

Stanko Vlaški

HORIZONT PRAKTIČKOG

Ogledi o Kantovoj filozofiji



Novi Sad, 2023.

UNIVERZITET U NOVOM SADU
FILOZOFSKI FAKULTET NOVI SAD
21000 Novi Sad
Dr Zorana Đinđića 2

Za izdavača
Prof. dr Ivana Živančević Sekeruš

Stanko Vlaški

HORIZONT PRAKTIČKOG: OGLEDI O KANTOVOJ FILOZOFIJI

Recenzenti

Prof. dr Milenko A. Perović, Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu
Prof. dr Željko Kaluđerović, Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu
Prof. dr Ivica Kelam, Fakultet za odgojne i obrazovne znanosti/Kineziološki
fakultet, Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku
Viši naučni saradnik dr Predrag Milidrag, Institut društvenih nauka u Beogradu

Tehnička priprema
Igor Lekić

ISBN
978-86-6065-801-4

Elektronsko izdanje
<https://digitalna.ff.uns.ac.rs/sadrzaj/2023/978-86-6065-801-4>



Novi Sad, 2023.

Zabranjeno preštampavanje i fotokopiranje. Sva prava zadržava izdavač i autor.
Sadržaj i stavovi izneti u ovom delu jesu stavovi autora i ne odražavaju nužno
stavove Izdavača, stoga Izdavač ne može snositi nikakvu odgovornost prema
njima.

SADRŽAJ

IZ RECENZIJA	5
Prof. dr Milenko A. Perović.....	5
I METAFIZIKA UNUTAR HORIZONTA PRAKTIČKOG UMA: UVODNA RAZMATRANJA	9
HORIZONT KAO GRANICA I KAO MOGUĆNOST	9
KANTOVA <i>IMANENTNA</i> METAFIZIKA?.....	16
II SUBJEKAT, LIČNOST: KANT I KARTEZIJANSKI OBRT.....	24
RED IDEJA.....	24
DEKARTOV <i>IDEALIZAM</i> : KANTOVA PERSPEKTIVA.....	29
Kartezijanski obrt.....	30
Hipostazirani subjekat metafizičke psihologije	34
Problemi IV paralogizma.....	44
JA KAO LIČNOST	50
III MISAO PROMENE	58
POJMITI PROMENU?	58
ZA POVEST POJMA PROMENE: ELEJSKI IZAZOV	61
PROMENA JE MOGUĆA USLED APRIORNOSTI FORMI OPAŽANJA ...	65
PROMENA NEMA APSOLUTNA PRAVA	77
IV POČETI OD SEBE? KANT I HJUMOVO POIMANJE MORALA.....	84
KAUZALITET I SPONTANOST	86
HJUMOV ETIČKI SENZUALIZAM.....	94
KANT O HJUMU: U ČEMU JE SMISAO TRANSCENDIRANJA?.....	101

V O BOGU I SVETU: OSNOVI JEDNE PRAKTIČKE VERE	107
PROMETEJ MODERNOG DOBA?.....	107
BOG I SVET	112
Bog kao <i>focus imaginarius</i> teorijskog uma.....	112
Bog kao postulat praktičkog uma	116
DEIFIKACIJA SUBJEKTA?.....	120
VI HEGEL I KANTOVA KRITIKA METAFIZIKE	128
TRI UZALUDNE RADOSTI UMA	128
DOVRŠITI KANTOVU KRITIKU!.....	131
KUDA METAFIZIKA MOŽE <i>DALJE</i> NAKON KANTA?.....	145
LITERATURA	148

IZ RECENZIJA

Prof. dr Milenko A. Perović

Pometena duhom klasičnog liberalizma – koji više nije tražio radikalnu kritiku temelja modernog ljudskog svijeta, nego njegovu radikalnu pozitivističku apologiju u svim mogućim formama – te duhom neoliberalizma – koji je svoj najviši filozofski izraz dobio u jednom banalnom skepticizmu koji se pod imenom „postmoderne“ rasprostro u mnoštvu meandara po onome što je još ostalo od digniteta filozofske svijesti – filozofija je u vodećim savremenim tokovima izgubila živu povezanost s vlastitom velikom tradicijom, a jednako tako i s vlastitom biti.

Vodeće filozofske glave današnjeg vremena ne poznaju tradiciju filozofije niti umiju s njom opštiti. Još manje razumiju koliko ih ovaj dvostruki nedostanak sve dublje etablira u ovom nefilozofskom vremenu, po cijenu potpunog gubitka kompetencije da pod imenom filozofije kažu ili napišu bilo šta! Svodeći sebe na loše apologete neoliberalističkih levijatana i cirkuske zabavljače neupućene svjetske filisterije, s odgovarajućim brbljanjima o kraju filozofije, postfilozofiji etc., oni su uistinu autentičnu filozofiju ostavili na miru i prepustili je rijetkim ljudima koje nije zbunio antifilozofski nagovor koji dolazi iz vladajućeg antiduha vremena!

U takve ljude spada Stanko Vlaški. Naruku mu je išla činjenica da je prošao dobru školu filozofskog mišljenja, utemeljenu na kompleksnim studijama najznačajnijih filozofa helenskog i modernog svijeta. Osebujni talenat za filozofiju i izuzetna marljivost omogućili su mu da napiše doktorsku disertaciju iz filozofije koja, bez sumnje, spada među najbolje disertacije koje su odbranjene na Odseku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu od osnivanja 1988. godine do danas.

Bile je posve primjereno očekivanje da će Stanko Vlaški kao univerzitetski nastavnik filozofije nastaviti sa samostalnim naučnim i filozofskim istraživanjima te postizati značajne stvaralačke rezultate. Ta očekivanja su se u potpunosti potvrdila u ovoj knjizi.

Knjiga Stanka Vlaškog *Horizont praktičkog: ogledi o Kantovoj filozofiji* bavi se izuzetno složenim pitanjem Kantovog odnosa prema tradiciji metafizike. U tome odnosu sadržan je najznačajniji filozofski događaj od vremena pojavljivanja Aristotelove *Metafizike*.

Vlaški polazi od interpretacijske teze – naslijeđene od najboljih tumača Kantove filozofije – da se u ovoj filozofiji događa epohalni novum koji je od najvišeg značaja za cjelinu istorije filozofije. Cijela prethodna tradicija filozofije počivala je na ideji primata teorijskog nad praktičkim i poietičkim umom. Dakako, složeno je pitanje u kojoj mjeri se Aristotel može uvrstiti u tu tradiciju, ali je izvjesno da cjelokupna aristotelistička devastacija nasljeđa Aristotelove filozofije govori u prilog tezi o ovoj dominaciji!

Bit Kantovog „kopernikanskog obrta“ sadržan je u postavci o primatu praktičkog nad teorijskim umom, dakle, primatu samosvijesti nad svijesću, apercepcije nad percepcijom, slobode nad nužnošću etc.

U uvodnom ogledu u knjizi Vlaški skreće pažnju na interpretacijske stavove koji pokazuju da se kod Kanta tezom o nemogućnosti spoznaje *nečega* nadiskustvenog ne odbacuje i mogućnost nečega suštinski nadiskustvenog *unutar* samog saznanja. No, govor o onome nadiskustvenom kod Kanta svoj istinski smisao ne nalazi, kako je to od svojih početaka pretpostavljala metafizika, u okvirima saznanja kao takvog. Istinska njegova aktualnost traži se na horizontu onoga *praktičkog*, bliže određenog kao moralnost. Na tom horizontu ispostavlja se kod Kanta zahtjev za prevazilaženjem dotadašnje metafizike kao teorije, ali apsolutizovanjem prava moralne svijesti i taj zahtev, kako se pokazuje, ostaje sputan njenim nasljeđem.

Središnji deo knjige čine pet ogleđa. U prvom *Subjekat, ličnost: Kant i kartezijski obrt*, Vlaški ispituje smisao prelaza s Dekartovog na Kantovo filozofsko stanovište. To ispitivanje sprovodi prije svega u svijetlu Kantove kritike tzv. paralogističkih zaključaka uma. Za umski shvaćenu subjektivnost – prema kojoj Kantova misao utire put – subjekat nije pojmljen samo kao element spoznajnog odnosa koji je izvjesniji u odnosu na objekat, nego kao *sama forma odnosa* zbog koje je svaki spoznajni odnos uopšte moguć. Subjekat u tome smislu ne može biti shvaćen i izražen kao stvar, kao kartezijska *res cogitans*, nego kao *čin*. U spoznajnoj sferi, subjekat *jeste* kao čin sinteze predstava. U praktičkoj sferi, jeste uspostavljajući sebe kao *moralnu ličnost*. Pitanje o trajnosti ličnosti, o onome što je dotadašnja metafizika razumijevala kao besmrtnost duše, autora je podstaklo da postavi pitanje o uslovu mogućnosti kako predstave o trajnosti, tako i s njome povezane predstave *promjene* kod Kanta.

Da je promjena moguća usljed živog sadejstva razuma i čulnosti, pojma i opažaja, te da promjena *jeste* to samo sadejstvo, pokazuje drugi ogled u knjizi. Zbog toga što Kant vrijeme poima *linearno* i što sadašnjost vidi jedino u njenoj determinisanosti prošlošću, predstavi o promjeni u njenoj vezanosti za temporalnost ne priznaju se apsolutna prava. Povrh rasprava o biću i saznanju promjene, kod Kanta ostaje sfera moralne slobode. Mogućnost promjene u apsolutnom smislu – kao počinjanja *ex nihilo* – na kantovskom tragu može se tražiti upravo u toj sferi kao spontanost subjekta u moralnom samozakonodavstvu njegove volje.

To je tema trećeg ogleđa *Početi od sebe? Kant i Hjumovo poimanje morala*. U njemu Vlaški čin slobodne volje tumači u svijetlu ideje o apsolutnoj uzročnosti. Ona, po Kantu, ostaje nedohvatljiva teorijskoj spoznaji. Zamisao o takvoj uzročnosti sagledana je kao ishodišna tačka Kantove kritičke recepcije Hjumove kritike pojma kauzaliteta, ali i hjumovskog razlučivanja sudova o onome što *jeste* i sudova o onome što *treba biti*.

Četvrti ogled *O bogu i svetu: osnovi jedne praktičke vere* za svoje tematsko težište ima Kantov pokušaj da tezom o bogu kao postulatu praktičkog uma misli povrh razlike između *bitka* i *trebanja*. Kao postulat vlastitog uma, te i – kako će ga Kant odrediti u svojim poznim bilješkama – kao sâm praktički um u svojoj personalnosti, za moralnu subjektivnost takvo biće istovremeno je nešto njeno, i nešto što joj večito izmiče. Priroda divinizirane moralne svijesti u zaključku tog ogleda utoliko se otkriva kao ono što je Hegel nazvao *nesrećnom* sviješću.

Poslednji ogled bavi se upravo prirodom Hegelovog odnosa prema Kantovoj kritici rane moderne metafizike. S hegelovskog stanovišta pokazuje se da ta kritika nije bila dovoljno radikalna, jer je praktički smisao koji je ta kritika primarno imala ostao opterećen razlikom bitka i trebanja koja je postala postojanom, apstraktnom suprotnošću, baš poput onih koje je pretpostavljala dotadašnja metafizika.

In genere, Stanko Vlaški je napisao prvoklasnu studiju o biti Kantove filozofije, ne propuštajući da kritički ukaže na njeno temeljno ograničenje. Zadovoljstvo mi je da mogu preporučiti publikovanje ove knjige. Uvjeran sam da će ona biti vrednovana kao značajni događaj ne samo u filozofskom životu Filozofskog fakulteta u Novom Sadu i filozofskim krugovima u Srbiji, nego i u regionu tzv. Zapadnog Balkana.

U Novom Sadu, 28.05.2023. godine

prof. dr Milenko A. Perović

I METAFIZIKA UNUTAR HORIZONTA PRAKTIČKOG UMA: UVODNA RAZMATRANJA

HORIZONT KAO GRANICA I KAO MOGUĆNOST

Bogato je duhovno iskustvo koje je čuvano pojmom i terminom *horizont*. Filozofski smisao pojma horizonta oblikovan je u prožimanjima pre svega s prirodnonaučnim i religijskim aspektima njegovog značenja. Istraživači podsećaju da svoje poreklo vodi iz grčkog *horízein*, u značenjima ograničavanja, razgraničavanja, te razdvajanja putem postavljanja granice.¹ Izvorno je taj termin pripadao rečniku helenske astronomije, i to ponajpre u značenju vidokruga koji ograničava pogled.² U tom značenju, termin je ustaljen kod Aristotela. Vredna je i primedba da je pojam i termin *horizont* kod Aristotela postao važan i na polju njegove ontološke logike, u smislu onoga *horismós*, koje upućuje na *definiciju*, na „povlačenje pojmovne granice koja odgovara određenju bića neke stvari“.³ U srednjovekovnoj misli Zapada, ističu istraživači povesti ovog pojma, njegovo dominantno značenje vezuje se uz, na prvi pogled zagonetni, stav kojim se tvrdi da *čovjek* jeste horizont.⁴ Ako se uzme u obzir da se pojam horizonta izvorno ticao

¹ Prema: Benc, H., „*Horízein* kao ograničavanje i određivanje. O shvatanju termina u starogrčkoj literaturi kod Platona, Aristotela i Plotina“, u: Elm, R. (ur.), *Horizonti pojma horizont*, prev. E. Peruničić, red. Č. D. Koprivica, Akademska knjiga, Novi Sad 2009., str. 35—50, ovde str. 35.

² Uz tekst Huberta Benca (Hubert Benc), videti i prvi deo odrednice „Horizont“ koji je za *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Joakima Ritera (Joachim Ritter) napisao Norbert Hinske (Norbert Hinske). Videti: Hinske, N., „Horizont (I)“, u: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie III*, Schwabe Verlag, Basel 1971-2007, str. 1188—1194, ovde str. 1188.

³ Benc, H., „*Horízein* kao ograničavanje i određivanje. O shvatanju termina u starogrčkoj literaturi kod Platona, Aristotela i Plotina“, str. 37.

⁴ Prema: Nikl, P., „Između vremena i večnosti. O antropološko-teološkom shvatanju horizonta u srednjem veku“, u: Elm, R. (ur.), *Horizonti pojma horizont*, prev. E. Peruničić, red. Č. D. Koprivica, Akademska knjiga, Novi Sad 2009., str. 51—66, ovde str. 51.

određivanja granice, ovakvo njegovo određenje ubrzo će se pokazati u jasnijem svetlu. Čovek svojom antropološkom odredbom može biti pojmljen kao horizont, jer on za srednjovekovnog, hrišćanskog mislioca suštinski i jeste granica: granica između dva sveta, pri čemu se jedan od njih misli u njegovoj prolaznosti i čulnosti, a drugi kao večni i duhovni svet. S punim pravom istraživači mogu da pozovu da se uzme u obzir koliko je takva, „granična egzistencija“ bila dramatična, ali i da ukažu da je bivajući granicom čovek istovremeno i posrednik, veza dva sveta.⁵ U modernom dobu, pojam horizonta pojavljuje se u značenju koje dotad nije bilo poznato. Počinje se vezivati uz refleksiju o granicama ljudskog saznanja.⁶ Od značaja je pri tom i primedba da u modernoj misli antropologizacija značenja pojma horizonta dovodi do toga da se ono, bliže, počinje tražiti i u svetlu pitanja o ljudskim *moгуćnostima*.⁷ Umesto da sebe određuje kao horizont, čovek sebe shvata kao onog koji horizont *ima*.⁸ Shvatan kao vidokrug, kao granica čulnog, baš kao i granica duhovnog motrenja, ali postepeno sve odlučnije i kao projektivna, budućnosna dimenzija onoga što za čoveka *tek sledi*, što je njegova mogućnost, pojmom horizonta mišljeno je – kako to napominje priređivač instruktivnog zbornika *Horizonti pojma horizont* Ralf Elm (Ralf Elm) – kako *ograničavanje*, tako i *otvaranje*.⁹ Osvrćući se na transcendentalnu filozofiju Imanuela Kanta (Immanuel Kant), može se tvrditi da se u njoj što izrekom, što implicitnije, sva značenja pojma horizonta na koja smo se dosad osvrnuli međusobno susreću.

⁵ Prema: Isto.

⁶ Prema: Buše, H., „Maksimalni kapacitet propusnosti propozicionalnih sadržaja svesti. O značenju pojma horizonta kod Lajbnica“, u: Elm, R. (ur.), *Horizonti pojma horizont*, prev. E. Peruničić, red. Č. D. Koprivica, Akademska knjiga, Novi Sad 2009., str. 67—92, ovde str. 68.

⁷ Prema: Engfer, H. J., „Horizont (II)“, u: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie III*, Schwabe Verlag, Basel 1971—2007., str. 1194—1200, str. 1195.

⁸ Up. Isto.

⁹ Up. Elm, R., „Otvaranje horizonta: o značenju i istoriji shvatanja horizonta“, u: Elm, R. (ur.), *Horizonti pojma horizont*, prev. E. Peruničić, red. Č. D. Koprivica, Akademska knjiga, Novi Sad 2009., str. 7—14, ovde str. 8.

U svojim univerzitetskim predavanjima iz logike, kenigzberški filozof mogao je da podseti šta horizont jeste u svom izvornom značenju. Našim horizontom naziva se u prvom redu „onaj krug unutar kojeg možemo da vidimo stvari“.¹⁰ Ubrzo postaje jasno da se termin može plodotvorno primenjivati i u govoru o onome što bi se ticalo i duhovnog *viđenja* stvari, odnosno ljudskog saznanja. Pitanje o horizontu kao granici kod Kanta je u tim predavanjima najeksplicitnije postavljeno upravo u okvirima istraživanja dometa našeg saznanja. Filozofsko određivanje horizonta Kant je tu shvatio kao razmišljanje o meri u kojoj se veličina našeg saznanja slaže sa onim što jesu saznajne sposobnosti, ali i svrhe subjekta.¹¹ Razmatrajući najbliže ono što će nazvati logičkim, odnosno teorijskim horizontom, Kant će ukazati na mogućnost da se o tom horizontu razmišlja kako sa strane mogućih objekata saznanja, tako i iz vizure sazajnog subjekta. Horizont saznanja istorijskih, tj. empirijskih objekata Kant je shvatio kao neizmeran. Oni pak objekti koji se pokazuju primarno umu, a ne čulima, podstiču da se postavi pitanje o tome *šta um može saznati a priori bez ikakvog iskustva*. Taj se horizont može odrediti. Sa strane sazajnog subjekta, to se najzad postavlja kao pitanje „Šta čovek kao čovek može uopšte da zna?“¹² Na pitanje o horizontu saznanja kao opšteljudskom horizontu, Kant će odgovor dati na drugom mestu, u svojoj *Kritici čistoga uma*.

Kritika čistoga uma gradi se na stavu koji se, s obzirom na prethodne redove, može izraziti rečima da *horizont saznanja jeste horizont mogućeg iskustva*. S druge strane, za Kanta jedino ona saznanja čije se poreklo ne vezuje za iskustvo mogu se zaista smatrati naučnim znanjima. Kao takva, ta znanja ipak jesu znanja o

¹⁰ Kant, I., „Logik Blomberg“, u: *Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaft zu Berlin. Band XXIV. Vorlesungen über Logik. Zweite Hälfte*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1966., str. 7—302, ovde citiran § 44, str. 67.

¹¹ Kant, I., „Logik“, u: *Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band IX. Logik. Physische Geographie. Pädagogik*, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1923., str. 1—150, ovde str. 40.

¹² Isto, str. 551.

predmetima kakvi su oni u svojoj vremenskoj i prostornoj određenosti. Kako je tako nešto moguće? Kant je na to pitanje u *Kritici čistoga uma* odgovorio napominjući da vreme i prostor nisu ono objektivno, predmetno, nego način – i to nužni – na koji saznavna subjektivnost kao takva svojom čulnošću, onim što su Grci nazivali *aísthēsis*-om, strukturira predmetnost svih predmeta ukoliko oni zaista jesu predmeti saznanja. Pitajući o horizontu kao granici vlastitog saznanja, subjekat taj horizont pronalazi kao prirodu vlastitih saznavnih moći, kao sebe samog. Horizont saznanja kao horizont mogućeg iskustva Kant shvata kao čulni svet odnosno kao prirodu. Otud se može tvrditi da je metafora horizonta u okvirima pitanja o onome što možemo znati, kod Kanta „služila za *estetičko* objašnjavanje prostorno-vremenske uslovljenosti svih ljudskih saznavnih radnji“. ¹³ Značajno je već sada ukazati na još jednu primedbu koju daje Jozef Simon (Josef Simon): to što sâm subjekat sebe spoznaje kao konstituensa vlastitog spoznavnog horizonta, ne znači da on bilo šta – pa ni samog sebe – može spoznati mimo tog horizonta, zauzimajući stajalište koje bi u odnosu na taj horizont bilo transcendentno. ¹⁴ No, kod Kanta, horizont *saznanja* nije poistovećen s horizontom *mišljenja*. Naše misli sežu dalje u odnosu na naša saznanja. One idu *iza i povrh* čulnog sveta, streme ka onome natčulnom. Njih vodi sklonost koja je od izvora vodila svaku filozofiju, sklonost koju je i Kant smatrao *prirodnom sklonošću* [Naturanlage] uma – sklonost ka *metafizici*. ¹⁵

Svoj članak „Šta znači: orijentisati se u mišljenju“ (1786.) Kant je otpočeo primećujući da pojmovi filozofije ne potiču s tla slikovitosti, ali da stanovite slikovite predstave ipak mogu biti od pomoći kako bi se pojmovi učinili

¹³ Simon, J., „Ja’ i njegovi horizonti. Metafora horizonta kod Kanta“, u: Elm, R. (ur.), *Horizonti pojma horizont*, prev. E. Peruničić, red. Č. D. Koprivica, Akademska knjiga, Novi Sad 2009., str. 93—112, ovde str. 93.

¹⁴ Up. Isto, str. 96.

¹⁵ Prema originalu: Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998., str. 730 (A 669/B 697). Up. Kant, I., *Kritika čistoga uma*, prev. N. Popović, Dereta, Beograd 2003., str. 342.

sposobnim za jedino legitimnu, iskustvenu upotrebu.¹⁶ Predstava orijentisanja za njega je jedna od takvih predstava. U svom izvornom značenju, ona se odnosi na zahtev da se „iz jedne date strane sveta“ – a, dodaje Kant, „mi horizont delimo na njih četiri“ – pronađu ostale, to jest da se pronađe *izlazak sunca*.¹⁷ Slika orijentisanja u saznanju ohrabruje da tražimo način mogućnosti primene naših pojmova na prostorne i vremenske opažaje. Šta, međutim, s orijentisanjem na jednom daleko širem horizontu, na horizontu *mišljenja*? Taj horizont s Kantom možemo nazvati metafizičkim ukoliko znamo da je reč o horizontu „umskih lutanja na polju natčulnih predmeta“¹⁸. Moderna filozofija taj horizont „delila je“ na pitanja o besmrtnosti duše, o svetu kao celini, o bogu kao najvišem biću. Uključuje on, najzad, i sâmo pitanje o biću *kao biću*, o onome što ono jeste *po sebi*, s obzirom na vlastiti bitak. Ta pitanja, koja prevazilaze iskustvenost, činila su interesno polje moderne metafizike do Kanta. Metafizički odgovori na prva tri među njima predmet su radikalne kritike koju je Kant razvio u „Transcendentalnoj dijalektici“ *Kritike čistoga uma*, pokazujući da misli, ukoliko odlaze povrh horizonta iskustva, ne mogu dovesti ni do čega osim do prividnih znanja. Različitim problemskim težištima te kritike posvećeni su ogledi koji slede u našoj knjizi. No, kantovsko pitanje o tome kako da se orijentišemo na horizontu na kojem nije moguće nikakvo iskustvo, na horizontu metafizičkih pitanja, zaslužuje da mu se posveti još pažnje već u ovom trenutku.

Horizont iskustva nije, napomenuli smo, jedini horizont naših duhovnih pogleda. Iza njega jeste horizont na kojem mišljenje ostaje usamljeno, ali na tom horizontu umu se samo obećavaju saznanja. Ta obećanja nikad ne bivaju ispunjena. I sâm Kant zbog toga je izražavao izvesnu nelagodu.¹⁹ Čitav projekat

¹⁶ Prema: Kant, I., „Šta znači: orijentisati se u mišljenju“, prev. M. Todorović, *Arhe*, I, 1/2004., str. 251—259, ovde str. 251.

¹⁷ Isto, str. 252.

¹⁸ Isto, str. 256.

¹⁹ Još u *Snovima jednog vidovnjaka* iz 1766. godine, po stilu i po tonu izlaganja vrlo specifičnom Kantovom spisu, kenigzberški filozof pisao je o „sudbonosnoj zaljubljenosti“ u metafiziku koja mu pak ne uzvraća „naklonost“. Prema: Kant, I., *Snovi jednog*

kritike uma u njegovoj teorijskoj upotrebi kenigzberški filozof osmislio je s namerom da se preduprede lutanja na horizontu onoga natčulnog. No, težnja uma da napusti horizont čulnog svedočanstva, da prevaziđe horizont prirode kao ukupnosti čulnih objekata, ne može biti ukinuta. Ako bi trebalo pretpostaviti da se sve u životu uma, pa i taj *korak iza* događa svrhovito, u čemu bi se pobliže mogla videti njegova svrha?

Horizont kao granica saznanja, i to pre svega povodom metafizičkih težnji uma, i sâm je deo jednog šireg horizonta. I u svojim predavanjima iz logike Kant je na to skrenuo pažnju: o saznavnom horizontu može se razmišljati i u svetlu pitanja o tome kako se znanje tiče *interesa volje*.²⁰ *Moralni* interes volje najviši je pak interes za koji je čovek kao čovek sposoban! Granice saznanja kao granice upućenosti uma na ono što *jeste* predmet mogućeg iskustva, utvrđene su s obzirom na ono što jeste tako shvaćena *primarna* svrha uma. Um ne može saznati ono nadiskustveno, zato što se ta svrha ne tiče više saznanja u teorijskom smislu. Ta svrha tiče se prvenstveno našeg *delanja*. Ona je *praktička*. Um ne može saznati šta stvari *jesu* same po sebi, zato što se s obzirom na ono što *jeste* ili što *nije* ne ispunjava u svojoj najvišoj svrsi. Ta svrha tiče se onoga što tek *treba da bude* i što kao takvo jeste najviša čovekova mogućnost.²¹ Ta mogućnost čoveka čini ne samo bićem koje je potčinjeno prirodnoj nužnosti, nego i bićem *slobode*. Horizont smisla pitanja o biću duše, o biću sveta i o najvišem biću zbog toga se i s obzirom na Kanta može shvatiti kao horizont metafizike, ali kod Kanta taj horizont

vidovnjaka objašnjeni snovima metafizike, prev. B. Lambeska, Sv. Simeon Mirotočivi, Vrnjačka Banja 1990., str. 80.

²⁰ Kant, I., „Logik“, str. 40—41.

²¹ Jozef Simon povodom Kantove analize pojma horizonta iz predavanja o logici o tome piše: „[...]Uslovljenost horizontom se, dakle, ne odnosi samo na 'prosudivanje i procenjivanje onoga što čovek *može* da zna' nego i onoga 'šta on *sme* da zna', tj. onoga što mu je dozvoljeno da zna i, konačno, onoga što *treba* da zna'. Iz aspekta primata praktičke filozofije to 'je od najvećeg značaja' (Simon, J., „Ja' i njegovi horizonti. Metafora horizonta kod Kanta“, str. 100).

suštinski nije horizont *theoria-e*.²² *Horizont metafizike u svom najvišem smislu horizont je praktičkog, i to praktičkog koje se kod Kanta shvata primarno kao moralnost.* Ogledi koji sačinjavaju ovu knjigu – ogledi o Kantovom poimanju subjektivnosti, o njegovom poimanju promene, o hjumovskom zaleđu kantovskog razlučivanja prirodnog kauzaliteta i kauzaliteta na osnovu slobode, te o specifičnom statusu i vezi pojmova boga i sveta u njegovoj misli – mogu biti čitani i kao zasebni radovi, ali svima njima zajednička je namera da ovu tezu osvetle kao kantovski *orijentir* u pitanjima o onome što sâm filozof shvata kao nadiskustveno. I sâm kantovski zahtev da se, na koncu, pitanje o biću u njegovom bitku shvati kao pitanje o predmetnosti predmeta saznanja²³, predmetnosti koju konstituše transcendentalno spoznata subjektivnost subjekta saznanja, biće razmatran u svetlu namere da se to suštinski *prvo* pitanje svake dotadašnje filozofije, pitanje o *bitku*, pokaže kao *sekundarno* u odnosu na pitanje o onome *treba* kojim je vođena praktička umnost.

Neophodno je, međutim, pažnju zadržati pred činjenicom da se kod Kanta pitanje o onome praktičkom u osnovi redukuje na pitanje o moralnom praksisu. Sâm horizont moralnog utoliko će za Kanta biti ono što određuje granice svake praktičke filozofije, a to je pitanje o *ozbiljenju slobode*.²⁴ Da takvo određenje granice jeste u saglasju s nastojanjima da se apsolutizuju prava moralne svest, ali i da time sloboda ne biva mišljena u celovitosti svog aktualizovanja, te da se s obzirom na Kanta pitanje o *horizontu praktičkog* postavlja i kao pitanje o granicama koje su moralnoj slobodi kao moralnoj slobodi inherentne, tema je našeg zaključnog ogleada. One je, uprkos svemu, čine jednim *okovom apstraktuma*²⁵ kojim čovek ostaje sputan. Zadatak da se one osvetle nužnim se

²² Up. Kant, I., *Kritika moći suđenja*, prev. N. Popović, Dereta, Beograd 2004., str. 265—266.

²³ Up. Kangrga, M., *Spekulacija i filozofija od Fihtea do Marxa*, Službeni glasnik, Beograd 2010., str. 105—106.

²⁴ Up. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, prev. N. Popović, red. M. Arsenijević, Dereta, Beograd 2008., str. 122.

²⁵ Prema: Perović, M. A., *Granica moraliteta*, Dnevnik, Novi Sad 1992., str. 214.

pokazao u svetlu pitanosti o prirodi Hegelovog (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) odnosa prema Kantovom sagledavanju metafizike unutar horizonta praktičkog uma.

KANTOVA IMANENTNA METAFIZIKA?

Ako ovu, sasvim načelnu ravan ispitivanja metafizike na horizontu onoga praktičkog ipak hoćemo nešto bliže odrediti, potrebno je zabeležiti nekoliko dodatnih napomena koje će ocrtati putanju kojom će se kretati naši ogledi, pa i na svetlo izneti neke od interpretatorskih mogućnosti koje su za tu putanju od značaja.²⁶ Naglasili smo: horizont metafizike kod Kanta u svom najvišem smislu jeste horizont praktičkog. No, takva teza obavezuje da se eksplicira ukoliko se pretpostavlja da je tu moguć i neki *drugačiji* smisao onoga metafizičkog. Da bi se to učinilo, potrebno je bliže razmotriti Kantov pojam saznanja, ali i Kantov pojam nauke.

Ka tezi o primatu praktičke u odnosu na teorijsku upotrebu uma Kant se ne usmerava neposredno. U osnovi kompleksnog procesa preispitivanja horizonta saznanja, kao i čitavog projekta kritike uma, pre svega jeste namera da se odgovori na pitanje da li je metafizika moguća kao nauka, ili joj je sudbina da ostane poprištem večitih sukoba o prirodi onoga bezuslovnog. Matematika i fizika pak, prema Kantu, oдавно jesu na „sigurnom putu nauke“²⁷. Ako se jasno spozna na čemu se temelji *objektivnost* odredaba koje se razvijaju u matematici i fizici, pronaći će se i jasan odgovor na pitanje zašto metafizika nije na tom putu. Objektivnost matematičkih i fizičkih odredaba jeste jeste ono što ove nauke čini *naučnim*. Jedino njenom spoznajom može se pronaći putokaz za metafiziku, kako

²⁶ Paragrafi koji slede pisani su na osnovu poglavlja „O Kantovoj kritici metafizike“ koje je objavljeno kao deo našeg rada „Hegel i Kantova kritika metafizike“. Videti: Vlaški, S., „Hegel i Kantova kritika metafizike“, *Arhe*, XIX, 37/2022., str. 109—134, poglavlje na str. 112—117.

²⁷ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Predgovor drugom izdanju, str. 39.

bi prestala da i nadalje bude samo poprište „beskrajnih prepirki“.²⁸ Potrebno je pri tom uzeti u obzir važnu Hegelovu primedbu o tome šta je pojmom objektivnosti mišljeno kod Kanta. Pojam objektivnosti u kritičkoj filozofiji ne upućuje na to da bi izvesne misaone odredbe bile spolja date svesti, kako bi se to zdravorazumski očekivalo kada se kaže da nešto „objektivno važi“, nego na to da one važe za sve misaone subjekte, i to na nužan način, odnosno povrh sfera partikularnosti i slučajnosti mišljenja. U svetlu našeg prethodnog izlaganja, o objektivnosti utoliko možemo govoriti kao o *univerzalnosti* saznanjog horizonta.²⁹ Hegel dalje naglašava i da je upravo kantovskim poimanjem objektivnosti prožeto moderno prosuđivanje o onome što bi bile bitne odlike naučnog postupanja uopšte: ono ne treba da potiče iz slučajnih oseta i trenutnih raspoloženja, već treba da obuhvati ono opšte, suštinsko, kao ono što je opšte i suštinsko u svesti samoj.³⁰ Mislić koji je Kantu tu dao odlučujuću smernicu bio je Dejvid Hjum (David Hume). Hjum je pokazao da se objektivnost znanja – shvaćena kao njegova poopštivost i nužnost – uopšte ne može iskustveno zasnivati. Iskustvo nam govori da se nešto dešava, ali ne i da se nešto upravo tako *mora* dešavati. Umesto hjumovskog pokušaja da se predstave o nužnosti znanja objasne psihološki, kao rezultat ljudske navike, Kant će nastojati da pokaže da ono opšte i nužno u znanju jeste ono što prethodi svakom iskustvu, a čime istovremeno svako iskustvo – pa i iskustvo *navike* – postaje mogućim. Opštost i nužnost u znanju, tj. njegova objektivnost, opštost je i nužnost *u samoj svesti*, kao *apriornost* struktura čulnosti i razuma. Kao uslov mogućnosti iskustva, te strukture za Kanta jesu i uslovi mogućnosti *predmeta* iskustva.³¹ Svako učenje koje bi pretpostavljalo obratno, odnosno da je saznanje to koje je uslovljeno karakteristikama svog predmeta, lišilo bi sebe mogućnosti da objasni kako se o predmetima mogu sticati nova znanja, a da se pri tom predmeti uopšte

²⁸ Isto, Predgovor prvom izdanju, str. 33.

²⁹ Up. Simon, J., „Ja’ i njegovi horizonti. Metafora horizonta kod Kanta“, str. 111.

³⁰ O tome: Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, prev. D. Nedeljković, Prosveta, Beograd 1973., § 41, dodatak 2, str. 122—123.

³¹ Up. Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 135.

ne pojavljuju u iskustvu. Da su takva znanja moguća, Kantu pokazuju upravo matematika i fizika. Okret ka apriornosti struktura svesti koji je napravio svojom kritičkom filozofijom izvorna je motivacija Kantu da u predgovoru drugom izdanju *Kritike čistoga uma* projekat kritike uma uporedi s preokretom koji je za prirodnu nauku značilo učenje Nikole Kopernika (Nicolaus Copernicus).

Prema Kantovom stavu, odredbe matematike i čiste prirodne nauke počivaju na onome što je nezavisno od iskustva – pobliže, na već spominjanim prostoru i vremenu kao apriornim formama čulnosti, te na čistim pojmovima razuma – ali primenjuju se upravo u sferi iskustva, na stvari ukoliko se one pojavljuju našim čulima. Šta, međutim, učiniti s disciplinom koja pretenduje da bude istinskom naukom i čiji središnji pojmovi poput duše, sveta i boga jesu potpuno nezavisni od iskustva, ali se na iskustvo ne mogu primeniti, jer prekoračuju sve ono što se može pojaviti kao predmet čula, dakle kao prostorno i vremenski određeno? Šta, prema tome, s metafizikom? Prema Kantovom mišljenju, dotad se u filozofiji polazilo od pojma o njoj kao o nauci „u kojoj se posredstvom uma napreduje od saznanja onoga čulnog do /saznanja/ onoga natčulnog“.³² No, kako će poentirati Ginter Celer (Günter Zöller), Kant odbija da povodom statusa metafizike napravi bilo kakav kompromis. Od nje, kao i od drugih delatnosti uma koje traže da budu priznate kao znanja, zahteva „da ustvrđuje samo ono što se svima onima koji su sposobni za upotrebu uma može umskim razlozima dostatno dokazati“. Samo tada metafizika jeste „*znanost*, a inače je stvar mnijenja i izložena je proizvoljnosti individuumu i grupa“.³³ Njen *horizont* ne može ostati *privatnim*³⁴ ukoliko ona hoće da bude naukom! No, ostavši bez oslonca u čulnom opažanju i bivajući prepušten samo sopstvenim čistim pojmovima, um se zapliće u protivrečnosti umesto da spoznaje ono bezuslovno,

³² Kant, I., *Koji su stvarni napreci koje je metafizika ostvarila u Nemačkoj od Lajbnicovih i Volfovih vremena*, prev. D. Đurić, Svetovi, Novi Sad 2004., str. 8.

³³ Zöller, G., „Metafizika nakon metafizike: Limitativna koncepcija prve filozofije u Kanta“, *Prolegomena*, 2 (2/2003), prev. I. Grgić, red. D. Barbarić, str. 181—195, citat sa str. 183.

³⁴ Up. Kant, I., „Logik“, str. 41.

ono što se krije iza horizonta pojavnosti, noumenalitet ili ono što stvar jeste *po sebi*. Metafizika kao željeno umsko znanje o onome apsolutnom pretvara se u ono što će Kant nazivati – treba ovde primetiti još jednu za Kanta neobično plodotvornu „slikovitu predstavu“ – „prostim lutanjem“. Vredno je pažnje to što Kant dodaje i da je žaljenje zbog *lutanja* metafizike utoliko veće kada se zna da se ono odvija „među pukim [bloßen] pojmovima“.³⁵ S Kantovog stanovišta, ova lutanja mišljenja ne mogu se prekinuti time što bi se pojmovi primenili na čulne opažaje, jer za čiste pojmove uma, kantovske *ideje*, tako nešto nije moguće. Tražeći znanje o onome bezuslovnom, um od sebe traži više nego što je u stanju da pruži. Korist od kritičkog samoosvešćivanja uma u njegovoj teorijskoj upotrebi tako je samo negativna.³⁶

Presudna, toliko raspravljana Kantova teza o nemogućnosti uma da sazna ono što stvari jesu po sebi, ono bezuslovno, iz korena je uzdrmala metafiziku u njenom u Kantovo vreme vladajućem, Volfovom (Christian Wolff) i Baumgartenovom (Alexander Gottlieb Baumgarten) pojmu. Tom pojmu pripadala su najviša teorijska znanja o biću duše, sveta i najbićevitijem biću. Moderna filozofska misao ta je znanja nazivala racionalnom psihologijom, racionalnom kosmologijom i racionalnom teologijom kao disciplinama *metaphysica-e specialis*, dok je ontologija, znanje o biću kao takvom, za nju bila *metaphysica generalis*. No, insistiranje na nepremostivom jazu između onoga što se pojavljuje našim čulima i što možemo saznati s jedne, i onoga što stvari jesu po sebi s druge strane, nije najviši cilj kritičke filozofije. Razlikovanje *phaenomenon*-a i *noumenon*-a kod Kanta je i sâm obrazloženo praktičkom svrhom. Praktička će biti i svrha pojmova koji u teorijskoj upotrebi uma ostaju prazni, poput pojma duše i pojma boga, pa i pojma jednog inteligibilnog sveta. Da ono što saznajemo pod vidom čulnosti i kategorijalnog aparata razuma, tj. kao vremenski i prostorno određeno, te kao

³⁵ Prema originalu: Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, str. 20 (B XV); naše izdanje: Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 42.

³⁶ Up. Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Predgovor drugom izdanju, str. 45.

kariku u uzročno-posledičnom lancu, jeste saznanje o stvarima kakve one jesu po sebi, bila bi, prema Kantu, osporena mogućnost da čovek slobodno, spontano započne bilo koje delanje.³⁷ Korist od kritike teorijskog uma sada se pokazuje u svom pozitivnom liku: ona istovremeno „uništava jednu prepreku koja ograničava čistu upotrebu praktičnoga uma ili čak preti da je uništi“.³⁸ Teze o saznajnoj nedodirljivosti *stvari po sebi* [*Ding an sich*], u daljem razvoju onoga što će se potom nazvati filozofijom nemačkog idealizma izaći će na loš glas. Smatrajući da sagledava i izražava *duh* Kantovog *kritičkog idealizma*, Fihte (Johann Gottlieb Fichte) će u stavu da bi stvar, odnosno biće, moglo biti samo *po sebi*, nezavisno od onoga *Ja*, pronaći načelo svakog dogmatizma u filozofiji.³⁹ U osnovi, teze o stvari po sebi kod Kanta zaista *nisu* inaugurisane kao ostatak dogmatskog realizma. One su filozofu izvorno imale da služe kao deo borbe za priznanje nečega nedodirljivog *u samom čoveku*, i to kao bezuslovnosti njegove moralne autonomije – onog *treba da*, koje se sa svoje strane nikada u potpunosti ne može prevesti u sferu onoga što *jeste* o kojem svedoče čula. Isto tako, razvijanje tih teza nije deo napora da se prizna apsolutno prvenstvo iskustvenih znanja u odnosu na metafiziku. Naprotiv, one su Kantu trebalo da posluže da se duhovni pogled usmeri ka regiji u kojoj se horizont mogućeg iskustva legitimno prekoračuje. To prekoračivanje, koje možemo i nadalje nazivati *i metafizičkim*, dešava se kao odluka da se sledi moralna dužnost, i to radi dužnosti same.

Ovaj, nešto bliži, osvrt na odnos kritičke filozofije prema metafizici prokrčio je put ka dosta raspravljanoj interpretatorskoj tezi o dvoznačnosti pojma metafizike koju filozofija otkriva s Kantom.⁴⁰ Ta dvoznačnost za metafiziku će se pokazati sudbonosnom. Od nje se mora poći u raspravljanju o najvišem smislu

³⁷ Videti npr. Isto, str. 44—45.

³⁸ Isto, str. 45.

³⁹ Videti npr. Fichte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, prev. V. D. Sonnenfeld, red. M. Kangrga, Naprijed, Zagreb 1974., str. 67.

⁴⁰ Videti pre svega Jaeschke, W., „Wer denkt metaphysisch? oder: Über das doppelte Ende der Metaphysik“, u: Jaeschke, W., *Hegels Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2020., str. 119—152, ovde str. 130.

metafizičkog horizonta. S jedne strane, Kantova kritika uma u svom je ishodu pokazala da metafizika kao najviša *theoria* i saznanje bića kao takvog, onoga što je Kant imenovao saznanjem stvari kakva ona jeste po sebi, nije ni mogla da zaživi. S druge strane, ako se pojam metafizike uzima u svom širem značenju, kao promišljanje odredbi svesti koje svojom prirodom prevazilaze domašaje iskustvenog dodira s predmetima, a bez kojih nikakvo iskustvo, niti predmet kao predmet iskustva nisu mogući, o odnosu Kantove filozofske spoznaje apriornosti struktura svesti, tj. njegove transcendentalne filozofije prema onome metafizičkom, može se govoriti iz drugačije perspektive.⁴¹ Šta to može značiti, krajnje precizno izražava, primerice, Žil Delez (Gilles Deleuze) kada kaže da „[r]eči ‘sve’, ‘uvek’, ‘univerzalno’, (...) ne upućuju ni na šta u iskustvu: one ne proističu iz iskustva čak i ako se na njega primenjuju.“ Tumačeći Kantove pozicije, Delez dalje primećuje da upravo za tim rečima posežemo kada *saznajemo*: mi tada „kažemo više od onoga što nam je dato, *prekoračujemo* datosti iskustva“.⁴² Niz značajnih istraživača Kantove filozofije s početka XX veka pokazali su srodnu misaonu otvorenost po pitanju karakterizacije transcendiranja iskustvenih datosti od kojeg polazi transcendentalna spoznaja u *Kritici čistoga uma*. Zbog toga su transcendentalnu filozofiju sagledavali kao „imanentnu metafiziku“ (Fajinger (Hans Vaihinger))⁴³, kao „zasnivanje metafizike“ (Hajdeger

⁴¹ Uostalom, tu je dvoznačnost Kant reflektovao još u ranim *Snovima jednog vidovnjaka*, koji pojedinim svojim tezama najavljuju docniji kritički projekat. Razloge izostanka spominjane „naklonosti“ metafizike prema njegovim saznavnim težnjama, Kant je već tada pronašao u tome što je tu naklonost očekivao isključivo kao znanje o „skrivenim osobinama stvari“. To je filozofa podstaklo da postavi pitanje kojem će se u godinama koje su sledile potpuno posvetiti: „da li je zadatak određen onim što čovek može znati i kakav odnos ima to pitanje sa onim iskustvenim pojmovima na koje se uvek moraju oslanjati svi naši sudovi“? Kant će upravo zbog toga već u tom ranom spisu redefinisati metafiziku i izrekom je odrediti kao *nauku o granicama ljudskog uma*. Prema: Kant, I., *Snovi jednog vidovnjaka objašnjeni snovima metafizike*, str. 81.

⁴² Delez, Ž., *Kantova kritička filozofija*, prev. I. Milenković, Fedon, Beograd 2015., str. 19.

⁴³ Videti npr. Vaihinger, H., *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Erster Band, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, Stuttgart—Berlin—Leipzig 1922., str. 232—233.

(Martin Heidegger)),⁴⁴ kao „metafiziku iskustva“ (Pejton (Herbert James Paton))⁴⁵ i sl. Takva i slična čitanja, međutim, postala bi jednostrana ako bi u drugi plan potiskivala to da se puno prekoračivanje horizonta iskustva, posmatrano s kantovskih pozicija, aktualizuje pre svega kao autonomija praktičkog uma⁴⁶ i kao čovekovo moralno delanje.⁴⁷ Ako se o onome metafizičkom razmišlja kao o onom što prevazilazi iskustvo uopšte, moralnom delanju mora biti priznata inherentna metafizička crta, pri čemu će se ponovo biti obrazriv: takva metafizička crta zapravo iziskuje prevazilaženje metafizike u njenom teorijskom liku. Među interpretacijama Kantove filozofije iz istog razdoblja po svojoj spremnosti da insistira na konsekvencijama tog prevazilaženja, pa i po svojoj podsticajnosti, izdvaja se ona koju daje Rihard Kroner (Richard Kroner) u odličnoj studiji *Kantov svetonazor*. Paradigmatična je u tom pogledu Kronerova tvrdnja da je Kant „mišljenja da tačka dodira između čoveka i natčulne i večne sfere ima biti razaznata u faktima čovekovog moralnog života, u njegovom samoodređivanju, i u

⁴⁴ Hajdeger, M., *Kant i problem metafizike*, prev. M. Stanisavac, NIRO „Mladost“, Beograd 1979.

⁴⁵ Videti: Paton, H. J., *Kant's Metaphysic of Experience I-II*, Georg Allen & Unwin LTD, London 1936.

⁴⁶ To je, zapravo, težište prigovora koji je Hajdegerovoj tezi o učenju o šematizmu transcendentale moći uobrazilje iz *Kritike čistoga uma* kao jezgru Kantovog novog zasnivanja metafizike uputio Ernst Kasirer (Ernst Cassirer) u okvirima njihove čuvene „davoske rasprave“ (1929): „Ako se ima u vidu celina Kantovog dela, onda se pojavljuju veliki problemi. Jedan od njih je i problem slobode. To je za mene kod Kanta uvek bio pravi problem. Kako je moguća sloboda? (...) Čudoredno kao takvo vodi prekoračenju granice sveta pojava. I to je ono odlučujuće metafizičko“. Navedeno prema: „Davoska diskusija između Ernsta Cassirera i Martina Heideggera“, dodatak u: Hajdeger, M., *Kant i problem metafizike*, str. 163—175, ovde citirana str. 164. Detaljnije o raspravi koju su vodili Kasirer i Hajdeger u: Basta, D. N., *Čarobni breg filozofije. Kasirer i Hajdeger u Davosu 1929. godine*, Dosije studio, Beograd 2017.

⁴⁷ Da je u *Kritici čistoga uma* dominirala upravo razlika između transcendentale filozofije kao „teorije apriornih uslova mogućeg iskustva“ i „metafizike kao nauke o natčulnim predmetima“, ali i da je ta razlika u Kantovim potonjim istraživanjima o kojima se zna na osnovu njegovog *Opus-a postumum-a* dovedena u pitanje, te da se kod poznog Kanta pojam metafizike shvata kako u smislu „racionalnih osnova nauka“, tako i s obzirom na usmerenost čoveka na moralno dobro kao na svoju najvišu svrhu, pokazuje Ekart Ferster. Videti: Förster, E., „Kants Metaphysikbegriff: vor-kritisch, kritisch, nach-kritisch“, u: Henrich, D./Horstmann, R.-P. (ur.), *Metaphysik nach Kant?*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988., str. 123—136, citirane str. 129 i 136.

zakonima njegove moralne volje“.⁴⁸ No, intenzitet napora koje Kroner u toj studiji preduzima kako bi pokazao da metafizika kod Kanta u suštinskom smislu jeste jedino moralnost, i da kantovska moralnost u svojoj etičkoj samorefleksiji zapravo ukida svaku metafiziku koja bi sebe shvatala kao znanje, sputava ga, utisak je, da pažnju ukaže i onome o čemu se s obzirom na Kanta ne govori kao o *metafizičkom znanju*, nego kao o onome *metafizičkom (unutar) znanja samog*.

Ogledi koji slede nastoje da osvetle da *metafizička crta unutar znanja samog* jeste ono čime je znanje povedeno ka sferi praktičkog. Nastoje da pokažu da na horizontu ispitivanja uslova mogućnosti iskustvenog saznanja, kao i povodom ukazivanja na to da delanje iz poštovanja prema moralnom zakonu ne može biti objašnjeno ničim iskustvenim, horizont transcendiranja iskustvene datosti čovek pronalazi u sebi, u svojoj unutrašnjosti. O tome će se razmišljati kao o velikom finalu Kantove kritike dotadašnje metafizičke misli. Da li i u kojem smislu i sama ta *unutrašnjost* ostaje opterećena misaonim nasleđem dotadašnje metafizike, jedno je od pitanja koja se tim ogledima nužno nameću.

⁴⁸ Kroner, R., *Kant's Weltanschauung*, The University of Chicago Press, Chicago 1956., str. 2.

