

СТАНКО ВЛАШКИ¹
Нови Сад

КАНТОВ ПОЈАМ ВРЕМЕНА И ПОВЕСТИ

Сажетак: Указујући на велики значај Кантовог става да је људско *сазнање* могуће једино под видом људске *временитости* за продор повесне свести у филозофију, аутор трага и за разлозима задржавања оваквог погледа искључиво унутар теоријских оквира, истичући ограничења иманентна схватању времена као чистог унутрашњег опажаја, а када је стало до заснивања идеје повесности. Кантово субјективирање времена показује се као субјективна интерпретација *природног* времена и као такво неадекватно људском *слободном* времену, што за последицу има крупне тешкоће пред којима, на концу, капитулира његова филозофија повести.

Кључне речи: Кант, време, повест, слобода

КАНТ И ЊЕГОВО ВРЕМЕ

Изгледно парадоксална чињеница да мислилац коме две стотине година углас признају заслуге за спровођење револуције у филозофском начину мишљења (како год да тај догађај вредносно конотирају) није био нимало благонаклон према могућностима даљег револуционарног организовања грађанске класе тадашњих земаља Запада, увек је изнова привлачила лупу филозофске критике, са новим и новим покушајима одбране мислиоца од његових сопствених поставки, од њега самог. У таквом хоризонту могуће је и данас сусрети филозофију Имануела Канта.

Зрење значаја тековина *Критике чистог ума* већ је и обично веома резервисаног Канта навело да *трансцендентални обрт* у филозофији не упореди са радикалношћу са којом је његово време раскрштало са наносима вековне традиције феудализма, него чак са револуцијом космичких размера, попут оне коју је у науци астрономије спровео Никола Коперник. Но, помно пратећи *друштвена* превирања и имајући уверење да је постало могуће какво-такво теоријско дистанцирање неопходно за обухватање сопственог времена у критичку мисао, Кант исписује низ ставова начелно сводивих на тезу да „промену (мањкавог) државног уређења, која је свакако понекад и нужна – може извршавати само сам

1 e-mail адреса аутора: stanko1987@yahoo.com

суверен помоћу *реформе*, али не народ помоћу револуције². Надире ред питања: да ли је Кант тиме пред крајем свог мисаоног пута одустао од еманципаторски конципиране умности? Или је ипак спознао њена ограничења?

Пре него што би се могле разабрати контуре Кантовог одговора, кенигзбершки мислилац свој став према тадашњој стварности правда аргументима кроз које провејава страх да би постојање клаузуле која би допуштала акт насилне смене дотадашње власти одрешило руке смераном суициду правног поретка. Сваки такав гест, мада објављује своју борбу за законит поредак противу узурпаторске власти, увек је већ противзаконит јер је уперен противу онога ко је услов могућности и самог његовог права на просуђивање права или неправу. Насилни чин, уколико би се успоставио као преседан, претио би да човека поведе натраг у *природно стање обесправљености*.

Дискусија са Кантом може отпочети на месту где се чини да се кида кружница коју описује његова филозофија, а у тамној празнини тавори узвратно питање да ли је Кант својим превратом у начину филозофског *мишљења* отшкринуо Пандорину кутију, из које је, нешто касније, свака филозофија излазила у стање међусобних борби, склона да се на послетку окрене и против властите умности у борилишту у коме више не важе никаква правила која би својом природом превазилазила она једино језичка? Ова питања не извиру из површне аналогije, нити се олако може констатовати да у Кантовој теоријској филозофији важе другачији аршини у односу на његове политичке рефлексije, јер *Критика чистог ума* није само теорија природно-научног сазнања него и пут излагања ума који долази до свести о себи као увек већ *практичком*, што и јесте његова бит.

Раскривање унутрашње повезаности револуције проведене у мишљењу и Кантових погледа на актуелну политичку стварност показаће да су оба револуционарна догађања код Канта, заправо, мишљена као **првобитно успостављање законитог поретка**, које је већ као такво револуционарно. Ту ће се демонстрирати Кантова надмоћ у односу на читаву традицију метафизике, али и тешкоће у мишљењу оног повесног. Пуној експликацији ове тезе помоћ може стићи кроз разастирање Кантових готово успутно прибележених речи којима вели да „без критике ум се налази такорећи у природном стању“³ – прво ослушкивање које има мало слуха за узимање овог става за нешто значајније од мање или више подесне слике, треба заменити нешто ширим погледом на проблеме са којима себе суочава Кантова филозофија, јер се могу уочити преплетене нити које спајају различите области његових истраживања.

У предговору другом издању *Критике чистог ума* Кант, наиме, говори о *природи* чистог спекулативног ума, приричући јој карактер „једног правог органског склопа у себи“ у коме је „све орган“. Сви су удови, наиме „ради сваког појединог

2 Кант, Имануел: *Метафизика морала*, ИКЗС, Сремски Карловци – Нови Сад 1993, стр. 123;

3 Кант, Имануел: *Критика чистог ума*, Дерета, Београд 2003, стр. 377; наводи су упоређени према оригиналу: Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Werkausgabe Band III-IV von Wilhelm Weischedel, STW, Frankfurt am Main 1974, B 779/A 751;

и сваки поједини уд је ради свих осталих⁴. У контексту у којем је изречено, ово одређење поприма више представни карактер, а до појма је доведено тек у *Критици моћи суђења* у којој се *организам* рефлексивној моћи суђења појављује као „оно у чему све јесте, обострано, сврха и такође средство“⁵. Просуђивањем организма као природне сврхе „захтева се да се сви његови делови заједно узајамно производе како у погледу своје форме тако и у погледу своје везе, стварајући тако на основу властитог каузалитета једну целину“⁶. Ово одређење је аутохтоно на пољу телеолошке моћи суђења⁷ и нема аналогона, према Канту, ни у једном нама познатом каузалитету, али он напомиње да и поред тога оно сâмо може бити аналогија помоћу које се могу расветлити извесне везе.

