

Igor Cvejić  
Institut za filozofiju i društvenu teoriju  
Univerzitet u Beogradu  
cvejic@instifdt.bg.ac.rs

## Šta Kant duguje Rusou?

**Apstrakt:** *Dva filozofa kojima Kant najviše duguje su, kako se obično s pravom tvrdi, Hjum i Ruso. Dok se o Hjumovom uticaju može jednoznačno i jednostavno odgovoriti, sa Rusoovim uticajem situacija je vidno komplikovanija. Osnovni uticaj na Kanta Ruso je imao u sferi etike i posmatranja čoveka, tako da će to biti polazna tačka preko koje će se tražiti odgovor na ovo pitanje, da bi se posle te analize pokušao dati jedan jednostavan i jednoznačan odgovor, sličan onome koji se može dati za Hjuma, o tome kakav uticaj je Ruso ostavio na celokupan sistem kritičke filozofije.*

**Ključne reči:** *Kant, Ruso, moći duše, ljudska priroda, usavršavanje.*

163

Obično se smatra da su dva filozofa kojima Kant (Kant) najviše duguje za razvoj svog kritičkog sistema Hjum (Hume) i Ruso (Rousseau). Dok o Kantovom dugu Hjumu možemo naći jednoznačne odgovore, situacija sa Rusoom sigurno nije tako jednostavna.

Glavna oznaka po kojoj prepoznavamo Hjumov uticaj na Kanta jeste njegovo sopstveno priznanje da je on „prekinuo njegov dogmatski dremež“ (Kant 2008: 13). Već i osnovno poznavanje Kantovog sistema dovoljno je da se nasluti šta je to značilo i u kom smislu je Hjumova „skeptična“ osnova bila neophodna da ovaj sistem zaista bude kritički. Taj značaj se kao prvo ogleda u limitaciji upotrebe razuma, koja je ključna za kritičku metodu (Kant 2003: 56); zatim u jednom opštem kritičkom pristupu prema moći razuma. Sem toga, postoji i jedna neposredna veza sa Hjumom, koja Kanta uistinu čini nastavljačem Hjumovog poduhvata. To nam govori jedna ne toliko poznata Hjumova ispovest u dodatku *Rasprave o ljudskoj prirodi*:

„Ali sve moje nade iščezavaju kad uzmem da objasnim principe koji ujedinjuju naše sukcesivne opažaje u našoj misli ili našoj svesti. U toj tački ne mogu da otkrijem nijednu teoriju koja me zadovoljava. Ukratko postoje dva principa koja ne mogu da usaglasim, a nije u mojoj moći da se odreknem nijednog od njih, naime, da svi naši odeliti opažaji jesu odelita postojanja, i da um nikada ne opaža stvarnu spojenost među odelitim postojanjima. Kad bi neki opažaji bili ili usko spojeni sa nečim prostim i individualnim, ili kad bi um opažao neku stvarnu povezanost između njih, u tom slučaju ne bi bilo teškoće. Što se mene tiče, moram da se pozovem na povlasticu skeptika i da priznam da je teškoća pregoleska za moj um“ (Hjum 1983: 222, 223).

Ako ovo mesto bolje pogledamo, vidimo da je predmet *Kritike čistog uma* upravo pokušaj objašnjenja ove sinteze koja za Hjumma ostaje nemoguća: „[B]rzo sam otkrio da pojam povezanosti uzroka i posledice nikako nije jedini posredstvom kojega razum zamišlja a priori vezu među stvarima [...] pristupio sam dedukciji tih pojmova [...] koja je mom oštromnom prethodniku izgledala nemoguća i koja nikom drugom sem njemu ne bi pala na pamet...“ (Kant 2008: 13).

U jednom drugom smislu Kant svakako nije „hjumovac“ i njegov sistem ne odgovara nastavku tradicije skepticizma, i to nije upravo u pogledu rešenja koje daje: „Ali ja ga ni na koji način nisam sledio u njegovim zaključcima“ (Kant 2008: 13). Ali se i u pogledu ovih rešenja nadovezuje na Hjumov rad, takoreći duguje mu ih: „[K]ritika čistog uma jeste sasvim nova nauka [...] i od svega datog ona nije mogla iskoristiti ništa osim miga sadržanog u Hjumovim sumnjama“ (Kant 2008: 15).

