica teorijskog uma“. „Praktičko tu još uvijek nije pravi izvor teorijskog, nego zapravo obratno, budući da se tek putem teorijskog i sagledavanjem njegovih granica dopriveda do praktičkog *kao postulata*, koji se suprotstavlja teorijskom, ali se njihova istinska veza u nečem *trećem*, dakle u *povijesnosti* njihova odnosa, koja omogućuje i jedno i drugo, još ne dokučuje i ne uočava.“ (str. 164-5.) Tako se Kantova misaona granica sastoji u tome „što se etika i sagledala i izvela i ostala samo kao praktička filozofija ili jedna – premda središnja i najvažnija – njezina ‘disciplina’ (dakle: upravo još teorija), a nije još postala *filozofija ili misao prakse*“. (str. 108.)

⁸³ Vidi: Hegel, *Nauka logike* I, str. 132.

⁸⁴ U *Fenomenologiji duha*, pošavši od saznanjno-teorijske pozicije, Hegel je razvijanjem imanentno nadilazi i dolazi do istorije.

„Ovdje je ruža, ovdje pleši.“⁸⁵ Apel na uzvišena osećanja ljudi sam po sebi je nemoćan. „Nadčulni svet je samo bekstvo iz čulnoga.“⁸⁶

Već smo pomenuli da i kod Kanta postoje razmatranja o istoriji. Tako Kant nudi ideju za crvenu nit prirode koja se provlači kroz istoriju uzdižući čoveka do uma. Ova ideja je po Kantu značajna zbog toga što, čak i da realno nema uma u istoriji, čovek bi ga svojim ponašanjem, misleći da ga ima, uspostavio. Mada Kant govori o istoriji, kod njega se ona pojavljuje tek sekundarno – moralno je primarno. Kenigsberški mislilac pristupa istoriji manje-više kao linearnoj, kao dolaženju od neuma do uma. Nema one životnosti, strasti, uspona i padova u istoriji kao kod Hegela, kroz čija posredovanja se tek zapravo i formira istorijski um. Nasuprot tom procesu konstituisanja uma kroz sukobe, kod Kanta je um gotovo vanvremen, nedodirljiv, bez mogućnosti da bude determinisan. U pojavnom svetu um se tek postepeno, u beskonačnom progresu, uzdiže do sopstvenog noumenalnog carstva. I kod Kanta i kod Hegela um povezuje ljude, ali kod Kanta se radi o natčulnoj vezi, a kod Hegela o realnoj svetskoj.

Kada bismo pokušali da zaključimo čije je shvatanje uma bliže Anaksagorinoj koncepciji uma, opredelili bismo se za Hegelovo. Naravno, radi se samo o apstraktnom poređenju: pošto je Anaksagorin um objektivn, svetski, a ne samo subjektivn, ljudski, Hegel bi mu bio bliži.

Koliko je Kantovo shvatanje uma sraslo sa njegovom filozofijom pokazuje i Hegelova zaključna ocena o njoj. Hegel kao Kantov doprinos ističe njegovo insistiranje na samosvojnosti uma, a kao nedostatak Kantove koncepcije uma navodi to što ovaj dolazi samo do autokratije subjektivnog uma, „koji poseduje samo subjektivnu izvesnost, a ne objektivnu istinu, jer je apstraktan i nije u stanju da saznaje“. Po Hegelu, Kantu „stvarnost važi kao ova čulna, empirička stvarnost radi čijeg se saznanja Kant služi kategorijama razuma; i on je priznaje onakvom kakvom se ona smatra u običnom životu“. Shodno rečenom, ne čudi kad Hegel oštro zaključuje: „*To je savršena filozofija razuma koja se odriče uma.*“⁸⁷ Poznata Marksova ocena o nemačkom klasičnom idealizmu koji je razvio delatnu

⁸⁵ Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 18.

⁸⁶ Navedeno prema: Lukač, *Mladi Hegel*, str. 319.

⁸⁷ Hegel, *Istorija filozofije* III, str. 476-7, podvukao Z.K.

stranu filozofije, može se iskoristiti da se ukaže kako je taj aktivizam, koji se razvija uporedo sa društveno-ekonomskim, doživeo svoj procvat od Kanta do Hegela. Dok se Kant još nije sasvim oslobodio, kako bi Fichte rekao, dileme idealizma i dogmatizma, te još u njemu nalazimo tragove srednjovekovnog duha kada osuđuje čoveka koji sebi drsko stavlja „Ikarova krila“ (UIS 151.), linija koja je išla primatom praktičkog uma dovodi do Hegela koji pred svojim studentima širi optimističku veru u snagu uma. U Hajdelberškom pristupnom govoru Hegel kaže: „Suštastvo univerzuma koje je najpre skriveno i zatvoreno nema u sebi nikakve sile kojom bi se moglo odupreti čoveku zadahnutom hrabrošću u njegovoj težnji za saznanjem; ono se pred njim mora otvoriti i pokazati mu svoje obilje i svoje dubine radi njegovog uživanja u njima.“⁸⁸

Dok je ranije Kant mogao samo da sanja svoj život, vremenom su se otvorile nove mogućnosti. Pred jutarnjim rumenilom revolucije, već u poodmaklim godinama, nije mogao da ostane ravnodušan, ali ni da ga potpuno prihvati. Ostao je razapet između razuma (pasivno, postojeće) i uma (aktivitet, revolucija).⁸⁹

Kant i revolucija

Kantova podeljenost i razapetost, njegovo dvoumljenje između razuma i uma, vidljivi su i na primeru njegovog shvatanja revolucije. On se eksplicitno izjašnjava protiv prava na revoluciju, jer bi to pravo bilo samoprotivrečno. Kant ispravno uočava da je revolucija uvek protivpravna, pošto je ona uvek iskrok, raskid sa postojećim, rušenje postojećeg (u okviru kojeg je i koje osmišljava pozitivno pravo). Pravo je tu domen razuma, dok bi tek neka ideja idealnog prava (kao što bi to moglo da bude, na primer, prirodno, tj. umno pravo, u opreci prema pozitivnom pravu) bila norma uma.

Političari i dobar deo pravnika ne izlaze iz vidokruga postojećeg, jer oni su kao empiričari zarobljeni u postojećem, te im je dužnost samo da primenjuju postojeće zakone (UIS 155.), a u ideji

⁸⁸ Hegel, *Istorija filozofije* I, str. 3.

⁸⁹ Iako je um kod Kanta vezan prvenstveno za moralno, on poseduje i karakteristiku iskoka, prekida, transcendiranja, novog, što su obeležja revolucije. Zato u nastavku razmatramo Kantov odnos prema revoluciji, koji iznova pokazuje njegovu karakterističnu podeljenost.

vide tek puku maštariju. Ono novo, slobodni čin koji narušava nužnost, za njih je nešto neuhvatljivo (a i opasno). O Kantovom stavu prema njima dovoljno govore sledeće reči: „U toj mudračkoj naduvenosti se uobražava da će se dalje i sigurnije moći gledati očima krtice upiljenim u iskustvo, nego očima koje su dodeljene jednom biću *stvorenom da stoji uspravno i da prozire nebo*.“ (UIS 93., podvukao Z.K.) Kant se, nasuprot tome, zalaže za „pravo po kome nikakva sila ne sme sprečiti jedan narod da dà sebi onakvo građansko uređenje kakvo sam drži za dobro.“ Ipak, po kenigsberškom filozofu, to je samo idealno pravo, i u slučaju njegovog narušavanja, prekršaja fundamentalnog ugovora, narod nema pravo na pobunu, jer je to pravo „samo ideja, čije je sprovođenje ograničeno uslovom saglasnosti njenih *sredstava* sa moralnošću, koju narod ne sme prekoračiti; niti se ona sme sprovoditi revolucijom, koja je uvek nepravedna“ (UIS 186.). Pobuna ne bi bila nepravedna prema vladaru, jer on je prekršio ugovor, ali bi oslabila važnost zakona svojim odjekom na međunarodnoj sceni, te je neprihvatljiva kao maksima, a i obezvređuje pravni princip da niko ne može biti sudija u sopstvenoj stvari. Ostaje samo, da upotrebim taj izraz, idealno pravo na pobunu,⁹⁰ to jest pravo na intelektualnu kritiku učene javnosti.