II SUBJEKAT, LIČNOST: KANT I KARTEZIJANSKI OBRT

RED IDEJA

Pitanju o tome zašto su baš pojmovi duše, sveta i boga oni koji su obrazovali predmetno polje „Transcendentalne dijalektike“ *Kritike čistoga uma*, može se pristupiti na različite načine. U istorijsko-filozofskoj perspektivi, takvu njenu tematsku strukturiranost treba tumačiti u svetlu filozofske tradicije iz koje je Kant poticao. Na podeli celine metafizike na ontologiju kao *metaphysica-u generalis* s jedne i tri discipline *metaphysica-e specialis* – racionalnu psihologiju, racionalnu kosmologiju i racionalnu teologiju – s druge strane, počivali su filozofski sistemi Kristijana Volfa i Aleksandra Gotliba Baumgartena. U Kantovo vreme, ta je podela već slovila opštim filozofskim dobrom. Zbog toga ne može da čudi što će kenigzberški mislilac smatrati nužnim da svoju radikalnu kritiku saznavno-teorijskih pretenzija čitave dotadašnje metafizike izloži prateći upravo nju. Pitanje o tome kakva je dublja duhovna potreba mogla dovesti filozofsko mišljenje do ovakve podele, znatno je složenije. Martin Hajdeger tako je dao primedbu kojom se upućuje na razmišljanje o njenom širem duhovnom osnovu. Za Hajdegera, ta je podela manifestacija prožetosti opšteg duhovnog stava epohe hrišćanskim nasleđem. Hrišćanstvo polazi od misli o božjoj stvaralačkoj prirodi. Bića koja ne bivaju shvaćena kao božanska imaju se shvatiti kao nešto stvoreno. Univerzum jeste ukupnost takvih bića. Čovek, međutim, premda jeste stvoren, ima naročit položaj u univerzumu „jer se sve odnosi na spas njegove duše i njegovu

večnu egzistenciju“.⁴⁹ Prema Hajdegeru, na taj način se „primereno hrišćanskoj svesti o svetu i bivstvu, celina bića deli na boga, prirodu i čoveka, čijim domenima se saobražavaju teologija (...) kosmologija i psihologija“.⁵⁰ Ako se hoće ispitati perspektiva iz koje sâm Kant pristupa ovom pitanju, veran putokaz ponajpre pruža činjenica da o duši, svetu i bogu on govori kao o *idejama*, odnosno kao o *čistim pojmovima uma*. Kao takvi, ti pojmovi nisu uslovljeni ničim empirijskim, pa tako ni povešću. Različite povodne formacije duhovnog života čovečanstva dobijaju na značaju s obzirom na meru u kojoj se s njima te ideje, a s njima i sama priroda uma izvodi na svetlo, ali iz njih ne mogu biti izvedene. Štaviše, njima nijedno povodno iskustvo uopšte ne može biti primereno! No, za transcendentalnog filozofa ne može biti zadovoljavajuće rešenje ni da u duhu dotadašnjih modernih učenja o tzv. urođenim idejama samo konstatuje da one čine prirodu uma. Na to da one umu pripadaju kao nešto prirodno i nužno, upućuje sama suština mišljenja kakvom nju vidi Kant. Dok razumsko saznanje ostaje usredsređeno isključivo na ono što je uslovljeno, zadatak uma jeste da sazna ono neuslovljeno. Otud će Kant transcendentalni pojam uma odrediti kao „pojam o totalitetu uslova za nešto što je dato kao uslovljeno“.⁵¹ Taj totalitet moguć je samo usled onoga neuslovljenog. Ono uslovljeno može biti sagledano u svojoj trostrukoj uslovljenosti, kao što se, za Kanta, mogu razlikovati tri tipa odnosa među našim predstavama. Predstave jesu u odnosu prema subjektu, u odnosu prema objektima kao pojavama, te prema objektima kao predmetima mišljenja uopšte.⁵² Zato se i za onim neuslovljenim može tragati u tri misaona pravca. Može se, kao prvo, težiti saznanju subjekta koji sâm više ne bi predstavljao predikat za druge subjekte, odnosno za apsolutnim subjektom. Moderno filozofsko mišljenje, započeto s Reneom Dekartom (René Descartes), takvu apsolutnost pronašlo je u mišljenju samom, mišljenju onoga *Ja*

⁴⁹ Hajdeger, M., *Kant i problem metafizike*, str. 16; videti i: Folrat, E., „Raščlanjavanje metafizike na *metaphysica generalis* i *metaphysica specialis*“, prev. Miloš Todorović, *Arhe*, II, 3/2005., str. 237—259, ovde str. 242.

⁵⁰ Hajdeger, M., *Kant i problem metafizike*, str. 17.

⁵¹ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 210.

⁵² Isto, str. 214.

kojim ono izvesno jeste kao *misleća supstancija (res cogitans)*. Može se, dalje, težiti saznanju celine pojava koja više neće biti delom nikakve još obuhvatnije celine. Takav totalitet može se nazvati *svetom* kao skupom svih pojava. Najzad, može se zahtevati saznanje apsolutnog jedinstva svih predmeta mišljenja uopšte. Takvo jedinstvo mišljeno je kao *božansko biće*.

Jedna od brojnih intrigantnih izmena koje je *Kritika čistoga uma* pretrpela dok je Kant radio na njenom drugom izdanju iz 1787. godine uključivala je i jednu napomenu uz odsek „Sistem transcendentálnih ideja“ „Transcendentálne dijalektike“. Njome filozof naglašava da samo bog, sloboda – čiju mogućnost Kant direktno problematizuje u kontekstu rasprave o ustrojstvu sveta – i besmrtnost duše jesu pravi cilj metafizičkih ispitivanja.⁵³ Nije, međutim, od sporednog značaja ni pitanje zašto će Kant rezultate svojih istraživanja izložiti obrnutim redom. S pravom su pojedini istraživači ukazali na to da se *poredak ideja* kod Kanta, baš kao i kod njegovih prethodnika, formira kao fingiranje svojevrsne epistemološke i ontološke skale. Vredi tako imati u vidu da je pitanje o *ordo-u* delova *metaphysica-e specialis* za mislioce poput Kristijana Volfa imalo ključni značaj. Delovi koji „pozajmljuju“ principe moraju prethoditi delovima kojima su ti principi pozajmljeni.⁵⁴ Prema Volfovom mišljenju, stoga, da bi se spoznalo šta je duša, mora se najpre spoznati šta jeste svet, pa prema tome obrada racionalne kosmologije mora prethoditi obradi racionalne psihologije.⁵⁵ Ako se osluškuju odjeci velikog okreta ka transcendentalno mišljenoj subjektivnosti kao onome što

⁵³ Isto, str. 215.

⁵⁴ Wolff, Ch., *Philosophia rationalis sive Logica*, Academiae Marburgensis p.t. Prorectore, Francofurti & Lipsiae MDCCXXXII, § 87, str. 38—39; navedeno prema: Folrat, E., „Raščlanjavanje metafizike na *metaphysica generalis* i *metaphysica specialis*“, str. 241.

⁵⁵ Prema: Wolff, Ch., *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, u: *Christian Wolff, Gesammelte Werke*, Abt. I, Bd. 2, Jean École (ur.), Hildesheim—New York 1983., § 540, str. 329; navedeno prema: Schepelmann, M., „Seele – Welt – Gott. Kants Neuordnung der traditionellen Gliederung der Metaphysik und der damit verbundene methodologische Status des Kantischen Zweckbegriffs“, u: Bacin, S., Ferrarin, A., La Rocca, C., Ruffing, M., (ur.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, Band 2, De Gruyter, Berlin/Boston 2013., str. 775—786, ovde str. 776.

uslovljava predmetnost predmeta saznanja, čini se sasvim razumljivom Kantova odluka da prvenstvo prida istraživanju prirode misaonog subjekta u odnosu na svet kao ukupnost objektiviteta.⁵⁶ No, u maločas citiranoj napomeni Kant ističe da bi jednom sistematskom izlaganju zapravo primereniji bio poredak ideja koji naziva *sintetičkim*. Taj poredak konkretizovao bi se kao sled „bog – sloboda – besmrtnost“. Tajanstvena *srodnost* ideja koju spominje Kant, srodnost po kojoj bi spajanje drugog s prvim pojmom dovelo do trećeg pojma kao njihovog „nužnog zaključka“, neće se moći potpuno dosledno dokazati u teorijsko-saznajnoj ravni. Ona će se uspostaviti tek u svetlu Kantove praktičke filozofije.⁵⁷ Pre detaljnijeg govora o Kantovom promišljanju onoga praktičkog, neophodno je pažnju zadržati na njegovim rečima da bi, uprkos tome, u radu koji mora prethoditi pretpostavljenom sistematskom teorijskom izlaganju ideja uma, pogodniji bio *analitički red*. On bi pomogao da se „veliki plan“ sprovede „na taj način što ćemo ići od onoga što nam iskustvo neposrednije pruža, od *nauke o duši ka nauci o svetu*, pa odatle ka saznanju boga.“⁵⁸ „Transcendentalna dijalektika“ *Kritike čistoga uma* izlagana je upravo tim redosledom.

Fundamentalna kritička razlika između analitičkih i sintetičkih sudova ovde ne pruža nikakvu smernicu za tumačenje onoga što Kant naziva analitičkim i sintetičkim redom. To će Kant naglasiti i u *Prolegomenama za svaku buduću metafiziku*: „Analitički metod, ukoliko je suprotstavljen sintetičkom, nešto je sasvim drugačije od sveukupnosti analitičkih stavova; on znači samo to da od onog što se traži polazimo kao da je dato, i da dolazimo do uslova pod kojima jeste

⁵⁶ Maja Šepelman (Maja Schepelmann) tako svoj ogled o predmetnoj trijadi *metaphysica-e specialis* otvara rečima: „Kada Kant konceptualnu izgradnju metafizike s nizom ‘bog – svet – duša’ menja u red ‘duša – svet – bog’, reč je o izrazu okreta koji je apostrofirao kao kopernikanski, [okreta] ka subjektu mišljenja“; Schepelmann, M., „Seele – Welt – Gott“, str. 775.

⁵⁷ O sintetičkom redu u praktičkom izlaganju ideja uma videti: Kant, I., *Koji su stvarni napreci koje je metafizika ostvarila u Nemačkoj od Lajbnicovih i Volfovih vremena*, str. 59–60.

⁵⁸ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 215.

ono i moguće.⁵⁹ Neophodno je, s Kantom, postaviti pitanje šta je u stvari to što nam „iskustvo neposrednije pruža“. Kantova razmatranja daju povod da se prvenstvo izlaganja koje ima problematizacija metafizičkih učenja o duši, objasni upravo kao posledica *nekritičkog* – a prema Kantu, po svojoj osnovi *kartezijanskog* – uverenja da bi saznanja o duši, odnosno o našem sopstvu, o onome *Ja*, nama bila neposrednije data i utoliko izvesnija u odnosu na saznanja o spoljašnjem svetu. I zbog takvog uverenja Kant će moći da ih denuncira kao *navodna* saznanja. Šire implikacije ovako zasnivane Kantove kritike metafizičke psihologije prevazilaze okvire jedne teorijske filozofske rasprave. One nas primoravaju da se suočimo sa uvidom prema kojem sebi nismo ništa saznatljiviji u odnosu na ono kako nam je saznatljiv spoljašnji svet, pa i s dilemom da li sebe ikako možemo saznavati nezavisno od saznanja spoljašnjih stvari. U ravni same Kantove kritike teorijske upotrebe uma to zahteva da se preispita smisao Kantovog razlikovanja između onog što sâm naziva sintetičkim jedinstvom apercipije, onim *Ja mislim* koje „mora moći da prati sve moje predstave“⁶⁰, a što kao takvo jeste sama *najviša tačka* „s kojom treba dovesti u vezu celokupnu upotrebu razuma, čak i celu logiku, a posle nje i transcendentalnu filozofiju“⁶¹, te *Ego cogito* stava na kojem se gradila kartezijanska metafizika. U *Prolegomenama* Kant naglašava i da je odavno „već primećeno da nam je u svim supstancijama nepoznat pravi subjekat“.⁶² Da li se zgrada kritičke filozofije utoliko gradi na ne-poznavanju vlastitog temelja? Ili je ipak glavni zadatak drugačije, *izvornije* spoznati saznajni subjekat, ali i suštinu saznanja samog u odnosu na način na koji je saznanju pristupala kartezijanska filozofija? Kako je kenigzberški filozof položio račune o novumu koji transcendentalna subjektivnost predstavlja u odnosu na pojam subjektivnosti koji je razvijao Rene Dekart?

⁵⁹ Kant, I. *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, prev. B. Zec, Plato, Beograd 2005., § 5 (napomena), str. 28.

⁶⁰ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 109.

⁶¹ Isto, str. 110.

⁶² Kant, I., *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, § 46, str. 84.

DEKARTOV *IDEALIZAM*: KANTOVA PERSPEKTIVA

Kao ključna mesta Kantove rasprave s Dekartovom filozofijom u *Kritici čistoga uma*, interpretatori izdvajaju (1) kritiku metafizičke psihologije u okviru problematizacije „paralogizama čistoga uma“, (2) kritiku tzv. ontološkog dokaza božjeg postojanja u odeljku o „transcendentalnom idealu“, (3) „Pobijanje idealizma“ kao dodatak „Transcendentalnoj analitici“ iz drugog izdanja *Kritike*, te najzad i (4) najčuveniju – premda implicitnu referencu ka Dekartovom učenju s početka 16. paragrafa tog njenog izdanja – već citirane reči o onome *Ja mislim koje mora moći da prati sve moje predstave*.⁶³ Kada se Kantova kritika Dekartovog učenja sagledava i u nešto širim potezima, pažnju privlači činjenica da je kenigzberški filozof pokazao izvesnu kolebljivost povodom toga kako bi trebalo bliže odrediti ono što shvata kao Dekartov *idealizam*. U prvom izdanju *Kritike čistoga uma* (1781.) taj će idealizam biti nazvan *skeptičkim*.⁶⁴ U *Prolegomenama za svaku buduću metafiziku* Kant će o kartezijskom idealizmu govoriti kao o *materijalnom* idealizmu.⁶⁵ Kada je reč o tzv. „B“ izdanju *prve Kritike* – i to poglavito njenom odeljku pod naslovom „Pobijanje idealizma“ – kartezijskom idealizmu biće pripisan *problematični* karakter.⁶⁶ No, sve tri odrednice pod kritičku lupu postavljaju istu karakteristiku kartezijskog učenja: dovođenje u pitanje dokazivosti egzistencije spoljašnjih stvari. Naše dalje izlaganje za cilj će imati da pokaže da je tematizacija kako značaja, tako i slabosti idealizma koji se zasniva na takvoj *sumnji* kod Kanta oblikovana u neraskidivoj uzajamnoj povezanosti s kritikom kartezijskog shvatanja subjektivnosti, odnosno

⁶³ Prema rekapitulaciji koju daje Beatrix Longines (Béatrice Longuenesse). Videti: Longuenesse, B., „Kant’s ‘I Think’ versus Descartes’ ‘I Am a Thing That Thinks’“, u: Garber, D., Longuenesse, B. (ur.), *Kant and the Early Moderns*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2008., str. 9—31, ovde str. 9.

⁶⁴ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Dodatak II iz izdanja od 1781. godine, str. 449—450.

⁶⁵ Kant, I. *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, § 49, str. 88.

⁶⁶ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 166—167.

Dekartovog i dekartovskog pojma duše.⁶⁷ To će se učiniti tako što će najpre biti osvetljeni razlozi zbog kojih Kant Dekartovu sumnju može smatrati „razboritim potezom“⁶⁸, a skeptičkog idealistu „dobrotvorom ljudskog uma“⁶⁹. Pažnja će, nadalje, biti usmerena na tačke s obzirom na koje Kant uviđa slabosti poimanja sopstva u kojem ishodi kartezijanski skepsis, i to shodno misaonim motivima koji dominiraju prvim, te drugim izdanjem *Kritike čistoga uma*. Na koncu, biće razmatrano značenje prelaska s Dekartovog na Kantovo filozofsko stanovište kako u svetlu rešavanja problema mogućnosti objektivnog teorijskog saznanja, tako i u ravni Kantove teze o primatu *praktičkog* uma.

Kartezijanski obrt

Načelni misaoni pogled na epohalni novum koji se s Kantovim transcendentalnim učenjem događa u povesti filozofije, za orijentir po pravilu uzima Kantovo prepoznatljivo poređenje vlastitog kritičkog projekta s obrtom koji se u astronomiji, čitavoj prirodnoj nauci, pa i svetonazoru čovečanstva uopšte dogodio s heliocentričkom teorijom Nikole Kopernika. Prema predgovoru drugom izdanju *Kritike čistoga uma*, mogućnost da um dođe do novih saznanja o predmetima, pri čemu s tim predmetima ne bi imao nikakvog iskustvenog dodira, ostaje neshvatljiva sve dok filozofska – i to pobliže, *metafizička* – istraživanja

⁶⁷ Utoliko, primerice, intrigantnu tezu kojom Karl Levit (Karl Löwith) ističe da Dekartov neposredni filozofski uticaj nije vezivan za poziv na odvracanje misaonog pogleda od čulnog sveta i njegovo okretanje ka sopstvu, nego za dokazivanje božje egzistencije i besmrtnosti duše, te da zapravo tek od Kantovog „kritičkog pitanja o subjektivnom uslovu mogućnosti objektivnog saznanja interes se premešta na kartezijanski ‘idealizam’“, smatramo ipak prenatlaženom (prema: Löwith, K., *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967., str. 41). O uzajamnoj povezanosti Kantove problematizacije kartezijanskog idealizma i kartezijanskog shvatanja subjektivnosti detaljne informacije mogu se pronaći u instruktivnim i opsežnim istraživanjima Frederika Bejzera. Videti: Beiser, F., *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*, Harvard University Press, Cambridge – Massachusetts – London 2008., deo o Kantu str. 17–214.

⁶⁸ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 167.

⁶⁹ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Dodatak II iz izdanja od 1781. godine, str. 450.

polaze od toga da je saznajni proces suštinski određen prirodom objekta. Kao što je poljski astronom više od dva veka pre nego što je Kant beležio te redove ustvrdio – da je radi pouzdanijih znanja na polju astronomije neophodno pretpostaviti da, umesto da se pretpostavlja njena statičnost, Zemlja zapravo jeste ta koja je u kretanju oko drugih nebeskih tela – Kant je metafiziku pozvao da pretpostavi aktivitet sazajnog subjekta. Reči kojim je Kant izvršio to poređenje postale su simbolom čitave kritičke filozofije:

„Dosada se pretpostavljalo da se sve naše saznanje mora upravljati prema predmetima; ali pod ovom pretpostavkom, propadali su svi pokušaji koji su činjeni da se o predmetima isposluje nešto a priori pomoću pojmova, čime bi se naše saznanje proširilo. Zbog toga neka se jednom proba da li u problemima metafizike nećemo bolje uspeвати ako pretpostavimo da se predmeti moraju upravljati prema našem saznanju (...) S tim stoji stvar isto onako kao sa prvim mislima Kopernikovim, koji, pošto sa objašnjenjem nebeskih kretanja nije išlo kako treba dok je pretpostavljao da se cela vojska okreće oko posmatraoca, učini pokušaj da li neće bolje uspeti ako pretpostavi da se posmatralac okreće, a da zvezde naprotiv miruju”.⁷⁰

Te reči obično se shvataju kao poziv na okret moderne filozofije ka subjektu saznanja.⁷¹ No, ovaj tako uobičajeni istorijsko-filozofski pogled ne može steći legitimitet dokle god bi uzmicao pred pitanjem kako se postaviti prema činjenici da se na okretu ka subjektu saznanja i tezi o njegovoj delatnoj prirodi zasnivalo i učenje Renea Dekarta. Imajući u vidu upravo taj okret, Hegel, primera radi, o Dekartu će moći da govori kao o *začetniku* novog doba u filozofiji, i to „ukoliko ona (filozofija – op. S. V.) uzima mišljenje za svoj princip“. Treba pratiti i nastavak ovog Hegelovog komentara. S Dekartom filozofija stupa na „jedno novo tlo“, a njegov uticaj na čitavo doba, prema Hegelu, teško je čak i zamisliti:

⁷⁰ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Predgovor drugom izdanju, str. 42.

⁷¹ Detaljnije o samom Kantovom poređenju s Kopernikom npr. u Hanson, N. R., „Copernicus' Role in Kant's Revolution“, *Journal of the History of Ideas* 20, no. 2 (1959), str. 274–281, <https://doi.org/10.2307/2707825>.

„Dekart je takav jedan heroj koji je još jedanput otpočeo stvar sasvim ispočetka“.⁷² Zbog toga, ispitivanje prirode glasovitog Kantovog *kopernikanskog obrta* mora uključivati pitanost o prirodi Kantovog odnosa prema onome što se može nazvati *kartezijanskim obrtom* u filozofiji! Kako se taj *obrt* pobliže manifestuje i šta on može značiti iz transcendentalne filozofske perspektive?

Da bi se odgovorilo na to pitanje, najpregnatnije je poći od druge po redu među Dekartovim *Meditacijama o prvoj filozofiji*. U njoj Dekart problematizuje status čulnog saznanja kao onoga što bi, na prvi pogled, imalo biti shvaćeno kao najbogatiji izvor saznanja uopšte. Dekart se osmelio da pitanje *Šta mi zaista saznajemo posredstvom čula* postavi na drugačiji, radikalniji način nego što je to pitanje postavljeno u filozofiji ikad pre. Sâm Kant upravo će u osporavanju saznajnih prava čulima videti suštinsku odliku svakog filozofskog idealizma, od elejskih dana do učenja njegovih starijih savremenika.⁷³ U čemu je onda specifičnost Dekartovog idealizma? Sumnja u svedočanstvo čula kod Dekarta nije vođena namerom da se tvrdi da mi čulima ne dosežemo istinsko biće ili da saznajemo samo privid predmeta. Bliže Dekartovoj temeljnoj intenciji bilo bi pokazati da se putem čula, zapravo, nikakav predmet *kao predmet*, tj. kao *telo* uopšte ne saznaje. Predmet saznanja kao predmet saznanja za čula – nije! Čuveni Dekartov primer s komadom voska trebao je to da potkrepi.⁷⁴ Prema Dekartu, stalo je do toga da se uvidi da čula uopšte ne opažaju vosak *kao vosak*. Čula u jednom trenutku opažaju nešto što je određenog ukusa, mirisa, boje, oblika, veličine, tvrdoće, toplote, dodirljivosti etc. Ali, prinošenjem tog istog parčeta voska izvoru toplote, svi pobrojani kvalitetu bivaju promenjeni. Kako shvatiti činjenicu da se menjaju svi čulni kvaliteti predmeta, a da taj predmet za saznajni subjekat i dalje ostaje tim istim predmetom? Dekartov odgovor jeste da jedinstvo u promenama komada voska, kao i svakog drugog predmeta, ne počiva na čulnom svedočanstvu:

⁷² Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, prev. N. Popović, BIGZ, Beograd 1975., str. 256.

⁷³ Kant, I., *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, str. 123.

⁷⁴ Descartes, R., *Razmišljanja o prvoj filozofiji/Meditationes de prima philosophia* (bilingvalno izdanje), prev. T. Ladan, Demetra, Zagreb 1993., str. 57—62.

čula opažaju oblik, ukus, boju, zvuk, ali ne *vosak*. Jedinstvo predmeta moguće je usled jedinstva *intelekta* koji o njemu sudi. To jedinstvo za Dekarta jedinstvo je *Ja* kao *misleće stvari* (*res cogitans*). Dekartov uvid da predmet ne uspostavlja samog sebe u svom identitetu, kao i da taj predmet nije nešto saznanju naprosto dato, nego da biva uspostavljen shodno delatnosti intelekta, u Kantovom pojmovnom i terminološkom registru može se izraziti kao otkriće *spontaniteta* razuma!

Da bi se, međutim, u jasnijem svetlu pokazali razlozi zbog kojih Kant Dekartovo učenje izlaže kritici, ali i da bi se jasnije sagledala i razlika u shvatanju jastva kod ove dvojice filozofa, neophodno je pažnju zadržati na pitanju o kartezijskom pojmu onoga *Ja*. *Ego* kod Dekarta, dakako, nije naprosto postuliran kao prvo načelo sveg saznanja. Uvid u prirodu jastva kao misleće supstancije za njega se nameće kao ishod radikalne sumnje u izvesnost svakog saznanja, ali i sumnje u postojanje sâmo. Takva sumnja na delu je pokazana prvom Dekartovom *meditacijom*. Zbog nje će Kant moći da zabeleži da je kod Dekarta na delu sumnja koja „odgovara jednom temeljnom načinu filozofskoga razmišljanja; naime da nikakv sud ne treba priznati kao utvrđen pre nego je nađen neki dovoljan dokaz za nj.“⁷⁵ Filozofsko mišljenje u samim svojim izvorima od drugih likova duhovnosti izdvojilo se upravo zahvaljujući svojoj težnji da misli prvo načelo svega što jeste. No, tek s Dekartom mišljenje kao načelo, kao ono *pod-ležeće* svemu, kao ono *supstancijalno*, misli primarno – sebe! S Dekartom postaje jasno da mišljenje nije samo ono što traga za načelom, nego da jeste i *ono traženo*, baš kao i *čin potrage* sâm. I u aktu sumnje, mišljenje nužno uspostavlja sebe u svom bitku, i to kao mišljenje nekog *Ja*. Samim činom mišljenja *Ja* neporecivo nekako jeste, i to *misleći*, kao *misleća supstancija*. Za Dekarta, to je *jedino* izvesno saznanje. Kant će upravo taj stav opovrgavati, i to dovodeći u pitanje samu tezu o uvidu u neposredni identitet mišljenja i bitka kao realnom saznanju. Naše dalje izlaganje Kantovu kritiku bliže će razmotriti usmeravajući se na dve teze koje se nameću shodno kantovskom stanovištu. Za Kanta, s jedne strane, ako sebe *mislim*,

⁷⁵ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 167.

sebe zaista uspostavljam u svom bitku, ali to uopšte ne znači da samim tim istovremeno sebe *saznajem* kao ono supstancijalno. S druge strane, ako sebe *saznajem*, moje samosaznanje ostvaruje se pod istim onim uslovima pod kojima je moguće saznanje predmeta koji jesu izvan mene. Sebe time saznajem shodno karakteristikama vlastite čulnosti, a ne kao ono što bih bio *sam po sebi*, kao ono *supstancijalno*. Kako će se pokazati, prvom tezom kritički misaoni horizont otvara se u pravcu mogućnosti da se opozove primat pojma bitka u filozofiji. Drugom tezom smera se na mogućnost da se ospori prvenstvo onoga saznajnog, odnosno teorijskog za samoodređenje čoveka. Šta se time поближе misli?

Hipostazirani subjekat metafizičke psihologije

Prema Kantu, sve što je metafizika – i to pre svega moderna – izlagala kao znanja o duši, zasnivalo se na stavu apercepcije, na onome *Ja mislim*.⁷⁶ Odredbe supstancijalnosti, simpliciteta, personalnosti, te – u razlici prema znanjima o spoljašnjem svetu – izvesnosti znanja o duši, shvatane su kao određenja onoga što subjekat jeste sam po sebi, i time kao realna znanja o prirodi duševnosti. Kant će u svojim analizama dijalektičkih zaključaka „racionalne psihologije“ nastojati da pokaže da ove odredbe jesu važeće kao razjašnjenja predstave onoga *Ja*, ali da se ne može smatrati da jesu isto što i realna znanja o prirodi subjekta. Nisu pobrojane pojmovne odredbe same po sebi odgovorne za to što um stupa na tle dijalektičkog privida. Nisu za to odgovorni ni sudovi koji nastaju tako što se oni prediciiraju subjektu. Sudovi kakav je sledeći: „Ja sam u svim sudovima uvek samo subjekat koji određuje onaj odnos koji sačinjava sud“ zapravo *jesu* istiniti.⁷⁷ Problem nastaje kada se ti sudovi javljaju kao premise u zaključcima pomoću kojih bi se

⁷⁶ U „A“ izdanju *Kritike čistoga uma* Kant tako napominje: „formalni stav apercepcije: *Ja mislim* ostaje jedini osnov na koji se racionalna psihologija oslanja u proširivanju svoga saznanja“ (Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Dodatak II iz izdanja od 1781. godine, str. 440).

⁷⁷ Up. Longuenesse, B., „Kant on the Identity of Persons“, *Proceedings of the Aristotelian Society* 107 (2007), str. 149–67, ovde str. 151, <http://www.jstor.org/stable/20619353>.

navodno proširivalo znanje, a pri čemu se jedna od premisa uzima u svom formalnom, a druga u svom materijalnom značenju, kao realno znanje. Takve nevaljane zaključke, koji se zasnivaju na dvosmislenosti tzv. srednjeg pojma (*terminus medius*), Kant naziva *paralogizmima čistoga uma*.⁷⁸ To se može izraziti i terminologijom ključne kantovske razlike: sudovi u kojima se jastvu prediciraju te odredbe jesu analitički. Kao takvi, imaju određena saznajna prava, ali sva prava gube ukoliko ih se poistoveti sa istinskim, sintetičkim znanjima. Pomoću tih sudova *ništa novo* ne saznajemo o sebi. Pomoću njih nismo sebi prezentni kao objekti saznanja. Zato će Kant jezgrovito napomenuti da „analizom svesti o meni samom u mišljenju uopšte ne dobija se u pogledu saznanja mene samoga *kao objekta* savršeno ništa“, te da se „logičko objašnjavanje mišljenja“ pogrešno smatra „za metafizičku odredbu objekta“.⁷⁹ Te reči vredne su dodatne pažnje.

Instruktivno tu može biti razmotriti domašaje teze o supstancijalnosti jastva. Za kartezijsku koncepciju, ta je teza zauzimala središnji položaj. S kantovskog stanovišta, neophodno je najpre uzeti u obzir da supstancija nije nešto što mišljenje pred sobom zatiče kao dato, nego da ona jeste upravo jedna odredba mišljenja. Za Kanta, pobliže, supstancija jeste *čisti pojam razuma*, tj. *kategorija*. Bivajući kategorijom, pojam supstancije jedan je od načina aktualizacije sintetičke prirode mišljenja. Dok se uzimao u svom širem, aristotelovskom značenju, tim pojmom mislilo se nešto pojedinačno naprosto. Već je Dekart pokazao da nešto *kao nešto* jeste tek po mišljenju i za mišljenje, kao i da se pojmom supstancijalnosti izvorno ima misliti baš misleće biće *sâmo*. Za Kanta, pojam supstancije kao kategorija jeste jedan od načina *kako* jastvo misli. Taj pojam jeste i ono *čime* jastvo može biti *mišljeno*, ali ne i ono čime jastvo može biti *spoznato kao objekat*. Ono nije njegova objektivna odredba. Da bi na delu bila istinska spoznaja,

⁷⁸ Detaljnu analizu logičke strukture Kantove kritike paralogizama, a naročito „greške ekvivokalnosti“ na kojoj se, prema Kantu, oni zasnivaju, daje Mišel Grir (Michelle Grier). Videti: Grier, M., *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge University Press, Cambridge 2004., poglavlje „Rational Psychology and the Pseudorational Idea of the Soul“, str. 143—171.

⁷⁹ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 221 (podvukao S. V.).

a ne samo mišljenje, čistim pojmom razuma mora biti objedinjena raznovrsnost čulnih opažaja. U stremljenjima racionalne psihologije, čulni opažaji programski se ostavljaju po strani. Njeno znanje ima biti *čisto*, ne empirijsko. Kako se onda s Kantom može tumačiti činjenica da kartezijanska metafizika supstancijalnost vidi kao objektivnu karakteristiku jastva? *Koren problema treba tražiti u tome što spoznajni subjekat, ostajući usredsređen na subjektivnost odredbi koje se tiču čula, zanemaruje subjektivnost misaonih odredbi za kojima poseže kako bi spoznao sebe.* Zaboravlja da sâm jeste uslov njihove mogućnosti, zaboravlja na koncu na sebe kao na delatnog činioca spoznajnog procesa, na svoj spontanitet. Potom ono što jesu oblici njegove vlastite delatnosti pokušava da primeni na predstavu o sebi, kojom se sada jastvo shvata kao statični podmet – pod-stoj, *substantia*, *hypo-stasis* – odnosno kao objekat. U tome treba tražiti smisao onoga što je za Kanta *prost* nesporazum na kojem se temelji metafizička psihologija: „Jedinstvo svesti koje čini osnov kategorija *uzima se za opažaj subjekta kao objekta*, pa se na njega primenjuje kategorija supstancije“.⁸⁰ Ono što jeste samoodnošenje uma, a ne istinski spoznajni odnos – s kantovskih pozicija, za realnu spoznaju neophodan je iskorak ka realitetu, a takav iskorak obezbeđuje jedino čulnost – zahvaljujući onome što se iz kantovske vizure može smatrati *nedovršenim* radom na samoispitivanju uma, proglašava se za objektivno znanje o ljudskoj duševnosti.

Srodna je i Kantova kritika onoga što naziva paralogizmom simpliciteta. Snagu tog zaključka ističe tako što o njemu govori kao o „Ahileju svih dijalektičkih zaključaka čiste psihologije“.⁸¹ Argumentaciju na kojoj se taj zaključak gradi, Kant na istom mestu rekonstruiše upućujući na protivrečnost koju bi implicirala pretpostavka da bi misao pripadala nekoj složenoj stvari. U tom bi slučaju „svaki deo te stvari sadržao u sebi jedan deo misli, a tek svi delovi skupa sadržali bi u sebi celu misao“. Kako je to pak primetio Mozes Mendelson (Moses

⁸⁰ Isto, str. 226 (podvukao S. V.).

⁸¹ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Dodatak II iz izdanja od 1781. godine, str. 439.

Mendelssohn), čije će učenje o duši Kant izložiti direktnoj kritici u drugom izdanju *Kritike čistoga uma*, sjedinjavanje takvih delova bilo bi moguće samo zahvaljujući misaonoj delatnosti apsolutno jedinstvenog i nedeljivog subjekta mišljenja koji se može nazvati dušom.⁸² Od presudnog je značaja uočiti da jedinstvenost, tj. prostost koju Kant ima u vidu kada govori o transcendentnom jedinstvu apercipije za njega nema značenje svojstva koje bi se predicalo jastvu i koje bi se izvodilo iz njegove misaonosti. U protivnom, jastvu bi se ponovo pristupalo kao objektu! Nije reč o tome da bi sud *Ja jeste jedinstveno* trebalo shvatiti kao sintetički sud (kao „saznanje prostote samoga subjekta“⁸³), nego tako da se njime osvetljava priroda same *predstave* onoga *Ja* kakvom nju shvata Kant („prostota predstave o jednome subjektu“). Njime se skreće pažnja na to da *Ja sjedinjujući jeste*. Predstava *Ja* – ili radije, kako Kant takođe predlaže, *forma* svake predstave – transcendentnom filozofu relevantna je samo kao *neizostavno mogući actus* sinteze predstava sâm, koji zbiljski jeste sjedinjujući druge predstave, a ne kao nešto zasebno. Ona je ključna kao mišljenje sâm i nikako drugačije.⁸⁴ Forma jezičke artikulacije, međutim, zavodi na to da se subjekat i delatnost razdvajaju, odnosno da se u formi suda izražava ono što zapravo nije

⁸² Prema: Mendelssohn, M., „Fedon ili o besmrtnosti duše“, u: Mendelssohn, M., *Opera selecta*. Prvi svezak, prev. V. Ratković, Demetra, Zagreb 2000., str. 299.

⁸³ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Dodatak II iz izdanja od 1781. godine, str. 441.

⁸⁴ Up. Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 219. Treba tu uzeti u obzir i primedbu Huberta Švicera (Hubert Schwyzer) da čitava ovakva problematizacija paralogizama upućuje na to da, dosledno shvaćeno, *Ja mislim* kod Kanta zapravo nema strukturu predstave, jer ono uopšte ne predstavlja nešto *kao nešto* (prema: Schwyzer, H., „Subjectivity in Descartes and Kant“, *The Philosophical Quarterly*, 47/188 (July 1997), str. 342—357, ovde str. 348). Pretpostavljajući predstavu kao najviši rodni pojam kada je reč o oblicima saznanja uopšte (videti Kantovu „Lestvicu predstava“ iz odeljka „O idejama uopšte“ *Kritike čistoga uma*, str. 209 citiranog izdanja), Kant je mogao smatrati da bi cilj upućivanja na nju pre svega bio da svoje učenje distancira od tumačenja koja bi onome *Ja mislim* pristupala kao sudu. Pitanje o predstavnosti kao izvornoj karakteristici svakog mišljenja bilo je pak u samom fokusu filozofske pažnje već tokom prvih deceniju i po kritičke recepcije *Kritike čistoga uma*. Da je i samo poverenje u osnovnost predstave kao sazajne forme po svojoj suštini *nekritičko*, te da se predstava o nečem *kao nečem* javlja kao izvedeno iskustvo svesti, pokazaće tako već Johan Gotlib Fihte u svojoj *Osnovi celokupnog učenja o nauci* (videti: Fichte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, odeljak „Dedukcija predodžbe“, str. 165—181).

kategorički sud u kojem bi se predikat priricao subjektu u njegovoj datosti.⁸⁵ Sintetičko jedinstvo apercepcije jeste *ono zasnivajuće* svakog suđenja. Predstavom *Ja mislim*, kojom se izriče, ne pojavljuje se kao ono *zasnovano*, kao realni objekat o kojem se sudi. Kao *actus*, ona je *horizont* koji refleksijom ne može istovremeno biti objektivizovan!⁸⁶ Reči kojima će Kant u prvom izdanju *Kritike čistoga uma* dovesti u direktnu vezu pitanje o prostosti jastva i kartezijanski *cogito sum* stav važne su za naše istraživanje:

„Prostota moga bića (kao duše) u stvari se i *ne izvodi* iz stava: Ja mislim, već se ona sadrži u svakoj misli. Stav: *Ja sam prosto biće* mora da se smatra kao neposredni izraz apercepcije, kao god što je vajni zaključak Kartezijev *cogito ergo sum* u stvari tautološki, pošto se stvarnost izražava neposredno u *cogito* (sum cogitans).“⁸⁷

⁸⁵ Manfred Frank (Manfred Frank) daje podsticajnu primedbu da je *nominalizacija* zamenice za prvo lice jednine strategija kojoj filozofsko mišljenje zapravo dosta kasno pribegava radi svoje jezičke artikulacije. Govor o „onom Ja“ prvi put se tako javlja tek u delima Gotfrida Vilhelma Lajbnica poput *Rasprave o metafizici* (prema: Frank, M., „Subjectivity and Individuality: Survey of a Problem“, u: Klemm, D. E., Zöller, G. (ur.), *Figuring the Self: Subject, Absolute, and Others in Classical German Philosophy*, SUNY Press, Albany 1997., str. 3—30, ovde str. 11). Hubert Švicer u radu na koji smo se maločas pozvali, nastojeći da pokaže da smisao Kantovog učenja o sintetičkom jedinstvu apercepcije u svojoj razlici prema kartezijanskom shvatanju subjektivnosti ne može biti adekvatno tumačen ukoliko se polazi od interpretacije kojom se apercepcija razume kao stav (tj. ako se polazi od „propozicionalnog“ tumačenja), predlaže da se *Ja mislim* tumači kao misao o *upućenosti* predstava *na mene*, odnosno kao „za-mene faktor“ [for-me factor]: „‘Ja mislim’, za-mene faktor, suštinski je nešto ne-propozicionalno. Otud prednost u tome da ga se zove *za-mene* a ne *Ja mislim*; nužno prisustvo prvog lica u svesti gramatički jeste *dativ*, ne *nominativ*“ (Schwyzer, H., „Subjectivity in Descartes and Kant“, str. 353). Čitava rasprava, međutim, i u ovom svom aspektu svoj plodan filozofski izraz imala je već kod Filtea. Težnjom da *Ja* shvati ne kao postojani, činjenični subjekat čije različite delatnosti do reči dolaze različitim predikatima, nego kao ono što *jeste* delatnošću i kao delatnost, kao dinamički identitet onoga učinjenog i čina (up. Kangrga, M., *Etika ili revolucija*, Nolit, Beograd 1983., str. 206—208), Fihte je odredio pravac u kojem će se kantovski motivi razvijati u najznačajnijem strujanju filozofske moderne, u onome što će se kasnije najčešće nazivati *nemačkim klasičnim idealizmom*.

⁸⁶ Prema: Simon, J., „‘Ja’ i njegovi horizonti. Metafora horizonta kod Kanta“, str. 106—107.

⁸⁷ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Dodatak II iz izdanja od 1781. godine, str. 440—441.

U literaturi je dobro prepoznato koliko je problematičan prigovor koji Kant upućuje zbog toga što bi Dekart stav kojim ishodi metoda sumnja u sve što jeste⁸⁸, *Mislim, dakle jesam* navodno sagledavao kao silogistički zaključak koji bi *implicite* počivao na premisi kojom bi se tvrdilo da *sve što misli, jeste*. Dekart pak zaista insistira na tome jastvo svoje postojanje zna *neposredno, prirodnom svetlošću uma*.⁸⁹ Uputno je navesti reči kojima je Dekart po tom pitanju odgovorio svojim kritičarima:

„A kad postanemo svesni da smo stvari koje misle, to je prvi pojam koji nije izveden ni iz jednog silogizma. I ako neko kaže *mislim dakle jesam, ili postojim*, on svoje postojanje ne izvodi silogizmom iz svoje misli, već ga prepoznaje kao nešto što se samo po sebi saznaje prostim duhovnim uvidom. To se vidi otud što bi on, kad bi je pomoću silogizma dedukovao, prethodno morao znati sledeću veliku premisu: *sve što misli jeste, ili postoji*. Naprotiv, on nju saznaje tako što u sebi oseća da ne bi mogao misliti kad ne bi postojao. Našem duhu je, naime, svojstveno da opšte stavove zasniva na saznanju pojedinačnih.“⁹⁰

Pretpostavka spomenute „velike premise“ Dekartovu filozofiju potresla bi u samom njenom temelju. Iz osnova bi je dovelo u pitanje to što bi na koncu morala da kao aksiom prihvati da *sâmo Jeste jeste*, odnosno da *biće jeste*, kao što je to činila svaka metafizika od elejskih dana. Ako se propusti da se uvidi da je Dekartovom sumnjom u prvom redu pogođeno baš to *jeste, bitak bića* u svom

⁸⁸ Beatris Longines podseća da se zapravo sama „čuvena formulacija ‘Mislim, dakle jesam’ ne pojavljuje u *Meditacijama*. U tom obliku ona je prisutna u *Raspravi o metodi* (‘Je pense, donc Je suis’) i u *Principima filozofije* (‘Ego cogito, ergo sum’)“. Prema: Longuenesse, B., „Kant’s ‘I Think’ versus Descartes’ ‘I Am a Thing That Thinks’“, str. 12).

⁸⁹ O tome videti: Isto, str. 12—13.

⁹⁰ Citirano prema: Dekart, R., *Metafizičke meditacije*, „Odgovor autora na druge prigovore“, prev. I. Vuković, Zavod za udžbenike, Beograd 2012., str. 103. Longinesova povodom ovog Dekartovog odgovora napominje i da to što nije reč o *silogističkom* zaključku, ne znači da kod Dekarta nikakav zaključak nije na delu: umesto zaključka iz iskaza o nečem što ima svojstvo (mišljenje) na iskaz o njegovom drugom svojstvu (postojanju), pre je reč o „zaključku iz tvrdnje o *činjenici* (da ja mislim) na tvrdnju o jednom aspektu iste te činjenice, koja jeste nužni uslov (da ja postojim)“ (Longuenesse, B., „Kant’s ‘I Think’ versus Descartes’ ‘I Am a Thing That Thinks’“, str. 13).

metafizičkom pojmu, kao ono najopštije, smisao reči o „kartezijanskom obrtu“ u filozofiji ne bi dosezao dalje od raspravljanja osamostaljene epistemologije o izvesnosti saznanja.⁹¹ S Dekartom, ponovićemo, time što u sumnju dovodi bitak kao takav, ono misleće znajući sebe kao misleće – dakle, kao samosvest, a ne kao puka svest!⁹² – otkriva se kao jedini izvestan bitak sâm. Kako pokazuje gornji navod iz *Kritike čistoga uma*, Kant ne osporava taj uvid: stvarnost, tj. postojanje izražava se neposredno onim *mislim*. Od rasprave o (ne)silogističkom karakteru Dekartovog izvođenja, važnijom se pokazuje Kantova primedba da je taj uvid kod Dekarta ostao jednom *empirijskom* tvrdnjom⁹³. Šta time filozof hoće reći? Kant je isticao da je sumnja Dekarta dovela do saznanja da on sâm, svojim *Ja* izvesno postoji. Kritičku pažnju usmerio je upravo na to što za Dekarta takvo saznanje primarno jeste saznanje *pojedinačnog* stava, a kojem se – uz previd uloge unutrašnjeg čulnog opažanja zahvaljujući kojoj je uopšte moguće⁹⁴ – pokušava pridati značenje saznanja o onome što misleće biće jeste *sâmo po sebi*. Kod kenigzberškog filozofa *cogito sum* nema smisao uvida u ono izvesno *postojeće*, nego se tiče *postojanja* samog. Pravi je izazov na Kantovom tragu distancirati takav uvid od nasleđa dotadašnje metafizike! Na tom putu, vrednu smernicu pruža beleška iz Kantovog tzv. *Opus-a postumuma*-a kojom filozof naglašava da *Ja jesam*⁹⁵ ne treba shvatati kao stav (*propositio*), kao i da se ne može reći „Ja

⁹¹ Dragan Prole upravo u toj sklonosti da bitak vezujemo uz nešto izvan nas vidi potencijalni izraz moći antičke ontologije, moći koja ne jenjava ni u modernom dobu: „Moć antičke ontologije se možda ogleda upravo u našoj nemoći da prestanemo da asociramo bivstvovanje s nečim što je izvan nas, što je nepromenljivo i večno u svom biću, te zahvaljujući tome odoleva i izmiče našim upornim pokušajima sistemskog i totalnog obuhvatanja“ (Prole, D., „*Entzweiung* Fihteovog pojma bivstvovanja“, u: Basta, D. N. (prir.), *Fihteov idealizam slobode*, Dosije studio, Beograd 2014., str. 167—185, ovde citirana str. 175.

⁹² Prema: Kangrga, M., *Spekulacija i filozofija od Fihtea do Marxa*, str. 79.

⁹³ Videti npr. Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 167, 225.

⁹⁴ „Ali stav: Ja mislim, ukoliko znači: *Ja postojim misleći*, nije prosta logička funkcija, već određuje subjekat (koji je tada istovremeno objekat) s obzirom na egzistenciju, i ne može se postaviti bez unutrašnjeg čula“ (Isto, str. 229).

⁹⁵ Eventualno pomeranje naglaska od *Ja mislim* ka onome *Ja jesam* u poslednjim Kantovim zapisima moglo bi biti objašnjavano odjecima Fihteovog razvijanja

mislim, *dakle* [*darum* – kurziv Kantov, op. S. V.] *ja jesam*“, a da takav stav istovremeno ne bi bio puko tautološki. No, nakon analize koju smo sproveli u gornjim redovima, to nas ne čudi mnogo. Pažnju sada zavređuje Kantovo pojašnjenje da *Ja jesam* zapravo jeste „puka *kopula* jednog stava“ [„*bloss copula zu einem Satz*“]⁹⁶. *Kopula*, to *jeste* u stavu, odnosno sudu, *izraz je bitka samog*.

Pokazujući nezadovoljstvo tradicionalnom logičkom odredbom suda kao predstave o odnosu između pojmova, Kant je već u „Transcendentalnoj analitici“⁹⁷ naglasio da sud po svojoj suštini jeste podvođenje predstava pod transcendentalno jedinstvo apercepcije, pod *Ja mislim* kao uslov mogućnosti svake sinteze predstava. *Jeste* toga *Ja* nije relevantno drugačije nego upravo kao neizostavna mogućnost akta sinteze same. Obeležje *objektivnosti* jedinstva datih predstava jeste ono što je tradicionalnoj logici bilo samorazumljivo kao *kopula*. *Ja* na taj način u transcendentalnoj filozofiji preuzima prerogative pojma *bitka*! Prestaje da bude mišljeno kao fiksirani, *supstancijalni* subjekat! Objekat *kao pojava* sâm suštinski ni ne može biti shvaćen kao nešto fiksirano i „supstancijalno“. Kao *pojava*, objekat *jeste za subjekat*. *Jeste* objekta kao pojave jeste u njegovom odnošenju prema subjektu, tj. prema apriornim strukturama njegove čulnosti. Utoliko, umesto da bude *hipostaziranim*, *po-stvarenim* subjektom koji će – kao kod Dekarta – imati silne muke ne bi li objasnio kako je uopšte moguće uspostavljanje spoznajnog odnosa s nečim što nije on sâm, tj. s „protežnom stvari“ (*res extensa*), transcendentalno mišljeno *Ja* jeste *sâma forma odnosa* kojom tek postaje moguća spoznajna interakcija subjekta i objekta koje je dotadašnja

transcendentalnog idealizma koji su Kantu bili poznati. Fihte je – istina, bez pravog obaziranja na širinu onoga što je kod Dekarta bilo mišljeno pojmom *cogito*, te da ono ne obuhvata samo u užem smislu saznanja, nego i senzibilna i voljna ospoljenja duha – tvrdio da je mišljenje samo jedan način na koji *Ja* jeste, a *ne i suština* njegovog bitka (Fichte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 49). Kod Fihtea, *jeste* onoga *Ja* u apsolutnom smislu shvata se kao delatnost, kao radnja sebestavljanja.

⁹⁶ *Kant's handschriftlicher Nachlass. Band IX. Opus postumum. Zweite Hälfte* (Convolut VII bis XIII), u: *Kant's gessammelte Schriften. Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band XXII*, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1938., VII. Conv., VIII. Bogen, 3. Seite, str. 96—97.

⁹⁷ Videti: Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 113.

metafizika shvatala u njihovom vlastitom identitetu kao međusobno naspramne! U potpunosti je zbog toga prihvatljiv zaključak Ernsta Kasirera (Ernst Cassirer) prema kojem „[s]ada više ne pitamo kako Ja dospeva do apsolutnih stvari, niti kako su apsolutne stvari počele da se saopštavaju onom Ja: jer oboje, ‘sopstvo’ kao i ‘predmet’ za nas su odsad izraz jedne i pojmom transcendentalne apercepcije označene zakonomernosti ‘iskustva uopšte’“.⁹⁸ Još jezgrovitije to izražava Milenko A. Perović kada naglašava da s Kantovom transcendentalnom mišlju filozofija postaje spremna da suštinu spoznajnog odnosa između subjekta i objekta, za razliku od dotadašnje metafizike, misli kao – odnos sâmi!⁹⁹

Beatris Longines (Béatrice Longuenesse) pak ukazuje i na to da *bitak*, odnosno *postojanje* o kojem je reč povodom *Ja jesam*, kod Kanta prethodi onome što se ima misliti kategorijom realiteta, tj. da ima *prekategorijalni* karakter.¹⁰⁰ Ta primedba vredna je pune pažnje. Ne sme se pri tom izgubiti iz vida da Kant napominje da tako shvaćeno *Ja jesam* jeste *puka kopula*. Razlozi za ovakvo njegovo depotenciranje sežu do samih temelja transcendentalne filozofije. Oni se direktno tiču razlike između „logičkog objašnjavanja mišljenja“ i „metafizičke odredbe objekta“ na kojoj insistira kenigzberški filozof u svojoj kritici paralogizama. U okvirima *Kritike čistoga uma*, najdirektnije su oni objašnjavani u kontekstu pitanja o „racionalnoj teologiji“ i kritici tzv. ontološkog dokazivanja božjeg postojanja. U ovom našem ogledu važno je naglasiti da ona predstavlja

⁹⁸ Kasirer, E., *Kant. Život i učenje*, prev. A. Buha, Hinaki, Beograd 2006., str. 202.