164 Za Rusoa se neko na ovaj način jednoznačno određenje teško može naći. O Kantovoj fasciniranosti Rusoom više saznajemo preko nekih „dopunskih“ detalja, kao što su recimo to da je njegova slika uvek stajala na radnom stolu filozofa iz Kenigsberga i da stanovnici pomenutog mesta jednog dana nisu mogli u 14:00 časova da našteluju svoje satove, jer je Kant došao do svog primerka *Emila*. Mogli bismo navesti i neospornu fasciniranost Rusoovim stilom, koju Kant opisuje ovako: „Moram da čitam Rusoa sve dok mi lepota njegove ekspresije ne bude više nimalo skretala pažnju, tek onda ću moći da ga istražujem sa razumom“<sup>1</sup>. Takođe, mogla bi se napraviti i ozbiljna studija o uticaju Rusoa na pojedinačne probleme sa kojima se Kant suočava, pre svega u antropologiji, shvatanju vaspitanja, etici i politici, koja bi višestruko premašivala obim ovog rada. Cilj ovog rada je, međutim, dati jedan jednostavan i jednoznačan odgovor o značaju Rusoovog uticaja na Kanta, sličan onom koji se može dati o Hjumovom uticaju. Slično kao i za Hjumma, obično se smatra da je Ruso Kanta trgnuo iz dogmatskog dremeža u sferi etike (up. Cassirer 1970: 25). Stoga je tačka od koje će se ovde početi upravo etika. Međutim, ako se držimo Hjumovog uticaja, on nije vezan samo za spoznajnu teoriju; jasno je da su temelji postavljeni u *Kritici čistog uma* ostali isti i u naredne dve kritike, to jest da je legitimacija i limitacija upotrebe ljudskih moći njihov osnovni predmet, i da se ovaj uticaj odrazio na kritički sistem u celini. Takav jedan odgovor će se ovde pokušati dati i za Rusoov uticaj, koji se možda ne bi toliko slagao sa rešenjima koje sam Kant daje, ali bi označavao jednu prelomnu tačku u Kantovom načinu mišljenja. Pri čemu će etika biti mesto na kome se može eksplicirati, a zatim će se postaviti pitanje da li je on presudan za Kantov sistem u celini i da li se njime može dati jednoznačan odgovor Kantovog duga Rusou.

1 Cit. prema Cassirer 1970: 6: „I must read Rousseau until his beauty of expression no longer distracts me at all, and only then can I survey him with Reason“ (prevod I. C.).

## I Opšti problem Kantovog pristupa etici

Kada pristupamo etici (bar normativnoj) svakako je osnovno pitanje o onome kako *treba*. To nam takođe govori i osnovno Kantovo etičko pitanje, označeno u okviru opšteg pitanja „Šta je čovek?“, „Šta treba da činim?“ (Kant 2003: 399). Ipak, čini se da se na taj način ne može korektno okarakterisati Kantov pristup moralnosti. Nemačka racionalistička škola je pitanje o moralnosti postavljala kao pitanje moralnog savršenstva, objektivne moralnosti. Kant je svakako bio pod uticajem britanskih empiričara, koji su pitanje moralnosti pokušavali da svedu na jedno činjeničko pitanje: šta i kako moralnost jeste – preko teorija *moralnog čula* i *moralne prirode* (Milisavljević 2004: 143). Postavlja se pitanje kako možemo i da li možemo da izmirimo ova dva pristupa. Ovde će se pokušati da se, pritom ukazujući na ključan Rusoov uticaj, odgovori kako je Kant pristupio ovom problemu.

## II Formalni objektivni odredbeni razlog volje (moralni zakon praktičkog uma)

165

Kant je odbacio materijalne odredbe volje (Kant 2004: 45) i pokušao da da jedan čisto formalni princip odredbe volje kojim bi se mogla održati etika autonomije. Kada se očisti od materijalnih uzroka, ostaje samo čista forma zakona koja se može izvesti *a priori* (Kant 2004: 30), koja glasi: „Delaj tako da maksima tvoje volje uvek može istovremeno važiti kao princip sveopšteg zakona“ (Kant 2004: 34).

Ovde ne možemo, a da ne uvidimo sličnost sa Rusoovim shvatanjem iz *Društvenog ugovora*, ne samo opšte volje koja se uspostavlja *sui generis*, nego sa shvatanjem zakona koja je ključna tačka izvođenja kategoričkog imperativa. Kod Rusoa opis zakona glasi: „Kada kažem da je predmet zakona opšti, ja pod tim podrazumevam da zakon posmatra podanike kao jednu celinu, a radnje uzima apstraktno; nikada ne gleda čoveka kao pojedinca niti radnju kao pojedinačnu, konkretnu radnju“ (Ruso 1993: 52).

Pre nego što se vratimo Kantu, treba objasniti problem sa kojim se Ruso suočava kada piše *Društveni ugovor*. Prethodni Rusoov položaj bio je takav da je imao ogromno nepoverenje ne samo u svaku formu društvene prisile, nego i formu društvenosti, i u tome išao čak toliko daleko da je trudeći se da negira postojanje *sensus communis* stao na stranu *Hobsa* (Hobbes), koji mu je sve vreme očividno bio politički protivnik u raspravi (up. Cassirer 1970: 27, 28). Osnovno Rusoovo pitanje je kako pomiriti slobodu pojedinaca sa prisilom društvenih pravila. I jedini odgovor koji on smatra adekvatnim je ukoliko su pojedinci kao *građani* nosioci opšte volje, odnosno zakonodavci. Ovim on uvodi pojam građanske slobode, različit od prirodne (up. Ruso 1993: 39).