To nikako ne znači da je Kant protiv revolucije – on je za nju, ali tek pošto se dogodila, pošto je, doduše nezakonitim putem izvojevala zakonito uređenje, te je novi poredak postao dat, iskustven. Kant se ovde ne drži samo maksime „svaka vlast je od Boga“, već uočava da se time čini korak ka uspostavljanju svetskog građanskog poretka, pa je zato nedozvoljeno da se narod vrati na staro uređenje.

Kant pozdravlja francusku buržoasku revoluciju, revoluciju „jednog pametnog naroda“ (a to „pametnog“ blisko je prosvećenog, to jest na putu prema prosvećenosti), koja „u duši posmatrača... nailazi po njihovoj želji na takvo *saosećanje* koje se skoro graniči s entuzijazmom“ (UIS 185.), „jer se jedna ovakva pojava u ljudskoj istoriji *više ne zaboravlja*, pošto je ona otkrila obdarenost i sposobnost ljudske prirode za bolje, kakvu nijedan političar nije mogao da izmudruje na osnovu dosadašnjeg toka stvari i pošto su samo u njoj priroda i sloboda sjedinjene u ljudskom rodu prema unutrašnjim

⁹⁰ Naravno, Kant ne bi upotrebio taj izraz. Važno je istaći da Kant svaku konfrontaciju premešta iz realnog u idealno, te se pobjeda može ostvariti samo u mišljenju. No, problem je onda kako iz revolucije u mišljenju preći u realnu.

principima prava“ (UIS 187.). Revolucionare nosi istinski entuzijizam, koji je po Kantu uvek blizak idealnom, odnosno moralnom. Njihovi protivnici nikad ne mogu novčanom nagradom da budu podstaknuti „na revnost i duševnu veličinu koje je u revolucionarima izazvao čist pojam prava, a čak je i pojam časti starog ratničkog plemstva (koji je analogija entuzijazmu) iščezao pred oružjem onih koji su imali pred očima *pravo* naroda kome su pripadali, za čijeg su se zaštitnika smatrali“ (UIS 186.).

No, ipak je revolucija neprihvatljiva – ona je „najopasniji eksperiment“ (UIS 200.). Čovek od savesti ne bi smeo na sebe da preuzme krivicu za zla koja odatle proizilaze, te zato pre treba apelovati na prosvেćenog vladara da sagleda svoj pravi interes i da postepenim reformama izmeni nabolje postojeće uređenje. Dakle, treba ići odozgo, a ne odozdo. Slobodni učitelji, to jest filozofi, su „pod imenom *prosvetitelja* izvikani kao opasni po državu, iako njihov glas nije *drugarski* upućen narodu (koji njihov glas i njihove spise malo ili skoro nimalo ne zapaža), već je *ponizno* upućen državi“ (UIS 188.). Kant ističe značaj prosvеćivanja naroda, koji bi, kada se steknu povoljni uslovi, kao prosvеćen, samosvestan, a ne kao divlja gomila, iskoristio priliku za ostvarenje umnijeg uređenja. Kant uviđa velike teškoće i prepreke na putu ka prosvеćenosti, uviđa da će to biti dugotrajan proces, te moli državu i vladara za pomoć, a ne pokušava da se direktno, bez posrednika, obrati narodu.

Po Kantu je nedozvoljeno pripremati događaj kao što je revolucija, „ali, ako on *nastane sam od sebe*, onda je obavezno upotrebiti ga u pametne svrhe“ (UIS 197., podvukao Z.K.). Tako ispada da priroda izaziva revoluciju⁹¹, te ona dolazi u rang stihije. Revolucija je tako stvar prirode, a ne ljudski pripremljeni čin. Ne treba stvarati subjekt revolucije, već samo prosvеćene aktere koji koriste stihiju, te se stoga ne treba prvenstveno obraćati narodu i razvijati u njemu revolucionarnu subjektivnost. Na taj način Kant ostaje u krugu prosvetiteljskih iluzija o prevashodnom značaju reformi prosvеćenog vladara. Kao opravdanje za ovakav stav navedimo da on u svome

⁹¹ Kao potvrdu za takvu ocenu navedimo reči samog kenigsberškog filozofa: „...revolucije, tamo gde ih priroda sama izazove“ (UIS str.158.) No, pošto po Kantu u prirodi ima uma, pošto je čovek najviša svrha prirode, taj događaj onda zapravo i nije puka slučajnost. Mada čovek to ne može da odgonetne, možda je i disharmonija elemenat harmonije, a u svakom slučaju je treba iskoristiti za mogućnost širenja spoljašnje pravne slobode, u okviru koje će da cveta unutrašnja ljudska sloboda.

iskustvu nije imao mnogo elemenata za radikalniji stav. Polazeći od skućenih mogućnosti za pojedinačnu akciju, i bez vere u neuke mase (naročito se u Nemačkoj nije konstituisala nikakva jača snaga), Kant teško da je mogao doći do nekog drugačijeg rešenja.

Uz to, filozof iz Kenigsberga je u procepu između noumenalnog i fenomenanog, između umske ideje države i faktičke koja to nije. Kant se boji da bi napadom na fenomenalnu državu naškodilo i samoj ideji prava. Dodatna teškoća je i ta što je sama čovekova priroda nesigurna, što joj je možda potreban gospodar da se ljudi opet ne bi vratili na prirodno nezakonito stanje opšteg rata.

Već više puta smo ukazivali na rascepljenost i podvojenost unutar Kantove pozicije, te ćemo to sada potpunije razmotriti. Pokušaćemo da ukažemo na neke korene te podvojenosti.

Kant kao tipičan predstavnik građanskog mišljenja

Već smo ukazali da Kant živi na razmeđu dveju epoha, što ostavlja vidan trag na njegovom mišljenju. No, posebno je značajno istaći da on živi u Nemačkoj koja je rasepkana i razjedinjena. Postoji mnoštvo sićušnih država koje pokušavaju da stvore lažnu sliku veličine koja je nepovratno prošla. Samo u sećanju ostaje uspomena na pređašnju veličinu, na „Svetu rimsku imperiju nemačke nacije“. Duh pokornosti i laskanja prožima Nemačku. Nasuprot mizerne realnosti, intelektualcima je potrebna idealna sfera duha, gde bi slobodnije disali, oslobođeni iskustvenih stega. Bez značajnijih kulturnih tvorevina u svojoj zemlji, nemački intelektualci ili odlaze na hodočašće na antičko tlo, ili, ukoliko su u nemogućnosti da to učine, iz sebe samih konstruišu čitave estetike, nadoknađujući tako ono čega nema u realnosti.⁹² Iz mišljenja treba sve prodati.

I sam Kant, koji gotovo da nije napuštao Kenigsberg, hoće iz te tačke subjektivnosti da sve zasnuje. O tome koliki značaj pridaje ljudskoj unutrašnjosti, svedoče i njegove čuvene reči „zvezdano nebo iznad mene i moralni zakon u meni“ (KPU 174.), pri čemu čovekovu unutrašnjost smatra beskonačnijom od kosmičke. To je sfera idealnog, koju nikakva spoljašnja prinuda ne može da ugrozi. U njoj se stoički uvek može biti slobodan.