⁹⁹ „Transcendentalnim misaonim kretanjem u bit svijesti ona (Kantova filozofija – op. a.) trasira put problematizaciji odnosa između mišljenja i bitka, na temelju vodeće projektske ideje kriticisma da mišljenje i bitak, subjekt i objekt, svijest i svijet jesu zgoljni apstraktumi refleksivne svijesti ukoliko se njihovo ontološko i logičko porijeklo ne traži u živosti i životnosti njihovog *odnosa*. Tek uzeti po vlastitom *odnosu*, mišljenje i bitak, subjekt i objekt, svijest i svijest konstituiraju se, odnosno, bivaju sukonstituirani u procesu uzajamnosti konstituiranja i samokonstituiranja“ (Perović, M. A., „Epohalni smisao Kantove filozofije“, u: Perović, M. A., *Filozofske rasprave*, Biblioteka „Filozofska istraživanja“, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2011., str. 75—90, ovde citirana str. 77).

¹⁰⁰ Longuenesse, B., „Kant’s ‘I Think’ versus Descartes’ ‘I Am a Thing That Thinks’“, str. 25.

jednu od težišnih tačaka Kantove kritičke recepcije Dekartove filozofije. „Ontološki“ dokaz božjeg postojanja, kojeg je razvijao i Dekart, bazira se na stavu da je pojmu svesavršenosti jednog bića, kakvo jeste bog, inherentno postojanje. U protivnom, protivrečilo bi se samom tom pojmu. Kant, naprotiv, tvrdi da se postojanje ne može izvoditi iz samog pojma po „načelu protivrečnosti“, odnosno da egzistencijalni sudovi nisu *analitičkog* karaktera. Bitak kao *logički predikat* može se prediciрати svemu, kako onome zbiljskom, tako i onome izmišljenom, jer kao takav nije *realan predikat*!¹⁰¹ Time što se tvrdi da nešto *jeste*, prema Kantu, ono je samo *pozicionirano* u mišljenju, ne i spoznato u svojoj odredbi.¹⁰² Oспорavanje mogućnosti da bi se bitak, logički pojmljen i izražen kao kopula suda, mogao shvatiti kao realan predikat, te da je on nešto drugo nego pojam *formalne, sintetičke funkcije*¹⁰³ naliče je filozofovih primedbi da se ono *Ja mislim*, koje se u svojoj sintetičnosti manifestuje kao dovodenje u odnos predstava, može tumačiti samo kao „prosta predstava koja je sama za sebe potpuno prazna po sadržini“¹⁰⁴, te da kao „pojam jedne stvari koja može postojati za sebe samu kao subjekat a ne kao prost predikat ne sadrži u sebi apsolutno još nikakav *objektivni realitet*“¹⁰⁵. Takav realitet uspostavlja se tek s obzirom na *opažanje*. Dva su zaključka važna za naše istraživanje. Prvo, analiza smisla koji Kant pridaje onome *jesam* nužno upućuje na smisao onoga *Ja*. Time „psihološki“ i „teološki“ aspekt njegovih kritičkih razmatranja Dekartove filozofije upućuju jedan na drugi. Drugo, čak i ako se *Ja* pokaže kao smisao onoga *jesam*, s kojim treba dovesti u vezu čitavu teorijsku upotrebu uma, Kantove opaske o formalnom, relacionom

¹⁰¹ Prema: Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 313.

¹⁰² U važnom tekstu „Kantova teza o bitku“ Martin Hajdeger o tome piše: „bitak, pa time i načini bitka (...) ne iskazuju o onome *šta* je predmet, objekat, nego o onome *Kako* odnosa objekta prema subjektu“ (Hajdeger, M., „Kantova teza o bitku“, u: Hajdeger, M., *Pitanje o stvari. Kantova teza o bitku*, prev. M. Todorović, Plato, Beograd 2009., str. 225—259, citirana str. 247.

¹⁰³ Prema: Prole, D., „Kant i romantičarska ontologija“, *Filozofija i društvo*, XXVI, 1/2015., str. 47—68, ovde str. 62.

¹⁰⁴ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 219.

¹⁰⁵ Isto, str. 222.

karakteru transcendentalnog jastva navode na pitanje da li je legitimno govoriti o izvesnom *višem* smislu jastva. Pre nego što se usmerimo ka pitanju o *najvišem* smislu onoga *Ja* kod Kanta, potrebno je zadržati se na jednom pitanju koje su *implicite* nametnuli prethodni redovi, a kojem je filozof takođe posvetio veliku pažnju u raspravi o paralogizmima: da li je s transcendentálnih filozofskih pozicija još uvek legitiman govor o saznanju *spoljašnjeg* sveta?

Problemi IV paralogizma

Pitanje o saznanju, ali i o samom postojanju spoljašnjeg sveta zaokupljalo je Kanta u njegovom kritičkom vrednovanju kartezijanske filozofije. To vrednovanje usmereno je pre svega na Dekartovu tezu kojom misleći subjekat reflektuje da svakim svojim misaonim aktom neposredno potvrđuje sebe u vlastitom bitku, kao i da takvog neposrednog uvida nema povodom postojanja spoljašnjih stvari.¹⁰⁶ Kako će to Kant rekapitulirati u analizi IV paralogizma u „A“ izdanju *Kritike čistoga uma*, ono čije se postojanje ne opaža neposredno, ima sumnjivu egzistenciju, a sve spoljašnje pojave jesu takve. O njihovom postojanju zaključuje se samo na osnovu toga što jesu za misleći subjekat. Njihov identitet uslovljen je identitetom mislećeg subjekta. Tu *neizvesnost* njihovog postojanja Kant će nazvati „idealitetom spoljašnjih pojava“. Učenje koje se na njemu zasniva tu određuje kao *idealizam*. Konceptiju koja će, s druge strane, tvrditi da je moguća izvesna spoznaja realiteta spoljašnjih stvari Kant će nazvati *dualizmom*.¹⁰⁷ Kao dualističku videće i svoju filozofiju. Na čemu kenigzberški mislilac utemeljuje tezu po kojoj je moguća izvesnost povodom spoljašnjih stvari? Ključ njegove argumentacije otkriva se u analizi samog izraza „spoljašnje stvari“, tj. „stvari izvan

¹⁰⁶ Vredi uputiti npr. na jedan od zaključaka „druge meditacije“: „... sad kad sam doznao da spoznajem tijela ne zapravo osjetilima, ili sposobnošću mašte, nego samo razumom, niti pak bilo što ih dotičemo ili gledamo, nego samo tako što ih razumijevamo – jasno spoznajem kako od svojeg duha ne mogu ništa spoznati lakše ili bjelodanije“ (Descartes, R., *Razmišljanja o prvoj filozofiji/Meditationes de prima philosophia*, str. 66).

¹⁰⁷ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Dodatak II iz izdanja od 1781. godine, str. 445.

nas“. Dosta ta analiza otkriva i kada je reč o karakteru izvornih Kantovih zamisli povodom transcendentalnog projekta uopšte! Kant će pažnju usmeriti na dvosmislenost izraza „stvari izvan nas“. S jedne strane, taj izraz može se odnositi na stvari kakve bi one bile nezavisno od saznanjog subjekta, tj. kakve bi bile *po sebi*. S druge strane, izraz se može ticati stvari kao stvari *u prostoru*. Kako se stoji s realitetom stvari ukoliko one jesu stvari u prostoru? Prema glavnom zaključku „Transcendentalne estetike“ *prve Kritike*, prostor nije nešto što postoji nezavisno od saznanjog subjekta. Prostor nije ono *što* može biti opaženo, nego ono *kako* čulo – i to *spoljašnje* – opaža stvari. *Unutrašnja* stanja pak opažaju se pod vidom *vremena* kao forme unutrašnjeg čula. Kakve bi, shodno prvom mogućem značenju sintagme „stvari izvan nas“, stvari bile nezavisno od načina kako ih opažamo, kakve jesu „po sebi“, nama ostaje potpuno nepoznato.¹⁰⁸ Razlikovanje saznanja „spoljašnjih“ stvari, a to jesu *tela*, i „unutrašnjih“ stvari, odnosno duševnih stanja, za Kanta je, stoga, teorijski legitimno samo ako se njime misli razlika predmeta ukoliko oni jesu predmeti spoljašnjeg i unutrašnjeg čula, odnosno prostornog i vremenskog opažanja. S obzirom da, prema Kantu, sve predstave – kako one spoljašnjih stvari, tako i naših unutrašnjih stanja – kao *odredbe* svesti naposljetku „pripadaju našem unutrašnjem stanju“, one stoje pod temporalnošću kao formom samoopažanja.¹⁰⁹ Zbog toga će Kant moći da oda priznanje Dekartu da je „imao prava što je svaki opažaj u najužem smislu reči ograničio na stav: Ja (kao jedno biće koje misli) jesam.“¹¹⁰ No, to što će i opažaji spoljašnjih stvari biti uslovljeni formom samoopažanja za Kanta neće značiti da su spoljašnje pojave sumnjive u pogledu svoje stvarnosti. One, naprotiv, izvesno jesu, i to kao predstave saznanjog subjekta. U tome je njihov realitet! Realitet predmeta spoljašnjeg čula, dakle, nije *apsolutnog*, nego *empirijskog* karaktera, s obzirom na to kako se oni *nužno* pojavljuju čulnosti saznanjog subjekta. Isti je takav realitet i predmeta unutrašnjeg

¹⁰⁸ Prema: Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 80.

¹⁰⁹ Isto, str. 77.

¹¹⁰ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Dodatak II iz izdanja od 1781. godine, str. 446.

čula.¹¹¹ U uslovljenosti čulnošću saznanog subjekta jeste njihov – i to transcendentalni – *idealitet*. U istovremenom zastupanju teza o empirijskom realitetu i transcendentalnom idealitetu predmeta čula, Kant je video srž spomenutog filozofskog *dualizma*. S kantovskog stanovišta, na taj način ujedno bi bila opovrgnuta i verzija idealizma poput one koju je razvio Džordž Berkli (George Berkeley).

Irski filozof kritici je izložio učenje o apstraktnim ideja. Glavna meta te kritike bila je teza o nezavisnom postojanju čulnih stvari, te o supstancijalnosti materije kao njihove ukupnosti. Za Berklija, čulna stvar *kao čulna stvar uopšte* apstrakcija je kojoj ne odgovara ništa u realnosti. Stvari u svojoj konkretnosti, naprotiv, uvek jesu u određenoj rasprostrtosti, obliku, kretanju etc. Ti kvaliteti („ideje“) ne postoje nezavisno od svesti („misleće stvari“) koja ih opaža, a ono što se označava kao od svesti nezavisna stvar zapravo je jedinstvo ideja koje svest opaža. Berkli će tako doći do svog *esse est percipii* stava: „Nemoguće mi je da zamislim bilo koju čulnu stvar ili objekat različit od osećaja ili opažaja te stvari ili tog objekta (...) sva ona tela koja obrazuju ogromnu svetsku zgradu, uopšte ne postoje van neke svesti; da je njihovo *biće* u tome da budu opažene ili saznate“ – bilo od strane konačnog, bilo od strane „večnog duha“.¹¹²

Čak i mimo pitanja u kojoj je meri Berklijeva filozofija zaista bila neposrednija meta Kantovih prigovora u prvom izdanju *Kritike čistoga uma*¹¹³, podsticajno je osvetliti kako Kant objašnjava genezu ovakvog tipa idealizma. Protivno onome što bi se isprva očekivalo, Kant ovakav – „empirički“ – idealizam tumači kao konsekventno razvijanje pozicija jednog apsolutnog realizma. Takav

¹¹¹ U *Prolegomenama* Kant će tako naglasiti da se može negativno odgovoriti na pitanje da li tela kao pojave spoljašnjeg čula „postoje *izvan mojih misli* kao tela u prirodi“, ali da na isti način onda treba odgovoriti i na pitanje „da li ja sâm *kao pojava unutrašnjeg čula* (...) postojim, izvan svoje moći predstavljanja, u vremenu“ (Kant, I., *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, § 49, str. 88).

¹¹² Berkli, Dž., *Rasprava o principima ljudskog saznanja*, prev. R. V. Konstantinović, BIGZ, Beograd 1977., str. 38–39.

¹¹³ Videti: Beiser, F., *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*, str. 89–90.

realizam pokušava da se suoči s kartezijanskom sumnjom u realitet spoljašnjih stvari. No, njegovi zastupnici, kao ni Dekart, ne reflektuju da razlučivanje „spoljašnjeg“ i „unutrašnjeg“, kao i identifikacija kvaliteta poput rasprostrtosti, oblika i kretanja – kvaliteta koje na tragu Džona Loka (John Locke) nabroja Berkli – ima smisla samo s obzirom na nužnu, zakonitnu strukturiranost naše čulnosti. Time što će se spoljašnje stvari spoznati u njihovoj uslovljenosti unutrašnjošću, odnosno svešću, neće se spoznati šta one jesu „po sebi“. Neće se spoznati njihovo *esse* kao metafizička odredba! Neće se spoznati ništa o *transcendentalnom objektu* koji bi spoljašnjim pojavama, ali i unutrašnjim stanjima stajao u osnovi.¹¹⁴ Među savremenim istraživačima, Frederik Bejzer (Frederick Beiser), međutim, jasno pokazuje da Kantu nije bilo lako da svoje savremenike uveri da se time suštinski distancirao u odnosu na koncepciju irskog mislioca, te da Dekartove pozicije nije pobijao upravo berkljevskim sredstvima.¹¹⁵ Doslednom kartezijancu pak i dalje bi ostalo sporno to što je Kant tezom o empirijskom realitetu pojava zapravo dokazao izvesnost *predstava* o objektima u prostoru, a ne izvesnost postojanja samih objekata.¹¹⁶ Instruktivna je i Bejzerova primedba da upravo u toj podozrivosti prema implikacijama početnog uobličenja transcendentalnog idealizma treba

¹¹⁴ Prema Kantovim rečima, „[t]ranscendentalni objekat koji leži u osnovu spoljašnjih pojava, kao i ono što leži u osnovu unutrašnjeg opažaja nije ni materija ni neko misleno biće po sebi, već je to neki nama nepoznati osnov pojava koje nam daju empirički pojam kako prve tako i druge vrste.“ (Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Dodatak II iz izdanja od 1781. godine, str. 451).

¹¹⁵ Up. Beiser, F., *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*, str. 94. Bejzer osvetljava i duhovni ambijent u kojem se pojavila tzv. getingenska recenzija koju je povodom prvog izdanja *Kritike čistoga uma* napisao Kristijan Garve, optuživši Kanta da pristaje uz Berkljevu koncepciju, kao i težišne tačke Kantovog odgovora. Tim odgovorom u okviru dodatka *Prolegomena za svaku buduću metafiziku* „Primer suda o kritici koji prethodi istraživanju“, skreće se pažnja na suštinsko nerazumevanje onoga što bi *transcendentalni* idealizam razlikovalo od jednog *transcendentnog* idealizma (o diskusiji detaljno u čitavom poglavlju 5 „Kant i Berkli“ spomenute Bejzerove knjige, str. 88–103; videti i izvorni tekst *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, str. 122–128 citiranog izdanja).

¹¹⁶ Kako Bejzer komentariše, Kantovo poistovećivanje objekata u prostoru s predstavama „čini se da je empirijski realitet objekata u prostoru dokazalo samo po cenu poricanja nezavisnog realiteta objekta koji bi se spoznao“ (Beiser, F., *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*, str. 67)

tražiti razloge za to što će Kant za potrebe drugog izdanja *Kritike čistoga uma* u potpunosti preraditi deo o paralogizmima i što će „Transcendentalnu analitiku“ dopuniti novim odeljkom „Pobijanje idealizma“.

U prvom izdanju *Kritike čistoga uma* Kant je insistirao na utemeljenosti svakog čulnog opažanja u unutrašnjem opažanju, odnosno na tome da svaki opažaj stoji pod vidom vremena kao forme samoopažanja. Izvorna teza o primatu temporalnosti svoj odjek ima i u delovima *prve Kritike* koji nisu pretrpeli bitnije izmene tokom Kantovog rada na njenom izdanju iz 1787. godine. Za naše istraživanje tako je od značaja npr. to što će u „Prvoj analogiji iskustva“ Kant tvrditi da pojam supstancije, koji je u metafizičkoj psihologiji figurirao kao pojam kojim se misli ono što duša jeste sama po sebi, nema objektivno značenje mimo predstave o *trajnosti* vremena.¹¹⁷ Kako vreme nije ništa *po sebi*, subjekat u samoopažanju, koje je nužno temporalno, ne može doći do znanja o onome šta bi bio kao *noumenon*, nego samo do znanja o sebi u svojoj pojavnosti. Bez takvog samoopažanja, *Ja* može biti svestan sebe u svom postojanju, ali ne može sebe *spoznati*.¹¹⁸ U „Pobijanju idealizma“ iz „B“ izdanja filozof će, međutim, tvrditi da se unutrašnjem čulu u njegovoj temporalnosti ništa ne pojavljuje kao trajno. Predstava o nečem trajnom moguća je isključivo zahvaljujući opažaju *spoljašnjih* predmeta, odnosno zahvaljujući prostornom karakteru našeg opažanja. Dekart je polazio od stava o nesumnjivosti onoga što će Kant nazvati unutrašnjim iskustvom. Kenigzberški filozof sada pak nedvosmisleno tvrdi da unutrašnje iskustvo, tj. naša empirijska samoidentifikacija i samosaznanje, nije moguće bez pretpostavljanja saznanja nečega spoljašnjeg.¹¹⁹ Takvo pridavanje primata prostoru

¹¹⁷ Up. Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 147—150.

¹¹⁸ „Ovo: *ja mislim* izražava onaj akt koji određuje moju egzistenciju. U njemu je, dakle, egzistencija već data, ali time nije dat način na koji ja treba da je odredim (...) toga radi potrebno je samoopažanje (Selbstanschauung) kome u osnovi leži jedna a priori data forma, to jest vreme koje je čulno“ (Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 119, napomena)

¹¹⁹ Prema: Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 167. Pitanje o razlozima zašto Kant u drugom izdanju *Kritike čistoga uma* depotencira temporalnost, i to s obzirom na izmenjenu ulogu koju pridaje transcendentalnoj moći uobrazilje u njenoj *šematizaciji* kategorija, velika je

plauzibilno je tumačiti u svetlu Bejzerove teze da time kantovsko jastvo definitivno potvrđuje da do znanja o sebi ne dolazi u sferi vlastite privatnosti, nego da sebe sazna je u prostornosti kao medijumu koji u transcendentálnom smislu uvek sama kreira, ali koji se isto tako nepobitno jeste nadindividualnog karaktera. Bejzer će taj medijum nazvati „intersubjektivnim prostornim svetom“.¹²⁰ *Ja* na taj način u upućenosti na ono što obrazuje s *Drugim* – jer prostornost drugačije ni nema značenje! – identifikuje sebe u svojoj određenosti, tj. dolazi do samosaznanja. Utoliko, u ovom *otvaranju* jastva prema spoljašnjosti možemo videti novi korak ka njegovoj *desupstancijalizaciji* u Kantovoj misli. Među beleškama u kojima je Kant dalje razvijao svoju kritiku kartezijanskog idealizma, nalaze se pak i one koje u ovakvom statuiranju spoljašnjeg opažanja vide dosledni izraz *izvorne pasivnosti* sazajnog jastva.¹²¹ Na tu pasivnost sazajnog subjekta *kao sazajnog* mora se iznova ukazivati ako se uopšte hoće shvatiti kako su mogući i drugi, ne-sazajni oblici ospoljavanja subjektivnosti! Uvid u nju izostaje u svim varijetetima *dogmatskog* idealizma. Osnov prigovora koji im se upućuje na kantovskom tragu jeste to što oni *Ja* shvataju samo kao hipertrofirani sazajni subjekat. Time oni zamagljuje pogled ka onome što jeste sfera u kojoj se jastvo istinski aktualizuje u svojoj spontanosti. To se događa u sferi onoga praktičkog, shodno ideji *Ja* kao *ličnosti*!¹²² Pitanju koje je Kant u okvirima same svoje kritike

tema Hajdegerove studije *Kant i problem metafizike*, na koju ćemo na ovom mestu tek uputiti.

¹²⁰ Beiser, F., *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781—1801*, str. 110.

¹²¹ „[...] Opažanje stvari kao onoga što je izvan mene pretpostavlja svest o odredivosti mog subjekta, u kojoj ja nisam određujući, koja stoga *ne pripada spontanitetu*, jer ono određujuće nije u meni (...) Stoga, mogućnost predstavljanja stvari u prostoru [kao] u opažanju zasnovana je [prosto] na svesti o određenosti putem drugih stvari, koja ne znači ništa drugo nego *moju izvornu pasivnost*“ (Kant, I., „Reflexionen zur Metaphysik“, *Kant's handschriftlicher Nachlass. Band V. Metaphysik. Zweiter Theil*, u: *Kant's gessammelte Schriften. Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band XVIII*, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1928., „Gegen den (materialen) Idealism.“, § 5653, str. 306—312, citirana str. 307, podvukao S. V.).

¹²² Up. Kroner, R., *Kant's Weltanschauung*, str. 70.

metafizičke psihologije obrađivao kao „treći paralogizam“, sada ćemo posvetiti širu pažnju.

JA KAO LIČNOST

Mogućnost da se priroda misaonih bića spozna *a priori*, odnosno da se mišljenjem samim spozna ono realno postojeće, Kant je sagledao kao „jedan veliki, štaviše jedan jedini kamen spoticanja“ za čitav projekat kritike uma.¹²³ Kada bi to zaista bilo moguće, kenigzberški mislilac upozorava da bismo kročili u polje *noumena*. Povratak s tog polja bio bi krajnje neizvestan. Pokazalo bi se da su sintetički apriorni sudovi mogući i mimo sfere mogućeg iskustva. Pitanje o tome zašto je Kant smatrao da je ulog toliko veliki povodom problema paralogističkih zaključaka uma, vodi nas ka pitanosti o krajnjem smislu razlikovanja onoga noumenalnog i onoga fenomenalnog u Kantovoj filozofiji. *Taj smisao je praktički*. Praktički smisao čitavog kritičkog projekta, u kantovskoj perspektivi, može biti ugrožen na dva načina. S jedne strane, njega ugrožava odsustvo razlike između onoga pojavnog i onoga što se tiče stvari kakva bi bila sama po sebi. Povodom pitanja za koje smo sada najviše zainteresovani, to se jasno pokazuje. *Ja* sebe sazajem u svojoj određenosti samo posredstvom čula, kao što sazajem i druge, spoljašnje pojave. Kako je pokazano na kraju našeg prethodnog poglavlja, bez tog saznanja spoljašnjih pojava samosaznanje, razmišljao je Kant, zapravo nije moguće. Ako bi ono kako ja sebe sazajem u iskustvu – iskustvu za koje nužno jesam prostorno i vremenski determinisan, te potčinjen prirodnom kauzalitetu – bilo sve što jesam, nikakav drugi tip kauzaliteta ne bi bio moguć. Niz programski značajnih mesta iz Kantovog opusa to će potvrđivati: tada ne bi bila moguća ljudska *sloboda*! U predgovoru za drugo izdanje *Kritike čistoga uma* Kant će tako naglasiti da bez razlikovanja dva značenja s obzirom na koja se može govoriti o objektu – kao o pojavi, u njegovoj *vidljivosti*, i kao o stvari po sebi – apsolutizovao

¹²³ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 221.

bi se deterministički princip saznanja. Ne bi ostalo nikakvog mesta da se o ljudskoj duši govori kao o slobodnoj.¹²⁴ Šta pak, s druge strane, ako bih sebe i sva druga misaona bića mogao spoznavati bez posredovanja čula, na jedan neposredan način, intelektom samim, tj. u jednom *intelektualnom*, a ne čulnom opažanju? Kant je kategoričan: takvo opažanje možda je moguće za jedan *arhetipski intelekt*¹²⁵, ali ne i za čoveka! Ako bi bilo drugačije, za ljudski um ne bi bilo potrebe ni za kakvom drugom upotrebom osim one koju će Kant nazvati spekulativnom, teorijskom. Da postoji i drugačiji način upotrebe uma – i to onaj *praktički* – Kantu svedoči apriornost moralnog zakona! Granica teorijske upotrebe uma, prema njegovom stavu, određena je upravo s obzirom na praktičku upotrebu. Šta to pobliže znači za raspravu o *najvišem* smislu subjektivnosti kod Kanta? Vredi ponoviti rezultat Kantove problematizacije: *Ja* sebe ne mogu realno spoznati osim pod uslovima koje mi nameće čulnost. *Misleći* pak sebe, sebe još *ne spoznajem*. Sebe, tako, mogu misliti kao ono *supstancijalno*, kao *ono po sebi*, ali supstancijalnost u tom smislu ostaje ono što će Kant nazvati *idejom*, *čistim pojmom uma*.¹²⁶ Takvim pojmovima ne odgovara ništa u realnosti. Ako sebe spoznajem u svojoj realnoj određenosti, sebe spoznajem samo kao pojavu, ne i u svojoj apsolutnosti. Sada se, međutim, postavlja pitanje gde se analiza uopšte može dalje razvijati.

Kant daje *mig* ka svojevrsnom izlazu: „[...] mig da naše samosaznanje treba da odstranimo od besplodne špekulacije, pa da ga primenimo u plodnoj praktičnoj upotrebi“.¹²⁷ To što ne mogu saznati sebe u svojoj noumenalnosti, ne mogu zbog toga što se pravi smisao teze o noumenalnom aspektu jastva – o onome

¹²⁴ Isto, str. 46.

¹²⁵ Up. Isto, str. 352. Videti i Kant, I., *Koji su stvarni napreci koje je metafizika ostvarila u Nemačkoj od Lajbnicovih i Volfovih vremena*, str. 18–19.

¹²⁶ Up. Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Dodatak II iz izdanja od 1781. godine, str. 439. U *Prolegomenama* Kant po tom pitanju napominje da misleće sopstvo (duša) može da se zove supstancijom, ali taj pojam ostaje prazan ako njegova postojanost ne može da se dokaže u iskustvu (Kant, I., *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, § 47, str. 85).

¹²⁷ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 226.

što *Ja* ili „*duša*“ jeste u *ideji* – uopšte ne otkriva u regiji teorijske samospoznaje. Istinska samoidentifikacija jastva pitanje je *čina*, i to *moralnog*! To što saznajem sebe u realnoj određenosti svog bitka samo kao pojavu, tako je zbog toga što noumenalni identitet jastva nije pitanje bitka, nego onoga što jastvo tek *treba da bude*. *Ja* je suštinski pitanje *slobode*! Najzad, to što sebe – dakle: kao objekat – dosežem samo kao ono *određeno*, a ne kao ono *što određuje*¹²⁸, jeste tako zbog toga što naše istinsko samoodređivanje Kant shvata kao naše *moralno delanje*, kao delanje u skladu s moralnim zakonom uma i radi moralnog zakona uma samog! Podređujući se moralnom zakonu uma, bliže određenom kroz ono što će Kant nazvati *kategoričkim imperativom*, pronalazimo jedini način da ostavimo po strani zakonodavstva svih drugih instanci. Jedino tako podređujemo se – sebi! Jedna formulacija kategoričkog imperativa – formulacija po kojoj treba postupati tako da „čoveštvo u svojoj ličnosti kao i u ličnosti svakog drugog čoveka“ bude upotrebljavano uvek i kao svrha „a nikada samo kao sredstvo“¹²⁹ – pruža smernicu povodom pojma koji je za Kanta izražavao najviši smisao predstave *Ja jesam*. Reč je o pojmu *ličnosti*!¹³⁰ U jednom od zapisa iz *Opus-a postumum-a*, Kant pokazuje šta je ključni smisao pitanja o kritičkoj recepciji *kartezijanskog obrta*:

„Među svim odlikama koje pripadaju mislećem biću, prva je biti svestan sebe kao *ličnosti* [*Person*]: (to znači), prema transcendentalnom idealizmu, subjekat sebe konstituiše a priori u objekat – ne kao datog u pojavi (...) nego kao biće koje je zasnivač [*Begründer*] i začetnik [*Urheber*] svog sopstva, prema kvalitetu personalnosti [*Persönlichkeit*]: *Ja jesam*. Kao čovek, ja sam sebi objekat čula u

¹²⁸ „Nije *objekat* svest o *Ja* ukoliko ono određuje, već samo svest o *Ja* ukoliko ono biva određivano“; Isto, str. 220.

¹²⁹ Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 74.

¹³⁰ U vezi povesti pojma ličnosti, a pre svega povodom pojma ličnosti kao centralnog pojma Kantove teorijske i praktičke filozofije – pojma koji se u teorijskoj filozofiji (kako je pokazao „treći paralogizam“) nije mogao dokazati, čitaoca je neophodno uputiti na dragocenu studiju „Pojam ličnosti kod Kanta i Hegela“ iz kapitalne monografije *Pet studija o Hegelu* Milenka A. Perovića (Perović, M. A. „Pojam ličnosti kod Kanta i Hegela“, u: Perović, M. A., *Pet studija o Hegelu*, Biblioteka *Arhe*, Filozofski fakultet, Novi Sad 2012., str. 339—364).

prostoru i vremenu, i istovremeno objekat razuma – ja sam ličnost: sledstveno, moralno *biće koje ima prava*.“¹³¹

Ove važne reči zavređuju dodatni komentar. Prvo, da subjekat kao ličnost sebe čini objektom, ali ne kao datog u pojavi, za Kanta znači da subjekat time sebe konstituiše nezavisno od uslova prostornosti i temporalnosti. Može se to i ovako izraziti: nezavisno od toga *gde* jeste, nezavisno od toga *šta* jeste, *šta* je *bilo* ili *šta* će biti, subjekat se odlučuje na poštovanje moralnog zakona i čini ono što *treba* da bude naprosto zato što tako *treba*. Time uspostavlja sebe u svom identitetu, odnosno njegov identitet *jeste* to uspostavljanje samo, stalno transcendiranje onoga datog, a ne statična supstancijalnost koja bi se obično vezivala uz identitetske kategorije metafizike.¹³² Uspostavljajući sebe kao ličnost, subjekat izmiče opasnosti da sebe *hipostazira*!¹³³ Drugo, ovakva Kantova pozna razmišljanja pomažu da se u široj perspektivi sagleda i pitanje o primatu vremena, odnosno prostora u konfiguraciji svesti. Shodno načinu na koji se kod Kanta misli o ličnosti kao o moralnom subjektu u njegovom inteligibilnom karakteru, glavno

¹³¹ *Kant's handschriftlicher Nachlass. Band VIII. Opus postumum. Erste Hälfte* (Convolut I bis VI), u: *Kant's gessammelte Schriften. Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band XXI*, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1936., I. Conv., I. (Halb) Bogen, 1. und 2. Seite, str. 14.

¹³² U ovom aspektu, može se razmišljati o tome da je Fichte svojim shvatanjem jastva kao identiteta činjenice i čina (*Tathandlung*) izrazio ono što *jeste* bio „duh“ kantovskog poimanja subjektivnosti!

¹³³ Prigovor za *hipostaziranje*, *po-stvarivanje* apercepcije Kant je metafizičkoj psihologiji, kako smo videli, uputio još u sklopu obrade paralogizama iz prvog izdanja *Kritike čistoga uma* (videti najpreciznije: Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Dodatak II iz izdanja od 1781. godine, str. 459). Vredi pak ovde obratiti pažnju na to da su u tertulijanovskoj tradiciji srednjovekovne teologije pojmovi *personae* i *hypostasis* bili istoznačni. Odnosili su se na *tri lica boga* (o tome videti: Perović, M. A., „Pojam ličnosti kod Kanta i Hegela“, str. 343)! Vezivanjem ličnosti uz moralnu subjektivnost, te njenim diferenciranjem u odnosu na ono što nosi pojam *hypostasis* – doslovce: pod-stoj, *sub-stantia* – Kant i po ovom pitanju ističe njen antropološki smisao. I time se potvrđuje interpretatorska teza Milenka A. Perovića da ideja čoveka kao ličnosti jeste manifestacija duha modernog doba. Ta ideja zbog toga jeste bitni momenat sekularizacionog procesa: „Težište te velike i epohalno važne svjetonazorne smjene bilo je u spremnosti i hrabrosti evropskog čovjeka da na sebe preuzme jedan od osnovnih prerogativa boga u teističkim koncepcijama: ličnosni karakter božanskog bića“ (Isto, str. 339).

dvojstvo ne obrazuje se po pitanju odnosa između vremena i prostora kao formi čulnosti. Prema Kantu, vreme i prostor, tj. čulnost uopšte na jednoj su strani, dok je na drugoj strani subjekat kao ličnost!

S teškoćama povodom teze o subjektu kao ličnosti suočila se, pored ostalih, Beatris Longines. Ova istraživačica u radu „Kant o identitetu ličnosti“ ukazuje na to da se na osnovu ovog određenja može razmišljati o tome da je i sâm Kant razvio svojevrсни „paralogizam personalnosti“, jer je pojam o svesti o vlastitom samoodređenju – kao sadržaju pojma ličnosti – koristio ekvivokalno: kao objektivno određenje onoga što čovek suštinski jeste, te kao svest o onome što je za čoveka moralni imperativ i na taj način ono što tek treba da bude. Longinesova zaključuje da za Kanta ostaje otvoreno da saopšti da biti ličnošću zavisi od obe ove komponente kao jednako nužne.¹³⁴ Tematizacija pojma *ličnosti* [Person], ali i razlike ovog pojma u odnosu na pojam *personalnosti* [Persönlichkeit] na koju skreće pažnju Milenko A. Perović, pokazuju da to Kant zapravo *jeste* imao u vidu. U *Opus-u postumum-u* Kant je *Persönlichkeit* odredio kao „svojstvo bivanja ličnošću [Die Eigenschaft Person zu sein ist die Persönlichkeit]“¹³⁵. U svojoj konkretnosti, čovek kao ličnost tu se za Kanta shvata kao dinamička veza prostorno-vremenskog sveta s jedne i čistog praktičkog uma, odnosno inteligibilne slobode volje, po kojoj mu je, s druge strane, uopšte moguće da bude autonomnom ličnošću.¹³⁶ Kao *Person*, čovek jeste „medij objektivacije

¹³⁴ Prema: Longuenesse, B., „Kant on the Identity of Persons“, *Proceedings of the Aristotelian Society* 107 (2007), str. 162—163.

¹³⁵ *Kant's handschriftlicher Nachlass. Band IX. Opus postumum. Zweite Hälfte* (Convolut VII bis XIII), VII. Conv., X. Bogen, 2. Seite, str. 119.

¹³⁶ *Personifikovani* čisti praktički um Kant će u *Opus-u* nazvati – bogom! Premda će o praktičkoj relevantnosti ideje boga kod Kanta biti više reči u jednom od naših oglada koji slede, vredi već ovde spomenuti da trijadu pojmova bog – svet – Ja s kojom smo započeli istraživanje pozni Kant vidi kao *najvišu tačku transcendentalne filozofije*: „Čovek, kao životinja, pripada svetu, ali kao ličnost takođe i bićima koja su sposobna za prava – i sledstveno tome imaju *slobodu* volje. Koja sposobnost suštinski njega razlikuje od svih ostalih bića; *mens* mu je inherentan; bog, svet, i Ja: misleće biće u svetlu koje ih povezuje (...) Bog i svet jesu oba objekta transcendentalne filozofije, a misleći *čovek* jeste subjekat, predikat i kopula. Subjekt koji ih povezuje u jedan stav“ (*Kant's handschriftlicher*

ljudskosti, tj. most između čovjeka kao inteligibilnog i čulnog bića“. To ne znači da kao takav jeste „mješavina dva modaliteta ljudskoga bića, nego je jedinstveno ljudsko biće koje pod naložima vlastitog inteligibiliteta, dakle, vlastite moći da je ličnost (Persönlichkeit) ozbiljuje svoju ličnost u empirijskom svijetu“. ¹³⁷

Kao ličnost, subjekat sebe gradi u svojoj istinskoj individualnosti. Istovremeno, ta individualnost koja *jeste* kao stalno uspostavljanje, jeste i ono nadindividualno. Ako je revizijom svoje kritike kartezijanskog idealizma Kant došao do uvida da bez spoljašnjih pojava i prostornosti kao medijuma zajedničnosti empirijskih subjekata nije moguća nikakva teorijska predstava jastva o vlastitoj trajnosti, subjekat čiji je smisao bivanje ličnošću, ono *Drugo* – shvaćeno pre svega kao *druge ličnosti* – ne nalazi više u spoljašnjosti. Perspektiva *druge ličnosti* interiorizovana je citiranom formulacijom kategoričkog imperativa! Postupajući tako da imamo u vidu da ličnost drugog nikada nije samo sredstvo, objekat, nego uvek i subjekat sa vlastitim moralnim stremljenjima, uspostavljamo sebe u svom identitetu. Za Kanta, u takvoj moralnoj odlučnosti život je *inteligibilnog sveta*, površ svake prostorne i vremenske determinisanosti.

Poslednjim koracima ovog našeg oglada usmerili smo se ka značenju kantovske teze kojom subjektivnost u njenom najvišem smislu treba shvatiti u ravni onoga praktičkog, kao *čin slobode*, a ne kao datost. No, ne sme se pri tom zanemariti jedna od napomena s kojima smo počeli čitav ovaj deo našeg rada: sloboda za Kanta jeste jedan od glavnih ciljeva svake metafizike, ali uz pitanje o slobodi kao načinu bitka subjekta kao subjekta – načinu bitka kojim se s pogledom usmerenim ka onome što *treba biti* zapravo transcendiraju svako *jeste*, svaki bitak –

Nachlass. Band VIII. Opus postumum. Erste Hälfte (Convolut I bis VI), I. Conv., III. Bogen, 4. Seite, str. 36 i 37).

¹³⁷ Perović, M. A., „Pojam ličnosti kod Kanta i Hegela“, str. 349.

nužno se vezuje još jedno pitanje. Za njega metafizika isto tako oduvek gaji najživlji interes. To je pitanje o *trajanju* subjekta i nakon njegove telesne smrti, odnosno o *besmrtnosti duše*. Kako će kenigzberški mislilac resko primetiti u *Prolegomenama za svaku buduću metafiziku*, „[s]ubjektivni uslov svakog našeg mogućeg iskustva jeste život“.¹³⁸ Smrću prestaje svako moguće iskustvo. Kako se s pak s kantovske kritičke pozicije sagledava put kojim um stupa na polje „dijalektičkog privida“ ukoliko želi da *za života* dokaže da duša *traje* i nakon smrti, nije teško ponovo osvetliti. Prema Kantu, kako smo videli, saznajnom subjektu nije moguće da transcendirira vremensku određenost svog predmeta – u ovom slučaju, vlastite duše – a da pri tom s pojmovima svog razuma još uvek ostane nastanjen u sferi onoga što se zaista može nazvati saznanjem. Ostajući bez oslonca na polju mogućeg iskustva, pojam besmrtnosti duše ostaje *idejom* uma. No, to za Kanta neće značiti da je pojam o besmrtnosti prepušten rezignaciji jednog agnosticizma, niti da je ostao lišen svog pravog smisla. To će, naprotiv, značiti u prvom redu da se smisao pojma o besmrtnosti do *Kritike čistoga uma* tražio u regiji kojoj izvorno ne pripada. Pogrešno je taj smisao iscrpljivan u teorijskim raspravama. On se aktualizuje u sferi onoga praktičkog! Ako se o onome što bi prevazilazilo temporalnost ne može ništa *znati*, to transcendiranje moguće je *činom* subjekta, i to moralnim. Moralni subjekat, ponovićemo, svoju dužnost ne izvodi iz onoga što čini „vremensku liniju“: niti iz onoga što jeste, niti iz onoga što je bilo, niti iz onoga što će biti. Ta se dužnost konkretizuje kao moralni zakon uma. U formi „kategoričkog imperativa“ moralni zakon određuje se i kao zahtev „Delaj samo prema onoj maksimi za koju u isto vreme možeš želeći da ona postane jedan opšti zakon“.¹³⁹ Konačno umno biće, kakvo jeste čovek, može samo beskonačno približavati potpunom poistovećenju subjektivnih principa svojih htenja i objektivnosti moralnog zakona. Ono nikada ne može moralni zakon učiniti *jedinom* maksimom za svoje postupanje, ali tome treba stalno i uvek iznova

¹³⁸ Kant, I. *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, § 48, str. 86.

¹³⁹ Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 60.

da teži. Ako je ta težnja večita, zašto se ne bi pretpostavila večita egzistencija nas kao ličnosti?¹⁴⁰ Beskonačno približavanje moralnoj savršenosti moguće je upravo pod pretpostavkom, odnosno uz *postuliranje* beskonačnog trajanja ličnosti. Pitanja o *večnosti, trajanju, postojanosti*, kao i o Kantovom nastojanju da im pristupi van okvira domašaja metafizike shvaćene dominantno kao najviše *theoria-e*, vredna su dublje istraživačke pažnje. Tu pažnju ponajpre treba usmeriti ka raspravi o *biću promene*, kako u njenom teorijskom, tako i u praktičkom značenju.

¹⁴⁰ Vredi spomenuti da je to bilo pitanje koje je postavio već Gotthold Ephraim Lessing (Gotthold Ephraim Lessing) u svom *Vaspitanju ljudskog roda* (1780). Ovaj velikan nemačkog prosvetiteljstva razvio je učenje prema kojem sled religijskih otkrovenja u istoriji čovečanstva odgovara etapama kroz koje u svom duševnom i duhovnom razvoju prolazi pojedinac. Suočen s pretnjom prihvatanja istorijskog determinizma – tj. s potencijalnim prigovorom da pojedinac ostaje lišen mogućnosti da dostigne moralno savršenstvo samim tim što se rađa u dobu u kojem opšti duh nije dostigao savršenost – Lessing će na kraju svog spisa podsetiti na učenja prema kojima kraj našeg zemaljskog, telesnog postojanja nije i kraj života naše duše, te da se ona iznova i iznova može udruživati s telesnošću. Prema tome, već je Lesinga upravo vera u mogućnost moralnog usavršavanja čoveka vodila ka prihvatanju učenja o besmrtnosti duše (videti: Lessing, G. E., „Die Erziehung des Menschengeschlechts“, u: Lessing, G. E., *Theologiekritische und philosophische Schriften*, Berliner Ausgabe 2013., dostupno na: <http://www.zeno.org/Lesesaal/N/9781489542281?page=0>).

III MISAO PROMENE¹⁴¹

POJMITI PROMENU?

Zahteva li se od filozofije da reflektuje sopstveni povesni hod, jedan od stožera njene samoidentifikacije već dva stoleća jeste uvid da se s Kantovim projektom kritike uma dešava radikalna, revolucionarna promena u filozofskom mišljenju. Temelji takve samoidentifikacije položeni su načinom na koji je sâm Kant osveščivao domašaje prevrata koji za filozofiju znači njegova *Kritika čistoga uma*. Da je u njoj reč jedino o premeštanju težišta filozofskih interesovanja s objekta na subjekt saznanja, kako se to ponekad pojednostavljeno prihvata, ona ne bi imala osnova da traži da joj se priznaju prava začetnice promene u filozofiji koja bi se, kako je to zabeleženo na stranicama predgovora drugom izdanju *Kritike čistoga uma*, poredila s onom koju je nauci astronomije doneo Nikola Kopernik. Već u Kantovo vreme, osvetlili smo to i našim prvim ogledom, takvo premeštanje slovalo je trajnim misaonim dobrom karteizijanstva. Za Kanta, nije stalo samo do toga da se pokaže prvenstvo subjekta spram objekta saznanja u spoznajnom procesu, nego da se na svetlo izvede da objekt saznanja kao takav uvek već jeste određen prirodom svog odnosa prema saznajnom subjektu. Sasvim precizno, objekt saznanja *kao objekt saznanja* nije ništa drugo do taj *odnos*.¹⁴² Objekt shvaćen iz odnosa prema saznajnom subjektu i kao taj odnos sâm, kod Kanta je nazvan *pojavom*, *fenomenom*. Objekt ukoliko se pojavljuje uslovljen je onim *kome*

¹⁴¹ Ogled koji sledi nastao je na osnovu rada „Kantov pojam promene“ koji je objavljen u 35. broju Časopisa za filozofiju *Arhe* (videti: Vlaški. S., „Kantov pojam promene“, *Arhe*, XVIII, 35/2021., str. 99—121). Za razliku od tog članka koji je pojam promene ispitivao polazeći pre svega od Kantove argumentacije iz prvog izdanja *Kritike čistoga uma*, kojom je mogućnost promene objašnjavana prvenstveno s ozirom na temporalnost opažanja, ovaj ogled u svom centralnom poglavlju „Promena je moguća usled apriornosti formi opažanja“ pažnju posvećuje i pitanju o razlozima zbog kojih bi se s obzirom na izdanje *prve Kritike* iz 1787. moglo govoriti o jednako, pa i većoj ulozi prostora kao forme spoljašnjeg opažanja za to objašnjenje.

¹⁴² Up. Perović, M. A., „Epohalni smisao Kantove filozofije”, str. 77.

se pojavljuje, to jest saznavnim subjektom. Uslovljen je formama čulnosti i razuma koji su kod Kanta shvaćeni kao jedina „dva stabla ljudskoga saznanja“.¹⁴³ Spoznati da forme spoznaje predmeta prethode svakom iskustvenom dodiru s njim i da zapravo jesu ono što čini mogućim predmet spoznaje kao predmet spoznaje, odnosno da one jesu *a priori*, zadatak je transcendentalne spoznaje. Utoliko je transcendentalna filozofija u prvom redu delatnost samoosvešćenja. Kada se imaju u vidu te opšte smernice, može se započeti i nešto neposredniji dijalog s filozofskom tradicijom kojim bi se osvetlile konkretnije manifestacije promene koja je u životu filozofije nastupila s Kantom. No, naše istraživanje u ovom ogledu neće se primarno voditi pitanjem o tome šta se s Kantom *promenilo* u filozofiji, nego *šta za Kanta uopšte znači promena*. Kako se u transcendentalnoj konfiguraciji subjektivnosti i odnosu čulnosti i razuma koji ona pretpostavlja pozicionira pojam promene? Kako je moguće misliti predmet s obzirom na njegovu promenu? Da li je to iz Kantove vizure uopšte moguće? Mišljenja smo da se traganjem za odgovorom na ova pitanja mogu pružiti verna svedočanstva o pojedinim bitnim aspektima *promene* koja je s *Kritikom čistog uma* započela u filozofiji, ali i o izvesnim napetostima koje su bile imanentne Kantovoj kritičkoj filozofiji u celini.

Ako kod Kanta tražimo samo izolovano pojmovno određenje promene [Veränderung], može se roditi sumnja u pogledu mogućnosti ovog pojma da na svojim plećima iznese teret jednog takvog zadatka. Kant je nedvosmislen povodom njene definicije: promena jeste „spajanje kontradiktorno-suprotnih predikata u jednom i istom objektu“ [„einer Verbindung kontradiktorisch entgegengesetzter Prädikate“]¹⁴⁴, tj. „spajanje kontradiktorno suprotnih odredaba u egzistenciji jedne i iste stvari“ [„Verbindung kontradiktorisch einander

¹⁴³ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 66.

¹⁴⁴ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 76; prema originalu: Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, str. 80 (B 49).

entgegengesetzter Bestimmungen im Dasein eines und desselben Dinges“]¹⁴⁵. Nije, prema tome, naročito teško položiti račun o samom pojmu promene kod Kanta. Znatno je, međutim, teže odgovoriti na pitanje da li je pojmovno, razumsko mišljenje kao takvo, apstrahovano od uslova čulnosti, uopšte merodavno pri polaganju takvog računa! Jedno od maločas citiranih, za istraživanje Kantovog shvatanja promene paradigmatičnih mesta, praćeno je komentarom koji sugerije da je odgovor kenigzberskog mislioca zapravo odričan. Čisti razum [reiner Verstand], odnosno sve ono što se u širem smislu može nazvati umnošću, uopšte ne može da shvati mogućnost promene: „Kako je sad moguće da iz jednog datog stanja sleduje njemu suprotno stanje iste stvari, to ne samo što nikakav um [Vernunft] ne može da shvati bez primera, već bez opažaja on to ne može čak ni da razume.“¹⁴⁶ Neophodno je, stoga, pitati zašto bi Kant smatrao da razum ne shvata kako je moguće nešto takvo kao što je promena. Da li smo s pitanjem o tome kako nešto može podrivati svoj identitet ostajući to što jeste stigli do granice mišljenja kao bitno pojmovnog? Ili smo pak s tim pitanjem ujedno uputili poziv da se bitnost mišljenja shvati drugačije? Da li smo, kako bi to Kant hteo, pozvali da se shvati da je za istinski iskorak u znanju neophodan korak preko granica pojmovnog mišljenja kao takvog?

Da bi se na ova pitanja odgovorilo, neophodno je inicirati širi dijalog s tradicijom metafizike. Taj je dijalog, u stvari, pretpostavljen već samom gornjom Kantovom primedbom, jer se metafizičko mišljenje već na svojim elejskim izvorima suočava baš s nelagodom pitanja *kako misliti promenu*. Otud ćemo u našem radu najpre naznačiti korene filozofske problematizacije pojma promene u helenskoj misli. Razmatranje načina na koji će Kant pristupiti ovom problemu ujedno će predstavljati polazište za preispitivanje implikacija koje poimanje promene ima po celinu kritičkog projekta kenigzberskog filozofa. Kako će se

¹⁴⁵ Isto, str. 173; prema originalu: Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, str. 265 (B 291, 292).

¹⁴⁶ Isto.

pokazati, iako se kritička pažnja na njega ne usmerava sa istim intenzitetom kao što je to slučaj povodom pojmova vremena, prostora, kategorija i ideja, promena jeste jedan od pojmova u osvrtu na koje se belodanim pokazuje o kakvoj je *sintezi* kod Kanta reč kada se govori o *apriornom znanju*.