Ostavimo ovde po strani pitanje da li je Rusou na ovom mestu bilo od većeg značaja da na neki način odbrani slobode pojedinaca u društvu, ili da uvede pojam

građanske slobode koji je odvojen od slobode sprovođenja ličnih interesa. Svako pod uticajem Rusoovih razmatranja, Kant ipak pravi jedan obrt. Ono što se kod Rusoa možda samo moglo naslutiti u shvatanju građanske slobode, kod Kanta je postao ključni problem. To je kako da pojedinac sam sebe potčinjava zakonu, a da pritom to zakonodavstvo predstavlja slobodu. Opšta forma zakona u Kantovoj etici, odnosno kategorički imperativ, ni najmanje se ne tiče društvenih pravila, niti zakona, već isključivo determinisanja volje pojedinca.

### III Kopernikanski obrt u etici

166 „Kopernikanski obrt“ u Kantovoj filozofiji najbanalnije se može opisati kao promena pitanja sa ontologije predmeta kakav je po sebi, na ontologiju mogućeg iskustva predmeta. Ako ćemo biti nešto precizniji, radi se o pitanju osobina naših moći opažanja predmeta prema kojima se predmet (iskustva) mora upravljati: „Ako bi se opažanje moralo upravljati prema osobini predmeta, ja onda ne vidim kako bi se o njemu moglo nešto znati a priori, ali ako se predmet (kao objekat čula) upravlja prema osobini naše moći saznanja, onda ja mogu sasvim lepo da predstavim sebi ovu mogućnost“ (Kant 2003: 42).

Slično stvari stoje i u etici. Umesto pitanja o vrednosnim osobinama predmeta i radnji, pita se o formi konstitucije volje<sup>2</sup>, o osobinama moći htenja:

„Zajedničko obeležje svih pretkantovskih teorija morala može se videti u tome što one polaze od pretpostavke da se moralno obavezujuća usmerenost volje ili moralnog izbora na određenu vrstu objekata ili stanja – tj. „dobara“ – izvodi iz svojstava ili osobina koje su tim objektima ili stanjima inherentne. Kant, naprotiv, tvrdi da je u eminentnom smislu dobra jedino dobra volja a ne predmet na koji je ona u prvom redu (u svojoj *intentione recta*) usmerena.“ (Milisavljević 2004: 135)

Dalji nastavak izvođenja sličan je transcendentnom metodu iz *Kritike čistog uma*. Pita se o uslovima mogućnosti pod kojima se volja može konstituisati. Odnosno, o uslovima pod kojima je moguće jedinstvo svesti u pogledu određenja volje „primereno, istina, kategorijama razuma, ali ne u pogledu njegove teorijske upotrebe, kako bi raznovrsnost (čulnog) opažanja doveo pod svest *a priori*, već samo da raznovrsnost *žudnji* podredi jedinstvu svesti praktičkog uma koji zapoveda u moralnom zakonu, ili jedinstvu čiste volje *a priori*“ (Kant 2004: 71).

2 „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein GUTER WILLE.“ „Nema ničega na svetu, niti onome što nam je van njega moguće da zamislimo, što bez ograničenja možemo smatrati dobrim, osim same DOBRE VOLJE“ (Kant 2011: 14).

Ovi uslovi se kao i u *Kritici čistog uma* ne tiču predmeta nego čiste forme njihovog konstituisanja, odnosno u ovom slučaju, konsistencije<sup>3</sup> volje u jedinstvu *svesti uopšte*.

#### IV Moralni zakon posmatran subjektivno kao pobuda

Međutim, Kantovo ispitivanje se nije zaustavilo na ovom mestu. Poučen engleskim empiričarima, Kant je svakako imao u vidu da je izvođenje po kome jedan objektivni zakon sam po sebi čini pobudu u najmanju ruku problematično (up. Milisavljević 2004), umesto toga, trebalo je objasniti na koji način je subjekt pobuđen na ovo ponašanje. Pitanje o moralnom ponašanju ovim je prešlo u jedno estetsko pitanje (u smislu u kome estetika označava čulne modifikacije subjekta (Kant 1991: 28)). Pitanje je šta se dešava sa subjektom kada je moralno pobuđen:

„Dakle, mi nećemo *a priori* imati da pokažemo razlog kako moralni zakon u sebi predstavlja pobudu, već šta ona, ukoliko jeste takva, prouzrokuje u duši (bolje reći, šta mora da prouzrokuje). [...] Tako poštovanje zakona nije pobuda moralnosti, nego je ono sama moralnost subjektivno posmatrana kao pobuda“ (Kant 2004: 79, 82).

167

Ovako postavljeno ovo pitanje je u potpunosti *de facto*. Ne legitimise se imperativ moralnog postupanja, kao što je za Kanta bio slučaj kod objektivnog moralnog zakona, već se samo postavlja jedno činjeničko pitanje, kako moralnost izgleda subjektivno. S obzirom na prethodnu analizu, to je pitanje kako izgleda *moralna/praktična svest*, ukoliko ona treba da bude pobuda, i Kantov odgovor je *osećanje poštovanja*:

„Svest *slobodnog* podvrgavanja volje zakonu, povezana ipak sa neizbežnom prinudom koja se vrši nad svim sklonostima, ali samo vlastitim umom, jeste poštovanje zakona“ (Kant 2004: 87)<sup>4</sup>.