⁹² Lesing je na osnovu pogrešnog podatka o izgledu skulpture Laokoona izgradio čitavu estetiku.

Sâmo Kantovo vaspitanje i obrazovanje proteklo je u unutrašnjem otporu prema spoljašnjoj krutosti, disciplini, licemerju, bogomoljstvu. Kant navodi „da ga obuzimaju jeza i strah kada misli na ono ropstvo iz mladih dana“⁹³, kada su stenjali pod mračno-pedantskim zaptom fanatika. U otporu prema tome, u unutrašnjoj odbojnosti, u filozofu iz Kenigsberga živela je potreba za samostalnošću. Nasuprot spoljašnjim pritiscima i traženju krute discipline, Kant je u sebi izgradio unutrašnju disciplinu i strogost. Uprkos siromaštvu, ponos mu nije dozvoljavao da koristi prečice, te se klonio svega što korumpira karakter. Bez dodvoravanja, njegova karijera je trpela, ali on nije odstupao od svojih opredeljenja. O stanju u kojem se tada nalazio, svedoči i pismo Linderu iz 1759. godine. U njemu Kant navodi kako svakodnevno sedi pred nakovnjem, kako ga ponekad vuče plemenitija želja da izađe iz uske sfere u kojoj se nalazi, ali ga oskudica tera da se vrati nazad teškom radu, te se zadovoljava i malim izgledima na obilje koje sebi može da dopusti. Ostaje mu samo da *sanja svoj život*.⁹⁴ Kant bi i sam da nađe zadovoljstvo, ispunjenje, smiraj, ali okolnosti, kao i zadatak koji je pred sebe postavio, ne dozvoljavaju mu da do njih dođe. Ostaje mu samo nada i svakodnevni napor da istraje. Takva je situacija u kojoj se nalazi Imanuel Kant, čovek koji živi među belim golim zidovima, koji više ceni crtež od boje, uzvišeno od lepog, kome slabašno i bolešljivo telo pričinjava teškoće, koji se nije ženio, koji je ostao aseksualan, koji se opredelio za formu i čistotu, čiji je i sam život, na neki način, večno zadat. U Kantovom životu, a ne samo u filozofskim razlozima ili društvenim tendencijama, treba isto tako tražiti razloge njegovog dualizma. On taj dualizam pokušava u svom filozofskom učenju da savlada umećući između svakog ponora posrednički pojam, ali ovaj se i sam opet cepa. Ostaje da se zaključí da taj dualizam iz života dospeva u knjige, a ne obratno.

Ova podvojenost između čulnog i natčulnog, razuma i uma, produkt je u velikoj meri nemačke situacije. Kod Francuza razum se i ostvaruje, biva praktičan, ne ostaje samo na teorijskoj kontemplativnosti, tako da tu i nema mnogo potrebe za razgraničenjem razuma i uma, teorijskog i praktičkog. Nasuprot francuskog aktivizma, duhovna i društvena klima u Nemačkoj gotovo da prinuđuje na to da

⁹³ Vidi: Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Bd. I, str. 41.

⁹⁴ *Ibid.*, str. 87.

ovostrana delatnost bude nadomeštena onom idealnom, spiritualizovanom. Otuda i ne čudi tvrdnja Marksa i Engelsa da se u Kantovom pojmu „dobre volje“ oseća beda i nemoć nemačkih građana. Oni ističu da je kenigsberški filozof „materijalno motivisana određenja volje francuskih buržuja pretvorio u čista samoodređenja ‘slobodne volje’, ... u čisto ideološke pojmovne odredbe i moralne postulate“. Po njima, „Kant se zadovoljavao pukom ‘dobrom voljom’, čak i kad ona ne daje nikakav rezultat, i u *onostranost* je prenosio *ostvarenje* te dobre volje, harmoniju između nje i potreba i nagona individua.“⁹⁵

Ipak, nemačka revolucija u mislima pratila je stvarnu francusku, te je u sferi mišljenja građanski duh došao do teorijske svesti o sebi. Stoga ćemo u nastavku razmotriti značajnu Lukačevu ocenu Kantove filozofije kao tipične za mogućnosti i granice građanskog mišljenja.

Do ove ocene, koju iznosi u čuvenom delu *Istorija i klasna svest*, Lukač dolazi ukazujući na zapostavljenu i neshvaćenu filozofsku dimenziju Marksovog učenja i suprotstavljajući se revizionističkim tendencijama marksizma Druge internacionale, pri čemu ukazuje na presudnu važnost kategorije totaliteta.⁹⁶ Lukač ističe da kapitalistički sistem donosi neslućeni razvoj proizvodnih snaga, ali da to sve prati postvarenje, kvantifikacija, uska specijalizacija sa gubljenjem uvida u celinu. To nikako nije slučajno, jer „celokupna izgradnja kapitalističke proizvodnje počiva na tome uzajamnom djelovanju strogo zakonite nužnosti u svim pojedinim pojavama i relativne iracionalnosti čitavoga procesa“. Za kapitalizam je nužan uzajamni odnos zakonomernog detalja i slučajne celine, jer „konkurencija raznih posjednika robe bila bi nemoguća kada bi racionalnosti pojedinih pojava odgovarao tačan, racionalan zakonomjerni

⁹⁵ Marx-Engels, *Nemačka ideologija. Dela*, t. VI, str. 156-7.

⁹⁶ Po njemu, ona je nosilac revolucionarnog principa u nauci, ono bitno čime se marksizam razlikuje od građanske nauke, stanovište sa kojeg je jedino moguće sagledati istoriju kao jedinstven proces, što nije u stanju građanska nauka koja razmatra pojave društva sa stanovišta individuuma, a „sa stanovišta individuuma ne može proizici nikakav totalitet, nego najviše aspekti jednog djelomičnog područja, ali i to najčešće samo fragmentarno: nepovezane ‘činjenice’ ili apstraktni djelomični zakoni“ (Lukač, *Povijest i klasna svijest*, str. 85.). Po Lukaču, nije dovoljno da se predmet tretira preko kategorije totaliteta, nego je potrebno da i sam subjekt koji to čini predstavlja totalitet. „Ovo gledište totaliteta kao subjekta predstavljaju u modernom društvu jedino i isključivo *klase*“ (ibid.), te Lukač smatra da se društvo može ispravno može sagledati jedino sa stanovišta proletarijata.

lik cjeloga društva⁹⁷. U takvoj situaciji, izolovanom pojedincu svet izgleda stran, van dosega njegovih moći. On tako izgleda i svim onim teoretičarima koji polaze sa pozicija metodološkog individualizma. Na takvim buržoaskim pozicijama su, po Lukaču, i neki „marksisti“: Bernštajn, Tugan-Baranovski, austromarksisti. „Ekonomski fatalizam i etičko novoutemeljenje socijalizma tijesno pripadaju jedno drugome.“⁹⁸ Zatvarajući objektivni put ka revoluciji, našli su samo subjektivnu zamenu, ostajući u malograđanskoj etičkoj opoziciji. Navodimo u celosti Lukačevo izvođenje:

„Za individuuma – bio on sad pojedinačni kapitalist ili pojedinačni proleter – mora se okolni svijet, njegov društveni milje (i kao njegov teorijski odraz i projekcija: priroda) pojavljivati *brutalno i besmisleno sudbonosno, kao njemu vječno tuđ*. Ovaj svijet može on pojmiti samo ako taj svijet poprimi u teoriji oblik ‘vječnih prirodnih zakona’, to jest, ako on dobije *čovjeku tuđu racionalnost*, na koju individuum svojom djelatnošću ne može utjecati i koju nije kadar proniknuti, ako se čovjek spram njega odnosi čisto *kontemplativno, fatalistički*. Mogućnost djelovanja u takvom svijetu pruža samo dva puta, koji su, međutim, samo *prividno* putovi djelovanja, mijenjanja svijeta. Prvo, iskorištavanje na gornji način spoznatih, fatalistički prihvaćenih, nepromjenljivih ‘zakona’ za određene čovjekove svrhe (na primjer *tehnika*). Drugo, kao čisto na unutrašnjost upravljeno djelovanje, kao *pokušaj da se izmjena svijeta izvrši na jedinjoj preostaloj slobodnoj tački svijeta, na samom čovjeku (etika)*. Kako pak mehaniziranje svijeta istovremeno nužno mehanizira i svoj subjekt, samoga čovjeka, ostaje ova etika isto tako apstraktna, nasuprot totalitetu kao i čovjeku izoliranom od svijeta *samo normativna, ne i zbiljski aktivna, ne stvaralačka*. Ona ostaje puko trebanje i ima karakter čistog zahtjeva. *Metodička veza s Kantovom Kritikom čistog uma i njegovom Kritikom praktičkog uma* ovdje je tada *nužna i neizbježna*.⁹⁹

Dakle, Lukač smatra da se radi o poziciji koja ostaje u okvirima građanskog mišljenja i pri tom izričito ukazuje na Kanta. Lukaču će filozof iz Kenigsberga biti značajan kao ilustracija njegove teze da je građansko mišljenje samo izraz postvarene strukture svesti. Na primeru Kantove filozofije može se ispitati validnost pokušaja

⁹⁷ Lukács, *Povijest i klasna svijest*, str. 172.

⁹⁸ *Ibid.*, str. 96.

⁹⁹ *Ibid.*, str. 97, podvukao Z.K.

modernog racionalističkog mišljenja¹⁰⁰ da svet shvati kao svoj vlastiti proizvod, da sve izvede iz racionalnog, što ga dovodi do problema iracionalnosti datog. Baš se tu vidi „bezuvjetna nužnost da svaki racionalni formalni sistem udara o jednu granicu ili među iracionalnosti“, što će Lukač ilustrovati na pojmu stvari po sebi, koja ima kompleksno značenje. „Ono što je zajedničko svim tim funkcijama sastoji se u tome što svaka od njih predstavlja neku granicu ili prepreku apstraktne, formalno-racionalističke ‘ljudske’ spoznajne moći“, a problem stvari po sebi razlaže se: „Prvo, na problem materije (u logičko-metodičkom smislu)..., drugo, na problem cjeline i problem posljednje supstancije spoznaje, na pitanje o onim ‘posljednjim’ predmetima spoznaje kojih nam shvaćanje tek zaokružuje različite djelomične sisteme u jedan totalitet, u sistem potpuno pojmljenog svijeta.“¹⁰¹ Već nam je poznato da Kant smatra da je nemoguće saznati totalitet sveta. S druge strane, ostaje nerazrešivost datosti, njena neizvodljivost iz formalnih racionalnih formi, što inicira problem sistema,¹⁰² te se pokazuje njegova principijelna nemogućnost. Može se doći samo do parcijalnog sistema, koji ne može da obuhvati ono sadržajno, pa otud iskrsavaju novi problemi.¹⁰³ Na osnovu rečenog, vidljiva je Kantova čežnja za totalitetom i nemoć da se on dosegne, usled čega on ostaje samo zadatak, čime je po Lukaču izražena i dvostruka tendencija građanskog društva – „da ono sve više ovladava pojedinostima građanskog društva, podvrgava ih oblicima svojih potreba, ali istodobno – također u rastućoj mjeri – gubi mogućnost misaonog ovladavanja društvom kao totalitetom, a time i poziv za njegovim vodstvom.“¹⁰⁴ Po Lukaču, radi se o imanentnoj nemogućnosti koja ima svoj koren u društvenom biću: „Velika je zasluga Rose Luxemburg što je dokazala

¹⁰⁰Suprotstavljajući se srednjovekovnom mišljenju, ono istupa sa zahtevom da predstavlja univerzalni metod saznanja celokupnog bića.

¹⁰¹Ibid., str. 187-8.

¹⁰²O neodstranljivoj koliziji formalnog principa sistematizacije i činjeničnosti sadržaja, kao i pokušaju da se on prevlada, Lukač ispisuje značajne redove. Oni će biti inspirativni za kasnije kritike građanskog društva od strane filozofa Frankfurtskog kruga.

¹⁰³Lukač ukazuje da ovo zapostavljanje sadržinskog momenta u pojedinim situacijama dovodi do gubljenja kontrole nad čitavim procesom. Same ekonomske krize nastaju „osvetom“ zapostavljenog sadržinskog momenta: do tada je, naime, bila zanemarena upotrebnost vrednosti, te se ostajalo samo na razmenskoj vrednosti.

¹⁰⁴Ibid., str. 196.

da tu ne postoji neka eventualno usputna činjenica, nego da kapitalizam – ekonomski – može samo tako dugo postojati dok on prožima društvo samo u pravcu prema kapitalizmu, ali dok ga još nije prozeo. Ovo vlastito ekonomsko protivurečje čisto kapitalističkog društva svakako je jedan od razloga za protivurečje u klasnoj svijesti buržoazije.¹⁰⁵ Da bi se do totaliteta došlo, nužno je prevladati građansku poziciju. Kantova veličina je u tome što je ukazao na antinomičnost, na sukob večne gvozdene zakonitosti prirodnog zbivanja i unutrašnje slobode, koja je nerazrešiva apstraktnom odvojenošću sadržaja i forme, što je karakteristično za građanski svet.¹⁰⁶

Navedenog Lukačevoj oceni o Kantovom mišljenju (kao i svima onima koji misle u koordinatama koje je kenigsberški filozof odredio) potrebna je konkretizacija. Ima li Lukač prava, ako i ima u pogledu kantovaca, da baš Imanuela Kanta (shodno njegovom shvaćanju uma) posmatra kao tipičnog građanskog mislioca, tim pre što smo istakli da Kantova podvojnost potiče i od njegovog položaja na prelazu dveju epoha? Možda bi pre u Hegelu trebalo tražiti vrhunac građanskog mišljenja? No, Hegel, čak i ako se uzme kao najviša tačka građanskog mišljenja, ipak nije pogodan, jer on delimično i sam nadilazi građansko, a u velikoj meri je otvorio prostor za Marksa. Kant, koji se tek bori za trijumf građanskog principa i još ne može da uvidi njegove granice, neuporedivo je pogodniji za to. Međutim, Lukačeva analiza tako, kada je u pitanju sam Imanuel Kant, apstrahuje od nekih bitnih egzistencijalnih momenata. Ona, između ostalog, ne uzima dovoljno u obzir njegovu vezanost za srednjovekovni duh, koji Kant (često prurušenog) ipak nosi u sebi. Za jednu analizu koja bi se bavila baš Imanuelom Kantom, to bi sigurno bio propust,¹⁰⁷ ali

¹⁰⁵Ibid., str. 125.

¹⁰⁶Vidi: Ibid., str. 213.