ZA POVEST POJMA PROMENE: ELEJSKI IZAZOV

Kada filozofija sebe shvati kao večno znanje o onome večnom, kao što je to od antičkih, preko Spinozinih (Baruch de Spinoza), pa, primerice, do dâna Šelingovog (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling) rada na izgradnji jedne filozofije apsolutnog identiteta, tako često činila, za očekivati je da pojam promene bude prisiljen da svoj život nastavi u svojevrsnom egzilu na rubnim područjima onoga što je za filozofiju od istinskog interesa. Taj egzil pojma promene – ali i progon sâme promene iz onoga što bi se imalo misliti kao istinska zbiljnost – započeo je s elejskom školom starohelenske misli.¹⁴⁷ Parmenidu se tako na *putu istine* otkriva da jedino što zaista jeste jeste – *jeste sâmo, biće*. Jedino *jeste* istinski jeste. Nije dovoljno dosledno reći da ono u svemu jeste isto, jer za elejskog mislioca ono *jeste* sve, jedno, nepodeljeno, potpuno, savršeno. Ne može biće postati ni iz čega drugog, jer ništa osim bića nije. Ne može ono postati ni iz ne-bića, iz ničeg, jer ne-biće nije ništa. Kako bi za elejsko mišljenje bića i bilo mesta za ma kakvu promenu, odnosno kretanje [kinēsis]?! Kako će Aristotel potom poentirati, svaka

¹⁴⁷ U instruktivnoj odrednici „Wandel; Veränderung“ kojom za *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Joakima Ritera rekonstruišu filozofsku povest pojma promene, Johanes Cahuber (Johannes Zahhuber) i Mihael Vajhenhan (Michael Weichenhan) naglašavaju da je elejsko radikalno poricanje jedno od tri glavna strujanja kada je reč o ranom helenskom filozofskom promišljanju promene. Imanentno povezana s raspravljanjima o kretanju, nastajanju i nestajanju, promena je shvatana i kao ono što se u vidljivom svetu svodi na jedan dinamički princip (Heraklit, Anaksimen), te kao ono što se zasniva na odnosima istinski bivstvujućih, elementarnih struktura (Empedokle, atomisti). Videti: Zahhuber, J./Weichenhan, M., „Wandel; Veränderung“, u: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie XII*, Schwabe Verlag, Basel 1971-2007, str. 311—318.

je promena [metabolē] *iz nečega u nešto*.¹⁴⁸ Parmenid pak ne dopušta da se o biću misli kao o *nečem*, jer za ono što se zna da jeste *nešto* što jeste, istovremeno se prihvata da nije ono što nije. U tome je, za Elejca, usud ljudskih mnjenja: dok su ubeđena da hitaju ka znanju o onome konkretno postojećem, ona brkaju ono što jeste i ono što nije. Ono što je istinski dostojno da bude mišljeno, do reči dolazi zapanjujuće svedenim izrazom: biće jedino *jeste*, nema šta nije, jer što nije biće, nije ništa. *Ne može* ono postati ništa, jer uopšte nije mislivo predikatom mogućnosti, nego jeste totalna zbiljnost. Misteriozna boginja koja Parmenidu pokazuje put istine otud može da napomene da biće „mora ili sasvim biti ili ga nema”, te da je tako „nastajanje ugašeno, a propadanje netragom nestalo.”¹⁴⁹ Opravdano je stoga naglasiti da se za Parmenida savršenstvo bića pokazuje u njegovoj statičnosti, ali i da dinamičnost nije samo znak nedostatnosti nečeg što bi bivstvovalo na nesavršen način. Dosledno elejskom stavu, dinamičnost uopšte *nije*.¹⁵⁰ U nastojanjima da se ta Parmenidova teza dokaže, i to onim Zenona iz Eleje, rođena je logika – ako ne kao filozofska nauka u užem smislu, onda kao praksa u strogosti filozofskog mišljenja.¹⁵¹

Parmenidovo učenje prema kojem jedino biće jeste i jedino se ono može misliti, Zenon je dokazivao svodeći na apsurd stavove onih koji bi tvrdili suprotno: da postoji mnoštvo, kretanje, promena. Čineći to, Zenon je na svetlo izveo aporetsku strukturu kretanja i promene. Premda u istraživanju teme kakva je naša samim Zenonovim čuvenim *dokazima* ne može biti posvećeno više pažnje, podsećanje na pojedine njihove motive od značaja je kako bi se jasnije sagledao izazov s kojim se suočio Kant pokušavajući da integriše pojam promene u sistem

¹⁴⁸ Prema: Aristotel, *Fizika*, prev. S. Blagojević, Paideia, Beograd 2006., str. 197, 225a 1-5.

¹⁴⁹ Parmenid iz Eleje, „O prirodi“, u: Žunjić, S. (prir.), *Fragmenti elejaca: Parmenid – Zenon – Melis*, BIGZ, Beograd 1984., str. 69, frag. VIII, stihovi 11 i 21. Samom Parmenidovom poemom detaljnije smo se bavili u Vlaški, S., „Parmenidovo prešućeno bogoslužje“, u: *Filozofska istraživanja*, XXXVI (1/2016), str. 51—63.

¹⁵⁰ Prema: Bošnjak, B., *Logos i dijalektika*, Naprijed, Zagreb 1961., str. 198.

¹⁵¹ Up. Lejewski, Cz., „Antička logika“, u: Prior, A. N. (ur.), *Historija logike*, Naprijed, Zagreb 1970., prev. B. Petrović, str. 9—30, ovde str. 9—10.

transcendentalnog znanja. U tzv. *aporiji strele*, kako to Aristotel sažima¹⁵², elejski mislilac tvrdi da je leteća strela nepomična, jer u svakom momentu svog kretanja zauzima određeno mesto. Zauzimanje određenog mesta u određenom momentu jeste pak mirovanje. Pri pokušaju da se misli suština kretanja kao promene mesta, Zenon pokazuje da se ona otkriva kao – mirovanje?! Još je prepoznatljiviji dokaz *dihotomije* kojim Zenon poziva da se kretanje kao promena mesta misli s obzirom na prelaženje određenog, konačnog puta od jedne do druge tačke. Prema Zenonu, takvo kretanje mislivo je samo pod pretpostavkom da se pre celine puta mora preći njegova polovina. No, pre polovine puta, mora se preći njegova četvrtina, osmina, šesnaestina itd. Rečju, konačni put koji je pred nama, mišljenju se pokazuje beskonačnim i ne dâ se misliti kako bi se kretanje uopšte moglo događati. Dakako, već među Starim Grcima javljala se volja da se Zenonovi dokazi odbace tako što bi se npr. koraćanjem u određenoj prostoriji opazilo da kretanje kao promena mesta ipak jeste moguće.¹⁵³ Premda je početni utisak drugačiji, ovako zasnovano odbacivanje nije i trivijalizacija Zenonovih dokaza. Zahvaljujući njemu lakše je uočiti da Zenonova meta nije čulno biće kretanja. Kako je to Hegel naglasio, Zenon ni ne poriče da se kretanje može čulima *opaziti*, nego da se – s obzirom na svoju protivrečnu prirodu – ne da *pojmiti*, da mu ne pripada istinsko biće.¹⁵⁴ Misliti se može samo *da jeste*, biće, i ono se otkriva samo mišljenju, a ne opažanju.

U dodatku *Prolegomenama* za svaku buduću metafiziku Kant se – neposrednije provociran recenzijom prvog izdanja njegove *Kritike čistoga uma* kojom je knjiga predstavljena kao izraz idealizma poput onog koji je razvijao

¹⁵² Videti: Zenon iz Eleje, „Dokazi“, u: Žunjić, S. (prir.), *Fragments elejaca: Parmenid – Zenon – Melis*, str. 76—77.

¹⁵³ Reč je o jednoj od anegdota iz života Diogena iz Sinope koju je zabeležio Diogen Laertije, a na koju se osvrće i Hegel u svojim *Predavanjima o istoriji filozofije*: „... kad je neko tvrdio da ne postoji kretanje, Diogen ustade i pođe gore-dole” (videti: Diogen Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, prev. A. Vilhar, Dereta, Beograd 2003., knjiga VI, glava 2, frag. 39, str. 194).

¹⁵⁴ Prema: Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije I*, prev. N. M. Popović, BIGZ, Beograd 1975., str. 229—230.

Džordž Berkli¹⁵⁵ – od čitavog dotadašnjeg idealističkog nasleđa filozofije distancira osvrćući se upravo na njegove elejske korene. Pri tome ujedno pruža osnovne smernice za razumevanje svoje vlastite koncepcije idealizma. Te reči zaslužuju da budu navedene u celosti:

„Teza svih pravih idealista od elejske škole do biskupa Berklija, sadrži se u sledećoj formuli: ‘Svako saznanje stečeno čulima i iskustvom jeste samo privid, i istina se nalazi jedino u idejama čistog razuma i uma.’

Nasuprot tome, osnovni stav koji potpuno određuje i prožima moj idealizam glasi: ‘Svako saznanje stvari koje potiče samo iz čistog razuma ili čistog uma jeste samo privid, i istina se nalazi samo u iskustvu’.”¹⁵⁶

Ako je dotadašnji idealizam počivao na denuncijaciji promene kao onoga što samo prividno jeste, i to za iskustvo, za očekivati je da će rehabilitacija čulnog opažanja kao nužnog elementa saznanja u okvirima „Transcendentalne estetike“ *Kritike čistoga uma*¹⁵⁷ i iskustvenog saznanja uopšte koju preduzima Kant značiti ponovno priznanje da i znanje o promeni jeste istinsko znanje. No, proklamacija istinitosti takvog znanja nije ono pri čemu bi Kant mogao ostati. Samokritička delatnost uma svoj pun zamah na ovom polju dobija tek onda kada krene tragom pitanja: *Kako je moguće saznati promenu kao promenu? Na osnovu čega je znanje o promeni istinsko, objektivno znanje?*

¹⁵⁵ Videti i naš prethodni ogled. Povodom samog pitanja o Kantovoj recepciji Berklijevog idealizma uputićemo ponovo na istraživanja Frederika Bejzera. Videti: Beiser, F., *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781—1801*, str. 88—103.

¹⁵⁶ Kant, I., *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, str. 123—124.

¹⁵⁷ Kantova rehabilitacija čulnosti i njegovo razvijanje jedne „transcendentalne estetike“ kao nauke koja uz „transcendentalnu logiku“ izlaže jedine elemente sveg saznanja, jasnije se sagledava ako se ima u vidu da je estetiku u osnovnom značenju pojma Aleksandar Gotlib Baumgarten shvatio upravo kao nauku koja za čulnost jeste ono što logika jeste za razum. O tome, ali i o višeznačnosti Baumgartenovog pojma estetike koji je Kant izložio kritici, videti: Popović, U., „Novovjekovna filozofija i zasnivanje estetike“, *Filozofska istraživanja*, XXXVI (2/2015), str. 355—370.

PROMENA JE MOGUĆA USLED APRIORNOSTI FORMI OPAŽANJA

Odjeci elejskog negiranja promene mogu se čuti i kada se propituje smisao jedne od temeljnih razlika na kojima se gradi čitava zgrada Kantove kritičke filozofije. Reč je o razlici između analitičkih i sintetičkih sudova. Prema Kantovom poznatom određenju, analitički sudovi jesu oni sudovi u kojima se veza pojma predikata s pojmom subjekta misli na osnovu njihovog identiteta.¹⁵⁸ U analitičkim sudovima, time što neko svojstvo biva prediciрано subjektu, o subjektu se ne tvrdi ništa što već nije obuhvaćeno samim njegovim pojmom, nego se taj pojam raščlanjuje na njegove bitne oznake. Znanje o njemu uvećava se u formalnom, ali ne i u materijalnom smislu¹⁵⁹, tj. o subjektu se ne saznaje ništa zaista novo. Šta je kriterijum da jedno takvo – makar i samo formalno – proširenje znanja zaista jeste izvesno? Prema Kantu, jedan analitički sud izvestan je ukoliko prediciрано svojstvo ne protivreči samom pojmu subjekta, onome što se ima misliti kao njegova suština. Utoliko, logički *princip protivrečnosti* otkriva se kao najviši princip svih analitičkih sudova. U *Kritici čistog uma* taj princip formulisan je rečima da „nijednoj stvari ne pripada predikat koji joj je protivrečan“.¹⁶⁰ U jednom od svojih predavanja iz logike kenigzberški filozof pruža dodatno pojašnjenje odnosa dva među osnovnim zakonima tradicionalne logike: „Ono čime su istinska saznanja razlikovana od lažnih, obeležje je istine. Stav identiteta formalno je obeležje istine u afirmativnim sudovima, a *principium contradictionis* u onim negativnim.“¹⁶¹ Shodno principu identiteta, odnosno neprotivrečnosti, pre svakog iskustva može se znati da svaka stvar jeste to što jeste i da nije ono što nije. Ali kako stvar može *postati* ono što *nije* ostajući ta ista stvar, tj. kako se može *promeniti*? Na to pitanje ne može se odgovoriti analizom samog njenog pojma. Po

¹⁵⁸ Videti pre svega IV odeljak Uvoda u *Kritiku čistoga uma* (str. 57—59 citiranog izdanja).

¹⁵⁹ Prema: Kant, I., „Logik“, § 36, str. 111.

¹⁶⁰ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 132—133.

¹⁶¹ Kant, I., „Logik Blomberg“, § 94, str. 88.

svom pojmu, ona jeste to što jeste i nije ono što nije. Pojmom promene stvari kao njenog postajanja onim što nije podrivali bi se temelji tradicionalne logike, kao onoga što za Kanta primarno jeste logika analize. Elejskim učenjem pak obelodanjeni su ontološki osnovi potonjih formalizacija logičkih principa. Premda se za Elejce u apsolutnoj ravni, na *putu istine* o kojem svedoči Parmenidova poema, zapravo ne govori o tome da svaka stvar jeste to što jeste i da nije ono što nije, nego se otkriva samo to da jedino biće (*sâmo jeste*) jeste, a da što biće nije – nije ništa, svaka apsolutizacija analitičkih znanja kreće se elejskim tragom povodom onoga presudnog: samim *pojmom* bića obuhvaćeno je sve što ono jeste. *Da išta može biti drugačije, da je moguća promena, pa i da mogućnost (dynamis) jeste zbiljska, o tome se može mniti, ali o tome nema istinskog znanja.*

Aristotel se, primerice, s elejskim negiranjem bića promene suočio iznoseći na videlo višeznačnost bića *sâmog*. Toj višeznačnosti odgovara višeznačnost kretanja i promene, jer one sa svoje strane, kako naglašava Stagiranin, „ne postoje nezavisno od stvari“.¹⁶² Kretanje i promena tu se pokazuju kao bitnost prirodnih bića, jer priroda jeste „načelo kretanja i promene“¹⁶³. Po svom biću, kretanje za Aristotela jeste zbiljnost onoga mogućeg *kao mogućeg*.

¹⁶² Kako Aristotel naglašava u *Fizici*, „[p]ostoji toliko vrsta kretanja i promene koliko je vrsta bića“ (str. 92 citiranog izdanja, 201a 9). Malo dalje, Stagiranin pojašnjava kako shvatiti tu podudarnost: „Kretanje ne postoji nezavisno od stvari, jer što se menja uvek se menja ili po bivstvu, ili po količini, ili po kakvoći, ili u odnosu na prostor“. Na drugom mestu unutar istog spisa, promena po bivstvu, tj. postajanje i propadanje, izuzima se iz onog o čemu bi se dosledno moglo govoriti kao o kretanju: „Ako se načini pridavanja (*katēgoriai*) određuju s obzirom na bivstvo, kakvoću, to-gde, to prema-nečemu, količinu, delanje i trpljenje, tada je nužno da ima tri kretanja: kretanje unutar količine, unutar kakvoće, i prostorno kretanje“ (str. 199, 225b 6-10). Od značaja za naše istraživanje jeste to što Aristotel naznačuje da se promene u smislu postajanja i propadanja ne mogu u strogoj smislu misliti kao kretanje, jer u njima još uvek nema ili više nema bića kao podmeta koji bi omogućio identifikaciju kretanja (str. 198—199, 225a 25-35). U ranije pisanim *Kategorijama*, i to u odeljku o tzv. *postpredikamentima*, Aristotel o njima ipak govori kao o dvema od ukupno šest vrsta kretanja – uz postajanje i propadanje, o kretanju se i tu govori i u smislu rasta, smanjivanja, podrugojačavanja i promene mesta (prema: Aristotel, *Kategorije*, u: *Analitika I-II. Kategorije. O izrazu*, prev. S. Blagojević, Paideia, Beograd 2008., str. 51, 15a 13-15; videti i napomenu br. 39 prevodioca S. Blagojevića povodom navedenog mesta).

¹⁶³ Aristotel, *Fizika*, str. 91, 200b 12.

Potpuno ozbiljenje jeste svrha onoga što je moguće, ali sa ozbiljenjem svoje svrhe ono *kao moguće* biva ukinuto. Paradoksalno, ono *jeste* zbiljsko samo dok *nije* u potpunosti zbiljsko¹⁶⁴, tj. zbiljsko je u svom postajanju zbiljskim – u kretanju. Tom paradoksalnošću misli se sâmo biće kretanja kao *nesvršene zbiljnosti*¹⁶⁵, umesto da se ona, paradoksalnost, zenonovski shvati kao beleg njegove ništavnosti.¹⁶⁶ U centru Kantovih kritičkih preispitivanja nije, međutim, pitanje o kretanju i promeni kao suštini prirodnog bića, nego o tome kako mi možemo da *saznajemo* nešto takvo kao što je kretanje i promena i da tom saznanju pridajemo objektivni smisao. Na kantovskom horizontu, objektivno važenje imaju jedino znanja koja važe na opšti i nužni način.¹⁶⁷ Takva znanja ne potiču iz iskustva. Ako se prisetimo Kantove opaske da se bez opažaja – koji su, prema Kantu, za čoveka jedino mogući kao čulni – uopšte ne može shvatiti mogućnost promene, na kakvim temeljima onda počiva npr. dinamika kao nauka o čijem je uzletu svedočila čitava moderna epoha? *Šta joj daje za pravo* da svojim znanjima pridaje objektivno važenje?

Da se polje onoga što je u znanju nezavisno od iskustva iscrpljuje sferom dometa analitičkog suđenja, nauka poput dinamike takvo pravo ne bi ni imala. Analizom pojmova stvari neminovno se vraćamo stavu da se pouzdano zna da nešto jeste to što jeste, te da nije ono što nije. Kant je morao pretpostaviti da su znanja nauka u kojima se opredmećuje postajanje stvari onim što nisu sasvim drugačijeg tipa. U njima se istupa izvan sfere onoga što je obuhvaćeno samim

¹⁶⁴ Spekulativni smisao Aristotelovog poimanja mogućnosti u filozofiji potpuno će razviti tek Hegel, pokazujući da mogućnost, ukoliko se misli kao ono što bi postojalo *po sebi*, suštinski biva otkrivena kao *nemogućnost*! (videti: Hegel, G. V. F., *Nauka logike II*, prev. N. Popović, red. G. Zaječaranović, BIGZ, Beograd 1987., str. 155).

¹⁶⁵ Up. Isto, str. 95, 201b 33.

¹⁶⁶ Kako beleži Slobodan Blagojević, kod Aristotela se kretanje misli upravo kao „bivstvjuća protivrečnost, jedinstvo suprotnosti: delotvornost kao takva ukida nesavršenost i obratno. To ukidanje i jedinstvo jeste kretanje“ (napomena br. 8 na str. 94 citiranog izdanja *Fizike*). O tome videti i predgovor zagrebačkom izdanju Aristotelove *Fizike* „Bitak i kretanje. Fizika i metafizika u mišljenju Aristotela“ Danila Pejovića (u: Aristotel, *Fizika*, Globus—Liber, Zagreb 1988., prev. T. Ladan, str. V—XXXI).

¹⁶⁷ Up. Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, § 41, Dodatak 2, str. 122.

pojmom stvari. Ta znanja jesu *sintetička*. Pitanje mogućnosti saznanja promene otud jeste pitanje sjedinjenja pojma neke stvari s nečim što mu kao pojmu nije inherentno. Sâmim pojmom promene kakvim ga razvija Kant, promena je shvaćena kao *sinteza*, odnosno *spajanje*¹⁶⁸, i to protivrečnih predikata u jednom i istom objektu. U svetlu naših dosadašnjih osvrtnja na elejsko učenje o biću, sasvim je indikativan primer kojim Kant pojašnjava šta jeste promena. Podsećajući kada se o predikatima govori kao o protivrečnim, Kant napominje da je o promeni reč npr. kada se sjedinjuju „bitak i nebitak iste stvari na jednom i istom mestu“ [„das Sein an einem Orte und das Nichtsein eben desselben Dinge am demselben Orte“].¹⁶⁹ S obzirom na promenu, može se misliti da nešto i jeste i nije, a *jeste* promene kao takve i za Kanta jeste sjedinjavanje bitka i nebitka sâmô. Kako je ono moguće? Jedan Kantov primer iz prvog izdanja *Kritike čistoga uma* (1781.) sugerije da se suština promene ne otkriva s obzirom na prostorni karakter stvari: promena se može iskušavati iako stvar ne menja mesto, tj. ne kreće se. Iskustvo promene moguće je jedino pod pretpostavkom da se protivrečni predikati opažaju kao ono što se jedno za drugim, odnosno *sukcesivno* pririče stvari. Ono je moguće samo pod pretpostavkom *temporalnosti*! Kant je tu izričit: „Samo se u vremenu mogu naći obe kontradiktorno suprotne odredbe u jednoj stvari, naime jedna za drugom“.¹⁷⁰

Na prvi pogled, može se steći utisak da se Kant time nije udaljio od principa protivrečnosti kao principa povodom kog tvrdi da jeste nužan, ali ne i dovoljan da bismo istinski proširivali znanje. Principom protivrečnosti, naime, shodno jednom od njegovih poznatih, aristotelovskih određenja, ističe se da je „nemoguće da nešto u isto vreme i jeste i nije“.¹⁷¹ S Kantovog gledišta, međutim, ako bi ta formulacija bila adekvatna, princip protivrečnosti uopšte ne bi mogao

¹⁶⁸ Za Kanta, veza [Verbindung, conjunctio] i izrekom jeste „predstava *sintetičkog* jedinstva raznovrsnosti“ (*Kritika čistoga uma*, str. 109).

¹⁶⁹ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 76; terminološki prilagođeno prema originalu: Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, str. 80 (B 49).

¹⁷⁰ Isto.

¹⁷¹ Isto, str. 133.

sloviti najvišim principom analitičkih znanja kao znanja izvedenih iz samih pojmova stvari. Pokazivao bi se u svojoj uslovljenosti onim što nije diskurzivnog, poopštavajućeg, već opažajnog karaktera – vremenom!

Na problem uslovljenosti ovako formulisanog principa protivrečnosti temporalnošću, Kant je skrenuo pažnju već u svojoj inauguralnoj disertaciji iz 1770. *O formi i principima čulnog i inteligibilnog sveta (De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis)*. Kada je reč o stavu kenigzberskog filozofa prema aristotelovskom shvatanju odnosa promene i temporalnosti, u istom spisu zabeležena je ključna primedba: nije vreme ono što se shvata posredstvom promene kako je to tvrdio Aristotel¹⁷², nego se promena može shvatiti jedino zahvaljujući vremenu!¹⁷³ Prema izvornim pozicijama *Kritike čistoga uma*, upravo je vreme kao apriorna forma čulnosti – tj. kao ono *kako* opažamo stvari, a ne nešto stvarsko, opaženo, niti nešto što nastaje poopštavanjem čulnih opažaja stvari – uslov mogućnosti sintetičkih apriornih znanja poput onih koja izlaže dinamika kao opšta nauka o kretanju, a za koju Kant naglašava da „nije malo plodna“¹⁷⁴. Da ne opažamo pod vidom vremena, i sâm pojam promene kao spajanja protivrečnih

¹⁷² O aristotelovskom shvatanju vremena kao *prebrojavanja promena stvari*, ali i o njutnovskom oponiranju ovakvoj koncepciji koje se zasniva na tezi o vremenu koje postoji i nezavisno od stvari pogledati Rovelj, K., *Poredak vremena*, prev. G. Skrobonja, Laguna, Beograd 2019., poglavlje „Gubitak nezavisnosti”, str. 57—75. Ove koncepcije biće od neposrednog ili implicitnijeg značaja i za naše dalje istraživanje Kantovog poimanja promene.

¹⁷³ Prema: Kant, I., *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis/Über die Form und die Prinzipien der Sinnen- und Geisteswelt*, prir. i prev. Klaus Reich, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1958., §14, 5, str. 46/47. O tome videti i Vaihinger, H., *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft II*, Union deutsche Verlagsgesellschaft, Stuttgart/Berlin/Leipzig 1922., str. 383—390.

¹⁷⁴ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 76. U Kantovim *Metafizičkim polaznim načelima prirodne nauke* o opštem učenju o kretanju govori se kao o samoj prirodnoj nauci. Shodno strukturi kategorijalnog aparata razuma, njenim početnim načelima kretanje se razmatra s obzirom na kvantitet (foronomija), kvalitet (dinamika), relaciju (mehaniku) i modalitet (fenomenologija) (prema: Kant, I., „Metafizička polazna načela prirodne znanosti“, prev. M. Soklić, u: Kant, I., *Metafizika prirode*, Akademika knjiga, Novi Sad 2016., str. 229).

odredaba ostajao bi prazan.¹⁷⁵ Vreme za Kanta „čini mogućim i ono što je nemoguće shodno pukom pojmu stvari“.¹⁷⁶ Raspravljajući o mogućnosti dinamike kao nauke ne iscrpljuju se značenja tog stava!

Pre nego što više pažnje posvetimo transteorijskim aspektima Kantovog poimanja promene, neophodno je detaljnije razmotriti ono što je kod kenigzberškog mislioca razumevano stavom o promeni kao onom što je moguće na osnovu aprioriteta – dakle: subjektivnosti – vremena. Važno je, najpre, imati u vidu da je za Kanta svaka promena saznatljiva samo s obzirom na to što bi se – baš kao i vreme i prostor – shvatila kao *kontinuirana*. Kantova primedba da „između realiteta i negacije postoji jedna neprekidna veza mogućih realiteta i mogućih manjih opažaja [Wahrnehmungen]“¹⁷⁷ usmerena je na to da istakne da se čulima ne može potvrditi prestajanje u apsolutnom smislu, odnosno potpuno odsustvo realiteta, čista negacija. Sledstveno tome, nemoguće je opaziti apsolutno počinjanje *ex nihilo*. U svetlu polemike s njutnovskim shvatanjem vremena, tim uvidom Kant potkrepljuje tezu o nedokazivosti učenja o praznom, apsolutnom vremenu, vremenu u kom se ne dešava ništa. Na horizontu zahteva samog kritičkog projekta, mogućnost saznanja apsolutnog počinjanja i prestajanja pokazuje se kao ono što bi onemogućavalo izgradnju jedinstvenog sistema znanja. Za Kanta, jedinstvo iskustva – ali dodajmo: i priroda sama kao *ukupnost svih predmeta iskustva*¹⁷⁸ – bili bi nemogući „ako bismo dopustili da postaju nove

¹⁷⁵ Kako komentariše Heni Blome (Henny Blomme), „formalna logika ne uključuje vreme, a pojam promene tu vodi samo u protivrečnost. U stvari, pojam vremena ne može biti ostvaren u formalnoj logici, jer veza *opposita* generiše analitičku nemogućnost“ (Blomme, H., „Kant’s Conception of Chemistry in the Danziger Physik“, u: Clewis, R. R. (ur.), *Reading Kant’s Lectures*, De Gruyter, Berlin 2015., str. 484—501, ovde str. 498; dostupno na: <https://lirias.kuleuven.be/retrieve/530993>).

¹⁷⁶ Kant, I., „Reflexionen zur Metaphysik“, § 5805, str. 359.

¹⁷⁷ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 141; prema originalu: Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, str. 210 (B 211, A 169).

¹⁷⁸ Kant, I., *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, str. 47.

stvari“¹⁷⁹. Nužno je sada pitati: o kakvoj to rehabilitaciji promene možemo govoriti s Kantom ako ne dopuštamo da bi moglo nastati bilo šta zaista novo?!

Ovakva pitanost primorava Kanta da dodatno precizira, odnosno da *ispravi* sopstveni pojam promene. Nastajanje i nestajanje u apsolutnom smislu zapravo se ni ne mogu nazvati *promenama* jedne stvari. O promeni se može govoriti samo s obzirom na *ono što traje*. Bez pretpostavke o onome što je pri promenama postojano nikakvo saznanje prirode kao prirode ne bi ni bilo moguće. Blisko aristotelovskom spekulativnom uvidu u suštinu promene, i za Kanta se, paradoksalno, menja samo ono što – ostaje. Prema njegovim vlastitim rečima, „samo se menja ono što je postojano (supstancija), a ono što je promenljivo [das Wandelbare] ne trpi nikakvu promenu [Veränderung], već samo neku smenu [Wechsel], pošto jedne odredbe prestaju, a druge počinju“.¹⁸⁰ No, iako vreme kao čisti opažaj čini promenu mogućom, u ravni samog opažanja nema ničega trajnog, ničega *supstancijalnog* s obzirom na šta bi predstava promene bila moguća. *Sjedinjenje opreka moguće je u vremenu, ali nije vreme sâmo ono što ih sjedinjuje*.¹⁸¹

Problem predstave *trajnosti* kao uslova mogućnosti promene dodatno je naglašen u drugom izdanju *Kritike čistoga uma* iz 1787. godine. Nije ona mogla biti neposredna predricirana onome *Ja*. U protivnom, Kant bi došao u opasnost da svoju kritiku metafizičkog saznanja duše, koje je posezalo upravo za takvim predikatima ne bi li na svetlo iznelo ono što bi *Ja* bilo *po sebi*, učini nedoslednom i neodrživom.¹⁸² Vreme sâmo ne omogućuje sjedinjenje opreka. U perspektivi

¹⁷⁹ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 149.

¹⁸⁰ Isto, str. 149; prema originalu: Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, str. 224—225 (B 239—241, A 187—188). Shodno preduzetoj pojmovnoj diferencijaciji, o Kantovom terminu „Veränderung“ – u etimološkoj blizini aristotelovskog *metabolē* – moglo bi se govoriti kao o *predruogojačavanju* (postajanje drugim, drukčijim, Ver-änderung).

¹⁸¹ U drugom izdanju *Kritike čistoga uma* (1787.) Kant je u pogledu toga izričit: veza raznovrsnosti „uopšte ne može nikada da dođe u nas preko čula, te, dakle, ne može da se nalazi ni u čistoj formi čulnog opažanja“ (str. 109 citiranog izdanja).

¹⁸² Prema: Beiser, F., Beiser, F., *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781—1801*, str. 124.

vremena, ništa nije moguće kao *istovremeno*, *simultano*¹⁸³ – što je u vremenu, posegnuće i Kant za tim izrazom, *stalno teče*¹⁸⁴. Zbog toga je uputio na *prostor* kao ono što omogućuje predstavu trajnosti, postojanosti. Takve predstave, prema tome, nema bez opažanja spoljašnjih stvari. Opažaj, bez kojeg umu ostaje neshvatljiva mogućnost „spajanja kontradiktorno suprotnih odredaba u egzistenciji jedne i iste stvari“, sada se – i to u novonapisanoj „Opštoj primedbi o sistemu osnovnih stavova“ čistoga razuma iz „Transcendentalne analitike“ – izrekom određuje kao „opažaj kretanja neke tačke u prostoru“, tačke

„čija nam egzistencija u raznim mestima (kao neka sukcesija suprotnih odredaba) najpre jedino čini promene očiglednim u opažanju. Jer da bismo naknadno zamislili čak unutrašnje promene, mi moramo da učinimo sebi vreme kao formu unutrašnjeg čula shvatljivim figurativno, pomoću linije, a unutrašnju promenu pomoću povlačenja ove linije (kretanja), te, dakle, da sukcesivnu egzistenciju nas samih učinimo shvatljivom pomoću spoljašnjega opažanja.“¹⁸⁵

Ovu izmenu u Kantovoj argumentaciji interpretatori poput Frederika Bejzera i Ekarta Ferstera (Eckart Förster) objašnjavaju ukazivanjem na Kantovo nezadovoljstvo nerazumevanjem na koje je kod interpretatora naišao *idealizam* prvog izdanja *Kritike čistoga uma*, kao i na filozofov zahtev da se mogućnost kvantifikacije misli kao kriterijum naučnosti prirodne nauke. Ferster zbog toga ističe da vreme samo nema *metriku*.¹⁸⁶ Bejzer pojašnjava da se *naučnost* kod Kanta shvata pre svega kao mogućnost matematičke, apriorne konstrukcije predmeta u prostoru, kao *tela* u njihovom *kretanju*.¹⁸⁷ Svojom kritikom metafizičke *psychologia rationalis* Kant je opozvao mogućnost da bi se o *duši* išta

¹⁸³ Up. Förster, E., „Introduction“, u: Kant, I., *Opus postumum*, prir. E. Förster, prev. E. Förster & M. Rosen, Cambridge University Press, Cambridge 1993., str. XV—LV, ovde str. XXXII—XXXIII.

¹⁸⁴ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 173.

¹⁸⁵ Isto.

¹⁸⁶ Förster, E., „Introduction“, str. XXXII—XXXIII.

¹⁸⁷ Prema: Beiser, F., *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781—1801*, str. 126—127.

moglo znati a priori, odnosno da bi znanje o njoj ikada moglo biti zaista naučnim. Stav iz *Metafizičkih polaznih načela prirodne nauke* o odsustvu takvih potencijala kada je reč o *empirijskoj* psihologiji to samo dodatno potvrđuje: ona ne može postati *pravom* naukom „prvenstveno zato što se matematika ne da primijentiti na fenomene unutrašnjih osjetila i njihove zakone“¹⁸⁸. Bejzer, međutim, sugerije i da se zrelijim Kantovim uvidom vreme i prostor zapravo jasnije pokazuju u svojoj uzajamnoj povezanosti u odnosu na uvid koji je iskazao 1781. godine: predstava o vremenu kao formi samoopažanja saznanjog subjekta konkretizuje se posredstvom prostornog opažaja, konstrukcije vremenskog *sleda* kao vremenske *linije*, ali svaki spoljašnji opažaj – ako jeste *naš* opažaj – nužno stoji pod vidom vremena utoliko što mora moći biti predmetom samoopažanja subjekta. Ta sugestija jeste najplauzibilnija.¹⁸⁹ Za raspravu o samom pojmu promene od najvećeg je značaja ipak to što se ni vremenu, niti prostoru u njihovoj samostalnosti ne može pripisati sintetička uloga u susretu s oprekama. *Jedinstvo* i *postojanost* na osnovu koje je jedino moguće objasniti promenu nisu ono što se saznanjom subjektu *daje* posredstvom čula. Reč je o predstavama koje su moguće jedino kao manifestacija sintetičke delatnosti jastva, a ono, prema Kantu, u svom bitku jeste jedino relevantno kao sintetizujuće. Ono nije predmet ni unutrašnjeg, niti spoljašnjeg čula. Ono uopšte nije *predmet*. Kao uslov mogućnosti sjedinjavanja opreka i identiteta predmeta u promeni, ono *jeste* sjedinjujući, identifikujući. Ono jeste kao *actus*. Njegovi likovi za Kanta *formalni* su uslovi svakog saznanja, a ne predikati koji bi mu pripadali kao noumenonu. Bliže određeno kao razum, *Ja* čini mogućim sjedinjenje opažaja koje se aktualizuje kao predstava promene, i to posredstvom supstancije kao sopstvenog čistog pojma. Potrebno je ovde pažnju usmeriti na dva uvida. Prvi se nameće kao zaključak ove etape našeg istraživanja: povrhu pitanja o prirodi međusobnog odnosa prostora i vremena koji su shvaćeni kao čisti opažaji,

¹⁸⁸ Kant, I., „Metafizička polazna načela prirodne znanosti“, str. 224.

¹⁸⁹ Up. Beiser, F., *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*, str. 127

mogućnost promene kao sjedinjavanja protivrečnih odredaba kod Kanta se, na koncu, otkriva jedino u sadejstvu razuma i čulnosti, kao živa sinteza pojma i opažaja! Drugi pak, kojim bi se insistiralo na tome da će i sâmo vreme, kao uslov mogućnosti promene, kod Kanta biti zasnovano *prostornošću*, kao *linija* onih *sada*, omogućuje da se još jasnije sagleda da regija unutar koje se pokazuje cilj raspravljanja o saznanju promene za Kanta nije regija teorijskog znanja.

Čini se, pre svega, da je upravo to što se aktualizacija promene događa u dodiru i kao dodir razuma i čulnosti odgovorno i za izvesne dileme povodom pozicioniranja njenog pojma u *Kritici čistoga uma*. Dok, na primer, u tzv. prekritičkom periodu o promeni govori kao o jednom od čistih pojmova razuma¹⁹⁰, već u prvom odeljku „Uvoda“ u *Kritiku čistoga uma* (str. 54 citiranog našeg izdanja) Kant ističe da je promena „jedan pojam koji se može izvesti samo iz iskustva“. Utoliko sud „Svaka promena ima svoj uzrok“ jeste primer jednog apriornog suda, ali kako uključuje jedan iskustveni pojam poput pojma promene, taj sud nije i *čist*. Već u narednom odeljku, međutim, kenigzberški filozof na isti sud upućuje kao na primer jednog čisto apriornog suda.¹⁹¹ U „Transcendentalnoj analitici“ (§10, str. 100), o promeni se govori kao o jednoj od *predikabilija*, tj. čistih, ali izvedenih pojmova razuma.¹⁹² Poblize, promena bi se – uz pojmove

¹⁹⁰ Videti: Kasirer, E., *Kant. Život i učenje*, str. 108—109.

¹⁹¹ Odnos pojmova čistog i apriornog privlači značajnu pažnju kod istraživača Kantove filozofije. Prema Normanu Kempu Smitu (Norman Kemp Smith), gorepomenuta konfuzija koja postoji povodom tumačenja uvodnih odeljaka *Kritike čistoga uma* posledica je Kantove okupiranosti isključivo onim apriornim. Smit ističe da se kod Kanta o onome apriornom može govoriti u relativnom (Smitov primer je sud „Svaka nepodržavana kuća mora pasti“) i u apsolutnom smislu. Apsolutno apriorno znanje može, s jedne strane, biti mešovito – primer je upravo sud „Svaka promena ima svoj uzrok“. S druge strane, čista apsolutno apriorna znanja jesu npr. aksiomi geometrije (prema: Smith, N. K., *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, Palgrave Macmillan, Hampshire—New York 2003., str. 54—55).

¹⁹² U *Prolegomenama* Kant pojašnjava da za njega predikabilije jesu pojmovi koji su izvodivi iz kategorija kao predikamenata, i to „putem njihovog povezivanja ili među sobom, ili s čistom formom pojave (vreme i prostor), ili s njihovom materijom ukoliko ona još nije empirijski određena“ (Kant, I., *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, str. 74—76). Na istom tragu je i Kantovo pojašnjenje iz spisa *Koji su stvarni napreci koje je metafizika ostvarila u Nemačkoj od Lajbnicovih i Volfovih vremena*. Predikabilije tu su

postajanja i prestajanja – podređivala kategorijama (*predikamentima*) modaliteta (mogućnost – nemogućnost, postojanje – nepostojanje, nužnost – slučajnost). Na osnovu toga dalo bi se razmišljati i o aspektima približavanja Kantovog shvatanja promene njenom aristotelovskom pojmu, po kojem smo o promeni već govorili kao o zbiljnosti onoga mogućeg kao mogućeg. Dalje, u okvirima maločas citirane „Opšte primedbe o sistemu osnovnih stavova“ čistoga razuma, reč je čak i o potrebi da se promena predstavi „kao opažaj koji odgovara pojmu kauzaliteta“ (str. 173).

Važnije od pokušaja da se fiksira konceptijsko mesto pojma promene jeste ukazati na stanovitu višeznačnost koja je u pogledu tog pojma za Kanta zapravo ključna: nema nikakvog apriornog, odnosno opštevažećeg i nužnog odgovora na pitanje *kako nešto promeniti*, bilo da je reč o promeni u fizičkom, psihološkom, socijalno-političkom ili bilo kom drugom smislu. Isto tako, da bismo saznali kako se odvija promena *nečeg*, neophodna nam je pomoć iskustva. To Kant iznova i iznova naglašava: „Kako se sad uopšte *nešto* može promeniti, kako je moguće da posle jednoga stanja u jednome trenutku može u drugome trenutku da dođe jedno suprotno stanje, mi o tome nemamo a priori ni najmanjeg pojma. Za to je potrebno saznanje realnih sila, saznanje koje se samo empirički može dobiti“.¹⁹³ No, iako nemamo nikakvih apriornih znanja o onome što bi činilo *materiju* promene, mi, prema Kantu, nezavisno od iskustva možemo znati kako je uopšte moguće iskusiti nešto takvo kao što je promena. Prema tome, a priori možemo znati *formu* promene kao promene i zahvaljujući tom znanju, uostalom, u kantovskoj perspektivi je moguća čista prirodna nauka kao nauka o kretanju. Saglasno temeljnom uvidu čitave transcendentalne filozofije, forma, tj. uslovi pod kojima nam se pojavljuje određeni sadržaj, nije nešto puko naspramno tom

shvaćene kao pojmovi izvedeni iz kategorija, i to kao „ili čisto razumski ili čulno uslovljeni pojmovi *a priori*“. Prvi od njih „predstavljaju postojanje kao veličinu, tj. trajanje ili promenu, kao postojanje sa suprotstavljenim određenjima“ (Kant, I., *Koji su stvarni napreci koje je metafizika ostvarila u Nemačkoj od Lajbnicovih i Volfovih vremena*, str. 26).

¹⁹³ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 157—158, podvukao S. V.

sadržaju kao svom predmetu. U sferi pojavnosti, uslovi pod kojima nam se predmet pojavljuje ujedno su ono što ga čini mogućim kao pojavni predmet. Uslovi mogućnosti našeg iskustva promene predmeta uslovi su mogućnosti njegove promene same i oni moraju upućivati na temporalnu prirodu našeg opažanja. Temporalnost opažanja kod Kanta se otkriva *kao nužna određenost budućeg vremena prošlim vremenom*. Da ne opažamo tako, predstava o promeni jedne stvari ne bi mogla biti artikulisana. Ako se, međutim, zna da se u opažajnoj ravni sve pojavljuje samo u svojoj pojedinačnosti, kao ono „sada“ i „ovde“, ostaje pitanje kako se onda misaono uobličuje ta predstava o onome prošlom kao o onome što nužno određuje ono buduće. Za Kanta, takva veza moguća je na osnovu temporalne prirode opažanja, ali, ponovo, predstave o toj vezi nema u opažanju samom. Ona jeste *actus* razuma, i to kao kategorija *kauzaliteta*. Na taj način treba pristupiti Kantovom zaključku da je svaka promena, na koncu, moguća „samo na osnovu kontinuiranog delanja kauzaliteta“.¹⁹⁴ Od tog uvida Kant nije odustao tokom godina koje su delile dva izdanja *Kritike čistoga uma*.

Pitati o promeni u apsolutnom smislu isto je pak što i pitati o promeni ukoliko je razrešavamo od uslova pod kojima je konstituiše naša opažajnost. To pitanje drugo je lice pitanosti o tome kako misliti promenu u kojoj bi se apsolutno presecale veze sa svim onim što je prošlo. Kako misliti ono što bi samo po sebi, a ne samo za nas bilo promena, kao nastajanje *ex nihilo*? Prema Kantu, mi, doduše, možemo *misliti* o takvoj, supstancijalnoj promeni, ali *saznati* možemo samo promene stanja postojane supstancije, koje se uvek pojavljuju u svojoj

¹⁹⁴ Isto, str. 158. Vredi ovde napomenuti da Konrad Kramer [Konrad Cramer], imajući u vidu, s jedne strane, suštinski značaj koji se pojmu promene pridaje u kontekstu Kantovog raspravljanja o zakonu kauzaliteta kao jednom od osnovnih stavova sintetičke upotrebe razuma uopšte, te, s druge strane, smisao Kantove primedbe o ne-čistom karakteru pojma promene iz prvog odeljka „Uvoda“ u *Kritiku čistoga uma*, zaključuje da se pitanje o mogućnosti sintetičkih apriornih znanja prirodne nauke rešava upravo u okvirima diskusije o ne-čistom sintetičkom apriornom znanju (videti: Cramer, K., „Non-pure Synthetic A Priori Judgments in the Critique of Pure Reason“, u: Beck, L. W. (ur.), *Proceedings of the Third International Kant Congress (Held at the University of Rochester, March 10—April 4, 1970)*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland 1972, str. 246—254).

uslovljenosti *prošlim* stanjima. Ne samo u svetlu raspravljanja metafizičke teologije o božanskom stvaranju univerzuma *iz ničeg*, niti pitanja o transcendentalnom zasnivanju prirodne nauke¹⁹⁵, nego i kada se uzme u obzir da doba u kojem kritička filozofija dostiže svoj zenit jeste doba revolucionarnih promena života Zapada, doba sveprožimajuće želje da se u svim njegovim rejonima počne *od početka*, reči predvodnika filozofske revolucije čuju se kao upozorenje: sve ono što mi zaista možemo znati *puka je promena onoga postojećeg, a ne nastajanje iz ničeg*¹⁹⁶. No, to nije i završna reč u Kantovoj raspravi o poimanju promene.

PROMENA NEMA APSOLUTNA PRAVA

Tezu o nemogućnosti saznanja apsolutne promene Kant u *Kritici čistoga uma* dalje obrazlaže i u okvirima razmatranja „antinomije čistoga uma“. Za naše istraživanje simptomatično je to što se upravo u sklopu ovog razmatranja Kant izrekom osvrće na filozofske zasluge Zenona iz Eleje.¹⁹⁷ Nasuprot Platonu, za kojeg je Zenon, kako to konstatuje Kant, samo *drski sofista*, Kant o elejskom

¹⁹⁵ Upravo da bi obezbedio jedinstvenost iskustva kao saznanja, Kant u svom tzv. *Opus-u postumum*-u kao jednu od važnijih teza razvija onu o *etru* kao o postojanoj, primarnoj tvari: „Osnov svih mogućih opažaja [Wahrnehmungen] pokretnih sila materije u prostoru i vremenu jeste pojam elementarnog materijala [Elementarstoff]“, raspodeljenog u svojim delovima „svuda u svetskom prostoru“ (*Kant's handschriftlicher Nachlass. Band VIII. Opus postumum. Erste Hälfte* (Convolut I bis VI), II. Conv., VIII. (Halb)Bogen, 1. Seite, str. 225). No, ta pretpostavka za Kanta ne znači okret ka metafizici materijalizma. *Etar* o kojem je reč ima status pretpostavke, i to nužne, tj. transcendentalne *ideje* koja kao takva omogućuje jedinstvo znanja, ali u njemu nema konstitutivnu ulogu. O pojmu *etra* u *Opus-u*, pa i o potencijalnoj Kantovoj ambivalenosti u pogledu toga da li bi ipak mogao biti nešto više od *ideje*, videti i Fersterov uvod u englesko izdanje ovih filozofovih zapisa (Förster, E., „Introduction“, str. XL—XLI spomenutog izdanja).

¹⁹⁶ „[...] Ovo postajanje ne odnosi se [...] na supstanciju (jer ona ne postaje), već na njeno stanje. Ono je, dakle, samo promena, a ne postajanje iz ničega“ [„Es ist also bloß Veränderung, und nicht Ursprung aus Nichts“] – Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 157; prema originalu: Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, str. 239 (B 252, A 207).

¹⁹⁷ Videti zaključni deo „Sedmog odseka antinomije čistoga uma“, str. 275—277 citiranog izdanja.

misliocu govori kao o *suptilnom dijalektičaru* čiji rad zaslužuje da bude iznova filozofski vrednovan. Zenon je obelodanio ono što će Kant nazvati *dijalektičkom suprotnošću* u delatnosti uma. Osvrt na ono što je za Kanta značila dijalektička suprotnost od značaja je za određenje statusa pojma promene u registrima kritičkog određivanja granica teorijskog znanja. Elejac je Kantu pokazao kako oprečni stavovi poput onih „Univerzum je u stalnom kretanju“ i „Univerzum miruje“ – za razliku od kontradiktornih suprotnosti – mogu istovremeno biti lažni, jer u njima kriterijum na osnovu kog se gradi odnos suprotstavljanja nema apsolutni legitimitet. O kretanju i mirovanju i tu se razmišlja kao o promeni ili nemenjanju mesta kao prostorne odrednice. Zenon je, prema Kantu, pokazao da se o „mestu“ smisleno može govoriti samo unutar onoga što se naziva univerzumom, te da se „menjanje mesta“ ili „ostajanje na istom mestu“ univerzumu uopšte ne mogu pripisivati kao predikati koji bi mimo njega, tj. sami po sebi, imali bilo kakvo važenje. Ako se vratimo kantovskim razmatranjima načina na koji promena kao takva jeste, implikacije će se pokazati srodnim. Ako je promena saznatljiva samo kao sukcesija odredaba u vremenu – a za nas, prema Kantu, ništa drugo nije moguće – iluzorna je suprotnost koju obrazuju odgovori na pitanje da li se stvari menjaju same po sebi, ili su same po sebi nepromenljive. Postavljanjem pitanja o vremenskoj sukcesiji odredaba, mi nužno pitamo o tome kako nam se stvari pojavljuju, kako jesu za naša čula koja su temporalno strukturirana, a ne kakve su same po sebi. One nam se pojavljuju u svojoj determinisanosti nečim prošlim, nikad kao ono što bi počinjalo samo od sebe, te se o stvarima kakve su po sebi ne može razmišljati u okvirima pojma promenljivosti. Ako, s druge strane, imamo na umu da svaka promena pretpostavlja nešto supstancijalno, šta nas onda sprečava da tvrdimo da su stvari u supstancijalnom smislu nepromenljive, večne? Nesavladivu prepreku takvim pokušajima predstavlja to što, prema Kantu, i sâm pojam supstancije kao čisti pojam razuma svoju konkretnost nalazi samo s

obzirom na predstavu o *trajanju* vremena¹⁹⁸ koje, opet, jeste medijum pojavnosti i forma naše čulnosti, a ne apsolutno realno svojstvo stvari.¹⁹⁹

Ova objašnjenja dotiču se jednog od glavnih problema koji su inicirali pisanje *Kritike čistoga uma*. Kant je, naime, već u spominjanoj disertaciji iz 1770. godine zastupao stav o subjektivnom karakteru vremena i prostora. Kada se zna kako su tu tezu protumačili njegovi tada izuzetno cenjeni filozofski savremenici poput Lamberta (Johann Heinrich Lambert) i Mozesa Mendelsona, pokazuje se da se već tada Kant našao u situaciji da se brani pred optužbom da je *implicite* prigrlio elejsko stanovište kojim se negira zbiljnost promene. Te optužbe temeljile su se na uverenju da poricanjem objektivnosti vremena svaka promena biva svedena na privid. U pismu Kantu, Lambert rezonuje silogistički: „Sve promene povezane su s vremenom i bez vremena ne daju se misliti. *Ako su promene stvarne, onda je i vreme stvarno, šta god ono bilo. Ako vreme nije stvarno, onda nijedna promena ne može biti stvarna.*“ Lambert je nedvosmislen u pogledu toga da raspravlja s filozofskim idealizmom: po njegovom sudu, čak i idealista morao

¹⁹⁸ Videti pre svega „Prvu analogiju iskustva“, *Kritika čistoga uma*, str. 147-150, ali i Kantovu primedbu iz važnog pisma Markusu Hercu od 21. februara 1772.: „[...] Ako bi se htelo reći da odatle sledi da bi sve u svetu bilo objektivno i samo po sebi nepromenljivo, odgovorio bih: nije sve ni promenljivo, niti nepromenljivo [...] ono apsolutno nemoguće nije ni hipotetički moguće niti nemoguće, jer ono uopšte ne može biti razmatrano ni pod kakvim uslovom; tako isto: stvari sveta objektivno ili same po sebi nisu ni u jednom istom stanju u različitim vremenima, niti u različitim stanjima, jer tako razumevane one uopšte nisu predstavljene u vremenu.” (Kant an Marcus Herz, 21. Febr. 1772, u: *Kant's Briefwechsel. Band I: 1747—1788. Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band X*, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1922., str. 129—135, citirana str. 134.)