Sa namerom je u prevodu ovog teksta izostavljena promena nemačkog genitiva „Das Bewußtsein des *freien*...“, u srpski lokativ koji se nalazi u citiranom izdanju *Kritike praktičkog uma*: „Svest o *slobodnom*...“. To je učinjeno jer model „svest o nečemu“ za Kanta bi imao važnosti u spoznajnoj teoriji, kada se radi o spoznaji nekog objekta, ali ne i kada se radi o svesti određenja volje, model svesti koje je osećanje (i odnosi se samo na subjekat), je drugačiji od onog koje se odnosi na objekat.<sup>5</sup>

3 Kategorički imperativ odgovara *a priori* principu uma u pogledu moći htenja, po podeli koja je najpreciznije označena u *Kritici moći suđenja* (Kant 1991: 50, 89), a maksima koja odgovara načinu mišljenja po principima uma je „Uvek misliti u saglasnosti sa samim sobom“, ili maksima konzistentnosti (Kant 1991: 183, 184).

4 Prilagođen prevod.

5 Na ovom mestu ne može se dublje ući u, po svojoj prirodi opširnu, analizu Kantovog shvatanja termina *Bewußtsein*. Ali treba napomenuti da je taj termin skovao *Kristijan Volf*

Upravo u ovoj tački Kant je pravio razliku između moralnog osećanja, kako ga on predstavlja, i moralnog osećanja u teoriji britanskih empiričara, kao moralnog čula:

„To osećanje nazvati moralnim čulom nije prikladno; jer se pod rečju čulo obično podrazumeva teorijska moć opažanja koja se odnosi na neki predmet: nasuprot tome, moralno je osećanje (kao zadovoljstvo i nezadovoljstvo uopšte) nešto samo subjektivno što ne predstavlja nikakvo saznanje“ (Kant 1993: 201).

Dakle, moramo imati u vidu da se u analizi ove svesti ne radi o problemu spoznaje predmeta preko moći saznanja, nego o odredbi volje preko moći htenja. Ta analiza fenomenološki ukratko izgleda ovako: ona ima svoju negativnu stranu, odnosno suzbijanje sklonosti (materijalnog odredbenog razloga volje), međutim, kako se te sklonosti suzbijaju iz poštovanja prema zakonu *a priori*, ovo osećanje je ipak pozitivno.

168

Ova kratka analiza Kantovih etičkih postavki pomaže nam da rešimo problem koji je postavljen. Cela konstrukcija „kopernikanski“ preokrenute etike zahtevala je ne samo jedno etičko vrednosno pitanje, kakav moral treba da bude, nego pre svega jedno pitanje o tome kakve čovekove moći jesu, kako možemo izvesti moralne zakone s obzirom na njih. Kant se ovde ipak ne pita o „svetoj volji“ koja je za čoveka nedostižna (Kant 2004: 36), nego o tome kako odrediti „dobru volju“ s obzirom na čoveka kakav jeste. Po tome je metod kojim je Kant ovde pristupio vrlo sličan onom kojim je Ruso pristupio *Društvenom ugovoru*: „Hoću da razmotrim da li, u građanskom društvu, može da postoji kakva osnova za legitimnu i sigurnu vladavinu, kad se uzmu ljudi takvi kakvi jesu, a zakoni onakvi kakvi mogu da budu“ (Ruso 1993: 27). S tim što je Kant ovo zakonodavstvo primenio na zakonodavstvo moralne individue, na pitanje kakav može biti moral, s obzirom na to kakav čovek jeste i na (moralne) zakone kakvi (s obzirom na njegove moći) mogu da budu. Međutim, pitanje kakav čovek jeste već je samo po sebi osetljivo, zbog toga će ovo biti polazna tačka da se postavi pitanje o Kantovom i Rusoovom načinu pristupa ljudskoj prirodi.

## V Ljudska priroda

Na jednom mestu Kant piše: „Njutm je bio prvi koji je sa velikom jednostavnošću povezo red i pravilnost tamo gde su se pre njega susretali samo nered i neodređeno mnoštvo, i od tada komete se kreću o geometrijskim putanjama. Ruso je bio prvi koji je u mnoštvu usvojenih ljudskih formi otkrio duboko skrivenu prirodu

---

(Christian Wolff), ne mnogo pre Kanta, kako bi se na nemački sa latinskog preveli *Lajbnicovi* (Leibniz) termini *aperteptio* i *conscientia*, i da je pod uticajem Lajbnica ovaj termin više označavao duševno stanje subjekta, nego samo prostu recepciju objekta, kako ga pod uticajem *Loka* (Locke) i britanskih empiričara i mi danas često shvatamo.

čoveka i skriveni zakon na osnovu koga je providenje opravdano samo njegovim posmatranjem. Pre njega primedbe Alfonsa i Manesa su bili tačne. Nakon Njutna i Rusoa je Bog opravdan i sada je papina teza tačna“<sup>6</sup> (Kant 1868: 630)

Naravno da se ovde mora postaviti pitanje, kako to da je Kant *Njutna* (Newton) povezao sa Rusoom, čijoj je ličnosti naučna sistematika sigurno bila strana, i koji je bio toliko protiv esencijalističkih određenja čoveka, posebno protiv svakog društvenog i kulturnog određenja kakvo se obično uzima kao predmet nauke. Na ovo pitanje moći će da se odgovori tek na kraju ovog poglavlja.