¹⁰⁷Sartr smatra da je prostor za egzistencijalizam još uvek otvoren zahvaljujući zanemarivanju tog momenta. On priznaje neophodnost lukačevskog pristupa kojim se postavlja okvir za istraživanje, ali se na njemu ne može ostaniti, sa njim se ne završava nego tek počinje, te je nizom konkretnih istraživanja potrebno osvetliti ličnost, pojedinca u socijalno-istorijskom polju. Pri tom se ne može pretendovati da se jedna neponovljiva egzistencija ili filozofija može do kraja objasniti ili svesti na ma kako složenu interakciju društveno-istorijskih i biografskih uslovljenosti, jer iza svega toga stoji unutrašnja sloboda, unutrašnji stvaralački bezdan. To ipak ne znači da treba odustati od ovakvih razmatranja i uviđanja epohalne vezanosti jedne filozofije, te i sam Sartr nudi svoj horizontalno-vertikalni metod analize.

pošto to Lukaču i nije bio cilj, već je smerao samo na to da utvrdi „povezanost temeljnih problema ove filozofije s temeljem bitka odakle njezina pitanja proizilaze i kuda se, poimajući ga, nastoje vratiti“¹⁰⁸, to se s tom ogradom, mora Lukaču priznati značajan doprinos u uviđanju dometa kantovskog mišljenja kao tipično građanskog.

Za Lukača u ovom razmatranju nije bitan Kant kao pojedinac, ni njegovi pojedinačni stavovi i rešenja (za koje se ne može reći da se u njima uvek ogleda građansko mišljenje), nego temeljna struktura Kantovog mišljenja, prvenstveno njegovo metodološko polazište. Pošto se u okviru Kantovog metodološkog individualizma principijelno ne može nadići građanski nivo, to Lukač utoliko i ima pravo kada ovo mišljenje ocenjuje kao tipično građansko. I sam Imanuel Kant je prvenstveno građanski mislilac, ali se ne može ostati na tom apstraktnom određenju, te bi bilo potrebno rekonstruisati ga u svem bogatstvu i složenosti njegove ličnosti, što je izvan mogućnosti ovoga rada, te smo se zadovoljili ukazivanjem na neke karakteristike Kantove biografije i njegovog vremena.

Sledeći Lukača, dodajmo da Kantova podeljenost odgovara podeljenosti građanskog društva, koje se razvijalo linijom forme, a ne linijom sadržaja, koje se kladilo na kvantitet, produktivnost, brzinu, razvijajući neviđeni aktivitet. Za tog *homo fabera*, filozofija je svojim učenjima ponudila duhovne pretpostavke. Insistira se na slobodi pojedinca i veliča njegova aktivnost. No čovek nije samo aktivno već i trpno biće, biće koje teži da se pomiri sa prirodom, da nađe punoću i zadovoljstvo. Ta činjenica još živi u Kantovom razlikovanju spontaniteta i receptiviteta, u njegovom ukazivanju na najviše dobro, gde su neprotivrečno ujedinjeni vrlina i sreća. Već sa Fihteom zanemaruje se receptivitet, insistira se na spontanitetu, eliminiše se stvar po sebi. Napredovanje ovom jednostranom linijom dovodi do gubljenja prirodnog. Čovek je rascepljen. Čeznja za ispunjenjem, koja je odložena u beskonačnost, ipak živi. U Kantu prebiva nada da će se do cilja doći, ali i svest koja govori o praktičnoj neispunjivosti,

¹⁰⁸ Lukaču se može zameriti da ne razmatra društveno biće (Sein) Kantovog vremena u njegovoj složenosti i protivrečnosti, nego ga uopšteno izjednačava sa građanskim društvenim bićem. No Lukač se i ograničava samo na ukazivanje temelja društvenog bića, te prati tu temeljnu građansku nit, nezavisno od toga o kom se razdoblju radi. Tako može da naglasi vezanost kapitalističkog načina proizvodnje (nezavisno od toga da li je dominirajući) i specifičnog građanskog racionalizma, ali za osvetljavanje konkretnog društvenog bića jednog vremena potrebna su konkretna istraživanja.

u čemu se otkriva da skriveni telos građanskog sveta i mišljenja tendira ka svom samoukidanju. Od srednjovekovnog prirodnog jedinstva,¹⁰⁹ preko kapitalizma koji u rascepljenosti stvara uslove razvijajući proizvodne snage, smera se ka novom jedinstvu i celini, ovog puta na višem nivou – komunizmu, utopiji, zavičaju. Ali, pošto ostvarenje unutrašnje potrebe vodi tek preko vlastitog ukidanja, to klasna svest, shodno svojim klasnim interesima, zamračuje sebi tu tendenciju i odlaže je u beskonačnost. Da bi se realno činili koraci ka ostvarenju te tendencije, nužno je napustiti građanski horizont, gde to ostaje samo nedostižni ideal odvojen od realiteta, a ne objektivna tendencija istorijskog razvitka.

Kantova filozofija i današnji svet

Posle ukazivanja na Lukačevu ocenu Kantove filozofije, koja se može smatrati kao neka vrsta prethodne dijagnoze, a pre no što pokušamo da iznesemo svoje viđenje, pomenimo samo još dve ocene koje se razlikuju po tome što naglašavaju ili oslobađajuću, ili njenu porobljavajuću dimenziju. Bloh ističe kao opšteljudsku tekovinu Kantovo naglašavanje ljudske slobode, dostojanstva i potrebe za uspravnim hodom. S druge strane Adorno rekonstruiše porobljavajuću dimenziju dijalektičkog razvoja koja je dovela do represivnosti današnjeg sveta, te tako i u Kantovoj filozofiji otkriva momente koji su tome dali svoj doprinos. Po Adornu, Kantovo izjednačavanje volje sa umom je u isti mah potiskivanje čulnog, prirodnog. Druga strana Kantovog veličanja slobode volje je što se na taj način omogućava opravdavanje kažnjavanja bez obzira na empirijske okolnosti. Adorno kaže: „Svi pojmovi koji u *Kritici praktičkog uma* treba, u slavu slobode, da ispune provaliju između imperativa i čovjeka, represivni su pojmovi: zakon, prinuda, poštivanje, dužnost. Kauzalnost iz slobode korumpira slobodu u poslušnost. Kant, kao i idealisti nakon njega, ne može podnijeti slobodu bez prinude; već i njemu njezina neskrivena koncepcija budi strah od anarhije, koji je kasnije građanskoj svijesti nametnuo likvidaciju vlastite slobode.“¹¹⁰

¹⁰⁹ Možda to prvo prirodno jedinstvo treba tražiti još dalje, jer religija je već insistirala na podvojenosti telesnog i duhovnog. No, tu je ipak Bog kao garant jedinstva (radi se o zapadnom svetu) i prisutna je proizvodna vezanost čoveka za prirodu. U novom jedinstvu čovek postaje istinski centar (u to je ubeđen i sam Kant), ali kao celovit, ispunjen.

¹¹⁰ Adorno, *Negativna dijalektika*, str. 195-6.

Da li će se, nakon uvida u Kantovu ulogu u konstituisanju današnjeg sveta, govoriti o „zaslugama“ ili o Kantovoj „krivici“ za današnji svet, zavisi prvenstveno od naše ocene tog sveta. Čini se da je zato u centru pažnje baš traženje „odgovornosti“. Ipak, i pored našeg nezadovoljstva postojećim svetom, ne smemo da budemo nepravedni prema Kantu, te valja istaći da u njegovom vremenu neke stvari još nisu bile vidljive, da se nisu ispoljile u celokupnoj svojoj prirodi, te filozof iz Kenigsberga i nije mogao da sagleda sve opasnosti. Kant je bio na poslu građenja duhovnih pretpostavki za jedan novi svet, pa i nije mogao da sagleda njegove nedovoljnosti. Uostalom, Kant je i postavio izvesne brane, smatrajući da je time osigurao sigurnost za čoveka. Ali, kenigsberški filozof nije očekivao toliku snagu bujice, snagu kojoj neće odoleti brana.