¹⁹⁹ Pitanje o bliskosti Kantove koncepcije s učenjem elejskog filozofa nije među onim koja su privlačila najviše pažnje kod istraživača. Već je Hegel, međutim, ukazao na tu bliskost: „[...] ono što je opšte u dijalektici, opšti stav eleatske škole bio je ovaj: 'Ono što je istinito jeste samo Jedno, sve ostalo je neistina,' kao što je rezultat Kantove filozofije ovo: 'Mi saznajemo samo pojave'. Uopšte uzev to je jedan isti princip: 'Sadržina svesti je samo jedna pojava, ništa istinito'“ (Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije I*, str. 239). Za Hegela se Zenon pokazao doslednijim u odnosu na Kanta utoliko što je, radikalizujući misao o Jednom, o *jeste* koje jedino jeste, negirao posebičnost sveta uopšte, a ne samo znanja o njemu.

bi prihvatiti da promene jesu stvarne i „da se javljaju u njegovim predstavama“.²⁰⁰ Ovom prigovoru Kant je posvetio dosta pažnje kako u danima koji su prethodili ispunjenju zadatka kritike uma²⁰¹, tako i u samoj *prvoj Kritici*²⁰². Kako je filozof na njega odgovorio? Za Kanta, promene – baš kao i vreme – jesu *nešto stvarno*, ali sam pojam stvarnog za Kanta je dvoznačan! S jedne strane, svako naše iskustvo odvija se pod vidom vremena. Kao *empirijski stvarna* potvrđuje se i promena – stvari se našim čulima pojavljuju u sukcesiji svojih odredaba, pri čemu sukcesivnu vezu kao takvu uspostavlja razum. Ono sadašnje, stoga, jeste determinisano onim prošlim. U svetlu pak pitanja koje smo već spomenuli i koje je tražilo Kantovu pažnju tokom pripreme drugog izdanja *Kritike čistoga uma*, takva determinisanost upućuje na to da vreme od samog početka jeste shvaćeno kao *linija* onih *sada*, odnosno posredstvom onoga što pripada prostornom opažanju.²⁰³ No, za samu raspravu presudnim se pokazuje to što empirijska stvarnost promene ni u kom

²⁰⁰ Lambert an Kant, 13. Oct. 1770, u: *Kant's Briefwechsel. Band I: 1747–1788*, str. 103–111, citirana str. 107. O Lambertovom prigovoru Kantu, ali i o Mendelsonovoj kritici Kantovog poimanja vremena kao subjektivne forme predstavljanja kao kritike koja polazi od fakta da i sâm subjekt koji opaža jeste objekt predstavljanja videti Falkenstein, L., „Kant, Mendelssohn, Lambert, and the Subjectivity of Time“, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 29, No. 2, April 1991, str. 227–251.

²⁰¹ U citiranom pismu Hercu Kant o Lambertovom prigovoru tezi o subjektivnosti vremena piše kao o onom koji bi mogao biti „najbitniji koji bi se učenju mogao uputiti“ (Kant an Herz, 21. Febr. 1772, str. 134).

²⁰² U sedmom paragrafu „Transcendentalne estetike“ Kant ponavlja Lambertov prigovor smatrajući ga paradigmatičnim: „[...] On glasi ovako: promene su stvarne (to dokazuje smenjivanje naših sopstvenih predstava, baš i kad bismo hteli odricati sve spoljašnje pojave zajedno s njihovim promenama). Promene su pak moguće samo u vremenu, usled čega je vreme nešto stvarno“ (*Kritika čistoga uma*, str. 78).

²⁰³ Da je temporalnost vremena kod Kanta mišljena *vulgarno*, s obzirom na prostornost prostora, tj. kao *Sada-sled* koji se ne može preokrenuti, što je ostavilo nemišljenim dublju prirodu odnosa temporalnosti i jastva, jedna je od glavnih Hajdegerovih kritičkih teza iz *Bitka i vremena* (videti: Hajdeger, M., *Bitak i vreme*, prev. M. Todorović, Službeni glasnik, Beograd 2007., npr. § 86 „Unutarvremenost i geneza vulgarnog pojma vremena“, str. 481–489). Toj tezi Hajdeger će ostati posvećen i u godinama koje su dolazile. Tokom rada na, ispostaviće se, nikada dovršenom drugom delu *Bitka i vremena*, Hajdeger će se u studiji koju smo već spominjali, *Kant i problem metafizike*, voditi pitanjem da li Kantova razmišljanja o transcendentalnoj sintezi uobrazilje, onako kako su izlagana u „A“ izdanju *prve Kritike*, kriju *izvornije* promišljanje vremenitosti u odnosu na ono koje će postati dominantnim u izdanju iz 1787.

slučaju ne sme biti poistovećena s apsolutnom, noumenalnom stvarnošću. Razlika pojavnosti i onoga noumenalnog kod Kanta se ne uspostavlja kao nešto naprosto činjenično. Ta razlika opravdana je onim što se shvata kao primarna svrha uma uopšte, a nju Kant vidi u domenu onoga praktičkog, to jest u našem slobodnom delanju. Kada bi promenama pripadao apsolutni realitet, odnosno ako bi apsolutno realan bio zakon uzročno-posledične veze zahvaljujući kojem promena kao promena jeste moguća, nikakve slobode ne bi ni bilo. Nije, dakako, teško odgovoriti na pitanje kako se kod Kanta uopšte zna da slobodi pripada bilo kakva zbiljnost. Prema *Kritici praktičkog uma*, *moralni zakon* jeste razlog zbog kojeg znamo za slobodu, baš kao što sa svoje strane sloboda jeste ono zahvaljujući čemu jeste moralni zakon.²⁰⁴ Čineći ono što nalaže moralni zakon našeg uma, i to za dobro moralnog zakona – samo zbog toga što *tako treba*, a ne zato što bismo bili potaknuti bilo kojim drugim pokretačem – mi *in actu* potvrđujemo ono što je teorijski apsolutno nepoznatljivo. U odluci da se postupi moralno živi misao o jednom apsolutnom početku, početku apsolutno neuslovljenom svim onim što je bilo, počinjanju *ex nihilo*, počinjanju *od sebe*!²⁰⁵ To će Kant ubedljivo izražavati i u svojim poznim zapisima. Metafizički pojam jednog *prvog pokretača* (primus motor) za njega će smisao imati ukoliko bi se takvom pokretaču pripisavala *spontanost*, i to kao *volja* „koja u potpunosti protivreći materijalnosti“²⁰⁶, svemu što *jeste*. Vredi tu izdvojiti i sledeći, upečatljivi Kantov stav: „Ideja bića koje bi bilo začetnik [Urheber] samog sebe, bila bi prabiće, i produkt (ne edukt) čistog praktičkog uma. Pojam o njemu (o subjektu) s njim (s objektom) jeste identičan“²⁰⁷. Rečničko podsećanje na razliku između „edukta“ i „produkta“ kao na razliku između onoga što jeste *izvod*, *izvadak*, i što je utoliko *izvedeno* iz nečega u čemu je kao deo već postojalo s jedne, i onoga što biva *pro-izvedeno*, što

²⁰⁴ Prema: Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, Plato, Beograd 2004., prev. D. Basta, str. 6.

²⁰⁵ Up. Kangrga, M., *Spekulacija i filozofija od Fihtea do Marxa*, str. 26.

²⁰⁶ *Kant's handschriftlicher Nachlass. Band VIII. Opus postumum. Erste Hälfte* (Convolut I bis VI), II. Conv., VII. Bogen, 2. Seite, str. 218.

²⁰⁷ *Kant's handschriftlicher Nachlass. Band IX. Opus postumum. Zweite Hälfte* (Convolut VII bis XIII), VII. Conv., X. Bogen, 4. Seite, str. 130.

jeste nešto *novum* s druge strane²⁰⁸, daje smernicu za tumačenje ovih filozofovih reči. One ponovo upućuju na razliku analitičkih i sintetičkih znanja! Hoće se reći da ideja *samostvaranja* nije već sadržana u pojmu praktičkog uma, nego samostvaranje jeste *uvek novi, iz korena novi čin* kojim praktički um proizvodi sebe u svojoj praktičnosti! U njemu su pro-izvođač i produkt, subjekat i objekat – identični! Kantovo objašnjenje mogućnosti promene tezom o vremenu kao formi našeg opažanja koja prethodi svakom konkretnom čulnom opažanju, ka kojoj smo pre svega usmerili pažnju u našem ogledu, tako se pokazuje plodnim i povrh užih teorijskih okvira rasprave o mogućnosti sintetičkih apriornih znanja. Za Kanta, uslov mogućnosti svake promene jeste *u nama samima*, ali način na koji je on shvatio samu prirodu promene i njenu utemeljenost u apriornim strukturama subjektivnosti sprečio ga je da promeni prida najviši antropološki dignitet. Temporalnošću našeg opažanja omogućen je govor o promeni kao promeni, ali kako je temporalnost mišljena linearno i s obzirom na odlučujuću ulogu onoga prošlog, slobodnim ostajemo samo pod pretpostavkom postojanja jedne atemporalne („inteligibilne“) dimenzije našeg bića, pa otud i sfere u kojoj se transcendiraju promenljivost kao takva.

Problemske analize Milana Kangrga dotiču samu srž onoga što se kod Kanta radalo kao istinski *novum*: nije li upravo moralno trebanje *movens* suštinski duhovne, povesne promene čija je bitnost u onome što tek treba biti, tj. u onome budućem, a ne u onome prošlom? Kant je ipak pred tim *novumom* ustuknuo.²⁰⁹ Da bi se bezuslovno isključila mogućnost svake relativizacije moralnog trebanja, budućnost – na koju je ono suštinski upućeno – kod Kanta poprima atemporalni smisao večitog približavanja ozbiljenju moralnog dobra. Beleška po kojoj nepromenljivo „nije samo (po sebi) nužno biće [nothwendiges Wesen], nego i sve

²⁰⁸ Up. Vujaklija, M., *Leksikon stranih reči i izraza*, Prosveta, Beograd 2003., str. 253, 725.

²⁰⁹ Videti npr. Kangrga, M., *Praksa, vrijeme, svijet*, Nolit, Beograd 1984., str. 158.

ono inteligibilno“²¹⁰ može se shvatiti kao ishod njegovih decenijskih sučeljavanja s problemom koji je filozofija upoznala u Parmenidovoj i Zenonovoj misli, problemom promene. Kod Kanta, regija ideje jednog apsolutnog početka, za čiju je mogućnost on jedino istinski zainteresovan, jeste ona koja se tiče naše moći da počnemo sami od sebe kao moralna bića. Ta regija biva odbranjena jedino time što prihvatamo da u tome što stvarno započnemo nastojeći da ostvarimo svoje moralne ciljeve istovremeno gubimo apsolutnu vlast nad svojim delima i priznajemo vlast prirodnog kauzaliteta. Drugačije rečeno, mogućnost apsolutne promene kao počinjanja volje od apsolutnog početka, *od sebe*, čuvamo jedino uz svest da se *stvarno* ništa ne menja. Sasvim je pak drugo pitanje da li se kod Kanta takvom odbranom ideje apsolutnog početka njoj ujedno brani da bude bilo čim drugim osim jednom apstrakcijom.

²¹⁰ Kant, I., „Reflexionen zur Metaphysik“, § 5811, str. 360. Kraj rečenice u originalu upućuje na sve ono *intelektualno* (alles Intellectuale). Sledimo ovde, međutim, engleski prevod Baumana, Gajera i Raušera (up. Kant, I., „Notes on metaphysics“, u: Kant, I., *Notes and Fragments*, ur. P. Guyer, prev. C. Bowman, P. Guyer, F. Rauscher Cambridge University Press, Cambridge 2005., § 5811 (1783-1784), str. 299), jer primedbom iz drugog izdanja *Kritike čistoga uma* i sâm Kant napominje da se, nasuprot uobičajenoj upotrebi ovog termina u nemačkom jeziku, *intelektualnim* mogu zvati samo saznanja, kao saznanja koja za predmet imaju ono *inteligibilno* (prema: Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 183).

IV POČETI OD SEBE? KANT I HJUMOVO POIMANJE MORALA²¹¹

U članku „Priroda i svet“ Hans-Georg Gadamer (Hans-Georg Gadamer) podsetio je da je misao o tome da bi nešto moglo da se kreće *samo od sebe* upućivala na ono što za Stare Grke jeste bila suština prirode shvaćene i izražene kao *physis*. To je činilo njenu razliku u odnosu na ono veštačko.²¹² Misleći u duhu moderne, Imanuel Kant mogao je pak da zabeleži da priroda posmatrana kao *materija* nema sama u sebi princip na osnovu kojeg bi započela kretanje.²¹³ Čini se da je ono što su Grci mislili kao suštinu i način na koji priroda jeste, njenu *spontanost*, Kant shvatio kao način života čoveka kao duhovnog bića. No, ono što je kenigzberški filozof mislio tim pojmom suštinski je različito od spontanosti *to automaton-a*, u kojoj se sve *po nužnosti* dešava samo od sebe.²¹⁴ Istinska spontanost na delu je kao transcendiranje svega onoga što jeste *po nužnosti* u ljudskom životu. Ona je akt slobode kao preokretanje poretka kauzalne determinacije koji razum, mišljeno s pozicija transcendentalnog filozofa, ustanovljuje kao *prirodu*. Da bi se osvetlio ovaj dalekosežni aspekt kantovskog prevrata u filozofiji, neophodno je ispitati način na koji se odnosio prema učenju još jedne među vodećim ličnostima filozofske moderne, Dejvida Hjuma.

Značaj Hjumove misli – i to pre svega njegove kritike pojma kauzaliteta – za oblikovanje Kantovog transcendentalnog filozofskog stanovišta, ne može biti sagledan u punom svetlu ako interesni horizont istraživača ostane omeđen jedino

²¹¹ Ogled predstavlja izmenjenu i dopunjenu verziju istoimenog rada objavljenog u 32. broju Časopisa za filozofiju *Arhe* (Vlaški, S., „Početi od sebe? Kant i Hjumovo poimanje morala“, *Arhe*, XVI, 32/2019., str. 33—55).

²¹² Videti: Gadamer, H.-G., „Priroda i svet“, u: Gadamer, H.-G., *Um u doba nauke*, prir. I. Marić, prev. S. Spasić, Plato, Beograd 2000., str. 97—124.

²¹³ Prema: Kant, I., *Metafizička polazna načela prirodne znanosti*, str. 296.

²¹⁴ Prema: Gadamer, H.-G., „Priroda i svet“, str. 105.

načelnim pitanjem o učenjima koja su kenigzberškog mislioca podstakla da ospori teorijsko-saznajnu vrednost uvida do kojih je dospela dotadašnja metafizika. Ta Hjumova kritika mora biti posmatrana i kao učesnica u prevratu koji se na području *praktičke* filozofije događao Kantovim radom na novom utemeljenju etike. Sagledana kako u svom teorijskom, tako i u svom praktičkom liku, Hjumova kritička analiza osnovanosti pojma o uzročno-posledičnoj vezi, vodila je Kantovu misao upravo ka ideji u čijem okrilju će stasavati misao čitave filozofske epohe koju se naziva nemačkim idealizmom – ideji *spontanosti* subjektivnosti. Kantovom kritičkom recepcijom Hjumovog učenja, subjektivnost u medijumu filozofskog pojma stiče priznanje za koje se borila čitava moderna epoha: priznanje njenog *samodelatnog* karaktera, moći da počne *iz ničeg*, izvorne razrešenosti od svake prisile. Kod Kanta se ta spontanost ospoljavala kao spontanost saznanja i spontanost delanja.²¹⁵ Na koji način su ta ospoljenja spontanosti subjektivnosti oposredovana Hjumovom koncepcijom?

U literaturi koja se dotiče pitanja o genezi Kantovog kritičkog projekta dobro je poznata priroda podsticaja koje je rad na kritici teorijskog uma dobio Hjumovim osporavanjem mogućnosti čulnog utemeljenja uzročno-posledične veze.²¹⁶ No, osvrst na teorijske rezultate Kantove kritičke recepcije učenja škotskog filozofa neophodan je ne samo ako se hoće dokazati da ti rezultati – zajedno s onim praktičkim – čine koherentnu celinu²¹⁷, nego i da Kantova recepcija Hjumove filozofije svoje upotpunjenje ima upravo na polju etike.

²¹⁵ Prema Perović, M. A., „Epohalni smisao Kantove filozofije“, u: *Arhe*, I, 1/2004., str. 7—21, ovde str. 17.

²¹⁶ Da je važnost čuvenog Kantovog priznanja po kome je „ukazivanje Dejvida Hjuma“ bilo ono što je najpre prekinulo njegov „dogmatski dremež“ i što je njegovim istraživanjima „u oblasti spekulativne metafizike dalo sasvim drugačiji pravac“ (Kant, I., *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, str. 10) bila rano jasno spoznata svedoče i Hegelove reči iz njegovih predavanja o istoriji filozofije. Hegel tu naglašava da je Kant u pogledu poricanja mogućnosti da se nužnost i opštost pronadu u opažanju „pošao od Hjuma“ i da Kantova filozofija stoji u neposrednoj vezi sa Hjumovom (videti Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, str. 431—437).

²¹⁷ Erik Votkins (Eric Watkins) tako, primerice, s pravom primećuje da Kantov obuhvatni kritički projekat, projekat koji uključuje i Kantove „ambicije u praktičkoj filozofiji i

KAUZALITET I SPONTANOST

Polazeći od načela svakog filozofskog empirizma, Hjum programski značaj pridaje tezi prema kojoj sadržaje svesti treba shvatiti kao *opažaje* [perceptions]. Među opažajima moguće je razlikovati *ideje* [ideas] i *utiske* [impressions]. Sve ideje koje sačinjavaju filozofska i prirodno-naučna znanja u svojim osnovama, prema Hjumu, počivaju na čulnim utiscima.²¹⁸ Zahtev da se čulnosti prizna merodavnost pri ispitivanju osnova naših saznanja sâm pak jeste specifični izraz zahteva za novim utemeljenjem filozofije na pojmu subjektivnosti koji je s Dekartom položen u temelje čitave moderne epohe.²¹⁹ Kako subjektivnost u svom čulnom liku može potvrditi sopstvenu prisutnost sučeljavajući se s jednom složenom idejom poput ideje kauzaliteta? Kritičko sučeljavanje s idejom kauzaliteta Hjumu je nametnuto samom prirodom zadatka kojeg se prihvatio: zadatka ispitivanja temelja ljudskog saznanja. Na uzročno-posledičnim objašnjenjima spoljašnjih i psihičkih događanja nije izgrađena samo moderna prirodna nauka. U svom aristotelovskom pojmu, uostalom, i sama metafizika jeste određena kao nauka koja je usmerena na to da sazna *prve uzroke bića kao bića*.²²⁰

jedinstvo koje se nada da će zasnovati između njegove teorijske i praktičke filozofije“, implicira „i dalje sučeljavanje između njegovih i Hjumovih pozicija“ u odnosu na ono koje se može tematizovati samo s obzirom na ključne tačke *Kritike čistoga uma* koje se tiču kritičke recepcije Hjumove misli, poput odeljka o „analogijama iskustva“ kojima Watkins posvećuje svoj rad. Videti: Watkins, E., „The System of Principles“, u: Guyer, P. (ur.), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, New York 2010., str. 151—167, ovde str. 167.

²¹⁸ Up. npr. Hume, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, prev. B. Nedić, Veselin Masleša, Sarajevo 1983., str. 17.

²¹⁹ Kako je Hegel napomenuo, filozofski empirizam, sa svoje subjektivne strane, počiva na slobodarskom principu, jer „ono što čovek treba da uvažava u okviru svoga saznanja, to treba on sâm da vidi i svešču *sebe prisutnim* u tome da drži“ (Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, primedba uz § 38, str. 116).

²²⁰ Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, Paideia – Službeni glasnik, Beograd 2017., 1003a 32, str. 119.

Redukcijom aristotelovskog pitanja o četvorostrukosti uzroka²²¹ stvari na pitanje o njihovom eficientnom uzroku²²², Hjum je ideju kauzalne povezanosti mogao da raščlani na tri činioca. Njoj, prema Hjumu, pripada vremensko-prostorni odnos onoga što se naziva uzrokom i onoga što je nazvano posledicom, kao i vremensko prvenstvo onoga što je označeno kao uzrok u odnosu na posledicu.²²³ Ovi tipovi odnosa utemeljeni su u našim utiscima. Neuporedivo je, međutim, teže utvrditi rodoslov ideje kojom se misli da ono što se naziva uzrokom jeste u *nužnoj vezi* sa svojom posledicom. Premda stičemo utisak o tome da posledica sledi za uzrokom, nema utiska koji će posvedočiti o tome da se to dešava *uvek i svugde*. Mi raspolažemo utiskom *da se nešto dešava*, ali ne i utiskom koji bi dokazivao da se bilo šta *mora* dešavati baš tako kako se dešava. Karakterističan je primer kojim Hjum objašnjava svoj uvid: „Udarac jedne bilijarske kugle praćen je kretanjem druge. To je sve što se javlja *vanjskim* osjetilima.“²²⁴ Ako čulnu izvesnost prihvatimo kao merilo izvesnosti saznanja uopšte, s hjumovskih pozicija možemo zaključivati o *ne-izvesnosti* svakog saznanja koje pretpostavlja neupitno važenje uzročno-posledične veze. Svako takvo saznanje pravi u svom zaključivanju suštinski neopravdan prelaz sa suda o onom *što se dešava* na sud o onome što bi se *moralo* dešavati. *Stvari mogu biti drugačije, pa čak i suprotne u odnosu na ono što trenutno jesu!*²²⁵ Odakle onda našoj svesti ideja nužne povezanosti uzroka i

²²¹ O Aristotelovom učenju o uzrocima detaljno u: Kaluđerović, Ž., „Stagiratinova aitiologija“, *Znakovi vremena*, XVI, 59/2013., str. 73—92.

²²² O povesti odnosa duhovnosti prema Aristotelovoj ideji o četiri tipa uzroka svake stvari – materijalnom, formalnom, eficientnom i finalnom, kao i o Hjumovom značaju za oblikovanje tipično modernog stava prema kojem jedino dejstveni uzrok jeste istinski uzrok stvari videti Schmaltz, T. M., „Introduction to *Efficient Causation*“, u: Schmaltz, T. M., *Efficient Causation. A History*, Oxford University Press, Oxford 2014., str. 3—19.

²²³ Prema Hume, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 145.

²²⁴ Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu*, prev. I. Vidan, Naprijed, Zagreb 1988., str. 114—115, podvukao S. V.

²²⁵ „Ono što je suprotno nekoj činjenici još uvijek je moguće; jer to nikad ne može uključivati protivrječnost, i duh tu suprotnost zamišlja s jednakom lakoćom i jasnoćom kao da je ne znam koliko u skladu sa zbiljom.“ (Isto, str. 81). O tome videti i Arandelović, J., „Pristup filozofiji Dejvida Hjuma“, pogovor u: Hume, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, Veselin Masleša, Sarajevo 1983., str. 531—564, ovde str. 555.

posledice? Ta ideja, za Hjuma, potiče, doduše, iz utisaka, ali ne iz utisaka posredstvom kojih bi se očitovao bilo kakav objektivni kvalitet, nego iz umskih utisaka. Prema Hjumu, nužnost jeste „nešto što postoji u umu, ne u predmetima“.²²⁶ S hjumovskog empirističkog stanovišta nipošto se o utisku uma ne može razmišljati kao o formi njegove samodelatnosti. Reč je o svojevrsnom utisku drugog reda – *utisku refleksije* – koji nastaje pod pritiskom primera *sličnih* činjeničnih združenosti onoga što se naziva uzrocima s onim što se naziva posledicama, odnosno *navikavanja* uma na njihovu združenost. Središnji zaključak o umskom, subjektivnom poreklu ideje nužnosti ne implicira, dakako, osporavanje značaja kauzalnog rezonovanja. Za napredak nauke – a kako ćemo docnije videti, i hjumovske nauke o moralu – nije problematičan subjektivni karakter veze uzroka i posledice, nego to što, kako naglašava Hjum, određenost misli [determination of thought] „prenosimo na spoljašnje predmete i zamišljamo da između njih ima neke stvarne pojmljive veze [real intelligible connexion]“.²²⁷

Obzir prema Hjumovom upozorenju da nužnost nije svojstvo samih stvari, da spoljašnje iskustvo o njoj ne svedoči ništa i da je sfera iskustva napuštena *uvek* kada tvrdimo da se nešto *uvek* dešava, nije doveo do preokreta samo u Kantovom filozofiranju, nego i u filozofskom mišljenju čitave moderne.²²⁸ Poput Hjuma, Kant će tvrditi da je poreklo ideje, odnosno pojma kauzaliteta subjektivno. No, takva tvrdnja nema isti smisao kod dvojice filozofa, jer subjektivnost ne poimaju na isti način.

²²⁶ Hume, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 154.

²²⁷ Isto, str. 156—157; prema originalu Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, Oxford 1896., str. 168.

²²⁸ Sledimo u ovome Delezovo objašnjenje koje u kontekstu ovog našeg oglada i te kako vredi ponovo citirati, i to u potpunijem obliku: „Reči ‘sve’, ‘uvek’, ‘univerzalno’, čak i ‘sutra’, ne upućuju ni na šta u iskustvu: one ne proističu iz iskustva čak i ako se na njega primenjuju. No, kada saznajemo mi koristimo te reči: kažemo *više* od onoga što nam je dato, *prekoračujemo* datosti iskustva. – Često se govorilo o uticaju Hjuma na Kanta. Hjum je, zapravo, bio prvi koji je definisao saznanje posredstvom takvog prekoračenja.“ (Delez, Ž., *Kantova kritička filozofija*, str. 19).

Za Kanta, pojam uzročno-posledične veze *čisti* je pojam razuma, odnosno *kategorija*, a ne nešto što bi se izvodilo iz navikavanja uma na združenost sličnih stvari koje će poneti imena „uzrok“ i „posledica“. Kao čisti pojam razuma, pojam kauzaliteta jeste ono *ne-čulno u znanju samom*.²²⁹ Taj pojam je subjektivan, i to u dvostrukom smislu. S jedne strane, zakon kauzaliteta kao misaona forma konstituiše saznavnu *subjektivnost* kao takvu, potpuno nezavisno od različitosti određenja koja će toj formi dati pojedinačni subjekti u svom iskustvu. Prema Kantu, temeljni problem Hjumove filozofije krio se u tome što je škotski filozof „iz slučajnosti naše odredbe na osnovu *zakona* pogrešno zaključio na slučajnost samog *zakona*“.²³⁰ Uslovi pod kojima je subjektu moguće da sazna svoj predmet, prema rečima koje treba da sažmu smisao transcendentalnog prevrata u filozofiji, uslovi su mogućnosti tog predmeta samog.²³¹ Nužnost uzročno-posledične veze jeste, stoga, subjektivnog porekla, ali tu nužnost subjektivnost polaže u temelje predmetnog sveta. Kao subjektivna, ona konstituiše predmetnost predmeta i utoliko ima *objektivni* smisao. No, ni takvo objašnjenje neće poštediti Kanta nelagode hjumovskog pitanja: šta je garant objektivnog važenja kategorije kauzaliteta? Može li, umesto da uverava u valjanost apriorističkog stanovišta, Kant *dokazati* da nužnost uzročno-posledične veze nije samo rezultat navike? Za Kanta, rečju, teza o navici kao izvoru poverenja u nužnost *kako povezanosti, tako i razlike* pojma uzroka i pojma posledice pokazuje se neprihvatljivom zbog toga što ne reflektuje delatnost koju i sama pretpostavlja – *povezujuću, sintetičku* delatnost onoga *Ja*.²³² Pitanje o toj delatnosti sada nam se pokazuje ključnim i u okvirima

²²⁹ Up. Kant, I., *Koji su stvarni napreci koje je metafizika ostvarila u Nemačkoj od Lajbnicovih i Volfvih vremena*, str. 8.

²³⁰ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 383.

²³¹ Up. Isto, str. 135.

²³² U svom osvrtu na Kantovo pobijanje hjumovske senzualističke kritike pojma uzročnosti iz „Druge analogije iskustva“ *Kritike čistoga uma*, Ernst Kasirer naglašava da je takvo pobijanje bilo moguće samo tako što bi se pokazalo da nije pravilnost „u uzastopnosti naših oseća i predstava“ ta koja proizvodi pojam uzročnosti, nego da, naprotiv, tek „misao o pravilu i zahtev za pravilom koje primenjujemo na opažaje omogućuju da iz njihovog postojano tekućeg niza izdvojimo određene ‘tvorevine’, određene stvarstveno-nužne

koji su određeni Kantovom raspravom s modernim filozofskim empirizmom. *Ja* nije puki agregat različitih opažaja „koji slede jedni druge nepojmljivom brzinom“ kao što je to u svojoj kritici metafizičkog pojma subjektivnosti tvrdio Hjum²³³, jer ni sâm pojam vremenskog sleda ne bi bio moguć bez pretpostavke njegove delatnosti. *Ja*, međutim – videli smo i u našim prethodnim ogledima – nije ni metafizički, hipostazirani subjekt sinteze kojem bi se predicala sintetička moć. *Ja jeste* delatnost sinteze kao takve, sintetičko jedinstvo! Jedinstvo onoga *Ja*, koje, prema Kantovom izrazu, *mora moći da prati sve moje predstave* (dodajmo ponovo: da bi one uopšte mogle biti *moje* predstave!) uslov je mogućnosti kako razlike, tako i jedinstva onoga što zovemo uzrokom i posledicom u pojmu kauzaliteta.²³⁴ *Kauzalna sinteza još je jedan lik te praisvorne sinteze*. Otud treba smatrati osnovanom primedbu Beatris Longines da je zadatak opravdavanja objektivnog važenja predstave o nužnoj vezi između uzroka i posledice, te opovrgavanje *hjumovskog* skepticizma kojim je ono dovedeno u pitanje, u samoj osnovi „Transcendentalne dedukcije“ *Kritike čistoga uma*.²³⁵

povezanosti, i na taj način našoj predstavi damo neki ‘predmet’.“ (Kasirer, E., *Kant. Život i učenje*, str. 189)

²³³ Kritika ideje *Ego* racionalističke metafizike kod Hjuma je utemeljena na istim osnovama na kojima se temeljila kritika ideje uzročnosti: na tome što izostaje jedinstven utisak iz kojeg bi poticala ideja stalnog i nepromenljivog sopstva. O tome videti odeljak „O ličnom identitetu“ Hjumove *Rasprave o ljudskoj prirodi* (str. 222—231). O unutrašnjim napetostima Hjumovog učenja o ličnom identitetu videti: Petrović, G., „Problem spoznaje u filozofiji D. Humea“, Predgovor u Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu*, Naprijed, Zagreb 1988., str. 9—53, ovde str. 42—45.

²³⁴ Up. Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 159. U spisu kojim je odgovorio na nagradno pitanje o naprecima metafizike u Nemačkoj nakon vremena Lajbnica i Volfa koje je postavila Kraljevska akademija nauka u Berlinu, Kant je, primerice, zabeležio da „[s]ve predstave koje sačinjavaju neko iskustvo mogu da se ubroje u čulnost, izuzev jedne jedine, tj. povezanosti kao takve“ (Kant, I., *Koji su stvarni napreci koje je metafizika ostvarila u Nemačkoj od Lajbnicovih i Volfovih vremena*, str. 30).

²³⁵ Longinesova piše: „Kantova briga u Transcendentalnoj dedukciji nije bilo kakva skeptička sumnja u *egzistenciju*, još manje sumnja u egzistenciju objekata našeg čulnog iskustva. ‘Ja mislim’ nije uvedeno kao rešenje za *tu* vrstu skepticizma. Ono je pre deo Kantovog odgovora hjumovskoj sorti skepticizma koji je primarno usmeren ka objektivnom važenju ideja nužne povezanosti“ (Longuenesse, B., „Kant’s ‘I Think’ versus Descartes’ ‘I Am a Thing That Thinks’“, str. 15).

Pre svakog iskustva moguće je znati da svakoj promeni mora prethoditi neki uzrok. Sinteza pojma promene s pojmom uzroka apriornog je karaktera. Kao takva, ona jeste manifestacija samodelatnosti, spontanosti razuma. No, prema Kantu, zakon kauzaliteta – kao i svaki drugi čisti pojam razuma – ne može sam sobom postati realnim određenjem stvari. On to postaje jedino time što biva primenjen na čulne utiske.²³⁶ Čitava zgrada Kantove kritike teorijske upotrebe uma utemeljena je upravo na stavu da pojam gubi dodir sa stvarnošću i ostaje prazan ukoliko izgubi dodir s čulnim opažajima. Ako se pojam, međutim, udružuje s čulnim opažajem, stvar koju svest saznaje biće saznata samo pod uslovima pod kojima je data našoj čulnosti. Biće saznata samo onakvom kakvom se *pojavljuje* čulnosti [*phaenomenon*], tj. kao vremenski i prostorno određena, a ne kakvom je sama po sebi [*noumenon*]. Stvar je, za Kanta, saznatljiva samo onako kako se pojavljuje svesti, a ne kao metafizička supstancija. Ono što je saznatljivo zapravo je *odnos* stvari prema našoj svesti, a ne stvar kao takva! S kantovskih pozicija uviđa se *razdor* unutar saznajne svesti: nije joj moguće da apstrahuje od uslova pod kojima saznaje stvar ako o stvari želi da sazna bilo šta, a stičući znanja o stvari pod tim uslovima *sama stvar* joj nepovratno izmiče. Ako se, prema tome, uzima u obzir da saznajna svest i pojam kauzaliteta samo posredstvom čulnih opažaja dovodi do određenih saznanja, a da mu upravo tim posredovanjem biva preprečen put ka samoj stvari, taj pojam se kod Kanta pokazuje *subjektivnim* u smislu koji bi bio bliži hjumovskom.²³⁷ Pojam apsolutnog, neuslovljenog uzroka, metafizičke *causa sui*, u sferi teorijskog saznanja pokazivaće se Kantu praznim. Naša čulnost pušta stvari da se pojave samo kao vremenski i prostorno određene, a pojmom

²³⁶ Ilustrativan je Kantov primer iz odeljka „O nemogućnosti da se čisti um koji je u nesuglasici sa samim sobom zadovolji skepticizmom“ *Kritike čistog uma*: „[A]ko se vosak koji je prethodno bio tvrd topi, onda ja a priori mogu znati da je moralo prethoditi nešto (na primer sunčeva toplota) posle čega je ovo topljenje došlo na osnovu jednog stalnog zakona, premda bez iskustva ne bih mogao saznati *na određeni način* a priori ni uzrok na osnovu posledice ni posledicu na osnovu uzroka.“ (Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 383).

²³⁷ Videti Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 57—58, ali i Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, Dodatak 2 uz § 41, str. 122—123.

apsolutne uzročnosti mislilo bi se *ono što počinje od sebe*, apsolutna spontanost, uzrok koji sâm nije posledica nikakvog prethodnog uzroka, ničega prošlog. Svaka metafizička misao izgarala je na putu ka saznanju upravo ovakve uzročnosti. Kako ovakvoj misli ne odgovara ništa opažajno, Kant će nedvosmisleno zaključiti: metafizička sklonost ljudskog duha ne može dati nikakav saznajni rezultat, niti se uopšte može plodno razvijati u teorijskoj sferi. Kod kenigzberškog mislioca, međutim, granice uma u njegovoj teorijskoj upotrebi nisu i granice umnosti kao takve. To se najjasnije pokazuje u pitanju o smislu pojma apsolutne uzročnosti. U teorijskom registru, tim pojmom prekoračujemo granice onoga što se može iskusiti i on kao takav rađa nerešivu protivrečnost. Ne može se *znati* ništa o onome što bi počinjalo od sebe²³⁸, ali ono se može ostvarivati – *slobodnim činom*! Shodno smislu Kantove teze o primatu praktičkog uma u odnosu na teorijski, *saznanje* koje bi van važenja stavilo uslove pod kojima stvar jeste za našu čulnost nije moguće upravo zato da bismo se od tih uslova razrešili u svom *delanju*, da bismo očuvali svoju slobodu. Kobna greška čitave dotadašnje filozofije pokazivala se Kantu kao pretpostavka da je metafizičku potrebu uma – tu neporecivu sklonost ka pitanju o onome neuslovljenom, prapočetnom – moguće zadovoljiti u sferi teorije. Kenigzberški filozof je izričit: „[U] čitavoj moći uma, *samo ono što je praktičko* može da bude ono što nam pomaže da izađemo iz čulnog sveta.“²³⁹

Sasvim je simptomatično da se na mestu na kojem se daje odgovor na presudno pitanje čitave kritičke filozofije – u odeljku „O pravu čistog uma, u praktičkoj upotrebi, na proširivanje koje za njega nije moguće u spekulativnoj upotrebi“ *Kritike praktičkog uma* – nalazi i jedan od najopsežnijih Kantovih

²³⁸ Kada se kod Fridriha Hajnriha Jakobija (Friedrich Heinrich Jacobi), primerice, čitava Spinozina filozofija slije u upozorenje da „ne možemo drugo nego ići od uzroka do uzroka u beskraj; što znači da ne možemo prihvatiti neki apsolutni *čisti* početak neke radnje, a da ne prihvatimo kako ništa proizvodi nešto“, ne biva tu izražen samo sud o jednoj koncepciji koja pripada filozofskoj povesti. Sudi se metafizici kao takvoj! (navedeno prema Jacobi, F. H., *O Spinozinu nauku u pismima gospodinu Mosesu Mendelssohnu*, prev. D. Domić, Demetra, Zagreb 2013., str. 50).

²³⁹ Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 113.

komentara Hjumove kritike pojma kauzaliteta. Tim komentarom Kant ispostavlja zahtev integralnog pogleda na teorijski i praktički smisao kritike pojma kauzaliteta koji je kod Hjuma izostao. Sažimajući rezultate Hjumovih istraživanja, Kant naglašava da pojam apsolutne uzročnosti [*causa noumenon*] nije ništa drugo nego pojam bića koje ima slobodnu volju.²⁴⁰ Prema Kantovom stavu, *mišlju* o slobodi zaista prekoračujemo granice mogućeg iskustva kao granice mogućeg saznanja, ali ta *ideja* svoju stvarnost ima jedino slobodnim činom. Kako shvatiti mogućnost volje da počne od sebe, da samu sebe odredi? Kant naglašava da volja *sebe* istinski *određuje* isključivo tako što se *podređuje* moralnom zakonu, koji jeste njeno *a priori*. Odnos volje prema moralnom zakonu i njena rešenost da učini ono što treba učiniti, mislivi su u okvirima pojma kauzaliteta ako se ima u vidu da tu uzrok i ono uzrokovano, zakonodavac i ono što se zakonu potčinjava, jesu – isto! O takvom kauzalitetu Kant će govoriti kao o *kauzalitetu iz slobode* [Kausalität aus Freiheit]. *Objektivna* realnost kauzaliteta iz slobode ne može se dokazivati, jer sloboda ne može biti *objekt* čulnog opažanja. Čulno možemo opažati stvari samo s obzirom na nešto što ih je – kao prethodeće – uslovljavalo, to jest opažamo ih kao potčinjene *prirodnom* kauzalitetu. *Teorijskom saznanju* – saznanju onoga što objektivno *jeste* – *ništa ne počinje od sebe*.²⁴¹ Praktičko saznanje tiče se pak onoga što bi *trebalo* biti, onoga što nalaže moralni zakon. Kada Kant ponavlja da zapovest moralnog zakona ni na koji način nije uslovljena time da li išta zaista jeste tako kako bi trebalo da bude, da li je ikad takvo bilo, ili će ikad takvo biti²⁴², moralna dužnost biva postavljena povrh *bitka* i njegove temporalnosti. Apsolutni početak kao kauzalitet na osnovu slobode ne sme se dovesti u vezu s počinjanjem u vremenu!²⁴³ Kant zato i u *Kritici praktičkog uma* ističe da se teza o idealitetu

²⁴⁰ Prema: Isto, str. 60.

²⁴¹ Up. Isto, str. 101.

²⁴² Up. Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 293 i Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 39 i 70.

²⁴³ Videti primedbu uz tezu III antinomije kojom se u „Transcendentalnoj dijalektici“ *Kritike čistoga uma* pretpostavlja kauzalitet na osnovu slobode: „[M]i ovde ne govorimo o apsolutnom početku u pogledu vremena, već u pogledu kauzaliteta. Ako ja sada (na

vremena i učenje o kauzalnosti iz slobode uzajamno razjašnjavaju: „Zaista, kad čovekove radnje, onako kako pripadaju njegovim određenjima u vremenu, ne bi bile njegova puka određenja kao pojave, nego kao stvari same po sebi, onda se sloboda ne bi mogla spasti.“²⁴⁴

Ako je u regiji onoga teorijskog Kant bio podstaknut Hjumovim uvidom u nemogućnost da se iskustveno zasnuje zaključivanje o onome što bi *moralo* biti na osnovu onoga što *jeste*, temeljni stavovi Kantove praktičke filozofije oposredovani su Hjumovom primedbom o neosnovanosti zaključaka koji bi se na osnovu onoga što *jeste* izvodili o onom što bi *trebalo* biti.²⁴⁵ Potrebno je, stoga, u kraćim crtama rekonstruisati misaoni put koji je Hjuma doveo do te primedbe.

HJUMOV ETIČKI SENZUALIZAM

Pojam morala kod Hjuma je zasnovan na tragu kritike tzv. etičkog intelektualizma koja je u njegovo vreme već bila razvijena u britanskoj empirističkoj filozofiji. Među značajnim izvorima Hjumove etičke misli, naročite pažnje vredno je etičko učenje Frensis Hačisona (Francis Hutcheson). Hačisonovo poricanje mogućnosti da bi razum – shvaćen kao „moć iznalaženja istinitih sudova“ i „poznavanje odnosa među stvarima“²⁴⁶ – sâm mogao biti dovoljan da bi se individuum podstakao na delanje, može biti shvaćeno kao radikalizacija empirističke pobune protiv ideje samodelatnosti razuma kojoj će bitan doprinos potom dati i Hjum. Kao što za plodotvornost svojih ideja na polju

primer) ustanem sa svoje stolice potpuno slobodno i bez uticaja prirodnih uzroka koji nužno determiniraju, onda tim događajem i svima njegovim posledicama u beskonačnost otpočinje jedan potpuno novi niz, premda je taj događaj u pogledu vremena samo produženje nekog niza koji prethodi“. On dolazi „posle njih, ali ne proizlazi iz njih“ (Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 252).

²⁴⁴ Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 108. Videti i predgovor drugom izdanju *Kritike čistoga uma*, str. 46 citiranog izdanja.

²⁴⁵ Prema Perović, M. A., „Epohalni smisao Kantove filozofije“, str. 14 i Perović, M. A., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013., str. 366.

²⁴⁶ Hutcheson, F., „O karakteru vrline saobrazne istini ili razumu“, u: Tubić, R. (prir.), *Britanska filozofija morala*, „Svjetlost“, Sarajevo 1978., str. 287 i 289.

naučnog saznanja zahvaljuje čulnim utiscima na kojima te ideje počivaju, tako i na polju delanja razum mora biti podstican nečim što nije on sâm ako bi mu se imao priznati bilo kakav praktički smisao. Da bi pronašao to *drugo*, koje podstiče na čin, Hačison podseća na pojam povodom kojeg beleži da je „od skora zaboravljen“ – pojam *volje*. Istovremeno izražava zabrinutost zbog tendencija etičke misli epohe da se intelektu, pored znanja, pripisuju i želje i izbori. Prema Hačisonu, krajnji razlozi pri izboru ciljeva naših radnji i pri prosuđivanju o onome što je učinjeno, nisu logičke prirode. Oni su pitanje instinkta i osećanja s jedne, odnosno *moralnog čula* [moral sense] s druge strane. Razum pak pronalazi samo sredstva kako da te ciljeve ostvarimo.²⁴⁷

Pored svog značaja u pogledu proširivanja polja domašaja empirističkog filozofskog stava, kritika etičkog intelektualizma koja se sprovodila s misaonih pozicija poput one Hačisonove od supstancijalne je važnosti i za etičku nauku kao takvu. Takva kritika nagovorila je modernu etiku na obnovu misaonog dijaloga s aristotelovskom tradicijom poimanja moralnih vrlina i s pitanošću o krajnjim svrhama našeg delanja, jer je i sama smatrala da je pojedinim svojim aspektima rehabilitovala Aristotelovo etičko stanovište. U odnosu na intelektualističke težnje, empiristička etika zauzela je distancu koja se može uporediti s onom koju je Stagiranin zauzeo naspram sokratovske teze o istosti vrline i znanja. Aristotel je upozorio da je neophodno uvideti da se vrлина ospoljava u dva svoja lika.²⁴⁸ O oblicima duhovnosti poput mudrosti i znanja može se govoriti kao o čisto intelektualnim vrlinama, ali da bi nastale *moralne vrline* [aretēs ēthikēs] sâm intelekt nije dovoljan. Niko nas neće nazvati *vrlim* po znanju o vrlinama, već po vrlim postupcima, a znanje sâm o ne može iznedriti postupak. Nastojeći da do pojma dovede moralnu vrlinu, odnosno ono suštinsko samog moralnog fenomena, Aristotel je volji, kao alogičkom aspektu naše duševnosti, priznao konstitutivno

²⁴⁷ Videti: Isto, str. 288—298.

²⁴⁸ Videti: Aristotel, *Nikomahova etika*, prev. T. Ladan, red. D. Pejović, Globus, SN Liber, Zagreb 1982., 1102a 26-1103a10, str. 21—22.

pravo. Moderna empiristička etika nije, međutim, rehabilitovala celinu Aristotelovog pojma moralne vrline. Za Aristotela, moralnu vrlinu zaista nije moguće redukovati na znanje o onome što je dobro kao na ono logičko, ali je isto tako jasno da moralne vrline nema bez *znanja* o onome što je istinski dobro. Time što postupa u skladu s onim što razum saznaje da jeste dobro, želja se potčinjava razumu. Ona tako jeste *razumna želja*, kao što znanje pojedinca o onome što je dobro, koje se ostvaruje u bivanju dobrim, jeste svojevrsni *požudni razum*.²⁴⁹

Kod Aristotela, otklon od onoga što se može nazvati etičkim intelektualizmom vođen je namerom da se sazna tip racionalnosti koji je delanju imanentan, a ne da se – s udaljavanjem od tipa racionalnosti koji preovladava u teorijskim naukama – odbaci racionalnost kao takva. Kada je reč o valjanom čoveku, Stagiranin će istaći da kod njega, rečju, sve jeste u skladu s razumom, pa i izbor njegovih krajnjih ciljeva, ali i da se razumnost njegovih žudnji ne sme poistovetiti s razumnošću matematičkih operacija.²⁵⁰ Izvor teškoća koje su opterećivale empirističku etiku – i to pogotovo onu Hjumovu – može se pronaći u nastojanju da se racionalnosti ospori ne samo mogućnost da bude *pokretač* moralnog delanja, nego i da *sudi* o moralnoj vrednosti radnji. Dok je s aristotelovskih pozicija u promišljanju moralnog fenomena rađanje moralne vrline objašnjavano nastupanjem takvog odnosa između *ratio*-a i žudnje pri kojem žudnja prihvata da hoće ono što *ratio zna kao dobro*, Hjumova etička koncepcija gradi se na stavu da *razum kao razum uopšte ne zna šta dobro kao dobro jeste*.

Šta je Hjuma vodilo ka ovoj tezi?

Uvid u to da ne samo što nas intelektualni razvoj sâm po sebi ne čini boljima, nego da razum kao takav uopšte nije u stanju da razgraniči dobro i zlo, isprva je bolan za svaku orijentaciju u filozofiji koja bi baštinila prosvetiteljski svetonazor. Hjum svoju tezu želi najpre da dokaže oslanjanjem na pretpostavku o kojoj smo već govorili: razum sâm ne podstiče na delanje, kao što sâm ne

²⁴⁹ Prema Perović, M. A., *Filozofija morala*, str. 264.

²⁵⁰ Prema Aristotel, *Nikomahova etika*, 1102b 25-35, str. 22.

proizvodi ni prirodnjačko saznanje. Ne može mu se priricati spontanost. S obzirom da uvid u razliku između onoga što je dobro i onoga što je rđavo podstiče dušu na delanje, takva razlika, prema Hjumu, ne može biti razumskog porekla.²⁵¹ „Aktivni princip“ – a to, za Hjuma, moralnost i moralne distinkcije nesumnjivo jesu – „ne može se nikad osnivati na neaktivnom; pa ako je razum sâm sobom neaktivan, on mora ostati takav u svim svojim oblicima i vidovima, bilo da se javlja u prirodnim ili u moralnim predmetima.“²⁵²

Istine razuma, za razliku od moralnih sudova, dobijaju samo „hladni pristanak“²⁵³ duševnosti. Nasuprot spekulativnosti Aristotelove potrage za oblikom racionalnosti koja je specifična za sferu praksisa i njegovom poimanju *razboritosti* [phronesis] kao načina na koji se ob-istinjuje ono praktičko²⁵⁴, za Hjuma se racionalnost iscrpljuje time što utvrđuje istinu koja se shvata kao saglasnost ideja sa činjenicama, odnosno kao – za matematičko saznanje karakteristična – međusobna saglasnost ideja. Jasnoća i određenost ideja pripadnih apstraktnom razumu matematičkih nauka nedohvatljiva je za nauke koje se usmeravaju na ideje koje pobuđuju strasti poput onih moralnih.²⁵⁵ Od suštinskog je pak značaja Hjumova tvrdnja da moralne nauke ne mogu biti zasnovane ni na racionalnosti empirijskih znanja o onome faktičkom, jer moralne razlike (dobro – zlo, pravedno – nepravedno, vrlina – porok i sl.) nisu, niti mogu biti shvaćene kao nešto *činjeničko*.²⁵⁶ Približavajući se *implicite* aristotelovskom stavu koji je utkan u

²⁵¹ O Hjumovom poricanju mogućnosti da bi racionalnost mogla biti praktička, kao i o njegovom stavu da je navodni sukob između razuma i žudnje o onom što je dobro po svojoj suštini zapravo uvek samo sukob između dve suprotstavljene žudnje, detaljno u Lazović, Ž., *Razlozi, uzroci i motivi (Hjum i Kant)*, FDS, Beograd 1988., str. 92—99.

²⁵² Hume, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 391.

²⁵³ Hjum, D., *Istraživanje moralnih načela*, prev. S. Divjak, Albatros Plus, Beograd 2015., str. 8.

²⁵⁴ Up. Aristotel, *Nikomahova etika*, 1140b 1-5, str. 121.

²⁵⁵ Up. Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu*, str. 112.

²⁵⁶ Kako napominje Karl Hepfer (Karl Hepfer), kod Hjuma nema precizne razlike između pojmova uma [reason] i razuma [understanding], kao ni između pojma uma kao moći i kao delatnosti umovanja [reasoning]. Hepfer ističe i da škotski filozof, doduše, razlikuje induktivni um oslonjen na činjenice iskustva i deduktivnu, demonstrativnu umnost

samosvest čovečanstva, stavu o svesti o vrednosnim razlikama kao onome što jeste specifičnost čoveka kao takvog, Hjum nastoji da pokaže da bi – ukoliko bi razlika vrline i poroka bila razumska razlika – razum jednako poročnim morao da smatra to što hrast svojim rastom uništava stablo od kojeg je potekao, kao što rđavim smatra nezahvalnost deteta prema roditelju.²⁵⁷ Za razum, prema Hjumu, ostaje potpuno neshvatljivo kako prema odnosu koji je *faktički* isti, u jednom slučaju ostajemo indiferentni, a u drugom on pobuđuje naše *vrednosne* ocene. Inicijalni odgovor, koji bi pretendovao da dovede u pitanje njegove pozicije, usmerio bi se na to što čovek, za razliku od biljki, jeste biće koje je u stanju da napravi izbor. No, Hjum anticipira takvu primedbu i radikalizuje sopstvenu pitanost: zašto bi čovek uopšte trebao da izabere vrlinu umesto poroka? *Zašto uopšte nešto treba, a nešto drugo ne treba da čini?!* Kako uopšte shvatiti to zagonetno *treba da*? Čitava etika, prema Hjumovom mišljenju, zasnovana je na tipu suđenja čije specifičnosti uopšte nije svesna. „Neprimetna promena“, kojom se od sudova gde se istost ili razlika subjekta i predikata izražava kopulama *jeste* ili *nije* ćutke prešlo na sudove čije su kopule *treba* ili *ne treba*, iziskuje najveću moguću pažnju:

„Jer kako ovo *treba* [ought to] ili *ne treba* [ought not], izražava neki nov odnos ili potvrđivanje, nužno je da ono bude zapaženo i objašnjeno, a u isto vreme da se dâ razlog za nešto što izgleda potpuno nepojmljivo [what seems altogether inconceivable], kako ovaj novi odnos može biti dedukcija [deduction] iz drugih, koji su celovito različni od njega.“²⁵⁸

Imperativ da treba postupati u skladu s vrlinom, odnosno da vrlina jeste ono što je dobro, ne može se izvesti iz znanja o činjenicama, jer ni vrlina, niti porok nisu nešto što bi se u uobičajenom smislu moglo smatrati faktičkim,

matematike, ali i da se teza o nemogućnosti umskih promišljanja da motivišu delanje, kao i teza o ne-umskom izvoru moralnih razlikovanja, tiču oba aspekta umnosti. O tome detaljno u Hepfer, K., *Motivation und Bewertung. Eine Studie zur praktischen Philosophie Humes und Kants*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997., str. 125–136.