Za sada je najzgodnije poći od Rusoove poznate *Rasprave o poreklu nejednakosti među ljudima*. Dakle, ne toliko eksplicitno od pitanja o ljudskoj prirodi, koliko od pitanja o (sirovom) prirodnom čoveku. Rusou je ova ideja, prema sopstvenoj ispovesti, pala na pamet slučajno (up. Cassirer 1970: 19); međutim, sada je neosporno da je upravo ona u značajnoj meri determinisala razvoj antropologije i socijalnih nauka. Osnovni uvid koji Ruso ovde želi istaći svakako nije samo kritika razvijanja društvenog sistema (društvenog čoveka), već i ukaz na jednu opštu metodsku pogrešku njegovih prethodnika, koji su u pokušaju da ispituju „prirodnog čoveka“ zapravo polazili od onog koji je već određen društvenim odgojem: „Svi oni govore o potrebama, pohlepnosti, tlačenju, željama i oholosti u vezi sa prirodnim stanjem, a to su pojmovi uzeti iz društva“ (Ruso 1993: 138). Možemo ipak reći da se ova metodska primedba odnosi pre svega na Hobsa i njegovo shvatanje čovekovog prirodnog stanja, kao *bellum omnia contra omnes*.

169

Kant svakako nije prihvatio ni koncepciju čoveka izvan društvenih okvira, niti metodski korak posmatranje čovekove prirode odvojeno od civilizacije. Za ovo prvo nam svedoči to što je čak i učenje o *sensus communis*-u uvrstio u svoj kritički poduhvat (Kant 1991: 182–184) uz nebrojena mesta koja se mogu navesti, a u kojima se eksplicitno tvrdi da je čovekovo mesto i čovekov razvoj moguć jedino unutar društva<sup>7</sup>. Za drugo nam svedoči jedan Kantov odgovor na to pitanje:

„Ruso postupa sintetički i polazi od prirodnih ljudi, ja postupam analitički i polazim od civilizovanih“<sup>8</sup> (Kant 1868: 613)

6 „Newton sah zu allererst Ordnung und Regelmäßigkeit mit großen Einfachheit verbunden, wo vor ihm Unordnung und schlimm gepasste Mannigfaltigkeit anzutreffen waren, und seitdem laufen Kometen in geometrischen Bahnen. Rousseau entdeckte zu allererst unter der Mannigfaltigkeit der menschliche angenommenen Gestalten die tief verborgene Natur des Menschen und das versteckte Gesetz, nach welchem die Vorsehung durch seine Beobachtungen gerechtfertigt wird. Vordem galt noch der Einwurf des Alphonsus uns Manes. Nach Newton und Rousseau ist Gott gerechtfertigt, und nunmehr ist Pope's Lehrsatz wahr“ (prevod I. C.).

7 Pogledati recimo Kant 1974: 30, 190, 206.

8 „Rousseau verfährt synthetisch und fängt vom natürlichen Menschen an, ich verfare analytisch und fange von gesitteten an“ (prevod: I.C.).

Međutim, već sam ovaj odgovor navodi na to da postoji nešto što je u Kantovom pristupu bar slično Rusoovom, jer prosta razlika između analitičkog i sintetičkog pristupa za Kanta svakako nije nešto što čini suštinsku razliku u predmetu (up. Kant 2008: 30). Zapravo Kant, u istom tekstu, navodi da je upravo u ovom pitanju Ruso učinio na njega presudni uticaj, i to je možda jedino mesto gde Kant navodi da je Ruso bio presudan za jednu njegovu celokupnu promenu *načina mišljenja*:

„Ja sam po sklonosti istraživač. Osećam žeđ za znanjem i strasni nemir da u tome napredujem, ili zadovoljstvo pri svakom napretku. Bilo je vremena kada sam mislio da bi samo to moglo odavati čast čovečnosti (*Menschheit*), i prezirao sam gomilu koja ništa ne zna. Ruso me je doveo na pravi put. Ova zaslepljena nadmoćnost je iščezla, i učio sam da odajem počast ljudima (*Menschen*), i osećao bih se puno nekorisnijim nego obični radnik, da nisam verovao da ovakvo razmišljanje može dati vrednost svima drugima da povrate prava čovečnosti“<sup>9</sup> (Kant 1868: 224).

170 Da bismo videli na koji način je Kant pokušao da izmiri svoje unutar društveno shvatanje čoveka, sa idejom vraćanja na ljudsku prirodu, na čoveka, na koju ga je Ruso inspirisao, najunosnije je ispitati tekst „Odgovor na pitanje: šta je prosvetćenost?“. Postoje dve osnovne karakteristike ovog teksta koje je ovde bitno navesti. Prva je da je Kant tu zaista ostao dosledan tome da čoveku pristupa analitički, uzimajući ga unutar društva u kome se nalazi. Ovaj tekst se bavi onim što je u Kantovo vreme bilo aktuelno (kako to *Fuko* (Foucault) dobro primećuje na jedan poseban način, sadašnjišću (*Fuko* 1995)). I on takođe pre govori o prosvetčivanju (Kant 1974: 47), o jednom zajedničkom procesu koji se dešava, nego o prosvetiteljstvu kao ideji, o kojoj u izvesnom smislu možemo reći da govori samo početak ovog teksta.