Kant je, naime, postavio oštru granicu između dve sfere: teorijske i praktičke. Pri tom je praktička sfera nadređena teorijskoj, te joj čak, u neku ruku, teorijska sfera služi i kao sredstvo. Određenje čoveka se dostiže u teorijskoj oblasti, a Kantove rezerve prema tehničkom civilizacijskom usponu su poznate. U savesti naučnika postoji momenat kada inteligibilna sfera u njemu ne dozvoljava da se pređu izvesne „svete“ granice. Javna upotreba uma je iznad privatne.

Kantu je izgledalo da je ovim osigurao prostor u okviru kojeg čovečnost neće moći da bude ugrožena – uostalom, svaka sfera ima svoj vlastiti prostor, pa stoga i ne može doći do međusobnog sukobljavanja. Pri tom je teorijska sfera prostor beskonačnog progressa gde se razum neprekidno potvrđuje, dok je etika statična u svojoj bezvremenoj zakonitosti, te je pojedinac uvek u istom odnosu prema svojoj savesti. No, pošto se beskonačni progres odigrava u čulnom svetu, izgledalo je da nema opasnosti po natčulni. Ipak, u stvarnosti ove dve sfere nisu odvojene kao što je to slučaj kod Kanta, pa se nizom posredovanja pokazalo da je objektivna sfera društvenog saobraćanja jača od subjektivne, individualne, etičke. Razum je potisnuo um, a čovekova tehnička moć izmiče kontroli praktičkog uma. Suočeni smo sa tendencijom temeljne inverzije: teorijsko, pragmatičko, prakticističko, zadobija primat u odnosu na praktičko. Tehnika kao teorijsko čedo preta da preraste svoju instrumentalnu ulogu i postane svrha. Praktički um danas sve više gubi mogućnost, pa i pravo, osmišljavanja narasle čovekove teorijske moći.

Kant je nekad možda i mogao da antropocentrički kaže da svako bivstvuje može od čoveka da bude upotrebjeno kao

sredstvo (sem drugog čoveka koji je takođe svrha po sebi), a da se u tome ne vidi ništa opasno. Radilo se o pojedinačnim stvarima prirode, a ne o samoj prirodi, prirodi u celini. Štaviše, izgledalo je da je ona kao takva izvan dosega čovekove tehničke manipulacije. Ali, neočekivanom dinamičnošću teorijske moći, sve više pojedinačnih stvari pretvorilo se u puko sredstvo, te preti opasnost da se ova nepotpuna indukcija jednom i završi, da celokupna priroda, pa i čovek kao njen deo, postane sredstvo manipulacije. Dok Kant i nije pomišljao na to, danas nama to više ne izgleda neverovatno. Glad za što većom produktivnošću i iskoristljivošću je neutoljiva, brane su srušene, i sve kao da zavisi samo od teorijskog uma.

Čovek je danas u poziciji da stvara nove prirodne vrste i tako se umeša u nekada suvereni domen prirode. Na korak je pred mogućnošću da stvori novi tip čoveka,¹¹¹ što može da dovede do situacije u kojoj je svaki ljudski napor radi unutrašnjeg samousavršavanja izlišan – mnogo je jednostavnije (i ekonomičnije) tehnički proizvesti više stanje.

Dok se za rečeno još i može reći da je tek preteća mogućnost, koja se možda i neće ostvariti, neke činjenice su ipak neospore. Priroda (i ona u čoveku) je ugrožena od čoveka; time što je postala puki materijal, prepuštena je na milost i nemilost *homo faberu*. Mogućnost ekološke katastrofe postala je realnost, štaviše i priroda u celini je dovedena u pitanje: postoji toliki arsenal nuklearnog oružja da nestane i svet pojava, i svet stvari po sebi, i istorija, i svrha prirode.

Danas je filozofija daleko od toga da bude zakonodavac uma. Izgleda da je ona odavno odigrala svoju ulogu pripremajući teren za vlast tehnike, te je sa svim svojim golemim kategorijalnim aparatom postala nepotrebna tehničkom svetu. Ta svest o trijumfu tehnike, kao i osećanje krivice zbog svoje direktne neiskoristljivosti, prožima i izvesne pravce filozofije, pogotovo one koji sebe posmatraju u funkciji tehnike.¹¹² Ostali, koji pokušavaju da budu savest čovečanstva, ne mogu da nadjačaju huku mašina. Da li je čoveku izmakla mogućnost da obuzda i osmisli tehničku moć koju je pokrenuo?

¹¹¹Ne ulazimo u to kakvog bi kvaliteta bio taj „proizvod“ (što prvenstveno zavisi od stepena tehničkog razvoja), ni u mogućnosti „zloupotreba“. Sama mogućnost teorijskog proizvođenja „praktičkog“ dovoljno je alarmantna.

¹¹²Markuze to razmatra u svojoj knjizi *Čovek jedne dimenzije*, gde ističe potiskivanje negativnog, umskog momenta u filozofiji i poplavu plitkog empiricizma, koji je odvojen od svih životnih problema sveta.

Ima li u ovakvoj situaciji pojedinac mogućnost za neku akciju, ili mora da se prikloni situaciji i prilagodi? Čini se da odgovornost danas ionako sve više bleedi: u neprozirnoj i nedohvatljivoj celini mehanizma, svako bezazleno izvršava svoj zadatak, tako da izgleda da niko zaista i nije odgovoran, jer sistem upravlja svima. Stanje je, reklo bi se, bezizlazno – stanje gde gotovo ništa ne može da se učini; ali i stanje na koje se sve više navikavamo, kome se prilagođavamo. Ne prožima li to atomska prestabilirana harmonija svet, ne omogućava li upravo ona održanje stanja *status quo*? Da li je nova formulacija kategoričkog imperativa, primerena za naše vreme, sledeća: „Ponašaj se tako da ti je uvek cilj da ne izazoveš propast čovečanstva?“ Svaku koliziju dužnosti treba rešavati shodno tome, pa se samim tim postavlja i pitanje da li se na sebe sme preuzeti odgovornost za eventualnu revolucionarnu akciju. Tek sada Kantov stav protiv prava na pobunu dobija na težini – postoji primarnija dužnost uzdržavanja. Ova dužnost se stalno predočava potencijalnim revolucionarima, mnogo se morališe, a da se pri tom oštrica kritike ne okrene i prema sebi, nego se jednostrano istura prema onima koji bi da menjaju postojeće. To je uostalom samo znak da je sve manje morala, jer je svako njegovo preuveličavanje zapravo samo podređivanje postojećem.¹¹³

Kant je smatrao da ne možemo da znamo da li nešto činimo zaista iz moralnih pobuda – danas je to još pre slučaj. U vladavini profita i reklame svako „dobro delo“ se isplati, te bi ono moglo pre da se smatra kao dobra investicaja.¹¹⁴ Dok je Kantova pozicija principijelno zahtevala da se ostane na trebanju i time, po mišljenju njegovih kritičara, implicitno doprinosila da se očuva fakticitet, vladajuća pozicija Zapada¹¹⁵ gotovo eksplicitno zahteva da se ostane na postojećem stanju, koje se doduše može usavršavati, ali ne i prevladati višim načelom. Društvena osnova na kojoj počivaju pravo i „etika“, koje Zapad diktira celokupnom svetu sa stanovišta nadmoćnosti, tretira se kao nedodirljiva.