²⁵⁷ Prema Hume, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 398–399.

²⁵⁸ Isto, str. 401. Prema originalu: Hume, D., *Treatise of Human Nature*, str. 469.

objektivnim.²⁵⁹ Hjum upozorava da porok, kao moralni pojam, ostaje neshvatljiv dokle god se traži kao nešto objektivno. Osnov moralnih pojmova ne može se pronaći sve dok se refleksija ne okrene ka onome što Hjum naziva *srcem*. U srcu se nailazi na osećanje neodobravanja koje se javlja prema poročnoj radnji. Može se o tom osećanju, doduše, govoriti kao o nečemu što je naprosto činjenica, ali, prema Hjumovim rečima, takva činjenica objekt je *osećanja*, a ne razuma.²⁶⁰ Pojmovi poput vrline i poroka, prema tome, *činjenično su subjektivni* i interesuju nas isključivo s obzirom na odnos u koji stupaju s našim osećanjima, a ne s obzirom na ono što bi mogli biti sami po sebi.²⁶¹ Po čemu vrlina nailazi na osećaj odobravanja, a porok izaziva neodobravanje? Hjum će na ovo pitanje odgovoriti razvijajući ideju koja je centralno mesto imala i u Hačisonovoj etici: ideju moralnog čula. Idejom moralnog čula u modernoj empirističkoj etici na direktan način izražena je opredeljenost da se ono prerefleksivno shvati kao osnov moralnog fenomena kao takvog. Moralno čulo je shvaćeno kao sposobnost recepcije moralnih razlika, koju je, prema Hjumu, priroda učinila nečim što pripada čitavoj ljudskoj vrsti.²⁶² Kako znamo da je ono probuđeno? Osećanje zadovoljstva pri susretu s delima vrline, kao i osećanje nezadovoljstva pri suočavanju s porokom, za Hjuma, *neposredno* svedoče o budnosti moralnog čula. Ne može se, ipak, izbeći ni pitanje o čemu se misli kada se govori o vrlini. Prema Hjumu, vrlina jeste delatnost koja za cilj ima *opštu korist*. Moralno čulo, stoga, поближе može biti određeno kao prijemčivost za ono što se – posredstvom koristi

²⁵⁹ Velike debate u etici i dan-danas se vode povodom smisla gorenavedenih Hjumovih reči i njihove koordinate u nastavku ovog našeg oglada osvetličemo tek delimično. Čitaoca ovde vredi uputiti na londonski zbornik *The Is/Ought Question* u kojem je tim rečima posvećeno šest priloga (Hudson, W. D. (ur.), *The Is/Ought Question*, Macmillan Education, London 1969., str. 35—80).

²⁶⁰ Prema Hume, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, str. 400.

²⁶¹ Up. Falk, W. D., „Hume on Is and Ought“, *Canadian Journal of Philosophy*, VI, 3/1976, str. 359—378, ovde str. 367.

²⁶² Prema Hjum, D., *Istraživanje moralnih načela*, str. 9.

uže zajednice, pa i ostvarivanjem lične koristi – tiče koristi čitavog čovečanstva.²⁶³ Do iste, krajnje tačke Hjumovih objašnjenja stići će se i zaobilaznim putem, i to ako bi se postavilo pitanje o razlozima koji nas opredeljuju za radnju koja će doprinosti opštoj koristi. Hjum zahteva da se ovakvi izbori, ponovo, shvate kao ono što je pre svega pitanje *osećaja*, a osećaj čovečnosti utkan je u ljudsku prirodu.²⁶⁴

Ako se na tezu o svojevrsnom moralnom slepilu razuma pokuša gledati iz hjumovskog ugla, ona ne mora biti shvaćena samo kao pokušaj da se prosvetiteljskoj veri u *ratio* zada fatalan udarac. O njoj se može razmišljati i kao o načinu da se racionalnosti pomogne da sa svojih leđa skine breme odlučivanja o onome za šta naprosto nije merodavna i da joj se omogućí da sebe ostvaruje u onome što jesu njeni izvorni zadaci. Uhvaćen u koštac s moralnim razlikama, razum u svojoj izolovanosti nije kadar da odluči o onome što je od opšte koristi i zbog toga se, sa hjumovskog stanovišta, o njemu, a ne o osećajima poput osećaja čovečnosti koji bi bili zajednički čitavom rodu, može razmišljati kao o izvoru relativizma i nestabilnosti u individualnom postupanju i rasuđivanju.²⁶⁵ Zahvaljujući baš takvoj nastrojenosti razuma, Hjum ovoj moći ipak priznaje izvesnu korektivnu ulogu kada je o ljudskom delanju reč. Kako smo, po pravilu, *osetljiviji* za sopstvene probleme i probleme nama bliskih ljudi, razum je tu da bi

²⁶³ Hjum naglašava da njegova koncepcija ne inkriminiše samoljubive interese: „Poštujem čoveka čija je samoljubivost, na bilo koji način, usmerena ka brizi prema drugome i ka tome da bude koristan za društvo: kao što mrzim i prezirem onoga ko ne poštuje ništa drugo osim svoga zadovoljenja i uživanja“ (Isto, str. 149).

²⁶⁴ U jednoj podužoj fusnoti iz *Istraživanja moralnih načela* Hjum napominje da je nepotrebno postavljati pitanje o tome *čemu* human odnos prema drugima. Dovoljno je, prema Hjumu, to „što iskustvo potvrđuje da je to princip imanentan samoj ljudskoj prirodi“. Za naše istraživanje instruktivan je i način na koji škotski filozof dalje razjašnjava svoje stanovište: „Moramo se zaustaviti negde prilikom našeg ispitivanja uzroka; u svakoj nauci postoje opšti principi, iznad kojih se ne može iznaći ni jedan drugi koji bi bio opštiji od njih. Nijedan čovek nije apsolutno ravnodušan prema sreći i nesreći drugih. Ono prvo sadrži u sebi prirodnu tendenciju da pruža zadovoljstvo, a ono drugo bol. To svako može utvrditi u samom sebi.“ (Isto, str. 63).

²⁶⁵ Prema Arandelović, J., „Pristup filozofiji Dejvida Hjuma“, str. 557.

osećaje upoznao s perspektivama drugih i tako nas sprečio da naprečac primat damo našim sebičnim interesima.²⁶⁶

Na koji način je ovakva koncepcija mogla biti relevantna za etičko stanovište poput Kantovog?

KANT O HJUMU: U ČEMU JE SMISAO TRANSCENDIRANJA?

Zadatku rekapitulacije glavnih stavova Hjumove kritike pojma kauzaliteta moralo je u *Kritici praktičkog uma* biti namenjeno važno mesto, jer je ta kritika usmeravala Kantov misaoni pogled ka ideji primata praktičke u odnosu na teorijsku upotrebu uma. Sâm način na koji se Kant obratio empirističkoj etici, a poglavito Hjumu u predgovoru *drugoј Kritici*, nije pak ukazivao na to da bi dijalog s koncepcijom škotskog filozofa mogao biti od većeg značaja pri istraživanju onoga što sebi volja, nezavisno od iskustva, postavlja kao svrhu. Kenigzberški filozof tu je izrazio sumnju „da se u ovo filozofsko i kritičko doba taj empirizam može uzimati ozbiljno“. Naglasio je da je empiristički stav etici potreban „samo radi vežbanja moći suđenja i da bi se putem kontrasta osvetlila nužnost racionalnih principa a priori.“²⁶⁷ No, na dodatni oprez poziva već činjenica da se ovakva napomena beleži u delu knjige u kojem se autor osvrće na programske namere svog spisa, što, po pravilu, jedan predgovor jeste. Stvaranje kontrasta na koji Kant skreće pažnju može biti tumačeno i kao momenat u zasnivanju njegovog etičkog stanovišta kao takvog.

Među istraživačima postoje dileme povodom pitanja o delima posredstvom kojih je Kant recipirao Hjumovo učenje. Pojedini među njima napominju da je sasvim moguće da Kant, na primer, nije detaljnije proučavao

²⁶⁶ Hjum tako beleži da je razmišljanje ono što „utire put“ moralnom čulu i moralnim osećajima (Hjum, D., *Istraživanje moralnih načela*, str. 9), odnosno da je um taj koji nas „instruiše o nekoliko tendencija sadržanih u akcijama, dok humanitet pravi distinkciju favorizujući one koje su korisne“ (Isto, str. 137).

²⁶⁷ Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 16.

Hjumovo rano, kapitalno delo *Rasprava o ljudskoj prirodi*, kao i da je njegov stav prema Hjumovoj filozofiji bio oposredovan kritičkom prizmom iz koje je ona bila sagledavana kod tadašnjih interpretatora. Među tumačenjima koja se izdvajaju po svom značaju za Kanta, pažnja se neretko usmerava na ono koje je u tada veoma čitanoj knjizi *Ogled o prirodi i postojanosti istine* naučnoj javnosti predstavio škotski filozof Džejms Biti (James Beattie). Ovaj mislilac je Hjumovom učenju pristupio s pozicija *zdravog razuma* [common sense], s kojih je, uprkos svim Hjumovim nastojanjima, njegovo učenje sagledavano kao metafizičko. Pokušaj novog utemeljenja znanja na utiscima viđen je kao protivrečan onome što jesu neposredna iskustva svesti i utoliko kao kontrafaktički.²⁶⁸ Ako se ima u vidu da je Kantu Hjumova kritička analiza pojma kauzaliteta otvarala pogled ka slobodi kao onome što prevazilazi fakticitet i u čemu se, zapravo, ostvaruju težnje uma da se otisne u oblast onoga metafizičkog, Bitijeve glavna primedba da u Hjumovim rukama „svaki deo filozofije“ – pa i filozofija morala – „postaje metafizika“²⁶⁹, može pružiti dodatni podsticaj za preispitivanje Kantovog stava prema Hjumovom poimanju morala.

Hjum je Kantu ukazao na nemogućnost razuma da u saznanju na plodotvoran način prevaziđe sferu onoga prirodnog, onoga što jeste, ali i na to da smisao prevazilaženja prirodnosti uopšte nije u mističnom okretu ka transcendentnoj supstancijalnosti, nego ka onome što jeste *unutrašnji* karakter subjektivnosti kao takve. Hjum je podstakao Kanta da postavi pitanje o tome u čemu je pravi smisao transcendiranja. Istinska transcendencija je – u imanenciji! Ona se obelodanjuje u našoj rešenosti da se, nezavisno od svega čime nas

²⁶⁸ O Bitijevoj misli i o njegovom značaju za Kanta detaljnije u Piper, W. B., „Kant's Contact with British Empiricism“, *Eighteenth-Century Studies*, XII, 2/1978-1979., str. 174—189 i Wolff, R. P., „Kant's Debt to Hume Via Beattie“, *Journal of the History of Ideas*, XXI, 1/1960., str. 117—123. Povodom kritičkog stava samog Kanta prema Bitijevom radu i granicama filozofije „zdravog razuma“ videti predgovor *Prolegomenama za svaku buduću metafiziku* (str. 10—11 citiranog izdanja).

²⁶⁹ Beattie, J., *Essay on the Nature and Immutability of Truth*, The Sixth Edition, Denham & Dick, Edinburgh 1805., str. 269.

uslovljava spoljašnja i unutrašnja priroda, nezavisno od onoga kako stvari *jesu*, vodimo onim što nam moralni zakon nalaže da bi *trebalo* da bude. Obelodanjuje se kao moralna sloboda!²⁷⁰ Kant je izričit: „Pojam slobode je jedini koji nam dopušta da ne moramo izlaziti izvan sebe da bismo za ono što je uslovljeno i čulno našli ono što je neuslovljeno i inteligibilno“.²⁷¹ No, ograničavanje *razuma* u pogledu njegovih pretenzija da objasni slobodu neće kod Kanta značiti poziv na progon logiciteta iz oblasti ljudskog delanja. Ono će, naprotiv, značiti samootkriće *uma* kao volje u njenoj apsolutnoj spontanosti!²⁷² Rešivši da učinimo ono što bi trebalo učiniti, sebe u trenutku stavljamo van domašaja okolnosti, situacija ili onoga o čemu bismo pognute glave inače saopštili da naprosto *jeste realnost*. Moralnim *samoodređenjem* ostvarujemo, s jedne strane, metafizičku želju²⁷³, dok, s druge strane, tu želju istovremeno ostavljamo iza sebe ako bi se o njoj i dalje razmišljalo u kontekstu teorije i primata onoga *stvarskog*. Istinski smisao transcendencije nije se, međutim, u takvom svetlu mogao pokazati sve dok bi se

²⁷⁰ Pol Gajer (Paul Guyer), primera radi, bliskost Kantovog stanovišta s onim Hjumovim vidi u tome što Kant „zapravo deli Hjumov pogled na to da je razum samo sredstvo, naime, sredstvo za slobodu“. Videti: Guyer, P., „Passion for Reason: Hume, Kant, and the Motivation for Morality“, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, LXXXVI, 2/2012., str. 4—21, ovde str. 10.

²⁷¹ Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 113.

²⁷² Analize Kantove teze o primatu praktičkog u knjizi Riharda Kronera *Kantov Weltanschauung* izuzetno su inspirativne za ogled koji se bavi pitanjima poput naših. Kroner će tako tvrditi da se kod Kanta ubedljivo pokazuje da „filozofija uči šta pojam metafizičkog znači samo od moralne volje i praktičkog uma“, te da „etika stoga zamenjuje metafiziku“ (Kroner, R., *Kant's Weltanschauung*, str. 10). No, ostaje otvoreno pitanje u kojoj je meri kod Kronera potiskivana činjenica da ono praktičko Kant misli i izražava kao ono praktičko *uma*, odnosno da ne samo što – nasuprot metafizičkoj tradiciji – volji daje prvenstvo u odnosu na intelekt, nego da volja kao praktički um treba da se uspostavi kao viši, pa i *primarni* smisao intelektualiteta. Braneći ključnu tezu da je kod Kanta intelektualizam metafizike istisnut moralnošću, Kroner u ovoj svojoj studiji ne posvećuje uvek pažnju novom pojmu intelekta koji se na taj način rađa u misli kenigzberškog filozofa i koji je u bitnom odredio pravac razvoja *filozofije nemačkog idealizma*.

²⁷³ Vredi ovde podsetiti i na Kantove reči da „sve zapostaviti samo zbog svetosti dužnosti i postati svestan da se to *može*, jer to naš sopstveni um priznaje kao svoju zapovest i kaže da to *treba* činiti, to znači sebe tako reći potpuno uzdići iznad samog čulnog sveta“ (Isto, str. 169).

pojam trebanja obraćao onome što je kod senzualističkih etičara poput Hjuma nazivano moralnim čulom ili moralnim osećajem.

Šta Kanta navodi na takav zaključak?

S kantovskog stanovišta, slabost teorija moralnog čula otkriva se upravo u onome što je kod Hjuma isticano kao priroda takvog čula. Ideja jednog moralnog čula Kantu se pokazuje problematičnom s obzirom na suštinski recipijentnu prirodu čula od koje mora polaziti. Određeno kao prijemčivost za opštu korist, moralno čulo sebe pokriva, prema Kantovom izrazu, *neprozirnom tamom* kojom je obavijen sâm pojam koristi. Dakako, problematično je u prvom redu to što za Kanta osećaji kao takvi, pa otud i osećaji poput zadovoljstva, bola, prijatnosti i sl. kroz koje se manifestuje princip korisnosti, ne mogu biti prihvaćeni kao merilo moralne vrednosti naših postupaka. U njima nema ničeg poopštivog, niti nužnog, odnosno, ničeg što bi bilo nezavisno od iskustva. *Oni, rečju, ne otvaraju horizont istinske transcendencije*. Oni mogu važiti privremeno, kao saveti, ali ne mogu biti istinska, безусловna dužnost.²⁷⁴ Prihvativši ih za merilo, lišili smo sebe *svakog* merila. Kant ne propušta priliku da to iznova i iznova naglašava. Oslobođanje od pritiska onoga empirijskog, aposteriornog u promišljanju pitanja o osnovu morala, nije značajno samo kako bi se, na drugačijem osnovu, izgradila skladnija etička koncepcija. Za Kanta, od takvog oslobođanja zavisi da li će etika, *kao znanje o onom što bezuslovno treba činiti*, uopšte biti moguća! Vezivanjem moralnih sudova za iskustvene pojmove, ono *što jeste* ponovo biva nadređeno onome što bi *trebalo biti*. Uprkos Hjumovim naporima, u svakoj senzualističkoj i utilitarističkoj etici ono *što treba* ipak se pokušava izvesti iz onog *što jeste* i time biva poricano u svojoj безусловnosti.²⁷⁵ Prema Kantovim rečima, za takvu etiku pojam slobode

²⁷⁴ Prema: Isto, str. 41.

²⁷⁵ U tom pogledu opravdanim bi se pokazivalo i upozorenje Alastera Makintajera (Alasdair MacIntyre) da je u Hjumovoj etičkoj koncepciji moguće registrovati niz pojmova uz pomoć kojih se premošćuje jaz između *jeste* i *treba*, te da „zadovoljstvo“ i „sreća“ jesu takvi pojmovi. Za Makintajera to dalje znači da prelaz s *jeste* na *treba* za Hjuma samo *izgleda* nepojmljiv, da je dedukcija nemoguća jedino u smislu deduktivnog zaključka [inference], a ne da *jeste* uopšte ne podrazumeva [entails] *treba*. Ako se prihvata to

nužno ostaje *kamen spoticanja*. O moralnom osećanju u jednoj etici autonomije moglo bi biti reči samo u smislu osećanja *poštovanja* prema moralnom zakonu. Karakter takvog osećanja, prema Kantu, nije moguće objasniti ako bi se o njemu razmišljalo po uzoru na čulna osećanja, jer je poštovanje po svojoj suštini takvo da nas poziva da se pri svom postupanju postavimo iznad pitanja poput onog o zadovoljstvu koje bi nam naš čin mogao doneti ili uskratiti. Poštovanje se, stoga, može shvatiti kao „osećanje koje u sebi samome prevazilazi sopstvenu ‘patološku’ prirodu“.²⁷⁶ Ono za Kanta nije nešto što bi prethodilo moralnom činu i što bi time važilo za njegov uzrok. Umesto o pobudi morala, o poštovanju moralnog zakona treba razmišljati kao o onome što *jeste* sâma moralnost, sloboda u svom subjektivnom liku.²⁷⁷

Dok je pojam slobode, prema Kantu, ostao kamenom spoticanja za svaki filozofski empirizam, taj pojam za kritičku filozofiju jeste *završni kamen cele zgrade sistema čistog uma*.²⁷⁸ Pojam slobode sebe ozbiljuje time što odlučujemo da postupamo onako kako to nalaže moralni zakon u liku kategoričkog imperativa. Kategorički imperativ zapoveda da se kao pojedinci vodimo onim principom kojim bismo *bezuslovno* transcendirali sopstvenu partikularnost i neposrednu prirodu. No, mi ne možemo *znati* da je nečija rešenost, pa ni rešenost nas samih da postupimo onako kako bi postupiti trebalo slobodna od dejstva uzroka koji bi poštovanju moralnog zakona bili spoljašnji. Ne možemo *znati* da zaista *počinjemo od sebe*. Unutrašnji karakter naše rešenosti na čin koji je saglasan sa nalogom moralnog zakona nije, niti može biti stvar saznanja. Za Kanta, on naprosto nije na način stvari, bića, kao što i ono što se našim čulima pojavljuje kao biće ostaje

upozorenje, moralo bi se uzimati u obzir i da ono, prema Makintajeru, ne implicira da je Hjum nedosledan, nego da nije kantovac, niti zagovornik autonomije morala (videti MacIntyre, A. C., „Hume on ‘Is’ and ‘Ought’“, u Hudson, W. D. (ur.), *The Is/Ought Question*, Macmillan Education, London 1969., str. 35—50).

²⁷⁶ Milisavljević, V., „Problem pokretača moralnosti u Kantovoj etici autonomije“, u: Milisavljević, V., *Snaga egzistencije*, Fedon, Beograd 2010., str. 15—64, ovde str. 54.

²⁷⁷ Prema: Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 82.

²⁷⁸ Isto, str. 5—6.

ravnodušno prema tvrdnjama da može i treba biti drugačije. Kantovo radikalizovanje hjumovskog uvida u jaz koji deli stavove o onome što jeste i onome što bi trebalo biti, može se, s jedne strane, shvatiti kao zahtev za potpunom *deontologizacijom* metafizičke ideje jedne *causa sui*. Ostajući, s druge strane, u nepomirljivoj suprotnosti spram toga *on*, bića, kantovsko *trebanje* i sâm pretili da ostane metafizičkom *hipostazom*²⁷⁹ poput onih protiv kojih se pobunilo, jedno suštinski *nedelatno* delanje. Na specifičan način, to će izraziti i Kant u svom *Opus-u postumum-u*: moralnu slobodu treba misliti kao „dejstvo bez uzroka“²⁸⁰, ali sjediniti u svetu „princip kauzalnog odnosa sa slobodom“ ostaje *apsolutno nemoguće*, jer bi upravo takvo sjedinjenje pretpostavljalo – „dejstvo bez uzroka“.²⁸¹ Sloboda ostaje mišljena kao drugost sveta, odnosno svet kod Kanta nije mišljen kao *actus* slobode sâm. Pitanje o uslovima mogućnosti tako mišljenog sveta kod Kanta je iniciralo i novo postavljanje pitanja o smislu onoga *božanskog*.

²⁷⁹ Up. Perović, M. A., *Granica moraliteta*, str. 232.

²⁸⁰ Up. *Kant's handschriftlicher Nachlass. Band VIII. Opus postumum. Erste Hälfte* (Convolut I bis VI), I. Conv., III. Bogen, 2. Seite, str. 32.

²⁸¹ Isto, I. Conv., I. Bogen, 1. Seite, str. 16.

V O BOGU I SVETU: OSNOVI JEDNE PRAKTIČKE VERE

PROMETEJ MODERNOG DOBA?

Jedan od događaja koji su obeležili Kantovu mladost bio je katastrofalni zemljotres koji je pogodio Lisabon 1. novembra 1755. godine. Par meseci kasnije, tada tridesetjednogodišnji kenigzberški magistar nauka, javnosti je kroz tri eseja predstavio rezultate svojih traganja za uzrocima događaja u kojem su ugašene desetine hiljada ljudskih života. U trenucima kada se prihvatao tog zadatka, među evropskim duhovima nisu se pronalazila samo prirodno-naučna objašnjenja strašnog zemljotresa. Veliku pažnju privlačili su i pozivi da se on shvati kao božanska kazna čoveku zbog njegovog moralnog posrnuća. Ako bi se pak ustvrdila moralna nedužnost zajednice koja je trpela najteže posledice, postavljalo se još teže pitanje o tome kako je moguć suživot ideja o božanskoj dobroti i svemoći sa stradanjem nedužnih. Ponovo se otvarao problem *teodiceje*. Nastojanja mladog Kanta bila su vođena namerom da se osujete pokušaji da se moralno-teološko polje nametne kao legitimno za raspravu o uzrocima zemljotresa. Kant će argumentovati u prilog tezi da ti uzroci jesu čisto fizički.²⁸² Pri kraju svog trećeg eseja o uzrocima zemljotresa, Kant se još jednom osvrnuo i na napore onih naučnika iz njegovog vremena koji su polazili od uverenja da je čovek u stanju da prirodu potčini sebi. Indikativno je da je pri tom podsetio na drevnu pripovest o Titanu Prometeju, koji je od boga Hefesta-Vulkana ukrao vatru i predao je

²⁸² Prema uredničkom uvodu Erika Votkinsa (Eric Watkins) u prvi Kantov esej pisan ovim povodom „O uzrocima zemljotresa povodom nesreće koja je zadesila zapadne zemlje Evrope krajem prošle godine“ (videti: Kant, I., „On the Causes of Earthquakes on the Occasion of the Calamity that befell the Western Countries of Europe towards the end of last year“, u: Kant, I., *Natural Science*, ur. Eric Watkins, Cambridge University Press, Cambridge 2012., Editor's Introduction, str. 327).

ljudskom rodu. *Prometejom novog doba* Kant je nazvao Bendžamina Frenklina (Benjamin Franklin): „... od Prometeja novih vremena [Prometheus der neuern Zeiten], gospodina Frenklina, koji je nastojao da razoruža grom“, pa do naučnika koji su smatrali da je moguće kontrolisati podzemnu vrelinu (u kojoj je i Kant video uzrok zemljotresa) i na taj način „ugasiti vatru u Vulkanovoj radionici, svi takvi poduhvati dokazi su smelosti [Kühnheit] čoveka...“. Ta smelost čoveka najzad vodi ka „ponižavajućem podsećanju, što jeste ono odakle je zapravo trebalo da krene, da on nikada nije ništa više nego čovek“.²⁸³

Poređenje sa *smelošću* mitskog dobrotvora ljudskog roda, kojim bi se isprva očekivalo da se izražava bezuslovno divljenje velikanu kakav jeste Bendžamin Frenklin, izrečeno u ovom kontekstu upućuje na to da su Kantove namere zapravo bile drugačije. Umesto glorifikacije emancipatorskih težnji, tim poređenjem pre dolazi do izražaja bojazan zbog izvesne *oholosti* koju Kant vidi kao bitnu crtu napretka moderne nauke.²⁸⁴ Izvore onoga što bi se moglo nazvati *prometejskom ohološću* Kant u ovim godinama video je u htenju čoveka da sebe shvati kao jedinog predmeta božjih aktivnosti.²⁸⁵ Čovek želi da prirodu prilagodi

²⁸³ Kant, I., „[F]ortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erdschütterungen“, u: *Kant's gessammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Werke. Band I. Vorkritische Schriften I: 1747—1756*, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin 1910., str. 463—472, citirana str. 472,

²⁸⁴ Ova tema iz Kantovog *pretkritičkog* opusa nije često obrađivana. Vredi, primerice, spomenuti da u svojoj doktorskoj disertaciji Danijele Karlo (Danielle Carlo) ističe upravo to da ako se Kantovo poređenje prihvati kao izraz divljenja i ako se zanemari kontekst u kojem je izrečeno, gubi se sluh za ironični i kritički ton s kojim ga Kant daje. Ta kritika usmerena je prema razobručenim pretenzijama moderne nauke koje ne prati moralni napredak ljudskog roda. Videti: poglavlje „The Promethean Drive“, u: Carlo, D., *Delivering Prometheus: A Critique of Enlightenment from Benjamin Frenklin to Los Alamos*, Dissertation, New York University ProQuest Publishing, New York 2012., str. 125—127, <https://www.proquest.com/openview/4a35064a5a780df678b9e85821d3e8d1/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750>

²⁸⁵ Kant, I., „Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat“, u: *Kant's gessammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Werke. Band I. Vorkritische Schriften I:*

sebi umesto da uči kako da se povinuje njoj²⁸⁶. Emancipacija koju takva oholost može doneti čoveku nije bezuslovna.²⁸⁷ No, neke među najznačajnijim i filozofski najpodsticajnijim interpretacijama Kantovog zrelog učenja koje su razvijane u XX veku počivaju na stavu da bi upravo transcendentalna filozofija na znatno radikalniji način i s neuporedivo dalekosežnijim posledicama po modernu i savremenu duhovnost u odnosu na sve što joj prethodilo, mogla biti shvaćena kao izraz takve *prometejske oholosti*. Prometejska slika na koju smo ukazali utoliko nije samo kuriozitet vezan za Kantovu mladost. Ako pratimo odjeke poređenja s ovom mitskom figurom, kod mislilaca poput Karla Levita i Volfharta Panenberga (Wolfhart Pannenberg), transcendentalni filozof pokazuje se kao njegov moderni lik ne zbog toga što bi znanjem „razoružavao“, tj. demistifikovao neki pojedinačni prirodni fenomen, nego zbog toga što bi u transcendentalnoj ravni i samu prirodu mislio kao ukupnost pojava čija je mogućnost uslovljena samim ljudskim saznajnim subjektom. Transcendentalni filozof *ne krade* ništa određeno božanstvima. Na osnovu analiza Levita i Panenberga sledi da on stupa na njihovo mesto! To čini tako što vlastitoj subjektivnosti pripisuje stvaralački karakter u odnosu prema celini sveta.

U svojoj važnoj studiji *Bog, svet i čovek* Karl Levit sâmo fundamentalno pitanje kritičke filozofije o *uslovima mogućnosti* onoga datog, te sveta kao njegove sveukupnosti, sagledava kao antropologizovanje judeohrišćanske predstave o transcendentnom stvaralačkom principu sveta.²⁸⁸ Glavno Kantovo kritičko pitanje

1747—1756, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin 1910., str. 429—461, ovde str. 460.

²⁸⁶ Isto, str. 456.

²⁸⁷ Pojedini interpretatori o ovoj etapi ranih Kantovih istraživanja sude čak kao o odlučujućoj za njegov filozofski put. Razloge za to traže u činjenici da početak insistiranja na vrednosnoj neutralnosti života prirode jeste nužna pretpostavka da se istinska vrednost i smisaonost ljudskog života počne promišljati radikalnije, unutar sfere koja ne podleže prirodnoj kauzalnosti – sferi moralnosti. O tome videti: Larsen, S. E., „The Lisbon earthquake and the scientific turn in Kant’s philosophy”, *European Review*, 14/3 (2006), str. 359—367.

²⁸⁸ Prema: Löwith, K., *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, str. 73.

polazi od toga da datost nema sama u sebi princip na osnovu kojeg jeste, a ta pretpostavka nipošto nije samorazumljiva. Prema Levitu, ona je upravo izraz epohalnog novuma koji s judeohrišćanstvom nastupa u duhovnoj povesti čovečanstva. Njime je opozvano uverenje u samostvarajuću, *božansku* prirodu kosmosa na kojem je počivala helenska filozofska misao. Tragom našeg poređenja, taj opoziv novi je žar prometejske baklje. Levit će pak ključ za tumačenje razvoja čitave metafizike Zapada pronaći upravo u pitanju o rekompoziciji međusobnih odnosa pojmova boga, čoveka i sveta. Taj odnos na koncu biva redukovao na odnos čoveka i sveta. Prvu etapu u tom razvoju čini helenska *kosmo-teologija*. Drugu eru, eru *hrišćanske* metafizike, Levit naziva *antropo-teologijom*. Ona polazi od pretpostavke o stvorenosti sveta. Tom pretpostavkom svet je suštinski depotenciran. Biva shvaćen kao prepreka za približavanje čoveka onome božanskom. Čovek i sâm jeste ono stvoreno, ali svoju duševnost otkriva istovremeno kao stvaralačku. Time sebe spoznaje u svojoj slobodi u odnosu na svet. Sebe shvata kao srodnijeg onome božanskom, negoli spoljašnjem svet. Zbog toga je pozvan da se okrene sebi, da odvрати pogled od spoljašnjih stvari i usmeri ga ka svojoj unutrašnjosti. Za Levita, ovo hrišćansko duhovno iskustvo manifestovaće se kao prevrat koji u filozofiji počinje već s Dekartom²⁸⁹ i koji će, na koncu, voditi ka emancipaciji čoveka kao trećoj etapi metafizike. Taj prevrat radikalizuje Kant. Akt kritičke refleksije, kojim se „od uvek već postojećeg i nama naspram-stojećeg sveta“ okrećemo ka nama samima i našem *saznanju* sveta, pretpostavlja, prema Levitu, „kao i Dekartova sumnja, hrišćansko usmerenje svesti ka transcendenciji, slobodi od sveta“.²⁹⁰

Volfhart Panenberg takođe polazi od uvida u to da shvatanje sveta i shvatanje boga u Kantovoj filozofiji upućuju jedno na drugo i da se uzajamno

²⁸⁹ Levit o tome piše: „Rečeno jezikom refleksijske filozofije: svet je ‘konstituisan’ kroz našu svest o njemu i kroz naš odnos prema njemu. On ne živi sam iz sebe, a još manje je čovek proizvod života sveta. Koren te ‘kopernikanske revolucije’, koja filozofski počinje već s Dekartom, jeste hrišćansko samoiskustvo koje je promenilo sve, za koje svet jeste nešto Ostalo, izvan našeg Ja-sopstva“ (Isto, str. 18—19).

²⁹⁰ Isto, str. 73.

izgrađuju. Stav da je kod Kanta „osamostaljivanje ljudskog subjekta kao temelja sopstvene iskustvene svesti“ dovelo dotle da se „to Ja faktički postavi na mesto Boga“²⁹¹, ovaj mislilac braniće i u pojedinostima. S obzirom na „Transcendentalnu estetiku“ *Kritike čistoga uma*, insistiraće na tome da u njoj prostor i vreme gube teološko značenje koje su još uvek imali u filozofijama Spinoze i Lajbnica. Bivaju svedeni na forme ljudskog opažanja. Sama geometrija, koja je, prema Kantu, moguća usled apriornosti tih formi, prestaje da slovi znanjem koje se temelji u božanskom intelektu.²⁹² Povodom „Transcendentalne analitike“, naglasiće da s Kantovim učenjem o kategorijama odlučno prestaje govor o tome da bi se one imale shvatiti kao misli božanskog intelekta.²⁹³ Na tim uvidima zasnivaće se zaključak da Kantovu kritiku uma „u celini, kao i u svim njenim delovima, treba posmatrati kao odbacivanje i zamenu teistički utemeljene metafizike prosvetiteljstva jednim antropocentričnim opisom iskustvene svesti“.²⁹⁴ Najzad, Panenberg će pokazati i u kojim svojim aspektima je Kantova etika autonomije, sa svojim moralnim subjektom koji ima prerogativ, ali i dužnost da svoje postupke počinje *ex nihilo*, dala povoda kritičarima da je nazovu „moralnim ateizmom“²⁹⁵.

Naš zadatak sada jeste da osvetlimo šta misao o bogu, koja se bliže određuje kao teza o bogu kao *ideji*, *ideal*u uma, te kao teza o bogu kao *personalnosti čistog praktičkog uma* koju Kant razvija naročito u svom tzv. *Opus-u postumum*-u, znači za Kantovo shvatanje sveta. Zadatak je da time odgovorimo i na pitanje na kojem na specifičan način insistiraju i Levit i Panenberg. Da li je transcendentalnoj filozofiji zaista imanentna *smelost*, *pa i oholost koja bi se mogla nazvati prometejskom*?

²⁹¹ Panenberg, V., *Teologija i filozofija*, prev. E. Peruničić, Plato, Beograd 2003., str. 140.

²⁹² Videti: Isto, str. 137—141.

²⁹³ Prema: Isto, str. 140.

²⁹⁴ Isto, str. 144.

²⁹⁵ Isto, str. 149.

BOG I SVET

Bog kao focus imaginarius teorijskog uma

Vredi ponovo zadržati misaoni pogled na kantovskom sučeljavanju s nasleđem metafizičke teologije. Svojom *Kritikom čistog uma* Kant je opovrgao mogućnost da se sazna bilo šta o postojanju ili nepostojanju boga. Opovrgao je legitimitet vekovnih filozofsko-teoloških pokušaja da se dokaže božje postojanje. To je učinio time što se kritički usmerio pre svega na ideju tzv. ontološkog dokazivanja božje egzistencije. Samim ontološkim dokazom, podsetićemo, u kartezijskoj tradiciji, ali već i kod mislilaca poput Anselma Kenterberijskog, insistira se na tome da je pojmom Boga kao apsolutnog bića obuhvaćeno i njegovo postojanje. Ne može se misliti o najvišem i svesavršenom biću kao o najvišem i svesavršenom ukoliko bi se tom biću odricao jedan od predikata pomoću kojih se ta apsolutnost mora misliti, a predikat postojanja to jeste. Odlučujući momenat u Kantovom kritičkom razračunavanju s metafizičkom tradicijom izražen je u vidu upozorenja da se o postojanju boga *ne može saznati ništa na osnovu samog pojma*. Svaki sud o postojanju ili o nepostojanju – tj. svaki egzistencijalni sud – po svom je smislu, za Kanta, jedan *sintetički* sud. Saznanje je moguće jedino ukoliko iskoračimo izvan sfere pojma kao takvog, izvan sfere onoga što za Kanta jeste mišljenje i pridružimo ga opažaju koji tom pojmu – kao misli – odgovara. Jedino posredstvom opažaja jesmo u dodiru s onim o čemu možemo govoriti kao o realnom biću. No, sve što opažamo da jeste, opažamo kao vremenski i prostorno određeno. Pojmu Boga – kao pojmu o najvišem, apsolutnom biću – ne odgovara, niti mu ikad može odgovarati bilo kakav čulni opažaj. Mi, ponovo, stvari opažamo samo kao vremenski i prostorno određene. Naše znanje o tome šta stvari jesu samo je znanje o tome kako se one pojavljuju našoj čulnosti, a samim pojmom boga kao bića koje apsolutno nadilazi svako vremensko i prostorno određenje poreknuta je

moгуćnost da bi on mogao biti predmet ljudskog opažanja, pa utoliko i znanja. U tom će smislu Kant govoriti o pojmu boga kao o čistom pojmu uma, tj. o *ideji* uma – o onome o čemu se može *misлити* i o onome o čemu će se *uvek* misлити, ali o kojem se ništa nije zaista *znalo*, kao što se nikada neće ni znati.

Uprkos tome što čovek nikada neće moći da granice svojih saznanja proširi saznanjem božanskog bića – tj. uprkos tome što pojam boga nikad neće biti *konstituens* našeg znanja – Kant skreće pažnju na to da čak i u sferi teorijske upotrebe uma ideja boga, kao *ideal uma*, ima pozitivni smisao. Premda idejom boga ne možemo proširiti naše saznanje, uz pomoć te ideje – kao svojevrsnog *focus-a imaginarius-a*²⁹⁶ – naše saznanje moguće je ujediniti i organizovati ga na način jednog *sistema* nauke. U tome je njena *regulativna* uloga. No, zamišljanje takvog „fokusa“ nije imperativ samo u smislu organizovanja celine znanja. Upravo kao organizovanje znanja, ono se nameće kao stožer jedinog legitimnog govora o *svetu* kao celini u teorijskoj sferi.

Šta se time поближе misli?

O svetu s Kantom možemo govoriti pre svega kao ukupnosti predmeta mogućeg iskustva. Takvu celinu Kant naziva i čulnim svetom, kao i prirodom.²⁹⁷ Ako imamo u vidu da predmeti mogućeg iskustva jesu *pojave*, postaje jasno da za kenigzberškog filozofa svet tako shvaćen nema, niti može imati smisao nečega što saznajni subjekat zatiče kao supstancijalnost. S obzirom da pojmom pojave nije mišljena sama stvar, nego *odnos* stvari prema čulnom opažanju sazajnog subjekta, svet kao ukupnost, jedinstvo pojava, zapravo je jedinstvo iskustva, jedinstvo *znanja*.²⁹⁸ Svet je, konačno, moguć usled jedinstva transcendentalno

²⁹⁶ Prema: Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 332.

²⁹⁷ Up. npr. Kant, I., *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, § 36, str. 69.

²⁹⁸ To je pokazao Edmund Huserl (Edmund Husserl) u svojoj *Prvoj filozofiji*. Videti: Huserl, E., *Prva filozofija. Kritička povest ideja*, prev. D. Prole, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sr. Karlovci – Novi Sad 2012., str. 375.

mišljene subjektivnosti. Svet kao ukupnost predmeta saznanja moguć je zahvaljujući – našoj samosvesti!²⁹⁹ Upravo to je bila meta prigovora Kantu za deifikaciju subjekta koji je Volfhart Panenberg formulisao na paradigmatičan način. No, to što transcendentalni filozof shvata kao svet, ne pojavljuje se *kao svet* unutar samog iskustvenog saznanja. Iskustveno saznanje kao takvo ne reflektuje konstitutivnu ulogu svesti u pogledu zbiljnosti sveta. Umesto jedinstva znanja, smatra da u svojim stremljenjima obuhvata totalitet onoga što je od znanja nezavisno, supstancijalno. Izvor svih problema dotadašnje metafizičke kosmologije Kant će videti upravo u pokušaju da se polazeći iz samog iskustvenog saznanja – unutar kojeg ništa što se saznaje kao osnov pojava nema status krajnjeg, apsolutnog principa – ipak pokuša saznati svet kao apsolutni totalitet. Na pitanja o tome da li je svet prostorno i vremenski konačan ili beskonačan, da li je sastavljen iz elementarnih delova ili je kontinuiran, da li je u njemu moguća sloboda, ili se u njemu sve dešava shodno prirodnoj nužnosti, da li je prouzrokovan prvim uzrokom, ili ne, nijedno iskustvo ne može dovesti do jednoznačnog odgovora.³⁰⁰ To sukobljavanje stavova koji polažu podjednaka prava na važenje u sferi teorijske upotrebe uma, Kant je nazvao *antinomijom* čistoga uma.³⁰¹ Pojmu sveta koji pretpostavljaju kao apsolutni totalitet, kao ono

²⁹⁹ Da tek s Kantom, odnosno s nemačkom klasičnom filozofijom, svet prestaje biti nečim što je svesti naprosto onostrano i da nastaje *kao ljudski svet*, ubedljivo je pokazao Milan Kangrga u kapitalnoj knjizi *Praksa, vrijeme, svijet*. Videti: Kangrga, M., *Praksa, vrijeme, svijet*, str. 466—494.

³⁰⁰ Kantovim poimanjem sveta u njegovoj pojavnosti, antinomijskim protivrečnostima koje filozof vezuje uz pokušaje metafizičke kosmologije da svet spozna kao ono inteligibilno, te najzad i samim praktičkim smislom teze o jednom inteligibilnom svetu u etičkom, filozofsko-političkom i filozofsko-religijskom kontekstu, posebno se bavimo u radu *Svijet kao ideja u Kantovoj filozofiji* koji će biti objavljen u 44. godištu časopisu *Filozofska istraživanja* (2024.) Hrvatskog filozofskog društva.

³⁰¹ Nije zgoreg ovde spomenuti Levitovu primedbu da je i poreklo samog izraza „antinomija“ – teološko. Kako Levit naglašava, taj izraz izvorno se tiče pitanja koje je postavljeno u okvirima luteranskog pokreta: da li vera u to da je ljudsko spasenje isključivo pitanje božje *milosti* ohrabruje da se bude *protiv* starozavetnog zakona (*antinomos*). Prema Levitu, izraz se, stoga, izvorno „ne odnosi na puku *suprotstavljenost* [Gegensatz], nego na različite zakonitosti starozavetnog zakona i novozavetnog zakona

supstancijalno, zapravo ne odgovara nikakav iskustveni objekat. Takav pojam uopšte nije pojam o objektu. Kao i pojmovi duše i boga, takav pojam jeste *ideja uma*.³⁰² Nije kod Kanta stalo toliko do toga da se istakne da ne znamo ništa o svetu kao apsolutnom totalitetu, ideji uma. Reč je o tome da *pojmom sveta* kao apsolutnog totaliteta ništa ne saznajemo, jer takvom pojmu ne odgovara ništa od onoga što su naša čula u stanju da recipiraju!

I pojam sveta *kao ideja* za Kanta je važan u svojoj *regulativnoj* ulozi. Kao zaseban, pojam sveta kod Kanta je shvaćen kao *pravilo* za traganje za onim bezuslovnim u celokupnosti pojava. Tim pravilom zahteva se da se *nijedan* uslov do kojeg se dospe u saznanju ne sme shvatiti kao apsolutni uslov!³⁰³ Punu pak regulativnu ulogu ideja sveta kao celine ostvaruje samo pod pretpostavkom postojanja jednog izvan-svetskog, nadiskustvenog bića. Za Kanta to jeste *bog*. Unutar iskustva samog nemoguć je pogled na ono što bi iskustvo bilo kao celina, a da taj pogled sačuva svoja teorijska prava. Bez takvog pogleda, međutim, nije moguće najviše, sistemsko jedinstvo sveta, i to sveta *kao saznanja*. To jedinstvo Kant shvata kao *teleološko* jedinstvo. Ono se uspostavlja jedino uz pretpostavku uma o postojanju umnog prvog uzroka sveta.³⁰⁴ Kant će tako u *Kritici čistoga uma*

milosti“. U tom ga smislu koristi Martin Luter, dok ga u filozofiju uvodi Kant (Löwith, K., *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, str. 76).

³⁰² Do koje su mere za Kanta dubiozni pokušaji supstancijalizacije ideje sveta na teorijskom planu, pokazuje i to što on nju zapravo ne razmatra kao jednoznačni misaoni entitet: šta se ima misliti pojmom sveta kao čistim pojmom uma, zavisi od toga da li um o svetu razmišlja polazeći od *matematičkih*, ili pak od *dinamičkih kategorija* koje je na svetlo iznela „Transcendentalna analitika“ *prve Kritike*, tj. u zavisnosti od toga da li se svet pokušava kvantitativno odrediti, ili se hoće shvatiti karakter uzročno-posledičnih veza koje ga čine. Matematičku celinu trebalo bi, prema Kantu, smatrati *svetom* u užem smislu pojmu. O dinamičkoj celini trebalo bi pak govoriti kao o *prirodi* (prema: Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 236).

³⁰³ Up. Isto, str. 278.

³⁰⁴ U *Opus-u postumum*-u Kant će pretpostavku božjeg postojanja objašnjavati dovodeći je u vezu s pretpostavkom o postojanju etra uz pomoć koje je u svojim poznim istraživanjima pokušavao da misli uslov mogućnosti jedinstva prirodnonaučnog saznanja: „Bog razmatran kao *prirodno* biće hipotetičko je biće, pretpostavljeno radi objašnjenja pojava – kao na primer etar, da bi se prostor načinio objektom čula“ (*Kant's handschriftlicher Nachlass. Band IX. Opus postumum. Zweite Hälfte* (Convolut VII bis XIII), VII. Conv., X.

zabeležiti, na primer, da „[a]ko mi u pogledu Zemljinog oblika (...) u pogledu planina, mora, itd. unapred pretpostavimo sve same mudre namere nekog tvorca, onda na tome putu možemo učiniti masu otkrića”.³⁰⁵ Drugačije rečeno, mi treba da se na svom saznavnom putu postavljamo *kao da* postoji umni prauzrok sveta, *da bi nam se svet pojavljivao kao uman!* Iz kantovske perspektive, nije tu reč samo o jednoj pretpostavci koja se čini plauzibilnijom u odnosu na onu ateističku. Reč je o pretpostavci koju um nužno zahteva kako bi uspostavio sistemsko jedinstvo znanja, jer jedinstvo uma, za Kanta, upravo je jedinstvo sistema.³⁰⁶ Zgrada uma ruši se pak kao kula od karata čim um svoju pretpostavku o božjem postojanju, kojom objedinjuje svoje znanje, počne da izdaje za objektivno znanje o biću boga. Takvo znanje nije moguće jer ni ideja sveta kao celine, ni ideja boga s obzirom na koju je moguća pretpostavka o svetu kao svrhovitoj celini, svoju punu aktualizaciju ne nalaze u rejonu onoga saznavnog, tj. teorijskog. *Njihova svrha jeste praktička*. Kako će to Kant istaći i u *Kritici moći suđenja*, čoveka kao *praktičko, moralno* biće treba posmatrati *kao da* jeste svrha čitavog sveta, jer s obzirom na tako postuliranu najvišu „svrhu stvaranja“, i svet se može posmatrati kao svrhovita, sistemska celina: „Pošto mi priznajemo čoveka za svrhu stvaranja samo kao moralno biće, to imamo, prvo razlog, ili bar glavni uslov, da svet posmatramo kao celinu koja je određena prema svrhama, i kao *sistem* krajnjih uzroka.”³⁰⁷

Bog kao postulat praktičkog uma

Svrha ideje boga – kao, uostalom, i svrha ideje besmrtnosti duše – pre svega je *praktičke* prirode. Ta svrha kod Kanta je bliže određena učenjem o

Bogen, 3. Seite, str. 126, podvukao S. V.) Šta pak znači pretpostavka o bogu kao *moralnom* biću, pokušaćemo da osvetlimo u redovima koji slede.

³⁰⁵ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 349.

³⁰⁶ Isto, str. 346.

³⁰⁷ Kant, I., *Kritika moći suđenja*, § 86, str. 244.

postulatima praktičkog uma.³⁰⁸ Postojanje boga u svom najvišem smislu postulat je volje koja se podređuje sopstvenom moralnom zakonu.

Premda se o Kantovom pojmu dobra misli pre svega u kontekstu čuvenih reči s početka *Zasnivanja metafizike morala* – reči da je „[n]emoguće zamisliti igde išta u svetu, pa čak ni izvan njega, što bi se bez ograničenja moglo smatrati dobrim, osim jedino *dobre volje*“³⁰⁹ – u *Kritici praktičkog uma* kenigzberški mislilac skreće pažnju na to da pojam *najvišeg* dobra čini moralna nastrojenost volje, ali i sreća. Pojam moralnosti i pojam sreće, prema Kantu, dva su posve različita elementa. Njihova povezanost ne može se saznati *analitički*.³¹⁰ Kant time upozorava da se veza moralnosti i sreće ne može saznati na osnovu samih pojmova moralnosti i sreće: niti je izvesno da je onaj ko traga za srećom samom tom potragom već i u moralnom smislu valjan čovek, niti je izvesno da je u samoj vrlini sreća. Moralna nastrojenost volje, odnosno vrlina, pitanje je naše odluke, a sreća zavisi i od okolnosti na koje sami ne utičemo. Da će se moralnost i sreća usaglasiti ne možemo sa izvesnošću znati, ali takva saglasnost može biti predmet *nade*. Postuliranjem božjeg postojanja volja stiče oslonac za nadanje da će, zahvaljujući volji jednog savršenog bića, nastupiti doba kada će se ostvariti naša moralna htenja, *kada će sve biti onako kako treba da bude*.³¹¹ Mi sa svoje strane, prema Kantu, ne možemo učiniti ništa više nego hteti da *postanemo dostojni* tog najvišeg dobra. No, ako smo zaista odlučni u svom htenju, time već činimo *sve što je moguće*. Tada hoćemo i da postoji biće koje će uspostaviti harmoniju između vrline i sreće. To biće pobrinuće se da posledice naših postupaka budu dobre kao što je bila dobra i naša volja koja nas je ka tim postupcima vodila. Vera u boga

³⁰⁸ Videti pre svega: Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 141—142 citiranog izdanja.

³⁰⁹ Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 15.

³¹⁰ Up. Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 120—121.