Druga bitna karakteristika je što je za Kanta osnovni element ovog napretka, odnosno „izlaska“, ljudska moć:

„*Prosvetćenost* je izlazak čovekov iz stanja samoskrivljene nezrelosti. Nezrelost je nemoć da se svoj razum upotrebljava bez vođstva nekog drugog. Ta nezrelost je *samoskrivljena* onda kad njen uzrok ne leži u nedostatku razuma, nego u pomanjkanju odlučnosti i hrabrosti da se njime služi bez tuđeg rukovođenja“ (Kant 1974: 43).

9 „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen, oder auch Zufriedenheit bei jedem Fortschritt. Es war eine Zeit, da ich glaube, dieses alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiss. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet; ich lerne die Menschen ehren, und würde mich viel unnützer finden, als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, dass diese Betrachtung allen übrigen einen Werth geben könne, die Rechte des Menschheit herzustellen“ (prevod: I. C.).



Na ovaj način analiza prosvećenosti obuhvata oba ova elementa, i uzimanje aktuelnog društvenog procesa i pojedinačnu ljudsku prirodu u njemu: „Ljudi su istovremeno i elementi i pokretači ovog procesa“ (Fuko 1995: 235). Kasnija Kantova razrada pitanja o privatnoj i javnoj upotrebi uma, bila je i razrada ovog problema, na jednom pragmatičko-tehničkom nivou.

Moramo imati u vidu da u Kantovo doba prosvećenost u Nemačkoj, posmatrana kroz paradigmu racionalnog saznanja, kako su to činili predstavnici Volfove racionalističke škole, već nema izgleda da uspe. I to ne zbog opšteg problema sa „neprosvećenom“ religijom i tradicijom, već zbog naglog prodora *Sturm und Dranga*. Ovaj, uglavnom literarni, pokret, uz koji su stajali i Kantovi česti sagovornici, Jakobi (*Jacobi*) i Herder (Herder), dobrim delom inspirisan je upravo Rusoom, odnosno njegovim davanjem značaja emocijama. Ukratko, njegovi predstavnici su zastupali ideju da za glavne pojmove naših života (slobodu, odnos sa prirodom, ljubav itd.) nije presudna racionalna spoznaja, nego emotivni odnos (*Herz und Bauch*, srce i stomak) – utoliko je prosvetiteljstvo, kao pokušaj da se sve svede na racionalnu spoznaju, greška.

171

Kant, ipak, uprkos čestom povezivanju, nema mnogo toga sličnog sa paradigmom racionalne spoznaje, iako je od početka pa do kraja branio prosvetiteljski pokret. Umesto ove teorije, Kant se okreće jednoj u tom trenutku slabo razrađenoj teoriji duševnih moći, koju je pre njega zastupao Kruzijus (Crusius), a koja moć htenja suštinski razlikuje od moći razuma (Milisavljević 2004: 136). Kao što je poznato, za Kanta postoje tri osnovne duševne moći koje imaju svoje principe *a priori* koji se svi zasnivaju na umu (u širem smislu): moć saznanja (razum), moć osećanja zadovoljstva i nezadovoljstva (moć suđenja) i moć htenja (um u užem smislu). Zanimljivo je pomenuti da je, upravo ovim teorijskim obrtom, Kant sve emocionalne postavke *Sturm und Dranga* pokušao da objasni kao nešto što potiče iz uma i na taj način odbrani prosvetiteljstvo (slobodi odgovara osećanje poštovanja, odnosno uzvišenog, odnosu sa prirodom odgovara zadovoljstvo u sudu ukusa) (up. Zammito 1992).

Dakle, kada Kant postavlja pitanje o ljudskoj prirodi, on se zapravo pita o moćima koje čovek poseduje i može da usavršava njihovu upotrebu. Na ovaj način Kant je čini se hteo da odgovori na Rusoov „mig“ i , na sličan način kao što je to bilo sa Hjumom, reši problem koji se za Rusoa (bar ranog) činio nemogućim:

„Rousseauova tri paradoksalna stava.

O štetnosti kulture (putem nauka) (iz sirovosti u kulturu).

O štetnosti civilizovanja ili građanskog uređenja (nejednakosti) (iz jednakosti u nejednakost).

O štetnosti veštačkih metoda za instruisanje i moralizovanje (vaspitanje). [...]“ (Kant 1974: 207).

Upravo forma od tri vaspitna koraka (civilizovanje, kultivisanje i moralno vaspitanje) je ona koju Kant provlači kroz čitavo svoje delo (up. recimo Kant 1991: 242 i Kant 2006: 225–234). I Kantov odgovor na ovaj problem je, kao što je već navedeno, da je razvoj ovih ljudskih moći moguć samo u društvu, samo tamo gde postoji disciplina slobode (Kant 1974: 208).