¹¹³ „Što je manje revolucije, to je više etike“, ističe Kangrga u svojoj knjizi *Etika i revolucija*, str. 11.

¹¹⁴ Često je upravo to dominantna dimenzija humanitarnih akcija. Možda bi zato trebalo reafirmisati novozavetnu poruku da se dobra dela čine u tajnosti, bez isticanja onog ko ih čini.

¹¹⁵ Ovde se termin „Zapad“ uzima i u njegovoj kulturološkoj i u političkoj dimenziji, s tim da je naglasak baš na političkoj dimenziji.

Biti revolucionaran znači biti nemoralan prema postojećem. Zbog toga moralističke osude revolucije, veoma popularne u naše vreme, promašuju i ne uviđaju istorijsku opravdanost eventualne buduće revolucionarne akcije. Danas, u ovom dugom periodu restauracije, gotovo da i nema nekog revolucionarnog elana. Kapitalizam je ne samo daleko od izdisaja, nego je nakon sloma socijalizma dobio na snazi i samouverenosti. U pobedničkom raspoloženju Zapad nastavlja da diktira ritam sveta, bez neke svežine i zanosa, ali sa tehničkom rutinom. Uljuljkan komforom (kojega se Kant klonio), „slobodni svet“ istrajava u ispraznosti i dosadi, inertnosti koja se ipak ne odnosi na tehničko unapređivanje, proizvodnju i potrošnju. Masovna kultura svojom industrijom svesti dovodi do, kako bi Markuze rekao, trijumfa srećne svesti. Čovek istrajava u svojoj jednodimenzionalnosti, lišen nepotrebnih sumnji i dilema. Kant je smerao da ukloni nepotrebne i besplodne dileme u teorijskoj sferi, ali sada se uklanja svaka protivrečnost, pa i sama egzistencijalna sumnja, takođe i iz praktičke sfere. Unutrašnja metafizika je nepotrebna, jer to je ipak onaj neproračunljiv momenat sadržaja koji formalni sistem izbegava.

Za naš svet se zaista sa dosta razloga može reći da je pojavni svet, svet predstava. Posle toliko filmskih iluzija izgubila se jasna granica između slike i realnog. Problem je zaista nešto osetiti kao stvarnost, a ne samo kao sliku, jer mnogo češće smo u doriru sa slikom, nečim virtuelnim, nego sa samim emfatičkim životom. Kant izgleda ima prava kada govori da smo i mi sami sebi saznatljivi samo kao pojave – danas se zaista sve češće tako osećamo.

Pasivni smo posmatrači predstava, posmatrači koji u sebi osećaju umor sveta. Naš svet više nije mlad kao što je to bio Kantov, ali nije ni na umoru. Svojom lepljivošću i viskoznošću uvlači nas u svoje elejsko Jedno. Razum polako prožima totalitet, te se moramo upitati ima li još uvek uma, ili je on sasvim istisnit. Nije li pojavni svet progutao svet stvari po sebi? Ima li još mogućnosti za veru u um? Nije li svaka nada već odavno *démodé*?

Teško je na to sve odgovoriti. Recimo samo da Kant nikako ne bi bio zadovoljan ovim svetom koji je ugrozio um, i da pojedincu ostaje bar minimalni program da, sledeći kenigsberškog filozofa, pokuša da u nepreglednoj pustinji očuva oaze uma. Svako se najpre mora izboriti u suočavanju sa samim sobom (podsetimo da je po Kantu svako za samog sebe svoj najveći protivnik), te makar prihvatiti

stoičku poziciju ako su šanse za delovanje minimalne. Svako mirenje je poraz, koji u sukcesivnom nizu vodi ka sveopštem porazu.¹¹⁶

Ono što Kant može da ponudi današnjem svetu je rehabilitacija praktičkog uma. No, pitanje je da li se postulat ponovnog uspostavljanja primata priktičkog nad tehničkim može ostvariti na pretpostavkama Kantovog shvatanja uma, ili će se ipak ostati samo na nemoćnom „treba“. Čini se, naime, da je za preobražaj sveta, koji jedino može dovesti do primata praktičkog nad tehničkim, potrebno istorijsko, a ne etičko odnošenje. Ukoliko je tačno gledište da je za preobražaj sveta potrebna kolektivna akcija, jasno je da Kantovo učenje teško može da bude neka čvršća osnova za nju. Uostalom, čini se da je Lukač na ubedljiv način ukazao na granice Kantovog shvatanja uma i individualne pozicije, a događaji na političkom planu kao da su potvrdili nemoć socijaldemokratije, koja se poziva na kenigsberškog filozofa, da ovlada situacijom. Možda je najviši domet individue da bude savest čovečanstva. Međutim, takva pozicija je u suštini defanzivna, ma koliko ona imala opravdanja u situaciji stagnacije.

Ukoliko se stvari posmatraju iz tog ugla, nema sumnje da Hegelovo shvatanje uma, pogotovu svojim „racionalnim jezgrom“, pruža daleko veći potencijal za eventualnu revolucionarnu akciju radi preuređenja nepravednih društvenih odnosa. Na Hegelovom tragu se, uostalom, razvila marksistička ideja realnog, ovostranog delovanja, učenje koje insistira na društveno-istorijskoj dijalektici i kolektivnom revolucionarnom subjektu. Uprkos neuspehu realizovanja Marksove ideje o izgradnji načelno drugačijih društvenih odnosa, sam hegelovski koncept uma time nije opovrgnut. I dalje se, naime, čini da učenje o dijalektičkom posredovanju subjektivnog i objektivnog, slobode i nužnosti, pruža realniju sliku o mogućnosti društveno-istorijskog delovanja, pa samim tim i o individualnoj odgovornosti.

Međutim, posmatrano sa etičko-religioznog stanovišta, Kantovo shvatanje uma, čak i u pogledu mogućnosti eventualnog preobražaja postojećih društvenih odnosa, nije bez potencijala. Uostalom,

¹¹⁶ Ivan Bubalo, u knjizi *Kantova etika i odgovornost za svet*, ističe da je za naše tehničko doba jedino primeren moral odgovornosti i to univerzalne odgovornosti za svet. On smatra da se za izgradnju jedne etike odgovornosti mogu naći značajni podsticaji baš u Kantovoj etici dužnosti. Pošto je danas u pitanju opstanak čovečanstva, odgovornost preuzima mesto u moralnoj svesti koje je nekad imala dužnost. Pri tom se radi o moralnoj, a ne o funkcionalističkoj odgovornosti, jer nije u pitanju samo zahtev golog opstanka, već život dostojan čoveka, što je važno naglasiti da se odgovornost ne bi represivno podmetala budućim revolucionarima.

da bi došlo do revolucionarne izmene sveta, potrebno je da se najpre dogodi unutrašnja revolucija. Bez tog unutrašnjeg, moralno-religi-oznog preobražaja individua, eventualna revolucionarana akcija će se ubrzo pokazati kao voluntaristička i nasilna, a sloboda i pravičnost će ostati puka proklamacija.

Šta reći na kraju? Možda to da je, bez obzira da li se zastupa Kantova ili Hegelova koncepcija uma, u današnjem svetu dominacije razumskog mišljenja i vladavine tehnike neophodno načiniti distancu u odnosu na njega. Jedino na taj način čovek neće ostati zarobljan u fakticitetu. Za svakog onog ko sagledava nepravednost društvenih odnosa, ko se nije prilagodio namenjenoj ulozi u sistemu, ostaje imperativ da se ne odrekne uma i ideja, da ne završi u rezignaciji, da ne prizna pobeđu postojećeg nad mogućim. Uz to ostaje i utopijska nada da će se na svetskom planu obistiniti Kantov opis osećanja uzvišenog, po kome čovek u nemogućnosti dosezanja totaliteta u povratku uočava dublju beskonačnost vlastite subjektivnosti, kada možda iznova može da nastupi trenutak za um.