³¹¹ Panenberg podseća na to da je tezu o onostranom poravnanju moralnih zasluga i moralnih nagrada ili kazni pre Kanta razvijao i Žan-Žak Ruso (Jean-Jacques Rousseau) u svom *Emilu* iz 1762. godine (prema: Panenberg, V., *Teologija i filozofija*, str. 145—146).

zbog toga kod Kanta jeste najpre pitanje *htenja*, a ne saznanja. *Ona je praktička*.³¹² Njome bog stiće svoju praktičku – premda ne i objektivnu, empirijsku – realnost!³¹³ Kenigzberški filozof će u predgovoru svojoj *Religiji unutar granica samog uma* naglasiti da „moralu, ukoliko je zasnovan na pojmu čoveka kao slobodnog bića“ zaista nije potrebna „ni ideja nekog drugog bića nad njim da bi spoznao svoju dužnost, ni neka druga pobuda do sam zakon da bi je se pridržavao.“³¹⁴ No, iako moralna rešenost ne može koegzistirati s idejom da bi poštovanju dužnosti mogla *prethoditi* briga o posledicama delanja iz dobre volje, Kantu je jasno da istinska moralna rešenost uvek uključuje brigu o takvim posledicama. Jedino u tom smislu možemo ponovo govoriti o *najvišem* dobru. Kako posledicama svojih dela ne može nikad u potpunosti ovladati, za ostvarenje najvišeg dobra kao najviše svrhe i ovde mora biti postulirano božje postojanje. Saglasno pozicijama *druge Kritike*, Kant će i u „Spisu o religiji“ naglasiti da *moral nezaobilazno vodi religiji*.³¹⁵

Tvrditi da moral nužno vodi religiji za Kanta je isto što i tvrditi da religiji vodi – sloboda. Sloboda kao moralna sloboda kod Kanta je mišljena u imanentnoj upućenosti moralnog subjekta na druge subjekte. Pojedinaac treba da dela tako da bi princip kojim se vodi mogao postati zakon za čitavo čovečanstvo. Treba da dela tako da svojim postupcima gradi svet u kojem nijedan čovek nije samo sredstvo za tuđe svrhe, nego uvek jeste ujedno *svrha sâm po sebi*. U tome jeste njegov

³¹² O samom pojmu praktičke vere videti i § 91 *Kritike moći suđenja*. Kant tu veru određuje kao *habitus* duševnosti, kao „moralni način mišljenja uma u uverenosti o onome što je nepristupačno za teorijsko saznanje“ (str. 264 citiranog izdanja).

³¹³ „... onda pošten čovek zacemento da kaže: *ja hoću* da ima boga, da moje postojanje na ovom svetu, i izvan prirodne povezanosti, ima još jedno postojanje u čistom svetu razuma i konačno, da je moje trajanje beskonačno“ (Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 152).

³¹⁴ Kant, I., *Religija unutar granica čistog uma*, prev. A. Buha, BIGZ, Beograd 1990., str. 5.

³¹⁵ S druge strane, Kantov *Religionsschrift* u tom je pogledu na istom tragu kao i *Kritika moći suđenja*. Pošavši od namere da pokaže kako duh na polju prosuđivanja o svrhovitosti prevazilazi jaz između slobode i prirode, uz stalnu obazrivost povodom toga da ti sudovi imaju samo *refleksivni*, ne i *odredbeni* karakter, ona je svoje finale imala upravo u ispitivanju moralnog dokaza za božje postojanje. Videti: Kant, I., *Kritika moći suđenja*, § 86 (str. 243) i dalje.

identitet kao moralnog subjekta. Johan Gotlib Fihte taj će uvid dovesti do reči naglašavanjem da je slobodan „samo onaj koji sve oko sebe hoće da oslobodi“³¹⁶. Moral će i ovde, premda na drugačiji način, Kanta voditi religiji. Kako se to dešava? Svet u svom inteligibilnom liku nije još jedna hipostaza metafizike kao najviše teorije. Pojam o njemu polazi od inteligibilnosti karaktera čoveka kao moralnog bića. *Inteligibilni svet* otud jeste *carstvo svrha*. Kao takav, on nije misao o postojanosti onoga što istinski jeste. U strogom smislu, on *nije*, već *treba* da bude. On je moralni zadatak! No, kao što moralni subjekat *ne može sam* uspostaviti harmoniju između vrline i sreće, empirijskih posledica i moralnih motiva,³¹⁷ ne može sâm ni izgraditi takvo carstvo. Potrebna je *dobra volja* drugih. Čitava Kantova filozofija izgrađena je na stavu da o tome kakva je volja drugih sama po sebi, ne možemo znati ništa. Da li je volja delatnika dobra, pa on čini ono što treba činiti samo zbog toga što je tako ispravno, zato što *tako treba*, tj. da li je ona *slobodna*, o tome mi nemamo nikakvog znanja. Moralni motivi ostaju potpuno van domašaja našeg čulnog opažanja, a mimo čulnih opažaja nije moguće nikakvo saznanje. Kant će zbog toga o pojmu slobode moći da govori kao o jednoj od *ideja uma*.³¹⁸ Situaciju još složenijom čini to što, iz Kantovog ugla, ne možemo, niti treba da budemo potpuno sigurni čak ni u vlastitu vrlinu.³¹⁹ Kako onda graditi jedan takav svet? I ova pitanja u problematizaciji prirode ljudskog delanja Kanta

³¹⁶ Fihte, J. G., „Pet predavanja o određenju naučnika“, II predavanje: „O određenju čoveka u društvu“, u: Fihte, J. G., *Zatvorena trgovačka država. Pet predavanja o određenju naučnika*, prev. D. N. Basta, Nolit, Beograd 1979., str. 157.

³¹⁷ O kantovskoj tezi o „fizičkoj nemoći“ čoveka kao *moralnog pojedinca* da ostvari „najviše dobro“, i to u kontekstu samoosvešćivanja *revolucionarnosti* jedne klase i zahteva za proizvodnjom sveta *kao slobode* kod Marksa (Karl Marx) videti Čović, A., *Marksizam kao filozofija svijeta*, Biblioteka „Filozofska istraživanja“, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1988., naročito poglavlja „Marksizam i etika“ (str. 151—161) i „Sloboda i moć“ (str. 163—167).

³¹⁸ O tome detaljno: Perović, M. A., *Filozofija morala*, str. 240—242.

³¹⁹ „Kako samoljubivom uobraženošću o *zasluzi* ne bi potisnuo misao o *dužnosti*, čovek treba samo malo da razmisli, i uvek će otkriti neku krivicu koju je sebi, s obzirom na ljudski rod, bilo kako natovario (makar to bila samo krivica što usled nejednakosti ljudi u građanskom uređenju uživa preimućstva zbog kojih drugi ljudi moraju utoliko više oskudevati)“ (Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 165).

vodi ka postuliranju božjeg postojanja. U spisu *Religija unutar granica samog uma* on će otud pretpostaviti postojanje boga kao onoga ko zna sve o prirodi naših motiva, kao sveznajućeg „ispitivača srdaca“³²⁰. Postuliranje takvog *sveznaoca* garant je nade u ujedinjenje čovečanstva kao *carstva svrha* koje je zahtevano kategoričkim imperativom uma, i to kao najviši smisao teze o jednom *inteligibilnom svetu*. Bog se, stoga, u Kantovoj misli pokazuje kako kao stožer jedinstva sveta kao jedinstva saznanja, tako i kao stožer jedinstva inteligibilnog, moralnog sveta, premda to i u jednom i u drugom slučaju jeste kao *ideja*. U sferi saznanja njoj ne odgovara nikakav objekat. Ono o čemu um nema objektivnog znanja, ali može za njega biti subjektivno dovoljno, Kant u *Kritici čistoga uma* određuje kao pitanje *vere*.³²¹ Praktički um u svojoj *veri* kao svoj objekat ima jedino ono *dobro*. Taj objekat *ne postoji*. On se *uspostavlja* našim moralnim delanjem.³²² Za takvu, moralnu delatnu veru u dobro *Kritika čistoga uma* trebala je da ostavi mesto nauštrb dogmatskih pretenzija na znanje o postojanju i prirodi božanskog bića.³²³ Nju će Kant videti kao ono što je ujedno suština svake religije.

DEIFIKACIJA SUBJEKTA?

Kant je smatrao da je svojom koncepcijom pokazao kako je božje postojanje postulirano na osnovu nastojanja da se ostvare moralne svrhe i da ono na taj način jeste izvedeno iz morala. Tradicionalnim, teologizovanim pojmom morala činjeno je obratno. Sama potreba za moralnim postupanjem izvodila se iz

³²⁰ Kant, I., *Religija unutar granica čistog uma*, str. 89.

³²¹ Videti: Kant, I. *Kritika čistoga uma*, str. 405—409.

³²² Na tom tragu tumačimo i Kantovu belešku iz *Opus-a*: „Kategorički imperativ realizuje pojam boga, ali samo u moralno-praktičkom pogledu, ne u pogledu prirodnih predmeta“ (*Kant's handschriftlicher Nachlass. Band VIII. Opus postumum. Erste Hälfte* (Convolut I bis VI), I. Conv., IV. Bogen, 4. Seite, str. 51).

³²³ Up. Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Predgovor drugom izdanju, 47.

božjeg postojanja.³²⁴ Prema Kantu, dobro je poznato, postupak koji je motivisan bilo čim drugim osim samim osećajem poštovanja prema dužnosti – pa tako i strahom od božje kazne – uopšte se ne može nazvati *moralnim* postupkom. Brojni tumači, međutim, skreću pažnju na to da je Kant ovakvim povezivanjem religije i onoga praktičkog, kao i čitavom tematizacijom pitanja o *najvišem dobru* iz *druge Kritike*, uz sve ograde, ipak u izvesnoj meri relativizovao autonomističke pozicije svoje etike.³²⁵ Postoje, međutim, uverljivi razlozi da se tvrdi obratno, da to postuliranje nije rezultat relativizacije učenja o moralnoj autonomiji, nego upravo nužan ishod pokušaja da se *apsolutizuje* pozicija moralne subjektivnosti *kao takve*! Na to je uputio Kant već u *Zasnivanju metafizike morala* iz 1785. godine. Na pitanje o tome odakle uopšte potiče pojam o bogu, odgovor je potražio u *ideji* moralne savršenosti koju um povezuje „nerazdvojivo sa pojmom slobodne volje“.³²⁶ S kantovskog stanovišta, volja u svojoj savršenosti jeste volja za koju prestaje razlika između onoga što ona *hoće da čini*, kao subjektivnog principa (maksime) kojom se vodi, i onoga što ona *treba da čini* (moralnog zakona). Takva volja jeste *svemoćna*. Ona je u stanju da ono što *treba da bude* učini *zbiljskim*. Središnje Kantovo određenje pojma religije ukazuje na isto. Prema Kantu, religija jeste „saznanje svih dužnosti kao božjih zapovesti“. Važno je to što će Kant docnije naglasiti da se taj odnos u svom saznavnom aspektu uspostavlja kao spoznaja božanskog karaktera dužnosti, a ne transcendentne božanske

³²⁴ Treba, međutim, napomenuti da je Kant smatrao da hrišćanski princip morala jeste sama autonomija, odnosno da on nije teološkog karaktera – „pošto spoznaju Boga i njegove volje ne čini osnovom tih (moralnih – op. S. V.) zakona, već samo osnovom dolaženja do najvišeg dobra pod uslovom pokoravanja tim zakonima“ (Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 138).

³²⁵ Rihard Kroner tako skreće pažnju na Kantovu kolebljivost između etičkog i religijskog svetonazora: „ovim učenjem ideja boga sklona je da izgubi svoju veličanstvenost i suverenitet, baš kao što se ideja moralnog zakona zauzvrat izlaže riziku gubitka svog jasnog i otvorenog značenja“ (Kroner, *Kant's Weltanschauung*, str. 43). Panenberg pak primećuje da se čini da Kant ovom argumentacijom „nije uspeo da striktno sačuva autonomiju uma, kojoj je garantovao nezavisnost od posledica“. (Panenberg, V., *Teologija i filozofija*, str. 144).

³²⁶ Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, str. 40.

supstancije.³²⁷ Dogmatske težnje za spoznajom takve supstancijalnosti ostaju neutažene. One su morale da ustupe mesto *praktičkoj, moralnoj veri*. Instrukтивно je i Kantovo izvorno pojašnjenje da božje zapovesti tu nisu shvaćene kao slučajne naredbe neke tuđe volje, nego kao „suštastveni zakoni svake slobodne volje same za sebe“.³²⁸ Odnos prema božjim zapovestima u osnovi je odnos čoveka prema dužnostima koje mu daje sâm praktički um. Religijski odnos utoliko jeste specifičan vid *samoodnosa praktičkog uma*. Takva razmišljanja Kant će najjezgrovitije izraziti u *Opus-u postumum-u*:

„Pojam boga jeste ideja moralnog bića koje kao takvo jeste (...) sveltadajuće. To nije hipotetička stvar, nego sâm čisti praktički um u svojoj personalnosti [die reine practische Vernunft selbst in ihrer Persönlichkeit] i sa svojim pokretačkim snagama u odnosu na svet i njegove snage.“³²⁹

Da li ovakve reči treba shvatiti kao jedan od osnova teze prema kojoj je kod Kanta na delu deifikacija čoveka kao moralnog subjekta? Pre nego što bi se odgovorilo kako potvrdno, tako i odrično, neophodan je oprez. S jedne strane, pojam apsolutnog – denunciran kao ono što na teorijskom polju nema konstitutivnu ulogu – rehabilitovan je na polju praktičkog života čoveka. Pojam apsolutnog pronalazi vlastiti smisao u svesti čoveka o tome da njegova moralna dužnost ne podleže nikakvom čulnom uslovljavanju. Ona ne može biti izvedena iz iskustva, niti njen zahtev na bilo koji način može biti relativizovan pozivanjem na iskustvo. Taj zahtev jeste *nad-čulnog, nad-prirodnog* karaktera.³³⁰ Ako se ima u vidu da dužnost svojim zakonom, koji se, prema Kantu, konkretizuje kao kategorički imperativ, vodi čoveka povrh svakog *bitka*, pa tako i preko onoga što

³²⁷ Prema: *Kant's handschriftlicher Nachlass. Band VIII. Opus postumum. Erste Hälfte* (Convolut I bis VI), I. Conv., II. Bogen, 3. Seite, str. 22.

³²⁸ Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, str. 138; videti i: Kant, I., *Religija unutar granica čistoga uma*, str. 137.

³²⁹ *Kant's handschriftlicher Nachlass. Band IX. Opus postumum. Zweite Hälfte* (Convolut VII bis XIII), VII. Conv., X. Bogen, 3. Seite, str. 126, podvukao S. V.

³³⁰ „Svojstvo moralnog bića koje kategorički može zapovedati prirodom čoveka, njegova je božanskost [Göttlichkeit]. Njegovi zakoni moraju biti poštovani upravo kao božje zapovesti“ (Isto, 4. Seite, str. 131).

čovjek sâm zatiče kao vlastitu određenost, svoje značenje dobija Kantova pozna, vrlo karakteristična sugestija da se sve ljudske dužnosti sagledavaju kao *natčovečanske* [*ü bermenschliche*]. U samom sebi čovek pronalazi ono što ga nadmašuje³³¹: ono što mu omogućuje da se uspostavlja kao moralna ličnost njegova je vlastita *personalnost*. O tom pojmu bilo je reči i u našem ranijem ogledu.³³² S *personalnošću* Kant će pak sada poistovetiti boga. *Personalnost* moralnog subjekta njegova je *božanskost*. Ili obratno: *božanskost* svoj smisao ima samo kao *personalnost* moralnog subjekta.³³³ Potreba moralnog subjekta za bogom nastaje zato što moralni subjekat sebe, u svom izvoru, spoznaje kao ono božansko. Shodno tome, i samo određenje religije kao „saznanja svih dužnosti kao božjih zapovesti“ ne cilja samo na religijske predstave kao na *šematizaciju* moralnog zakona,³³⁴ nego i na poziv da se obavezanost dužnošću koja se konkretizuje kroz kategorički imperativ uma, misli kao ono što *zaista* jeste *jedini* legitimni smisao verovanja u božje zapovesti. Beleške iz *Opus*-a od pomoći su i da bi se upozorilo da kod Kanta ni spominjana pretpostavka o bogu kao sveznajućem „ispitivaču srdaca“ nema smisao hipostaziranja nečega što bi u odnosu na ljudsku volju bilo transcendentno. Izvor potrebe za idejom Boga um pronalazi u bezuslovnoj odgovornosti prema sebi samom. Shodno učenju o kategoričkom imperativu, um

³³¹ Pozni Kant piše: „Sve ljudske dužnosti stoga se sagledavaju kao *natčovečanske* [*ü bermenschliche*]. Ne kao da bi se tu morala pretpostaviti naročita ličnost koja bi objavila zakone, oni pre leže u moralnom praktičkom umu (...)“; navedeno prema: *Kant's handschriftlicher Nachlass. Band VIII. Opus postumum. Erste Hälfte* (Convolut I bis VI), I. Conv., III. Bogen, 4. Seite, str. 37, podvukao S. V.

³³² Povodom toga ponovo upućujemo i na važni, instruktivni tekst Milenka A. Perovića „Pojam ličnosti kod Kanta i Hegela“ na koji se i u ovom ogledu oslanjamo.

³³³ „Ideja apsolutnog autoriteta bezuslovno-diktirajuće dužnosti/zapovesti moralnog bića jeste božanskost ličnosti [*Göttlichkeit der Person*] koja zapoveda (*divinitas formalis*)“ (*Kant's handschriftlicher Nachlass. Band IX. Opus postumum. Zweite Hälfte* (Convolut VII bis XIII), VII. Conv., X. Bogen, 3. und 4. Seite, str. 128).

³³⁴ Up. Moors, M., „Kant on Religion in the Role of Moral Schematism“, u: Desmond, W., Onnasch, E.-O. & Cruysberghs, P. (ur.), *Philosophy and Religion in German Idealism*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2005., str. 21—33.

sebi ne može ništa oprostiti.³³⁵ Time se bog kao personalnost čistog praktičkog uma uspostavlja i kao – *savest*. No, ni to ne znači da se došlo do jednoznačnog odgovora na pitanje o tome da li je deifikacija jastva nužni ishod transcendentnog projekta.

Beleške iz *Opus-a postumum-a* i ovde pomažu da se stekne jasnija slika o kantovskom stanovištu. Decenijska Kantova preispitivanja smisla pojmova kojima je sebe bila posvetila moderna *metaphysica specialis*, pojmova boga, sveta i čoveka, u tim beleškama ishode u stavu da oni čine *najvišu tačku* transcendentne filozofije. Transcendentna filozofija tu sebe razume kao *sistem ideja*.³³⁶ Ako imamo u vidu da je jedan od zaključaka Kantove kritike teorijske upotrebe uma bio da ideje kao čisti pojmovi uma nisu pojmovi pomoću kojih bi se moglo doći do znanja o objektima, nego pojmovi koji omogućuju sistemsko jedinstvo objektivnog znanja, ka kojem um nužno teži,³³⁷ određenjem transcendentne filozofije kao sistema pojmova koji čine mogućim sistem znanja, ona biva shvaćena u metaravni, kao sama *sistematičnost sistema znanja*. Ta sistematičnost *in actu* nije ništa transcendentno. Nije samo pitanje teorijsko-metodološke organizacije ideja uma. Ona je *delatna*. Ona suštinski jeste *čovek u svom moralnom delanju*, čovek kao moralni subjekat, tj. kao ličnost. Čoveka kao ličnost u *Opus-u* Kant poima kao posrednika između boga i sveta. Kada se zna da Kant tu polazi od pojma boga kao personalnosti praktičkog uma, a da svet poima primarno kao čulni svet, svet pojava, nameće se pitanje između čega tu zapravo čovek kao ličnost ostvaruje posredovanje. Da li bi tu zaista reč bila o posredovanju između personalnosti čoveka s jedne, i sveta koji kao pojavni svet *jeste* jedino kao odnošenje prema saznajnim moćima čoveka s druge strane? Ako je tako, onda *ličnost* nije samo ono što *povezuje* boga i svet, nego i ono što biva *povezano* i

³³⁵ Prema: *Kant's handschriftlicher Nachlass. Band IX. Opus postumum. Zweite Hälfte* (Convolut VII bis XIII), VII. Conv., X. Bogen, 3. Seite, str. 124.

³³⁶ Prema: *Kant's handschriftlicher Nachlass. Band VIII. Opus postumum. Erste Hälfte* (Convolut I bis VI), I. Conv., VI. Bogen, 3. Seite, str. 80.

³³⁷ Up. npr. Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 344.

povezivanje sâmo. Tako se mogu tumačiti Kantove reči da „bog i svet jesu oba objekta transcendentalne filozofije“, a da čovek kao misleće i slobodno biće jeste „subjekat, predikat i kopula“, ili još bliže: „[s]ubjekat koji ih povezuje u jedan stav“.³³⁸ Ne bi otud bio neopravdan zaključak da ključni zadatak koji bi transcendentalna filozofija sebi davala određujući sebe kao *sistem ideja* bio da integriše sopstvene otuđene oblike u jednu, prema Kantovom izrazu, *apsolutnu celinu*. Takav zaključak bio bi i za Kanta prihvatljiv, ali jedino ako bi se interpretator strogo klonio toga da mu prida smisao objektivnog znanja o biću kakvo ono jeste *kao biće*. Transcendentalna subjektivnost jeste integracija vlastitih oblika koji se empirijskoj svesti nameću kao nešto supstancijalno, ali za Kanta takva integracija samo je *formalna*. Vredi ponoviti, ona jeste *sistem ideja*, ne objektivnih znanja. To bi, iz vizure kenigzberškog mislioca, transcendentalnu filozofiju suštinski razlikovalo u odnosu na dotadašnju metafiziku.³³⁹ Ukazivanje na formalni karakter transcendentalne integracije omogućuje i da se Kantov *idealizam* još jednom bliže sagleda i u svetlu pitanja kojim smo započeli ovaj ogled.

Prometejska, emancipatorska svest transcendentalnog filozofa – bilo da joj se pridaje predznak *smelosti* ili *oholosti* – na koncu se preokreće u ono što će Hegel nazvati *nesrećnom svešću*³⁴⁰. Reč je o jastvu koje sve spoznaje kao akt vlastite samodelatnosti, ali koje nije spremno da akt negiranja supstancijalnosti onoga transcendentnog, *božanskog*, misli kao obistinjenje te supstancijalnosti.

³³⁸ Kant's handschriftlicher Nachlass. Band VIII. Opus postumum. Erste Hälfte (Convolut I bis VI), I. Conv., III. Bogen, 4. Seite, str. 37.

³³⁹ „Kako se *metafizičar* razlikuje od *transcendentalnog filozofa*? Po tome što potonji uzima u obzir samo ono formalno, a prvi, međutim, ono materijalno (objekat, materijal)“ (Isto, I. Conv., VI. Bogen, 3. Seite, str. 78—79).

³⁴⁰ Pojam nesrećne svesti, kojim bi se mislila suština hrišćanske duhovnosti u njenom odnosu prema događaju smrti boga otelovljenog u ljudskom liku, Hegel će direktno tematizovati u *Fenomenologiji duha* u okvirima razmatranja likova duha kao ljudske samosvesti (videti: Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, prev. N. Popović, red. M. Todorović, Dereta, Beograd 2005., str. 102—111), premda se njegovo značenje – baš kao ni značenje samog hrišćanstva kao oblika duha – ne iscrpljuje izlaganjem toga šta ono znači kao jedan istorijski lik čovekovog samoosvešćenja.

Osvetljavajući pojmovni smisao religijske predstave na kojoj je počivalo čitavo hrišćanstvo, Hegel će o Kantovoj, kao i o drugim filozofijama subjektivnosti njegovog vremena, govoriti da je u njima pojmovno artikulirano iskustvo *smrti boga*, ali ne kao ono što jeste *samo momenat* u događanju onoga istinitog.³⁴¹ Suočeno s iskustvom koje religioznost izražava tom slikom, kantovsko jastvo odlučuje se da oživi supstancijalnost tražeći je u nečem *višem* od sebe. *Praktička, moralna vera* doduše „ne pretpostavlja vrhovno zapovedajuću *supstanciju* koja bi bila izvan mene“, nego podređivanje nalogima „mog vlastitog uma“. No, ti nalozi ipak imaju biti shvaćeni kao zapovesti ili zabrane božanskog bića.³⁴² *Ja* ne prihvata sebe kao istinu te supstancijalnosti, kao istinu tog *najvišeg bića*. Umesto toga, ono unutar sebe samog postavlja svoju personalnost kao ono što ga istovremeno transcendiraju, kao ono što mu na specifičan način i dalje ostaje nečim *višim*, pa i *tuđim*. Vredi se ovde podsetiti da Kant u kontekstu kritike metafizičke psihologije upozorava da *Ja*, uprkos tome što jeste ono što određuje sve što jeste u njegovoj predmetnosti, sebe saznaje samo kao ono određeno, nikad kao ono određujuće.³⁴³ U našem ranijem ogledu ukazali smo na to da za Kanta *Ja* u svom primarnom smislu jeste moralna ličnost u svom *činjenju*, a ne pitanje saznanja. Sada, međutim, kada pažnju usmeravamo ka onome *Ja* kao delatnom subjektu, moramo se suočiti s time da za njega i njegova vlastita aktualnost, čisti praktički um, ostaje nešto što ga prevazilazi, nešto *božansko*, s čim se *treba* poistovetiti, čemu *večito* teži, ali s čim se nikad u potpunosti *ne poistovećuje*.³⁴⁴ *Nesreća*

³⁴¹ Prema: Hegel, G. W. F., „Vjera i znanje“, u: Hegel, G. W. F., *Jenski spisi 1801—1807*, prev. A. Buha, „Veselin Masleša“, Sarajevo 1983., str. 210—314, ovde str. 314.

³⁴² Prema: *Kant's handschriftlicher Nachlass. Band IX. Opus postumum. Zweite Hälfte* (Convolut VII bis XIII), VII. Conv., V. Bogen, 2. Seite, str. 51.

³⁴³ Up. Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 220.

³⁴⁴ Vredi obratiti pažnju na način na koji Kant pronalazi ono što je nazvao *sintetičkim* redom u izlaganju ideja boga, slobode i besmrtnosti kao ideja uma, a time i njihovu sistemsku povezanost. To izlaganje započinje „od neograničenog posednika najvišeg izvornog dobra“, nastavlja se „prema onome što je (kroz slobodu) izvedeno u čulnom svetu“, i dovršava se „sa posledicama one objektivne krajnje svrhe čoveka u nekom budućem inteligibilnom poretku“ (navedeno prema: Kant, I., *Koji su stvarni napreci koje je metafizika ostvarila u Nemačkoj od Lajbnicovih i Volfovih vremena*, str. 59—60).

kantovskog subjekta ne pokazuje se zato samo kao nesklad između želja i spoljašnjeg realiteta. Na hegelovskom tragu, o njoj se može razmišljati kao o neskladu koji nastaje unutar subjektivnosti same. Kantovski subjekat ni u teorijskoj, niti u praktičkoj regiji ne poistovećuje se, niti se može poistovetiti s onim što u osnovi *jeste*. Ono što jastvo *jeste* uvek ostaje sekundarno u odnosu na ono što tek *treba da bude*. To što *treba da bude* novi je i novi lik onoga *višeg njega samog*. Ta apsolutno transcendirajuća priroda *trebanja* svoj izraz najzad će imati u tezi o identitetu personalnosti i onoga božanskog. Utoliko, ta *nesreća* nije Kantova „greška“, nego dosledna manifestacija nastojanja da se apsolutizuju prava moralne svesti. Ona svoj smisao čuva samo u prihvatanju nepomirljive razliku između onoga što *treba da bude* i onoga što *jeste*.³⁴⁵ To, dakle, čini i onda kada je ta razlika osvetljena kao razlika unutar samog čoveka.

³⁴⁵ Kroner tako, na primer, hegelovski zaključuje da „etički *Weltanschauung* neumoljivo zahteva trajnu tenziju između volje i njenog cilja; moralna volja izgubiće svoju istinsku moć ako bi ta prepreka bila uklonjena“ (Kroner, R., *Kant's Weltanschauung*, str. 43). O ovoj perenirajućoj tenziji kao suštini moraliteta, a time i kao o granici moraliteta kao fenomena detaljno: Kangrga, M., *Etički problem u djelu Karla Marxa*, Nolit, Beograd 1980; Perović, M. A., *Granica moraliteta*.

VI HEGEL I KANTOVA KRITIKA METAFIZIKE³⁴⁶

TRI UZALUDNE RADOSTI UMA

Da se Kantova kritička filozofija može smatrati početkom *novog* računanja vremena u metafizici i filozofiji uopšte, Hegel potvrđuje već time što će o pretkantovskoj metafizici u svojim spisima i predavanjima često govoriti naprosto kao o *staroj*. Važno je imati u vidu da kritička filozofija za Hegela tu ne predstavlja samo istorijsku vododelnicu. Kako će on to pokazati u odeljku „Tri stava misli prema objektivnosti“ iz enciklopedijske Nauke logike (tzv. srednja logika), misaoni stav *stare metafizike* [*die alte Metaphysik*] može zatražiti svoju rehabilitaciju u svakom trenutku, čak i nakon što je filozofija gradila sebe u svom kantovskom, kritičkom liku, jer taj stav izražava nešto postojano u načinu na koji ljudski razum nastoji da dohvati ono apsolutno.³⁴⁷ Ako bismo na ovom mestu parafrazirali čuvene reči kojima je Hegel u drugom kontekstu objašnjavao glasovitu tzv. tezu o kraju umetnosti³⁴⁸, pretkantovska metafizika epitet *stare* stekla je zbog toga što njeno stanovište više nije u stanju da izrazi ono što jesu najviše potrebe duha. Rečju, njeno mišljenje *nije slobodno*.³⁴⁹ Suštinska nesloboda *stare metafizike* za Hegela se pokazuje s obzirom na sâm način na koji je ona shvatala sopstvenu prirodu. Sebe je gradila kao predciranje pretpostavljenih

³⁴⁶ Ogled predstavlja prerađenu i dopunjenu verziju istoimenog rada objavljenog u 37. broju Časopisa za filozofiju *Arhe* (Vlaški, S., „Hegel i Kantova kritika metafizike“, *Arhe*, XIX, 37/2022., str. 109—134).

³⁴⁷ Prema: Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, § 27, str. 102; prema originalu: Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik*, Werke 8, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989 (2. Aufl.), str. 93.

³⁴⁸ Videti: Hegel, G. V. F., *Estetika I*, prev. N. Popović, Kultura, Beograd 1970., str. 11. Uporediti i polazišta važnog i podsticajnog rada Valtera Ješkea (Walter Jaeschke): Jaeschke, W., „Wer denkt metaphysisch? oder: Über das doppelte Ende der Metaphysik“, str. 119—152.

³⁴⁹ Prema: Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, § 31, dodatak, str. 106.

misaonih odredaba onome bezuslovnom, kako bi ono bilo spoznato u svojoj datosti, kao duša, kao svet i kao bog. Premda su u sudovima metafizike pojmovi duše, sveta i boga zauzimali mesto subjekta, oni kao *subjekti* – a za Hegela to će značiti kao ono što uspostavlja sebe u procesu bivanja spoznatim – nisu bili shvaćeni. Oni su bili shvaćeni samo kao *supstancije*.³⁵⁰ Za Hegela, s Kantovim zahtevom upućenim umu da najpre preispita predikate koje pretpostavlja, da ih u njihovom *objektivnom* važenju spozna upravo *kao sopstvene* odredbe, a ne kao nešto spolja dato, te da uvidi da se ono bezuslovno opire pokušajima da bude spoznato tako što bi mu se spolja priricala ma koja jednostrana, konačna misaona odredba, mišljenje se vratilo sebi. Spoznalo je sebe *kao subjekat*. Sud kojim će u svojim *Predavanjima o istoriji filozofije* naglasiti da je s Kantovim radom na kritici toga kako je um dotad razumevao svoje metafizičke pretenzije, mišljenje „dospelo dotle da sebe shvati u samom sebi kao apsolutno i konkretno, kao slobodno, kao ono što je poslednje“³⁵¹, Hegel će zbog toga braniti tokom čitavog svog filozofskog puta.

S druge strane, Hegel će u zaključnom osvrtu na Kantovu misao u okviru istih predavanja svoje slušaoce upozoriti i na tri varljive, *uzaludne radosti* [*eitele Freuden*] koje je umu donelo Kantovo razračunavanje s metafizičkom tradicijom. Ta upozorenja jednako su paradigmatična povodom ispitivanja Hegelovog stava prema Kantovoj filozofiji u celini. Svako od njih direktno se tiče pitanja o dometima Kantove kritike dotadašnje metafizike. Prvo, time što je odbacio ne samo da bi ono apsolutno moglo biti spoznato uz pomoć konačnih misaonih odredbi, nego i sâmu mogućnost saznanja onoga apsolutnog, Kant je, prema Hegelu, dao podstrek *lenjosti uma* [*die Faulheit der Vernunft*]. Odvratio je mišljenje od težnji da se preda saznanju istine.³⁵² Drugo, s kritičkom filozofijom

³⁵⁰ Videti: Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, Predgovor, str. 11.

³⁵¹ Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, str. 429.

³⁵² Prema: Isto, str. 476; prema originalu: Hegel, G. W. F., *Geschichte der Philosophie III*, Werke 20, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989 (2. Aufl.), str. 384. U *Nauci logike* Hegel će ponoviti ovaj sud: Kantovoj filozofiji moraju biti priznate epohalne zasluge zbog

mišljenje je sebe spoznalo kao slobodno kako u sferi teorijske, tako i u sferi svoje praktičke upotrebe. No, time što je ona istovremeno tvrdila da „savršeno pravo“ koje pripada slobodi niti može biti opravdano, niti bi za takvim opravdanjem uopšte bilo potrebe, dala je krila onome što Hegel naziva *autokratijom subjektivnog uma* [*die Autokratie der subjektiven Vernunft*]³⁵³. Treću „radost“ uma Hegel ne vezuje toliko za Kanta, koliko za mislioce koji su se implicitno ili izričito upućivali kantovskim misaonim tragovima. Kantova kritička filozofija podstakla je stigmatizaciju pojmovnog, naučnog znanja kao onoga što – uprkos svim naporima što bi ih ulagalo – nije u stanju da dohvati ono apsolutno. Smatrajući da u tome pronalazi pravo značenje Kantovog zaključka da diskurzivnost intelekta svoju plodnu primenu pronalazi samo upućujući se na čulnu opažajnost, a da sama ne može spoznati ništa, duhovnost generacije nemačkih mislilaca s kraja XVIII i s početka XIX veka svoj je put ka apsolutu počela da krči okretom ka onome što je prepoznala kao svoje neposredne oblike, poput vere.³⁵⁴ Zbog svega će Hegel, usmeravajući misaoni pogled na duhovne prilike čitavog svog doba, komentar povodom ishoda Kantove kritike metafizike zaključiti gorkom opaskom da je nastupilo „očajno doba za istinu, kada je propala svaka metafizika, svaka filozofija, – pa se ceni samo ona filozofija koja u stvari to nije!“³⁵⁵ O Kantovoj i

toga što „sačinjava osnovu i polazište novije nemačke filozofije“, ali to je ne abolira pred činjenicom da istovremeno predstavlja i svojevrsno „uzglavlje za lenost mišljenja“ (Hegel, G. V. F., *Nauka logike I*, BIGZ, Beograd 1987., prev. N. Popović, red. G. Zaječaranović, str. 64, napomena).

³⁵³ O *autokratiji uma* govorio je i sâm Kant. No, u spisu pisanom povodom konkursa Berlinske kraljevske akademije, ta sintagma ima afirmativan prizvuk. Ona izražava veru u moć čistog praktičkog uma da *sâm vlada* nad svime u životu čoveka, odnosno u moć čoveka da svoju čulnost potčini vlastitoj umnosti i da se time aktualizuje u svojoj slobodi (videti: Kant, I., *Koji su stvarni napreci koje je metafizika ostvarila u Nemačkoj od Lajbnicovih i Volfvih vremena*, str. 59).

³⁵⁴ Prema: Isto, str. 477; prema originalu: str. 384. „Treću radost“, prema Hegelu, umu je pričinio pre svih Fridrih Hajnrih Jakobi, a iza poziva duhovnosti da se okrene ka svojim nediskurzivnim formama potom će stajati niz drugih mislilaca, među kojima ponajpre treba izdvojiti romantičarskog propovednika Fridriha Šlajermahera (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher), ali i zastupnike teze o tzv. intelektualnom opažanju kao načinu saznanja onoga apsolutnog poput ranog Šelinga.

³⁵⁵ Isto.

kantovskoj filozofiji, Hegel je oštrim rečima sudio već u svom ranijem, jenskom spisu *Vera i znanje*: „[...] ono što je inače važno za smrt filozofije: da je um trebalo da se odrekne svoga bivstvovanja u apsolutu (...) postala je odsada najviša tačka filozofije“.³⁵⁶

Već na osnovu ovih načelnih napomena očito je da bi očekivanja povodom ispitivanja Hegelovog stava prema Kantovoj kritici dotadašnje metafizike ostala izneverena ukoliko bi počivala na želji da se naprečac, jednoznačno utvrdi da li Kantovu kritiku Hegel prihvata, ili to ne čini. Takav nalaz ne bi ni bio od veće pomoći. Naša namera, nakon ogledâ u kojima smo ispitivali pojedinosti te kritike, jeste da razmotrimo kako se Hegelova filozofija prema njima postavlja i da pokažemo kakvo značenje Hegelova *kritika Kantove kritike metafizike* ima za hegelovski pogled na sudbinu metafizičkog mišljenja uopšte.

DOVRŠITI KANTOVU KRITIKU!

S Hegelovog stanovišta, Kantova kritika dotadašnje metafizike sagledavala se kao nužni, epohalni iskorak u kretanju mišljenja kojim ono sebe spoznaje u svojoj slobodi i apsolutnosti. Vredna je i napomena da je Hegelov odnos prema metafizičkoj tradiciji do te mere oposredovan Kantovim pogledom na nju, da on o metafizici, kao i kenigzberški filozof, govori pre svega s obzirom na oblik koji je ona dobila kod Lajbnica i Volfa.³⁵⁷ Istovremeno, već smo naznačili

³⁵⁶ Hegel, G. W. F., „Vjera i znanje“, str. 211.

³⁵⁷ Prema: Tuschling, B., „Fortschritte der Metaphysik von Kant zu Hegel?“, u: Henrich, D./Horstmann, R.-P. (ur.), *Metaphysik nach Kant?*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988., str. 221—247, ovde str. 222. Vredi napomenuti i da Hegel izrekom razlučuje antičku filozofsku misao od sholastičkim nasleđem opterećene moderne metafizike, te da u paradigmatičnoj problematizaciji koju sprovodi u enciklopedijskoj Logici nju ne razmatra u okvirima rasprave o metafizici „prvog stava misli prema objektivnosti“, kao što bi se to možda isprva moglo očekivati. Za Hegela, mišljenje antičkih filozofa ostavilo je po strani mitološke predstave i bilo je bespretpostavno, „čisto bivstvovanje u sebi“ (Hegel, G. W. F., *Nauka logike*, § 31, dodatak, str. 106—107). Ono je mislilo *izvornije* u odnosu na mišljenje koje polazi od svoje razlike u odnosu na bitak, razlike koja će se docnije izražavati kao diferencija subjekta i objekta.

i da se samim Kantovim kriticismom za Hegela taj proces ne upotpunjuje. Naš zadatak sada jeste da pokažemo na čemu se ti uvidi kod Hegela bliže zasnivaju i kako se filozof postavlja prema glavnim rezultatima Kantovog kritičkog projekta.

Da je Kantovim zahtevom za saznanjem prirode i delotvornosti saznajnih formi izražen dublji zahtev mišljenja u odnosu na one koji su vladali *starom metafizikom* u njenom nereflektovanom poverenju u domete misaonih odredbi kojima je raspolagala, uvid je koji je utkan u čitavo Hegelovo filozofiranje. Taj uvid, međutim, uvek je praćen za Hegela isto tako važnim upozorenjem da kritika uma u obliku u kojem je provedena kod Kanta ne izražava najvišu potrebu mišljenja u pogledu stava prema dotadašnjoj metafizici. Hegel će pod kritičku lupu najpre staviti vodeću zamisao čitave Kantove kritike uma, zamisao da se pre svakog bavljenja metafizičkim pitanjima ispita da li saznajni aparat kojim raspolazemo uopšte ostavlja mogućnost da na tlu metafizike dođemo do ikakvog izvesnog saznanja.³⁵⁸ Za Hegela, ako forme saznanja istinski jesu forme saznanja, od njihove delatnosti ne može se apstrahovati, niti ta delatnost u bilo kom momentu može biti potpuno suspendovana da bi one bile propitivane kao predmet.

Kantova kritika metafizičke psihologije zasnivala se na upozorenju da subjekat u svakoj saznajnoj relaciji, doduše, uvek jeste ono određujuće i da kao takav može biti *mišljen*, ali da *spoznat* može biti isključivo kao ono određeno, onakav kakvim se pojavljuje čulima.³⁵⁹ Insistiranje na ovakvom razlučivanju onoga određujućeg i onoga određenog na hegelovskom tragu može biti tumačeno kao jedan od relikata razumske refleksije koji sprečava transcendentalnu filozofiju da izgradi sebe u sopstvenom umskom pojmu. S obzirom na njega, ona se *kao transcendentalna* ni ne može graditi. U svetlu te razlike, teško je opravdati zahtev za spoznajom formi svesti saznajnog subjekta u njihovom aprioritetu. One očito *jesu spoznate*, ali očito je i da transcendentalna spoznaja njih samih nema karakter

³⁵⁸ Videti pre svega programski značajan uvod u *Fenomenologiju duha*: Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, str. 41—48.

³⁵⁹ Up. Kant, I. *Kritika čistoga uma*, str. 220.

spoznaje nečega predmetnog, objektivnog, jer one kao apriorne forme nužno jesu *određujući* elementi u svakoj spoznaji. Kakva je uopšte spoznajna priroda transcendentalne samospoznaje uma? Kako to na hegelovskom tragu precizno uočava Rihard Kroner, Kant kritički filozofira o uslovima mogućnosti filozofije kao nauke, ali *ne filozofira kritički o svojoj vlastitoj kritičkoj filozofiji*.³⁶⁰ Prema samom Hegelu pak, kao što je nemoguće očekivati da će se plivanje naučiti pre ulaska u vodu, isto tako nemoguće jeste da forme saznanja pre i mimo saznanja budu saznate.³⁶¹ One ne mogu biti samo *ono ispitivano*, objekt kritike, i to kao navodno *oruđe*³⁶² pomoću kojeg se približavamo predmetu, ukoliko ih već ne bismo ispitivali *njima samima*, odnosno ako one ujedno ne bi bile *ono što ispituje*, a time već i *saznaje*. Kako Hegel pokazuje, svako – pa i transcendentalno – ispitivanje uslova mogućnosti saznanja i *sâmo* jeste saznanje, i kao takvo stoji pod tim istim uslovima! Za razliku od pitanja koja nastoje da naglase pojedini njegovi interpretatori, Hegelu nije stalo do toga da pokaže da je Kantovo ispitivanje mogućnosti saznanja i prirode saznajnih formi problematično utoliko što bi pretpostavljalo znanje o tome *šta znanje jeste*.³⁶³ Hegel pre svega insistira na tome da svest uvek već jeste *u znanju*, te da se istinski zadatak filozofije ne krije samo u kritici delatnosti saznajnih formi svesti, nego i u ujedinjenju kritike kao

³⁶⁰ Up. Kroner, R., *Kant's Weltanschauung*, str. 90.

³⁶¹ Videti: Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, § 10, primedba, str. 72 i § 41, dodatak 1, str. 121, kao i Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, str. 433.

³⁶² Up. Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, str. 41.

³⁶³ U tome npr. Justus Hartnak (Justus Hartnack) traži slabu tačku Hegelove kritike Kanta. Prema analogijama na koje se oslanja ovaj interpretator, kao što se bol oseća i bez anatomskih i biohemijskih znanja o njegovoj suštini, a određen postupak biva vrednovan kao nepravedan i pre znanja o tome šta pravda bitno jeste, tako se i znanje može razlučivati od neznanja pre znanja o tome šta znanje jeste u sopstvenoj suštini (prema: Hartnack, J., „Categories and Things-in-Themselves“, u: Priest, S. (ur.), *Hegel's Critique of Kant*, Gregg Revivals, Hampshire 1992., str. 77–86, naročito str. 78–80). Utoliko je Kant bez pretpostavljanja znanja mogao da sprovede kritiku metafizike kao onog što ne uspeva da se izgradi kao istinsko znanje. Hegel, međutim, ne prigovara Kantu zbog toga što bi ispitivanje saznajnih formi nekritički pretpostavljalo uvid u to šta jeste znanje kao gotov rezultat, nego to da one ne mogu biti samo *ono o čemu se pita* a da istovremeno već nisu upošljene kao *ono što pita*, tj. da svest time već ne bi *saznavala* i bila *u znanju* koje bi proizvodilo sebe.

samorefleksije te delatnosti sa sâmom delatnošću saznanjnih formi svesti!³⁶⁴ Kao praisvorni identitet za kojim je tragao Kant, *Ja* nije ono što biva određeno, empirijska svest, ali nije ni samo ono što kao čista, transcendentalna samosvest jeste određujuće. Sama razlika između *Ja* kao određenog i *Ja* kao određujućeg kao razlika jeste – za *Ja*. Upravo u moći da razlikuje sebe kao spoznato, kao određeno *nešto* koje spoznaje *nešto* od sebe različito, i sebe kao beskonačnog, koje sebe zna kao uslov mogućnosti svakog saznanjog predmeta, ali i da tu razliku negira u njenoj postojanosti, jeste praisvorni, dinamički identitet jastva. Bliže, *Ja jeste taj proces*, proces uspostavljanja i prevazilaženja razlike sâm. Tada *Ja* s Hegelom biva mišljeno u svojoj istinskoj subjektivnosti, kao *duh*. Kant je svojim radom na kritici uma, kao onome što bi imalo biti *samokritika* uma³⁶⁵, usmerio pogled filozofije ka ovom živom identitetu svesti i samosvesti, a što kao takvo jeste apsolutnost znanja u njegovoj aktualnosti, ali je pred tim uvidom odstupio. Kant je razdvojio apsolutnost od mišljenja tvrdeći da ono, bivajući ophrvano sopstvenim protivrečjima kao svojom prirodnom dijalektikom, nije u stanju da apsolutnost – kao ono što bi bila stvar sama po sebi – istinski spoznaje.

³⁶⁴ Prema: Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, § 41, dodatak 1, str. 121. U tom pogledu saglasni smo s komentarom koji daje Džon I. Smit (John E. Smith): „Linija razdvajanja između dvojice mislilaca (Hegela i Kanta – op. a.) ne treba biti ocrтана po pitanju ‘saznavanja pre nego što se zna’; važniji je Hegelov prigovor *razdvajanju* delatnosti kriticisma od onoga što se može nazvati saznavanjem ‘prvog reda’ koje je predmet kriticisma (...) Hegel je tvrdio da kriticismam i saznavanje koje je pod kriticismom moraju biti zajedno u dinamičkom procesu razvoja“ (Smith. J. E., „Hegel’s Critique of Kant”, *The Review of Metaphysics*, Vol. 26, No. 3 (Mar. 1973), str. 438—460, citirana str. 442—443). Na srodan način o tome govori i Vilijem Henri Volš (William Henry Walsh): Hegel spaja kriticismam i misao ‘prvog reda’ i pokazuje da nema kontrasta između filozofske i nefilozofske misli, te da je samorefleksija potrebna na svim misaonim poljima, a ne samo onda kada um stupa na područje metafizike u najužem smislu (Walsh, W. H., „The Idea of a Critique of Pure Reason: Kant and Hegel“, u: Priest, S. (ed.), *Hegel’s Critique of Kant*, Gregg Revivals, Hampshire 1992., str. 119—133, naročito str. 126).

³⁶⁵ Podsećamo ovde na Kantove reči iz predgovora prvom izdanju *Kritike čistoga uma* kojima filozof ističe da pod kritikom ne podrazumeva „kritiku knjiga i sistema“, nego „kritiku moći uma, s obzirom na sva ona saznanja za kojima on može težiti *nezavisno* od svakog iskustva, te, dakle, odluku o mogućnosti ili nemogućnosti jedne metafizike uopšte“ (Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Predgovor prvom izdanju, str. 34).

Kantovo otkriće dijalekticiteta koji se obelodanjuje pri nastojanju mišljenja da u sferi teorijskog znanja prekorači granice iskustva Hegel je vrednovao kao „jedan od najvažnijih i najdubljih napredaka filozofije novijeg vremena“.³⁶⁶ Za razliku od *stare metafizike*, za koju je zapadanje u protivrečnosti slovalo samo logičkom greškom koju bi trebalo otklanjati, Kant je pokazao da razumske odredbe *nužno* protivreče jedne drugima pri pokušaju da sobom obuhvate ono bezuslovno. To Kantovo otkriće – a pobliže njegovo otkriće antinomičnosti na polju traganja za znanjem o svetu kao apsolutnom totalitetu, gde um s jednakom izvesnošću može tvrditi da svet ima početak u vremenu i prostorne granice, kao i da je beskonačan, da je svet sastavljen iz najmanjih, nedeljivih čestica, kao i da je deljiv u beskonačnost, da u svetu postoji sloboda, kao i da se sve odvija po prirodnom kauzalitetu, da svet ima svoj prvi, umni uzrok, kao i da takav uzrok ne egzistira – za Hegela su prouzrokovali „slom ranije metafizike“.³⁶⁷ Dotadašnja metafizika iscrpljivala se upravo u naporima da dođe do onoga što bi bio jednoznačan odgovor, odgovor koji bi se dao u logičkoj formi suda, na pitanja poput onih da li je svet ograničen, ili je beskonačan, da li postoji ili ne postoji bog i sl. No, to što je Kantova koncepcija dovela do takvog sloma, ne znači za Hegela da je i sama u potpunosti reflektovala breme tradicionalne metafizike koje se nalazilo na njenim vlastitim plećima. Osnovni Hegelov prigovor Kantu usmerava se na to da je kenigzberski filozof, doduše, pokazao da je protivrečenje za mišljenje nužno, a ne nešto puko subjektivno, ali ga je ponovo potvrdio u njegovoj subjektivnosti na drugačiji način. Ta Hegelova kritička teza u *Predavanjima o istoriji filozofije* dobila je karakterističan izraz. Tvrdivši da je zapadanje u protivrečnosti za mišljenje nužno ako se usmerava ka onome apsolutnom, ali i da je to zapadanje i dalje samo izraz nevolja u kojima se našlo mišljenje usled svojih imanentnih ograničenja, a ne nešto što bi se na bilo koji način ticalo samih stvari, Kant je, prema Hegelu, pokazao „suviše nežnosti prema stvarima“. Kako to Hegel

³⁶⁶ Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, § 48, primedba, str. 131.

³⁶⁷ Hegel, G. V. F., *Nauka logike I*, BIGZ, Beograd 1987., prev. N. Popović, str. 187.

vidi, za Kanta bilo bi „šteta kada bi one bile protivrečne“³⁶⁸. Prema Hegelu pak sve ono što jeste *zbiljsko* [*Wirkliche*] „sadrži u sebi suprotne odredbe“³⁶⁹. Ne treba to kod Hegela biti tumačeno u smislu konformističkog iznalaženja kompromisa između suprotstavljenih tvrdnji, do kojeg bi se došlo tako što bi se prihvatilo geslo „s jedne strane jeste tako, dok se s druge strane stvarnost pokazuje drugačijom“. Umesto toga, Hegel nastoji da pokaže da ako se jednostrana odredba promišlja dosledno u svojoj jednostranosti, ona se pokazuje *kao sopstvena suprotnost!* *Izlaganje toga kako odredbe postaju sopstvenom drugošću za Hegela jeste samoizlaganje dijalektičkog razvoja mišljenja, ali i izlaganje onoga što stvari zbiljski jesu u sopstvenom pojmu.*

Sveobuhvatnost Hegelove kritičke recepcije Kantove transcendentalne dijalektike čini je temom koja daleko premašuje okvire ogleda poput našeg. No, komentarisanjem pojedinih aspekata te recepcije može se opravdati gornja teza. Može se pokazati kako se Hegel, pod svetlom pitanja o ishodima Kantove kritike tradicionalne metafizike, postavlja prema *racionalnoj psihologiji, racionalnoj kosmologiji i racionalnoj teologiji* kao posebnim disciplinama *stare metafizike*, a najzad i prema samoj dotadašnjoj ontologiji. Pogled na to kako se u kantovskom ogledalu Hegelu pokazuje moderna metafizika, može biti od pomoći i da bi se jasnije sagledali razlozi zbog kojih u Hegelovoj filozofiji, za razliku od Kantove, ovakvo razlučivanje sfera metafizičkih interesovanja biti prevaziđeno.³⁷⁰

³⁶⁸ Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, str. 454.