172

Teza o usavršavanju talenata svakako nije strana Rusou. Ona je za njega upravo pripadala prirodnom čoveku: „To je sposobnost usavršavanja, koja zahvaljujući okolnostima, razvija i sve ostale osobine i koju nalazimo kako kod pojedinaca tako i kod cele vrste“ (Ruso 1993: 145). Svakako iz ovog citata vidimo da je i za Rusoa problem usavršavanja neodvojivo vezan za društvo i za okolnosti u kojima se čovek nalazi i baš zato, on nešto kasnije dodaje: „Žalosno bi bilo kad bi se moralo priznati da je ova bitna i gotovo bezgranična osobina izvor, takoreći, svih ljudskih zala, da ga ona udaljava vremenom od prvobitnih prilika pod kojima je i dalje živeo spokojno kao dete: da ga ona tokom vekova osvetljava razumom i mrači zabludama, razvija njegove vrline i poroke, i na kraju ga dovodi do toga da bude dušmanin samom sebi i prirodi“ (Ruso 1993: 145). Međutim, ni sam Rusoov stav ne negira neophodnost društva u vaspitanju: „Iako se u tom stanju lišava nekih preimućstava koja mu dolaze od prirode, on stiče druga, i to vrlo velika, njegove se sposobnosti vežbaju i razvijaju [...] [tako] da kad ga zloupotrebe tog novog stanja ne bi često spuštale ispod tog stanja iz koga je proizašao, on bi morao neprestano da blagosilja onaj srećan trenutak koji ga je iz tog stanja istrgao i koji je njega, glupu i ograničenu životinju, pretvorio u razumno biće i čoveka“ (Ruso 1993: 39).

Za Rusoa bi ovaj paradoks, naravno, bio rešen onog trenutka kada bi prestala zloupotreba društvene vlasti, odnosno kada bi nastupila revolucija koja ovo rešava. Kant, nasuprot, uopšte ne veruje da bi bilo kakva revolucija mogla rešiti taj problem, i umesto toga zastupa postepeni razvoj (Kant 1974: 190), tako da se taj paradoks morao nekako rešiti unutar društva u kome se nalazimo. Na ovom mestu možemo reći da se Kant u nekom smislu okreće Rusoovom prirodnom stanju i više nego što je to sam Ruso svesno činio. Kant zapravo uzima ideju prirodnog stanja „regulativno“, ono nije nešto što se nalazi, ili nalazilo nekada negde, i što posmatramo kao bolje ili lošije od društvenog stanja, već jedna ideja na koju se osvrćemo:

„Ruso nije zapravo želeo da ljudsko biće *ide* nazad u prirodno stanje, već pre da *gleda* nazad ka njemu iz pozicije u kojoj se sada nalazi. On je pretpostavio da je čovek dobar *po prirodi* (sve dok priroda dozvoljava dobru da se prenosi), ali dobar na negativan način, što znači da nije zao po svojoj vlastitoj saglasnosti i svrsi, nego jedino u opasnosti da bude zaražen zlom ili neprikladnim liderima i primerima“<sup>10</sup> (Kant 2006: 232).

10 „Rousseau did not really want the human being to go back to the state of nature, but rather to look back at it from the stage where he now stands. He assumed that the human being is good by nature (as far as nature allows good to be transmitted), but good in a negative

Ono što vidimo iz ovog citata je da čovek treba da gleda nazad u prirodno stanje, međutim on nam odgovara tačnije i na pitanje u šta treba da gledamo: u ljudsku prirodu koja je (po prirodi) dobra (ako se ne iskvari) – Kantovim rečnikom rečeno, u moći ljudske duše. Stoga se rešenje pomenutog paradoksa vaspitanja, ne sastoji u revoluciji, nego u usavršavanju onih moći na koje stalno možemo unatrag da pogledamo<sup>11</sup> (sve dok postoji bar neki primer moralnosti (Kant 2006: 232)).

U ovoj tački se možemo vratiti pitanju Kantove etike. Svakako, Ruso je Kanta inspirisao da čoveka, kao moralno dostojanstvenog, posmatra kao „svrhu po sebi“, da „odaje počast ljudima“; iako ovo nikako nije netačno, to objašnjenje nikako nije dovoljno. Do čoveka kao „svrhe po sebi“ Kant je došao skrećući pogled na moći ljudske duše, odnosno na moć htenja. I u čovekovo moć htenja, neposredno inspirisan Rusoovim *Društvenim ugovorom*, naišao je na ono što on naziva „faktom čistog uma“, to jest moralni zakon koji se iz nje može izvesti *a priori* (Kant 2004: 47). Ovaj fakat možemo označiti kao onu „duboko skrivenu ljudsku prirodu“, koja je, matematički<sup>12</sup> rečeno, unela red u čovekovo shvatanje na sličan način kao što je Njutn uveo red u shvatanje prirode. Ovaj uvid Kant svakako duguje Rusou, ali mu pre toga duguje skretanje pogleda na ljudske moći kakve jesu, i kakve mogu biti usavršavanjem, koje je ovaj uvid omogućilo.

173

—

Već po samoj formi ovog odgovora o Kantovom dugu Rusou može se naslutiti da je njegov uticaj mnogo veći nego samo u etičkoj i političkoj teoriji. Međutim, s obzirom na zadatak ovog rada, postaviće se i jedno mnogo oštrije pitanje: da li je ovaj Rusoov uticaj na Kanta bio i nešto što je bilo neophodno za Kantov celokupni kritički sistem, odnosno da li se Kantov dug Rusou ne proteže samo na pojedine oblasti, nego na sistem u celini, kao što se može reći za Hjuma?