Podaci o citiranim knjigama:

- Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, Beograd 1976.
Immanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, Beograd 1979.
Immanuel Kant, *Kritika moći suđenja*, Beograd 1975.
Immanuel Kant, *Um i sloboda*, Beograd 1974.
Immanuel Kant, *Dvije rasprave*, Zagreb 1953.
Immanuel Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, Beograd 1981.
Immanuel Kant, *Logika*, Beograd 1976.
G.V.F. Hegel, *Istorija filozofije I-III*, Beograd 1975.
G.V.F. Hegel, *Nauka logike*, Beograd 1973.
G.V.F. Hegel, *Nauka logike I-III*, Beograd 1976.
G.W.F. Hegel, *Jenski spisi*, Sarajevo 1983.
G.W.F. Hegel, *Filozofija povijesti*, Zagreb 1966.
G.W.F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo 1964.
Erich From, *Bekstvo od slobode*, Zagreb-Beograd 1964.
Francis Bacon, *Novi organon*, Zagreb 1964.
Žan Pijaže, *Mudrost i zablude filozofije*, Beograd 1971.
Danilo Pejović, *Francuska prosvjeteljska filozofija*, Zagreb 1982.
Karl Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk I-II*, Leipzig 1924.

- Fridrih Jodl, *Istorija etike I-II*, Sarajevo 1975.
 Wilhelm Windelband, *Povijest filozofije II*, Zagreb 1957.
 Milan Kangrga, *Etika ili revolucija*, Beograd 1983.
 Karl Marks, *Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844. godine*, Beograd 1977.
 Marx – Engels, *Nemačka ideologija*, Dela, tom VI, Beograd 1974.
 Đerđ Lukač, *Mladi Hegel*, Beograd 1959.
 Georg Lukács, *Povijest i klasna svijest*, Zagreb 1977.
 Theodor Adorno, *Negativna dijalektika*, Beograd 1979.
 Ivan Bubalo, *Kantova etika i odgovornost za svijet*, Zagreb 1984.

Zoran Kindić

KANTS AUFFASSUNG DER VERNUNFT

Zusammenfassung

Der Verfasser befasst sich zuerst mit den theoretischen und gesellschaftlich-geschichtlichen Voraussetzungen der Konzeption der Vernunft Kants. Kants Auseinandersetzung mit dem Problem der Metaphysik, wie auch die Aufgaben einer philosophischen Begründung der Wissenschaft und einer Grundlegung der Ethik, haben die Einführung eines Unterschieds zwischen Verstand und Vernunft, Kategorien und Ideen, bzw. der theoretischen und der praktischen Sphäre bedingt. Nach einer Betrachtung der konstitutiven Rolle des Verstandes und des regulativen Gebrauchs der Ideen in der theoretischen Sphäre, untersucht der Autor Kants Auffassung über die konstitutive Rolle der Vernunft in der praktischen Sphäre. Sich auf seine Lehre vom Primat der praktischen über die theoretischen Vernunft, bzw. vom Primat der Moralität über die Wissenschaft stützend, stellt der Verfasser fest, dass für eine Zivilisierung der Verstand genügt, aber für eine Moralisierung die Vernunft unentbehrlich ist. Bei seiner Betrachtung von Kants Versuch der Überbrückung des Abgrunds zwischen Natur und Freiheit durch die Einführung der reflektierenden Urteilskraft, verweist der Autor auf eine Ähnlichkeit zwischen der Vernunft und der reflektierenden Urteilskraft bezüglich ihrer regulativen Rolle in der theoretischen Erkenntnis. Die Untersuchung des Verhältnisses zwischen Natur und Vernunft in der Philosophie von Kant, wie auch die Konfrontation der Konzeptionen der Vernunft von Kant und Hegel, bietet die Voraussetzungen für das Verstehen eines ambivalenten Verhältnisses des königsberger Denkers zur Revolution. Nach einer Überprüfung des Urteils von Lukacs über Kant als einem typischen Vertreter des bürgerlichen Denkens, erörtert der Verfasser am Ende der Studie, ob uns Kants Philosophie helfen kann, die Krise zu überwinden, in der sich die Menschheit heute befindet.

Schlüsselworte: Vernunft, Verstand, Kategorie, Idee, Dialektik, Totalität, Metaphysik, Natur, Moralität, Freiheit, Zweck, Revolution.

- Fridrih Jodl, *Istorija etike I-II*, Sarajevo 1975.
 Wilhelm Windelband, *Povijest filozofije II*, Zagreb 1957.
 Milan Kangrga, *Etika ili revolucija*, Beograd 1983.
 Karl Marks, *Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844. godine*, Beograd 1977.
 Marx – Engels, *Nemačka ideologija*, Dela, tom VI, Beograd 1974.
 Đerđ Lukač, *Mladi Hegel*, Beograd 1959.
 Georg Lukács, *Povijest i klasna svijest*, Zagreb 1977.
 Theodor Adorno, *Negativna dijalektika*, Beograd 1979.
 Ivan Bubalo, *Kantova etika i odgovornost za svijet*, Zagreb 1984.

Zoran Kindić

KANTS AUFFASSUNG DER VERNUNFT

Zusammenfassung

Der Verfasser befasst sich zuerst mit den theoretischen und gesellschaftlich-geschichtlichen Voraussetzungen der Konzeption der Vernunft Kants. Kants Auseinandersetzung mit dem Problem der Metaphysik, wie auch die Aufgaben einer philosophischen Begründung der Wissenschaft und einer Grundlegung der Ethik, haben die Einführung eines Unterschieds zwischen Verstand und Vernunft, Kategorien und Ideen, bzw. der theoretischen und der praktischen Sphäre bedingt. Nach einer Betrachtung der konstitutiven Rolle des Verstandes und des regulativen Gebrauchs der Ideen in der theoretischen Sphäre, untersucht der Autor Kants Auffassung über die konstitutive Rolle der Vernunft in der praktischen Sphäre. Sich auf seine Lehre vom Primat der praktischen über die theoretischen Vernunft, bzw. vom Primat der Moralität über die Wissenschaft stützend, stellt der Verfasser fest, dass für eine Zivilisierung der Verstand genügt, aber für eine Moralisierung die Vernunft unentbehrlich ist. Bei seiner Betrachtung von Kants Versuch der Überbrückung des Abgrunds zwischen Natur und Freiheit durch die Einführung der reflektierenden Urteilskraft, verweist der Autor auf eine Ähnlichkeit zwischen der Vernunft und der reflektierenden Urteilskraft bezüglich ihrer regulativen Rolle in der theoretischen Erkenntnis. Die Untersuchung des Verhältnisses zwischen Natur und Vernunft in der Philosophie von Kant, wie auch die Konfrontation der Konzeptionen der Vernunft von Kant und Hegel, bietet die Voraussetzungen für das Verstehen eines ambivalenten Verhältnisses des königsberger Denkers zur Revolution. Nach einer Überprüfung des Urteils von Lukacs über Kant als einem typischen Vertreter des bürgerlichen Denkens, erörtert der Verfasser am Ende der Studie, ob uns Kants Philosophie helfen kann, die Krise zu überwinden, in der sich die Menschheit heute befindet.

Schlüsselworte: Vernunft, Verstand, Kategorie, Idee, Dialektik, Totalität, Metaphysik, Natur, Moralität, Freiheit, Zweck, Revolution.