³⁶⁹ Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, § 48, dodatak, str. 132; prema originalu: Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil*, str. 128.

³⁷⁰ Valter Ješke će zbog toga o strukturi Hegelovog enciklopedijskog sistema filozofije, koji čine nauka logike, filozofija prirode i filozofija duha, govoriti kao o „postmetafizičkoj“, a o disciplinama koje ga čine kao o „postmetafizičkim“. Videti već spominjani tekst: Jaeschke, W., „Wer denkt metaphysisch? oder: Über das doppelte Ende der Metaphysik“, str. 131—136. Ernst Folrat, međutim, smatra da je ta struktura „izgrađena sasvim prema šemi raščlanjavanja školske metafizike, pri čemu je 'logika' ime za jedinstvo ontologije i teologije“ (Folrat, E., „Raščlanjavanje metafizike na *metaphysica generalis* i *metaphysica specialis*“, str. 238). Ako se ostavlja po strani da je kod Hegela sistem filozofije pojmljen kao samoizlaganje onoga apsolutnog u mišljenju i za mišljenje,

Kada je reč o Kantovoj kritici metafizičke psihologije³⁷¹, Hegel će njen veliki značaj videti u tome što je na svetlo iznela nemogućnost filozofskog mišljenja da ono *Ja* spozna kao nešto stvarsko, kao supstrat kojem bi se predcirale odredbe poput supstancijalnosti, prostosti, jednosti i sl. Kant je pokazao da *Ja kao Ja* može biti mišljeno samo u aktu kojim sjedinjuje predstave, u mišljenju, odnosno *kao akt sinteze sâm*. Šta pak *Ja* jeste mimo svoje sintetičke, kategorijalne delatnosti, tj. samo po sebi, to, prema Kantu, ne možemo *saznati*. Osnovni Hegelov prigovor Kantu po ovom pitanju usmerava se na to što kenigzberški mislilac ostaje nespreman da upravo *actus mišljenja* spozna kao ono što jeste istinski bitak po sebi onoga *Ja*. Forma koju otkriva, kao misaonost svakog mišljenja, nije samo forma kojom bi svaki sadržaj kao sadržaj bio moguć. Po toj formi moguća je i sama razlika između forme i sadržaja, mišljenja i bitka. Ona pripada mišljenju. Uprkos velikim naporima koje je preduzeo kako bi sputao težnje metafizike da postvaruje ono duhovno, Kant je, ističe Hegel, zbiljnost i sâm zahtevao pre svega kao ono stvarsko, kao predmetnost koja bi se pojavljivala čulima. Za Hegela, kao i za Kanta, ono bezuslovno ne pokazuje se čulnom opažanju. No, dok će taj uvid Hegela voditi ka stavu da to nije moguće, jer ono bezuslovno, shvaćeno kao duh, *jeste za duh*³⁷² – a to ključno, jezgrovito određenje za Hegela znači da ono apsolutno *jeste* bivajući spoznato od strane ljudske svesti kao vlastitog neposrednog lika – on će Kanta dovesti do poricanja da se o apsolutnome *stvarno* zna bilo šta. Time on za Hegela ostaje sputan predstavom „o realitetu i biću po kojoj se realitet sastoji u time što predstavlja neko čulno određeno biće“.³⁷³ Hegel će zato opomenuti i pitanjem: „Zar bi se ikad moglo

tumačenja koja bi povodom njega polazila od prepoznavanja *šema* nasleđenih iz istorije filozofije mogu biti intrigantna, ali nužno ostaju spoljašnja u odnosu na sistem sâm.

³⁷¹ Ponovo ćemo uputiti na Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 217—230, kao i na prvobitnu verziju te kritike iz 1781. koja je objavljena kao Dodatak II našem izdanju (str. 438—461).

³⁷² Videti npr. Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, str. 449.

³⁷³ Isto, str. 450.

pomisliti da bi filozofija odricala istinu inteligibilnim suštastvima zbog toga što su ona lišena prostornog i vremenskog materijala čulnosti?³⁷⁴

Kantova sputanost tom predstavom, ali i, kako će Hegel pokazati, *predstavnim mišljenjem kao takvim*, jasno se pokazuje i u njegovoj kritici metafizičke teologije, te tzv. ontološkog dokaza božjeg postojanja na kojoj se ta teologija zasnivala. Metafizička misao istrajavaće u stavu da se analizom samog pojma o bogu kao savršenom može zaključivati o njegovom bitku. Kantova kritika metafizike, videli smo i u našim prethodnim ogledima, uzrasta i na krilima uvida da priricanje bitka ili nebitka kao odredbe, a ne kao puko logičkog predikata, nužno jeste *sintetička* radnja moći suđenja.³⁷⁵ Takvi, egzistencijalni sudovi ne mogu se izvoditi samo iz pojma. Pojmu mora korespondirati opažaj da bi se zaista moglo govoriti o znanju, a izvor nemogućnosti da se spozna božja egzistencija u tome je što ljudski opažaji jesu isključivo čulni. Sve što opažamo opažamo kao prostorno i vremenski određeno, a pojmom o bogu kao bezuslovnom, beskonačnom biću, od uma zahtevamo da se vine povrh svake prostorne i vremenske uslovljenosti. Za Hegela, Kantovo osporavanje teze da se bitak nalazi u samom pojmu dragoceno je iz ugla onoga što je od filozofije očekivao tzv. običan razum. Ono je zbog toga kod razumskog mišljenja s pravom steklo veliku popularnost.³⁷⁶ Zasićen *stare metafizike*, razum je bio prijemčiv za čuveni Kantov primer prema kojem iz samog pojma o izvesnoj svoti novca („sto talira“) ne sledi i realno postojanje tog novca „u džepu“ čoveka. Za Hegela, međutim, pojam ukoliko se misli kao postojana drugost u odnosu na bitak zapravo nije mišljen *kao pojam*, nego kao predstava! Utoliko, napadi koje je pojmovno mišljenje trpelo kod zagovornika teze o neposrednoj svesti o bitku onoga apsolutnog, uopšte nisu bili usmereni ka onome što zaista jeste pojmovnost!

³⁷⁴ Hegel, G. V. F., *Nauka logike III*, BIGZ, Beograd 1987., prev. N. Popović, str. 21.

³⁷⁵ Up. Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 313—314.

³⁷⁶ Up. Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, str. 457.

Iluzorno je, dakako, poistovećivati misao i stvarnost ako bi se u vidu imala samo njihova neposrednost. Takve pretenzije filozofije bile bi apsurdne. Pulsiranje njihove međusobne različitosti puls je života samog. Ali, filozofija na spekulativnom stanovištu u stanju je da i misao i stvarnost, baš kao i samu njihovu razliku, spoznaje *kao odredbe mišljenja. Mišljenje u sebi pravi razliku između misli i onoga u misli mišljenog, ili između „misleće misli i misli koja je mišljena“*³⁷⁷. Za prirodnu svest, put prevazilaženja te razlike put je na kojem mišljenje spoznaje da u svemu što misli uvek već jeste kod sebe, da u razlikovanju i kao razlikovanje misli i bitka sebe potvrđuje u svom identitetu, ali i da u tome jeste ono istinsko *po sebi* bitka, kojim ono ujedno postoji *za sebe samog*, u svom pojmu. To je, prema Hegelu, put ka kojem je filozofiju trebao da usmeri Kantov kriticism. To je stanovište *apsolutnog pojma, ideje*, s kojeg se gradi Hegelova *nauka logike*, a s njome i čitav sistem filozofije u kojem ono apsolutno prirodu spoznaje kao drugost ideje, a svet duha kao njeno postajanje idejom za sebe samu. Premda to inicira znatno širu raspravu, treba napomenuti da stanovište apsolutnog pojma nije kod Hegela pretpostavljeno samo kao tačka od koje filozofsko mišljenje započinje *a priori. Kao početak*, ono je zapravo *rezultat* tegobnog procesa tokom kojeg prirodna svest u sebi pronalazi vlastitu apsolutnost. To *postajanje početka* kod Hegela je osvetljeno naukom *fenomenologije duha*. Da li to implicira da je prirodna svest početak svega? Nju, prema Hegelu, istinskim početkom čini ono u čemu jeste njen rezultat, a to jeste apsolutnost pojma. Same sebe ona nije svesna *kao početka* bilo čega. U svojoj prirodnosti, ona nema *projektivnu* dimenziju koju oživljava govor o početku. Ona je početak samo *po sebi*. Samo s obzirom na već zadobijeno stanovište apsolutnog znanja moguća je

³⁷⁷ Preuzimamo preciznu formulaciju koju daje Beatrix Longines u knjizi *Hegelova kritika metafizike* (citirano prema: Longuenesse, B., *Hegel's Critique of Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2007., str. 26).

fenomenologijska rekonstrukcija povesti iskustva svesti kojim ona svoje prirodne oblike spoznaje kao ono čime u hronološkom sledu počinje filozofiranje.³⁷⁸

U uvodnom poglavlju trećeg toma *Nauke logike* Hegel će još jednom podsetiti na presudni značaj kantovskih podsticaja mišljenju da iskorači povrh fiksiranosti razlike pojma i predmeta. Kant je, iz Hegelove vizure, to učinio svojom idejom o onome *Ja mislim* kao transcendentálnom jedinstvu apercepcije. Umesto da subjektivnost shvati kao nešto čemu objektivitet ostaje naspraman, Kant pokazuje da svaki predmet kao predmet saznanja uvek već jeste mišljen s obzirom na svoj odnos prema mišljenju, ili, sasvim precizno, *kao taj odnos prema mišljenju sâm*.³⁷⁹ Kako će to Hegel istaći, Kantova kritička filozofija time je nauku o biću kao biću, metafiziku, suštinski preinačila u nauku o mišljenju, logiku!³⁸⁰ Za takvu logiku mišljenje nije delatnost subjekta koja je najzad odnela pobedu nad stvarnošću, nego ona i samo razlikovanje subjektiviteta i objektiviteta vidi kao jedan od likova sopstvene životnosti. Istraživanje prirode Hegelovog stava povodom Kantovog kritičkog odnosa prema metafizici utoliko mora uključivati i pitanost o njegovom stavu prema onome na šta se upućuje kao na Kantovu „imanentnu metafiziku iskustva“.³⁸¹ Hegel će naglasiti da Kant na koncu ipak ustvrđuje da i sami subjekt-objekt identitet – umesto da bude spoznat kao istinsko *jeste*, kao istinska objektivnost mišljenja, *mišljena posebičnost*³⁸² – biva proglašen nečim samo subjektivnim. Kao predmet saznanja, predmet jeste samo predmet

³⁷⁸ O kružnom odnosu i međusobnom pretpostavljanju fenomenologije i logike čitalac potpunu informaciju može pronaći u: Perović, M. A., „Odnos fenomenologije duha i znanosti logike kod Hegela“, u: Perović, M. A., *Filozofske rasprave*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2011., str. 91—130.

³⁷⁹ Up. Perović, M. A., „Epohalni smisao Kantove filozofije“, str. 77.

³⁸⁰ Prema: Hegel, G. V. F., *Nauka logike I*, str. 54.

³⁸¹ V. H. Volš, primerice, prihvata da se s drugim komentatorima može govoriti o Kantovoj imanentnoj metafizici iskustva, ali nju i njen ključni značaj za Hegelov vlastiti pojam metafizike ipak ostavlja po strani kada osvetljava polazišta istraživanja Hegelove recepcije Kantovog stava prema metafizici: „Hegel nalazi celo Kantovo držanje prema metafizici – njegov pokušaj da kaže da, hegelovskim jezikom, ne može biti nečeg takvog kao što je znanje apsoluta – ne samo neprihvatljivim, nego i stvarno mrskim“. (Walsh, W. H., „The Idea of a Critique of Pure Reason: Kant and Hegel“, str. 121—122).

³⁸² Prema: Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, § 41, dodatak 2, str. 123.

onakvim kakvim se pojavljuje čulima i od njega se nužno mora razlikovati ono što stvar jeste *an sich*. Hegel će još jednom poentirati: razlika između stvari kakve su za nas kao saznanjuće subjekte i onoga što stvari jesu po sebi i sama jeste razlika za *saznajući subjekat* i kao takva jeste jedan vid saznanja. Kao što se o stvari za nas kao kantovskoj pojavi razmišlja kao onome što je negirano u svojoj susptancijalnosti, što je kao takvo raz-stvareno i pojmljeno kao odnos prema subjektivitetu, jednako tako i stvar po sebi suštinski jeste odnos prema mišljenju koje od sebe razlikuje ono što jeste njegova misao. Daleko bi od istine bila tvrdnja da je takvo razlikovanje za Hegela irelevantno! Razlika između onog što je još *po sebi* od onoga što je postavljeno za *mišljenje*, naprotiv, movens je dijalektičkog razvoja mišljenja. Indikativne su reči pomoću kojih to izražava sâm Hegel: reč je o razlici „koja pripada samo dijalektičkom razvoju, a za koju ne zna metafizičko filozofiranje, *pod koje spada i kritičko*“.³⁸³ Kritičko mišljenje, prema Hegelu, ne reflektuje pravi smisao razlikovanja između onoga što jeste *po sebi* i onoga što jeste *za svest*! Ako se, međutim, ono što jeste samoodnos mišljenja hipostazira kao bezuslovnost stvari, preostaje pojam o njoj koji je lišen bilo kakve odredbe. Taj pojam stoga je prazan i onome apsolutnom ne čini se nikakva čast time što bi s njime bilo dovedeno u vezu: „Stvari se zovu po-sebi ukoliko se apstrahuje od svakog bića-za-drugo [Sein-für-Anderes], što uopšte znači: ukoliko se one zamišljaju bez ikakve odredbe, kao ništa (...) Stvar po sebi jeste isto što i apsolut o kome se ne zna ništa do to da je u njemu sve jedno“. Za Hegela, stoga, jasno se zna šta su stvari po sebi: „kao takve one su samo i jedino neistinite, prazne apstrakcije“.³⁸⁴ Kako smo već napomenuli, nauci logike kod Hegela pripada zadatak da prikaže ono što jeste istinska posebičnost stvari, kao ono što stvari jesu u svome pojmu.

³⁸³ Hegel, G. V. F., *Nauka logike I*, str. 122, podvukao S. V.

³⁸⁴ Isto, str. 121; prema originalu: Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986., str. 130.

Na ovom mestu neophodno je osvrnuti se na jedno od pitanja koje često ostaje u drugom planu u izuzetno raznovrsnoj literaturi posvećenoj Hegelovoj recepciji Kantove kritičke misli. Uz sklonost da se pitanje o Hegelovoj kritici Kantove teorijske filozofije izdvaja kao prioritarno, te da se Hegelova polemika s Kantovim praktičkim učenjem sagledava kao zasebna tema, pa i samo kao primena kritike koju je Hegel već razvio imajući u vidu kantovski „teorijski um“³⁸⁵, može se izgubiti iz vida kako ono bitno Kantovog pojma uma, tako i integralnost kojom se odlikuje Hegelovo filozofiranje. Ono odoleva pokušajima da bude ispitano kako u ravni moderne podele metafizike na njene discipline, tako i u okvirima tradicionalnog diferenciranja teorijskih, praktičkih i poetičkih znanja. Ako se zanemari praktički aspekt Hegelove diskusije s Kantovom kritikom dotadašnje metafizike, istraživanje ove teme ostaje suštinski, a ne samo kvantitativno manjkavo. Zbog toga je neophodno osvrnuti se na to kako se s hegelovskih pozicija odgovara na Kantov prigovor da svakom relativizacijom razlike između pojavnosti i noumenalnosti biva dovedeno u sumnju opstajanje ljudske slobode, moralnog *trebanja* kojim se čovek aktualizuje u svojoj beskonačnosti.

Prema Hegelu, Kant s punim pravom uviđa da u svesti o tome da se *treba* postupati dobro, bez ikakve dalje motivacije, čovek osvaja *moгуćnost* da se postavi povrh svakog ograničenja koje mu nameće to kako stvari za njega inače *jesu*, odnosno njegov prirodni bitak. Kant je posve opravdano tvrdio i da u svesti o onome što *treba* učiniti – i to samo zato što to tako nalaže dužnost, i ni zbog čega drugog – čovek sebe uspostavlja kao biće koje transcendiraju iskustvene granice, kao biće beskonačnosti. Granice, međutim, kantovskog poziva da se moralnom trebanju prizna apsolutna vrednost i da se ono shvati kao ono u čemu čovek pronalazi svoje najviše određenje, prema Hegelu, granice su samog principa trebanja ukoliko se on dosledno promišlja. Suprotstavivši se kalkulantskoj

³⁸⁵ Tako se postavlja npr. Dž. I. Smit u tekstu „Hegelova kritika Kanta“ čiji smo jedan od instruktivnih uvida gore bili izdvojili.

rezoneriji delanja i stavu poput onog *što treba da uradimo, uradićemo kada i ako to bude moguće*, Kant pokazuje da etika autonomije čoveka uči nečemu drugom: ako nešto *treba da uradimo*, tj. ako nam to nalaže moralni zakon uma, to samim tim i *možemo* da uradimo, mimo svakog ograničenja koje u stvarnosti iskušavamo. Ono *treba da* koje se rađa iz osluškivanja glasa moralnog zakona, čoveka čini bićem *mogućnosti*, bićem koje je principijelno u stanju da kao moralni subjekt transcendira ograničenja koja mu nameće njegova empirijska realnost, pa i ograničenja koja sam sebi nameće kao biće koje je i sâmo pripadno prirodnom bitku. Tu svoju sve-mogućnost čovek čuva samo uz svest da ono *što treba da bude* večitio izmiče realitetu. Svet nikada nije onakvim kakvim treba da bude, ali taj uvid kod Kanta nema za cilj da u čoveku izazove očajanje. Naprotiv, čovek je pozvan da reflektuje da ga ono *što jeste* ili *nije* kao takvo suštinski ni ne određuje. Hegel, međutim, ukazuje na to ukoliko se moralnim trebanjem čovek uspostavlja u svojoj sve-mogućnosti, apsolutizovanjem istog principa – kao, uostalom, i mogućnosti kao takve, mogućnosti koja kao mogućnost, paradoksalno, *jeste* ako *nije* zbiljnost – obelodanjuje se i čovekova apsolutna *nemogućnost*³⁸⁶. O čemu je tu reč? Hegel pokazuje da trebanje *kao trebanje* opstaje samo ukoliko ono *što treba da bude* nikada zaista *ne može* biti ozbiljeno.³⁸⁷ Konačnost ljudskog bitka jeste konačnost jedino za ono i po onome što je transcendira, tj. po onome što tek treba da bude. Delanjem s pogledom u ono što treba da bude čovek prevazilazi svoja ograničenja. No, konačnost nove stvarnosti, stvarnosti koja i sama jeste delo čovekovog nadmašivanja sebe³⁸⁸, a ne nešto samoniklo, opet se spoznaje samo s obzirom na ono što nju nadmašuje. To *treba da* utoliko je ono što se još nije nastanilo u stvarnosti, ali upravo svojim odsustvom određuje smer u kojem ta stvarnost sebe razvija i time nju konstituiše. Kao takva, stvarnost će iznova i iznova, tj. u

³⁸⁶ Videti: Perović, M. A., *Granica moraliteta*, str. 233.

³⁸⁷ „Ono što treba da bude u isto vreme *postoji* i *ne postoji*. Kada bi *postojalo*, onda ono ne bi *samo trebalo da postoji*. Dakle, trebanje u suštini ima neku ograničenost. Ta ograničenost nije nešto tuđe“ (Hegel, G. V. F., *Nauka logike I*, str. 131).

³⁸⁸ Up. Weil, E., *Hegel i država. Pet predavanja*, prev. Z. Posavec, Veselin Masleša, Sarajevo 1968., str. 44.

beskonačnost biti negirana. Princip trebanja time se potvrđuje u svojoj beskonačnosti, ali i beskonačnost tog *treba da* opstaje samo dok mišljenje ostaje pri tezi o njegovoj nepomirljivoj razlici u odnosu na ono *što jeste*. Trebanje *jeste* samo s obzirom *da nije* zbiljnost. Potpuno je otud u pravu Rihard Kroner kada sugerije da suverenitet kantovskog autonomnog moralnog subjekta počiva upravo na kontrastu koji se stalno uspostavlja između onoga „jeste“ i onoga „treba“.³⁸⁹ Beskonačnost trebanja utoliko se i sama pokazuje – kao konačnost.³⁹⁰ Prema Hegelovim rečima, naprotiv, „u samoj stvarnosti stvar ne stoji tako žalosno sa umnošću i sa zakonom da bi oni samo *trebalo* da postoje (...) isto onako kao što ne stoji ni da bi trebanje samo po sebi bilo večno i, što znači isto, da bi konačnost bila apsolutna.“³⁹¹ Istinska beskonačnost ne iscrpljuje se u beskonačnom pravu kantovske moralne svesti na negiranje onoga što jeste. Za takvu svest, paradoksalnost trebanja ostaje kamen spoticanja. Još manje je reč o tome da bi se osporavalo pravo na negiranje onoga zatečenog kako bi se postojeća stvarnost pokazala u svojoj večitosti. Ona, naprotiv, i sama jeste objektivacija takvog prava. *Istinska beskonačnost pokazuje se kao beskonačnost samog procesa razlučivanja i prevazilaženja razlike konačne stvarnosti i beskonačnosti trebanja koji pak sobom i sami jesu jedinstva konačnosti i beskonačnosti.* Vredi naglasiti: nije to proces kojeg tek očekuje ozbiljenje, nego proces koji *jeste* umski mišljena zbiljnost, zbiljnost u njenom vlastitom pojmu! S hegelovskih pozicija, stoga, okamenjena suprotnost fenomenalnosti i noumenalnosti, koja je zasnovana tezom o nepomirljivoj oprečnosti zbiljnosti i trebanja, oprečnosti koja je za Kanta trebalo da se nametne kao brana svakom metafizičkom dogmatizmu, u svojoj apstraktnosti i sama se pokazala dogmatičkom!³⁹²

³⁸⁹ Prema: Kroner, R., *Kant's Weltanschauung*, str. 43.

³⁹⁰ U *Veri i znanju* Hegel je to izrazio na ovaj način: „Praktički um, koji pribjegava progresu i treba da se u slobodi konstituiše kao apsolutan, priznaje upravo kroz tu beskonačnost progressa svoju konačnost i nesposobnost da sebe učini apsolutno važećim“ (Hegel, G. W. F., „Vjera i znanje“, str. 234).

³⁹¹ Hegel, G. V. F., *Nauka logike I*, str. 135.

³⁹² Up. Perović, M. A., *Granica moraliteta*, str. 232.

KUDA METAFIZIKA MOŽE DALJE NAKON KANTA?

U jednom od dodataka koji su imali zadatak da bolje objasne teze na kojima se gradila enciklopedijska Logika, Hegel je zabeležio reči koje zaslužuje da budu navedene u celosti:

„Danas svi misle da su kantovsku filozofiju pretekli i svak misli da je od nje daleko. Ali biti daleko ima dva smisla, daleko napred i daleko nazad. Ako se malo bolje zagleda, mnogi od naših metafizičkih napora nisu ništa drugo nego ponavljanje stare metafizike, skroz nekritična misao, kakva je baš svakom data.“³⁹³

Ove reči putokaz su za istraživanje Hegelovog odnosa prema njegovoj filozofskoj savremenosti. Čuvaju one odjeke upozorenja da je nemoguće dosledno protumačiti u čemu bi daljim razvojem tzv. nemačkog idealizma filozofija išla „napred“ u odnosu na Kanta, ako bi se to napredovanje videlo u tome što bi Kantovi kritičari i nastavljači poput Fihtea, Šelinga i Hegela tvrdili da filozofija treba i može da se gradi kao znanje o onome što stvari jesu po sebi naprosto. Ako bi se samo u tome ogledao taj „napredak“, istraživač koji bi bezrezervno prihvatio ovakav interpretacijski okvir, došao bi u nepriliku da objašnjava u čemu bi se zapravo ogledala razlika njihovih koncepcija u odnosu na pretkantovsku metafiziku?! Mislioci iz Kantove generacije poput Mozesa Mendelsoona još su mogli da izražavaju žaljenje ukoliko bi takav „iskorak“ izostao. Za njih je Kant bio onaj koji je *smrvio* sve³⁹⁴. I Fihte, i Šeling, a naročito Hegel isto su kao razoriteljsku shvatili Kantovu ulogu, ali bitno su drugačije videli ono što na njenim ruševinama ima da nastane. *Stara metafizika*, doduše, jeste bila uverena u moć mišljenja da spoznaje bezuslovnu zbiljnost – zbog toga će Hegel naglasiti da je

³⁹³ Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, § 41, dodatak 1, str. 121.

³⁹⁴ Prema: Mendelssohn, M., „Jutarnji satovi ili Predavanja o tubitku Boga“, u: Mendelssohn, M., *Opera selecta. Drugi svezak*, prev. A. S. Kalenić, Demetra, Zagreb 2001., str. 27—199, ovde str. 41.

ona o mišljenju imala čak uzvišeniji pojam u odnosu na kritičku filozofiju³⁹⁵ – ali dogmatskom je čini upravo to što za subjektivnost, koja je i sama postvorena, bezuslovnost se pokazuje samo kao bezuslovnost stvari, supstancije. Fihte je tako, po Hegelovom sudu, dosledno razvijao transcendentalni idealizam uviđajući „ništavnost stvari po sebi, te aveti koju je još sačuvala kritička filozofija, te apstraktne senke odvojene od svake sadržine“.³⁹⁶ Već je Fihteovo učenje o nauci obelodanilo da pojam o stvari kojim se ona misli i izgovara kao ono što jeste po sebi zapravo izražava unutrašnju protivrečnost.³⁹⁷ Stvar kao stvar po sebi jeste samo ako jeste za Ja, a baš time ona nije po sebi. Ona ostaje bezuslovnom samo ako se niti misli, niti izgovara, tj. kao čista forma suprotstavljanja, čista negacija. Sve što bi čovek afirmisao kao stvar po sebi, samo bi predstavljalo nereflektovanu samodelatnost Ja.³⁹⁸ Sâmo Ja pak, prema Fihteu, nije ništa po sebi. Ono jeste jedino u činu kojim se aktualizuje, tj. jeste taj čin sam. Hegelova oštra kritika kantovske zamisli apsolutizacije stvari izražavaće se na gotovo istovetan način. Hegel, međutim, ni u jednom trenutku Fihteovo razračunavanje s kantovskom *Ding an sich* neće shvatiti kao najviši lik filozofskog mišljenja moderne. S radikalizacijom transcendentalnog filozofiranja, Ja je spoznalo sebe kao ono što sebe postavlja i onda kada sebi suprotstavlja zbiljnost. Ja je sebe spoznalo u svojoj apsolutnosti, da jeste čitava zbiljnost, mimo koje u apsolutnoj ravni nije preostalo ništa supstancijalno.

Razvoj kriticisma nakon Kanta može biti tumačen u svetlu zahteva za negacijom, prevazilaženjem različitosti mišljenja i zbiljnosti, ali taj razvoj, za Hegela, ostaje jednostran sve dok se subjektivnost pokazuje, podsetićemo na

³⁹⁵ Up. Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, § 28, str. 103.

³⁹⁶ Hegel, G. V. F., *Nauka logike I*, str. 50.

³⁹⁷ Up. Fihte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 214.

³⁹⁸ S istom ubedljivošću, unutrašnju protivrečnost pojma, pa i samog termina kojim bi se izricala jedna *neuslovljena stvar* [un-bedingtes Ding] osvetljavaće i rani Šeling. Videti: Šeling, F. V. J., „Ja kao princip filozofije ili O onome što je u ljudskom znanju neuslovljeno“, u: Šeling, F. V. J., *Forma i princip filozofije. Rani spisi*, izbor i prevod: D. Basta Nolit, Beograd 1988., str. 35—128, ovde str. 50.

Hegelov izraz, u svom *autokratskom* liku, kao subjektivnost koja nekadašnji „dogmatizam bitka“ zamenjuje „dogmatizmom mišljenja“³⁹⁹. Za mišljenje, za ono *Ja*, tada ne preostaje ništa supstancijalno, ništa *po sebi*. Ipak, u ravni konačne subjektivnosti, svesti se stvarnost i te kako pokazuje u sopstvenoj snazi i nezavisnosti. Bez tog suprotstavljanja, zapravo, nikakva svest ne bi ni bila moguća. Tu snagu čovek treba da savlada i da svet izgradi shodno umu, znajući pri tom da se taj posao – uprkos tome što je već spoznao svoju apsolutnost – ne može završiti. Takvi pogledi dali su Hegelu za pravo da naglasi da subjektivna delatnost samosvesti ipak nije apsolutno jedinstvo različitosti, jedinstvo svesti i samosvesti.⁴⁰⁰ Hegel, međutim, filozofiju neće usmeravati ka spoljašnjem izmirenju ove oprečnosti. On poziva da u procesu kojim mišljenje prisvaja supstancijalnost misli ujedno kretanje kojim supstancija nalazi sebe u svojoj istini, kojim *jeste* kao subjekt. To je ono istinsko *po sebi* u svojoj živoj prezentnosti, a ne nešto što bi bilo nedohvatljivo ili što bi tek trebalo da nastupi – zbiljnost kakva jeste *za mišljenje*, zbiljska misao i mišljena zbiljnost. Nije to ni samo neposredna istost misli i bitka. To je mišljenje koje i razliku bitka predmeta i onoga što jeste njegova suština misli kao momenat sopstvenog razvoja i time je prevazilazi. S tih pozicija Hegel je svoju nauku logike mogao da vidi kao jedinstvo logike i metafizike, ali i kao jedinstvo kritike i metafizike.⁴⁰¹

³⁹⁹ Hegel, G. W. F., „Vjera i znanje“, str. 313. Utoliko u ovom kontekstu o Hegelovoj recepciji kriticisma možemo razmišljati kao negiranju onoga što i samo jeste uspostavljeno kao negacija, kao što to predlaže Tušling (Burkhard Tuschling) u pogledu na Hegelov stav prema tradiciji metafizike, ali i prema kantovskoj kritici te tradicije: „Njegova spekulativna filozofija odnosi se kao jednostavna negacija *i* kao negacija negacije a) prema 'pređašnjoj metafizici' i b) prema *njenoj negaciji*“ kroz kriticism (Tuschling, B., „Fortschritte der Metaphysik von Kant zu Hegel?“, str. 222).

⁴⁰⁰ Up. Hegel, G. W. F., *Nauka logike*, § 42, dodatak 1, str. 124.

⁴⁰¹ Utoliko je instruktivan komentar Beatris Longines koja Hegelovu dijalektičku logiku vidi kao „buntovnu naslednicu Kantove transcendentalne logike“: „On nastavlja Kantovu kopernikansku revoluciju, ali samo da bi je lišio svakog značaja. Strogo govoreći, kada smo jednom dosegli stanovište *Nauke logike*, dotični prioritet misli i njenog objekta više nije čak ni pitanje.“ (Longuenesse, B., *Hegel's Critique of Metaphysics*, str. 41 i str. 14)

LITERATURA

- Aristotel, *Analitika I-II. Kategorije. O izrazu*, prev. S. Blagojević, Paideia, Beograd 2008.
- Aristotel, *Fizika*, prev. S. Blagojević, Paideia, Beograd 2006.
- Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, Paideia – Službeni glasnik, Beograd 2017.
- Aristotel, *Nikomahova etika*, prev. T. Ladan, red. D. Pejović, Globus, SN Liber, Zagreb 1982.
- Barkli, Dž., *Rasprava o principima ljudskog saznanja*, prev. R. V. Konstantinović, BIGZ, Beograd 1977.
- Basta, D. N., *Čarobni breg filozofije. Kasirer i Hajdeger u Davosu 1929. godine*, Dosije studio, Beograd 2017.
- Beattie, J., *Essay on the Nature and Immutability of Truth*, The Sixth Edition, Denham & Dick, Edinburgh 1805.
- Beiser, F., *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781—1801*, Harvard University Press, Cambridge – Massachusetts – London 2008.
- Benc, H., „*Horízein* kao ograničavanje i određivanje. O shvatanju termina u starogrčkoj literaturi kod Platona, Aristotela i Plotina“, u: Elm, R. (ur.), *Horizonti pojma horizont*, prev. E. Peruničić, red. Č. D. Koprivica, Akademska knjiga, Novi Sad 2009., str. 35—50.
- Blomme, H., „Kant’s Conception of Chemistry in the Danziger Physik“, u: Clewis, R. R. (ur.), *Reading Kant’s Lectures*, De Gruyter, Berlin 2015., str. 484—501; dostupno na: <https://lirias.kuleuven.be/retrieve/530993>
- Bošnjak, B., *Logos i dijalektika*, Naprijed, Zagreb 1961.
- Buše, H., „Maksimalni kapacitet propusnosti propozicionalnih sadržaja svesti. O značenju pojma horizonta kod Lajbnica“, u: Elm, R. (ur.), *Horizonti pojma horizont*, prev. E. Peruničić, red. Č. D. Koprivica, Akademska knjiga, Novi Sad 2009., str. 67—92.

- Carlo, D., *Delivering Prometheus: A Critique of Enlightenment from Benjamin Frenklin to Los Alamos*, Dissertation, New York University ProQuest Publishing, New York 2012.<https://www.proquest.com/openview/4a35064a5a780df678b9e85821d3e8d1/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750>
- Cramer, K., „Non-pure Synthetic A Priori Judgments in the *Critique of Pure Reason*“, u: Beck, L. W. (ur.), *Proceedings of the Third International Kant Congress (Held at the University of Rochester, March 10—April 4, 1970)*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland 1972, str. 246—254.
- Čović, A., *Marksizam kao filozofija svijeta*, Biblioteka „Filozofska istraživanja“, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1988.
- Delez, Ž., *Kantova kritička filozofija*, prev. I. Milenković, Fedon, Beograd 2015.
- Descartes, R., *Razmišljanja o prvoj filozofiji/Meditationes de prima philosophia* (bilingvalno izdanje), prev. T. Ladan, Demetra, Zagreb 1993.
- Dekart, R., *Metafizičke meditacije*, prev. I. Vuković, Zavod za udžbenike, Beograd 2012.
- Elm, R., „Otvaranje horizonta: o značenju i istoriji shvatanja horizonta“, u: Elm, R. (ur.), *Horizonti pojma horizont*, prev. E. Peruničić, red. Č. D. Koprivica, Akademska knjiga, Novi Sad 2009., str. 7—14.
- Engfer, H. J., „Horizont (II)“, u: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie III*, Schwabe Verlag, Basel 1971—2007., str. 1194—1200.
- Falk, W. D., „Hume on Is and Ought“, *Canadian Journal of Philosophy*, VI, 3/1976., str. 359—378.
- Falkenstein, L., „Kant, Mendelssohn, Lambert, and the Subjectivity of Time“, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 29, No. 2, April 1991, str. 227—251.
- Fichte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, prev. V. D. Sonnenfeld, red. M. Kangrga, Naprijed, Zagreb 1974.

- Fihle, J. G., *Zatvorena trgovačka država. Pet predavanja o određenju naučnika*, prev. D. N. Basta, Nolit, Beograd 1979.
- Folrat, E., „Raščlanjavanje metafizike na *metaphysica generalis* i *metaphysica specialis*“, prev. Miloš Todorović, *Arhe*, II, 3/2005., , str. 237—259.
- Förster, E., „Kants Metaphysikbegriff: vor-kritisch, kritisch, nach-kritisch“, u: Henrich, D./Horstmann, R.-P. (ur.), *Metaphysik nach Kant?*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988., str. 123—136.
- Förster, E., „Introduction“, u: Kant, I., *Opus postumum*, prir. E. Förster, prev. E. Förster & M. Rosen, Cambridge University Press, Cambridge 1993., str. XV—LV.
- Frank, M., „Subjectivity and Individuality: Survey of a Problem“, u: Klemm, D. E., Zöller, G. (ur.), *Figuring the Self: Subject, Absolute, and Others in Classical German Philosophy*, SUNY Press, Albany 1997., str. 3—30.
- Gadamer, H.-G., *Um u doba nauke*, prir. I. Marić, prev. S. Spasić, Plato, Beograd 2000.
- Grier, M., *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Guyer, P., „Passion for Reason: Hume, Kant, and the Motivation for Morality“, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, LXXXVI, 2/2012., str. 4—21.
- Hajdeger, M., *Kant i problem metafizike*, prev. M. Stanisavac, NIRO „Mladost“, Beograd 1979.
- Hajdeger, M., *Pitanje o stvari. Kantova teza o bitku*, prev. M. Todorović, Plato, Beograd 2009.
- Hanson, N. R., „Copernicus' Role in Kant's Revolution“, *Journal of the History of Ideas* 20, no. 2 (1959), str. 274—81, <https://doi.org/10.2307/2707825>.
- Hartnack, J., „Categories and Things-in-Themselves“, u: Priest, S. (ur.), *Hegel's Critique of Kant*, Gregg Revivals, Hampshire 1992., str. 77—86

- Hegel, G. W. F., *Jenski spisi 1801—1807*, prev. A. Buha, „Veselin Masleša“, Sarajevo 1983.
- Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, prev. N. Popović, red. M. Todorović, Dereta, Beograd 2005.
- Hegel, G. V. F., *Nauka logike I—III*, prev. N. Popović, red. G. Zaječaranović, BIGZ, Beograd 1987.
- Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986.
- Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik*, Werke 8, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989 (2. Aufl.).
- Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, prev. D. Nedeljković, Prosveta, Beograd 1973.
- Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije I—III*, prev. N. Popović, BIGZ, Beograd 1975.
- Hegel, G. W. F., *Geschichte der Philosophie III*, Werke 20, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989 (2. Aufl.).
- Hegel, G. V. F., *Estetika I*, prev. N. Popović, Kultura, Beograd 1970.
- Hepfer, K., *Motivation und Bewertung. Eine Studie zur praktischen Philosophie Humes und Kants*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997.
- Hinske, N., „Horizont“, u: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie III*, Schwabe Verlag, Basel 1971-2007., str. 1188—1194.
- Hjum, D., *Istraživanje moralnih načela*, prev. S. Divjak, Albatros Plus, Beograd 2015.
- Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, Oxford 1896.
- Hume, D., *Rasprava o ljudskoj prirodi*, prev. B. Nedić, Veselin Masleša, Sarajevo 1983., pogovor: Arandelović, J., „Pristup filozofiji Dejvida Hjuma“, str. 531—564.

- Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu*, prev. I. Vidan, Naprijed, Zagreb 1988., predgovor: Petrović, G., „Problem spoznaje u filozofiji D. Humea“, str. 9—53.
- Huserl, E., *Prva filozofija. Kritička povest ideja*, prev. D. Prole, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sr. Karlovci – Novi Sad 2012.
- Jacobi, F. H., *O Spinozinu nauku u pismima gospodinu Mosesu Mendelssohnu*, prev. D. Domić, Demetra, Zagreb 2013.
- Jaeschke, W., „Wer denkt metaphysisch? oder: Über das doppelte Ende der Metaphysik“, u: Jaeschke, W., *Hegels Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2020., str. 119—152.
- Kaluderović, Ž., „Stagiraninova aitiologija“, *Znakovi vremena*, XVI, 59/2013., str. 73—92.
- Kangrga, M., *Etički problem u djelu Karla Marxa*, Nolit, Beograd 1980.
- Kangrga, M., *Etika ili revolucija*, Nolit, Beograd 1983.
- Kangrga, M., *Praksa, vrijeme, svijet*, Nolit, Beograd 1984.
- Kangrga, M., *Spekulacija i filozofija od Fihtea do Marxa*, Službeni glasnik, Beograd 2010.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998.
- Kant, I., *Kritika čistoga uma*, prev. N. Popović, Dereta, Beograd 2003.
- [Kant, I.,] *Kant's gessammelte Schriften. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaft zu Berlin:*
- *Band I. Vorkritische Schriften I: 1747—1756*, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin 1910.
 - *Band IX. Logik. Physische Geographie. Pädagogik*, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1923.
 - *Band X. Kant's Briefwechsel. Band I: 1747—1788*, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1922.

- *Band XVIII. Kant's handschriftlicher Nachlass. Band V. Metaphysik. Zweiter Theil*, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1928.
 - *Band XXI—XXII. Kant's handschriftlicher Nachlass. Band VIII—IX. Opus postumum*, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1936, 1938.
 - *Band XXIV. Vorlesungen über Logik. Zweite Hälfte*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1966.
- Kant, I., *Natural Science*, ur. Eric Watkins, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- Kant, I., *Snovi jednog vidovnjaka objašnjeni snovima metafizike*, prev. B. Lambeska, Sv. Simeon Mirotočivi, Vrnjačka Banja 1990.
- Kant, I., *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis/Über die Form und die Prinzipien der Sinnen- und Geisteswelt*, prir. i prev. Klaus Reich, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1958.
- Kant, I. *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, prev. B. Zec, Plato, Beograd 2005.
- Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, prev. N. Popović, red. M. Arsenijević, Dereta, Beograd 2008.
- Kant, I., „Šta znači: orijentisati se u mišljenju“, prev. M. Todorović, *Arhe*, I, 1/2004., str. 251—259.
- Kant, I., *Metafizika prirode*, prir. M. Aćimović/D. Smiljanić, prev. G. Rujević, D. Smiljanić, M. Soklić, Akademska knjiga, Novi Sad 2016.
- Kant, I., *Kritika moći suđenja*, prev. N. Popović, Dereta, Beograd 2004.
- Kant, I., *Religija unutar granica čistog uma*, prev. A. Buha, BIGZ, Beograd 1990.
- Kant, I., *Koji su stvarni napreci koje je metafizika ostvarila u Nemačkoj od Lajbnicovih i Volfovih vremena*, prev. D. Đurić, Svetovi, Novi Sad 2004.
- Kant, I., *Notes and Fragments*, ur. P. Guyer, prev. C. Bowman, P. Guyer, F. Rauscher Cambridge University Press, Cambridge 2005.

- Kasirer, E., *Kant. Život i učenje*, prev. A. Buha, Hinaki, Beograd 2006.
- Kroner, R., *Kant's Weltanschauung*, The University of Chicago Press, Chicago 1956.
- Laertije, Diogen, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, prev. A. Vilhar, Dereta, Beograd 2003.
- Larsen, S. E., „The Lisbon earthquake and the scientific turn in Kant's philosophy”, *European Review*, 14/3 (2006), str. 359—367.
- Lazović, Ž., *Razlozi, uzroci i motivi (Hjum i Kant)*, FDS, Beograd 1988.
- Lejewski, Cz., „Antička logika“, u: Prior, A. N. (ur.), *Historija logike*, Naprijed, Zagreb 1970., prev. B. Petrović, str. 9—30.
- Lessing, G. E., „Die Erziehung des Menschengeschlechts“, u: Lessing, G. E., *Theologiekritische und philosophische Schriften*, Berliner Ausgabe 2013., dostupno na: <http://www.zeno.org/Lesesaal/N/9781489542281?page=0>
- Longuenesse, B., „Kant's 'I Think' versus Descartes' 'I Am a Thing That Thinks'“, u: Garber, D., Longuenesse, B. (ur.), *Kant and the Early Moderns*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2008., str. 9—31.
- Longuenesse, B., „Kant on the Identity of Persons“, *Proceedings of the Aristotelian Society* 107 (2007), str. 149—67, <http://www.jstor.org/stable/20619353>.
- Longuenesse, B., *Hegel's Critique of Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- Löwith, K., *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967.
- MacIntyre, A. C., „Hume on 'Is' and 'Ought'“, u Hudson, W. D. (ur.), *The Is/Ought Question*, Macmillan Education, London 1969., str. 35—50.
- Mendelssohn, M., *Opera selecta. Prvi i drugi svezak*, prev. V. Ratković i A. S. Kalenić, Demetra, Zagreb 2000—2001.
- Milisavljević, V., *Snaga egzistencije*, Fedon, Beograd 2010.

- Moors, M., „Kant on Religion in the Role of Moral Schematism“, u: Desmond, W., Onnasch, E.-O. & Cruysberghs, P. (ur.), *Philosophy and Religion in German Idealism*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2005., str. 21—33.
- Nikl, P., „Između vremena i večnosti. O antropološko-teološkom shvatanju horizonta u srednjem veku“, u: Elm, R. (ur.), *Horizonti pojma horizont*, prev. E. Peruničić, red. Č. D. Koprivica, Akademska knjiga, Novi Sad 2009., str. 51—66.
- Panenbergh, V., *Teologija i filozofija*, prev. E. Peruničić, Plato, Beograd 2003.
- Paton, H. J., *Kant's Metaphysic of Experience I-II*, Georg Allen & Unwin LTD, London 1936.
- Pejović, D., „Bitak i kretanje. Fizika i metafizika u mišljenju Aristotela“, u: Aristotel, *Fizika*, prev. T. Ladan, Globus—Liber, Zagreb 1988., str. V—XXXI.
- Perović, M. A., *Granica moraliteta*, Dnevnik, Novi Sad 1992.
- Perović, M. A., „Epohalni smisao Kantove filozofije“, u: *Arhe*, I, 1/2004., str. 7—21.
- Perović, M. A., *Filozofske rasprave*, Biblioteka „Filozofska istraživanja“, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2011.
- Perović, M. A., *Pet studija o Hegelu*, Biblioteka *Arhe*, Filozofski fakultet, Novi Sad 2012.
- Perović, M. A., *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013.
- Piper, W. B., „Kant's Contact with British Empiricism“, *Eighteenth-Century Studies*, XII, 2/1978-1979, str. 174—189.
- Popović, U., „Novovjekovna filozofija i zasnivanje estetike“, *Filozofska istraživanja*, XXXVI (2/2015), str. 355—370.
- Prole, D., „Entzweiung Fihteovog pojma bivstvovanja“, u: Basta, D. N. (prir.), *Fihteov idealizam slobode*, Dosije studio, Beograd 2014., str. 167—185.

- Prole, D., „Kant i romantičarska ontologija“, *Filozofija i društvo*, XXVI, 1/2015., str. 47—68.
- Roveli, K., *Poredak vremena*, prev. G. Skrobonja, Laguna, Beograd 2019.
- Schepelmann, M., „Seele – Welt – Gott. Kants Neuordnung der traditionellen Gliederung der Metaphysik und der damit verbundene methodologische Status des Kantischen Zweckbegriffs“, u: Bacin, S., Ferrarin, A., La Rocca, C., Ruffing, M., (ur.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, Band 2, De Gruyter, Berlin/Boston 2013., str. 775—786.
- Schmaltz, T. M., *Efficient Causation. A History*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- Schwyzler, H., „Subjectivity in Descartes and Kant“, *The Philosophical Quarterly*, 47/188 (July 1997), str. 342—357.
- Simon, J., „‘Ja’ i njegovi horizonti. Metafora horizonta kod Kanta“, u: Elm, R. (ur.), *Horizonti pojma horizont*, prev. E. Peruničić, red. Č. D. Koprivica, Akademska knjiga, Novi Sad 2009., str. 93—112.
- Smith, J. E., „Hegel’s Critique of Kant“, *The Review of Metaphysics*, Vol. 26, No. 3 (Mar. 1973), str. 438—460.
- Smith, N. K., *A Commentary to Kant’s Critique of Pure Reason*, Palgrave Macmillan, Hampshire—New York 2003.
- Šeling, F. V. J., *Forma i princip filozofije. Rani spisi*, izbor i prevod: D. Basta Nolit, Beograd 1988.
- Tubić, R. (prir.), *Britanska filozofija morala*, „Svjetlost“, Sarajevo 1978.
- Tuschling, B., „Fortschritte der Metaphysik von Kant zu Hegel?“, u: Henrich, D./Horstmann, R.-P. (ur.), *Metaphysik nach Kant?*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988., str. 221—247.
- Vaihinger, H., *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft I—II*, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, Stuttgart—Berlin—Leipzig 1922.

- Vlaški, S., „Parmenidovo prešućeno bogoslužje“, u: *Filozofska istraživanja*, XXXVI (1/2016), str. 51—63.
- Vlaški, S., „Početi od sebe? Kant i Hjumovo poimanje morala“, *Arhe*, XVI, 32/2019., str. 33—55
- Vlaški, S., „Kantov pojam promene“, *Arhe*, XVIII, 35/2021., str. 99—121.
- Vlaški, S., „Hegel i Kantova kritika metafizike“, *Arhe*, XIX, 37/2022., str. 109—134.
- Vlaški, S., „Svijet kao ideja u Kantovoj filozofiji“, *Filozofska istraživanja*, XLIV (u štampi).
- Vujaklija, M., *Leksikon stranih reči i izraza*, Prosveta, Beograd 2003.
- Walsh, W. H., „The Idea of a Critique of Pure Reason: Kant and Hegel“, u: Priest, S. (ed.), *Hegel's Critique of Kant*, Gregg Revivals, Hampshire 1992., str. 119—133.
- Watkins, E., „The System of Principles“, u: Guyer, P. (ur.), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, New York 2010., str. 151—167.
- Weil, E., *Hegel i država. Pet predavanja*, Veselin Masleša, Sarajevo 1968., prev. Z. Posavec.
- Wolff, R. P., „Kant's Debt to Hume Via Beattie“, *Journal of the History of Ideas*, XXI, (1/1960), str. 117—123.
- Zahhuber, J./Weichenhan, M., „Wandel; Veränderung“, u: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie XII*, Schwabe Verlag, Basel 1971-2007, str. 311—318.
- Zöller, G., „Metafizika nakon metafizike: Limitativna koncepcija prve filozofije u Kanta“, *Prolegomena*, 2 (2/2003), prev. I. Grgić, red. D. Barbarić, str. 181—195.
- Žunjić, S. (prir.), *Fragmenti elejaca: Parmenid – Zenon – Melis*, BIGZ, Beograd 1984.

UNIVERZITET U NOVOM SADU
FILOZOFSKI FAKULTET NOVI SAD

21000 Novi Sad
Dr Zorana Đinđića 2

www.ff.uns.ac.rs

Elektronsko izdanje

<https://digitalna.ff.uns.ac.rs/sadrzaj/2023/978-86-6065-801-4>

CIP - Каталогизација у публикацији
Библиотеке Матице српске, Нови Сад

1 Kant I.(0.034.2)

ВЛАШКИ, Станко, 1987-

Horizont praktičkog [Elektronski izvor] : ogledi o Kantovoj filozofiji / Stanko Vlaški. - Novi Sad : Filozofski fakultet, 2023

Način pristupa (URL): <https://digitalna.ff.uns.ac.rs/sadrzaj/2023/978-86-6065-801-4>. - Opis zasnovan na stanju na dan 20.7.2023. - Nasl. s naslovnog ekrana. - Bibliografija.

ISBN 978-86-6065-801-4

а) Кант, Имануел (1724-1804)

COBISS.SR-ID 121148937