Kantov „kopernikanski obrt“ se, kao što je već navedeno, sastojao u odvratanju pogleda od predmeta (po sebi), takoreći što se tiče predmeta po sebi Kant je ostao u Hjumovoj poziciji skeptika; s druge strane principe *a priori* Kant je želeo izvesti iz čovekovih moći (Kant 2003: 42) iz čega je nastala transcendentalna filozofija, kao ispitivanje uslova mogućeg odnosa sa predmetom (s obzirom na moći duše), koja je za Hjumovu poziciju svakako bila nemoguća. Prema onome što nam je dostupno, možemo reći da, ako je iko mogao dati neki „mig“ Kantu za ovo okretanje nazad, na ispitivanje čistih ljudskih moći i njihove „neiskvarenosti“, što je bio

---

way; that is, he is not evil of his own accord and on purpose, but only in danger of being infected and ruined by evil or inept leaders and examples“ (prevod: I. C).

11 Rešenje ovog paradoksa se za Kanta ne bi moglo sastojati u revoluciji (sem u revoluciji *načina mišljenja*) i već zbog toga što Kant ljudsku prirodu ne posmatra po sebi kao dobro, odnosno postoji radikalno zlo u ljudskoj prirodi (up. Kant 1990).

12 Za bliže određenje matematičkog kod Kanta pogledati Hajdeger 2009.

zadatak kritičkog sistema u celini, kao i mogućnosti njihovog odgoja, i ako je Kant ikome priznavao ovu zaslugu, onda je to Ruso. Dakle, ukoliko je ta analiza tačna, onda bi jedan jednostavan i jednoznačan odgovor na pitanje Kantovog duga Rusou bio: *Kant Rusou duguje okretanje pogleda na ljudske moći kakve jesu i kakve mogu biti neiskvarene ili odgojem, što je bio neophodan uslov nastanka transcendentne filozofije.*

Primljeno: 10. septembar 2012.

Prihvaćeno: 18. septembar 2012.

### Literatura

- Cassirer, Ernst (1970), *Rousseau, Kant, Goethe: Two essays*, Princeton: Princeton University Press.
- Fuko, Mišel (1995), „Šta je prosvetiteljstvo“, *Treći program*, 102: 232–244.
- Hjum, Dejvid (1983), *Rasprava o ljudskoj prirodi*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Kant, Immanuel (1868), *Sämmtliche Werke. Fragmente* (Vol. VIII), Leipzig: Leopold Voss.
- 174 Kant, Imanuel (1974), *Um i sloboda*, Beograd: Ideje.
- Kant, Imanuel (1990), *Religija unutar granica čistog uma*, Beograd: BIGZ.
- Kant, Imanuel (1991), *Kritika moći suđenja*, Beograd: BIGZ.
- Kant, Imanuel (1993), *Metafizika morala*, Novi sad: Svetovi.
- Kant, Imanuel (2003), *Kritika čistog uma*, Beograd: Dereta.
- Kant, Imanuel (2004), *Kritika praktičkog uma*, Beograd: Plato.
- Kant, Immanuel (2006), *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, New York: Cambridge University Press.
- Kant, Imanuel (2008), *Prolegomena*, Beograd: Fedon.
- Kant, Immanuel (2011), *Groundwork of Metaphysics of Morals* (A German – English Edition), New York: Cambridge University Press.
- Lolić, Marinko (2004), „Kant i pedagogija – dva veka Kantovog *Spisa o pedagogiji*“, *Arche* 1 (1): 183–190.
- Hajdeger, Martin (2009), *Pitanje o stvari*, Plato: Beograd.
- Milislavljević, Vladimir (2004), „Problem pokretača moralnosti u Kantovoj etici autonomije“, *Arche* 1 (1): 133–156.
- Ruso, Žan-Žak (1993), *Društveni ugovor*, Beograd: Filip Višnjić.
- Zammito, John H. (1992), *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, Chicago: The University of Chicago Press.

Igor Cvejić

Was hat Kant Rousseau zu verdanken?

Abstract

Zwei Philosophen, denen Kant am meisten zu verdanken hat, wie man mit dem Recht nimmt, sind Hume und Rousseau. Während man über den Hume's Einfluss einfach und eindeutig antworten kann, ist es mit dem Rousseau's Einfluss viel mehr kompliziert. Der Haupteinfluss auf Kant hat Rousseau in der Ethik und auf der Ansicht der Menschen gemacht, deshalb es einen Anfangspunkt ist, durch welchem die Antwort auf diese Frage gesucht wird. Nach dieser Analyse wird eine einfache und eindeutige Antwort zu geben versucht, die ähnlich wie diese, die man auf dem Hume's Einfluss geben kann, ist: welchen Einfluss hat Rousseau auf dem ganzen Kritische System gemacht.

**Key words** Kant, Rousseau, Seele Vermögen, Menschlichkeit, Entwicklung.