Прво на шта га Кант примењује у овом оквиру, нимало случајно, јесте разумевање „једног недавно преузетог потпуног преображаја једног великог народа у државу (...) Јер, у таквој једној целини треба, наравно, сваки члан не само да представља средство већ у исто време и сврху“⁸. Овде се циља на Амерички рат за независност, а Кант неупадљиво избегава коришћење термина „револуција“ упадљиво показујући извориште политичких структура из априорних закона практичног ума, чија је конкретизација категорички императив – овде у својој другој формулацији⁹, на основу које се морална врлина тумачи као „морално настројење у борби“¹⁰ против човекове природе да се на другом гледа *само* као на средство. Правни поредак је онда спољашње, али ипак друштву иманентно обуздавање борбених порива код људи, које се теоријском сазнању открива као идејна динамичка равнотежа себичних каузалитета – налик живом организму. Регулисана социјална антагонистика морани је предуслов за потенцију човековог успеха у сопственој унутрашњој борби, као уосталом и за сâму борбу; спољашња слобода треба да може да од себе отпусти унутрашње човеково *самозаконодавство*, ради сопственог напредовања. Тек у том амбивалентном ходу човечанству је могуће да у целости и сврсисходно развије све своје *природне диспозиције*. Највиша природна обдареност којом је одликован човек јесте ум, а метафизика је управо његова *природна диспозиција* (*die Naturanlage*).

4 Кант, Имануел: *Критика чистог ума*, стр. 49 (В XXXVII – XXXVIII);

5 Кант, Имануел: *Критика моћи суђења*, Дерета, Београд 2004, стр. 197;

6 Исто, стр. 195;

7 Да је реч о поставци која мора бити узета у обзир приликом сваког озбиљнијег приступања Кантовој филозофији сведоче и Хегелове речи, где он на тренутак остављајући по страни тло из кога изниче овај став истиче да његов претходник „у органским производима природе посматра непосредно јединство појма и реалности као предметно (...) То је Аристотелов појам, то је бесконачност која се враћа у себе, идеја“ (*Историја филозофије III*, БИГЗ, Београд 1983, стр. 471–472);

8 Кант, Имануел: *Критика моћи суђења*, стр. 196*;

9 „Поступај тако да ти човештво у својој личности као и у личности сваког другог човека увек употребљаваш у исто време као сврху, а никада само као средство“; Кант, Имануел: *Заснивање метафизике морала*, Дерета, Београд 2008, стр. 74;

10 Кант, Имануел: *Критика практичног ума*, Плато, Београд 2004, стр. 91;

Према Кантовом суду, ипак, метафизика као наука „није до сада уопште постојала“¹¹, а одлике учења која претендују да понесу њено име, сведочанства су о потпуној пометености ума у бесправности и неправилности свог *природног стања*, које је, изгледа „посве одређено за то да човек у борби вежба своје силе, а на коме још никада није могао ниједан борац извојевати ма и најмање место, те да на својој победи може засновати какав трајни посед“¹². Иако се ту субјективно нужне везе узимају као објективно нужне одредбе *ствари по себи*, а ум заплиће у несавладиви дијалектички привид док тиња борба за превласт међу *догматским* метафизичарима, Кант ведро умирује аудиторijум који очекује исход – изреком: „У тој дијалектици нема никако неке победе због које би имали разлога да страхујете“¹³. Пирова је победа *скептицизма*, када се узме у обзир да је захваљујући њој завладала „пресићеност и потпуни индиферентизам из којих се рађају хаос и мрак“¹⁴. Не може се ум задржати у неиздиференцираности природних стања рата или краткорочног ленствовања јер „све што природа уреди добро је ма за који циљ“¹⁵, па тако и овде: сујета и тврдоглавост супротстављених табора средства су *природе* којима она из свог крила одбацује ум, а он даље у огледалу сопствене неутаживе метафизичке потребе, пред очима *јавности* сгледава властиту *коначност*, и са судишта *Критике* самом себи пресуђује да је област његове теоријске применљивости ограничена сфером могућег искуства. Укупност могућег искуства природа је којој ум једино може бити и већ јесте законодавац, а тек када је сам од себе дошао до извесног сазнања да идеје којима располаже потпуно трансцендирају оно његовим чулима *дато*, ум може да пред собом открије практичку област чисте спонтаности, засновану *идејом слободе* на основу које уопште јесте.

Према томе, може се пружити задовољштина баченој рукавици приговора да су у нескладу револуционарност трансценденталне филозофије са Кантовим гледиштима према могућностима тадашњих грађанских револуција, и да она као целовита тешко може словити одразом тих великих друштвених потреса, јер Кантова филозофија заправо ни није *одраз* свога времена, већ његов мисаони *израз* којим то доба себи критички приступа¹⁶: не чини човек никакво насиље¹⁷ према прошлости и традицији која га је изнедрила, јер он у томе смислу ни нема

11 Кант, Имануел: *Пролегомена за сваку будућу метафизику*, Плато, Београд 2005, стр. 117;

12 Кант, Имануел: *Критика чистог ума*, стр. 43 (В XV);

13 Исто, стр. 375 (В 776/А 748);

14 Исто, стр. 34 (А X);

15 Исто, стр. 374 (В 772/А 744);

16 „Наше доба јесте право доба критике којој се мора све подврћи!“ (*Критика чистог ума*, предговор првом издању, стр. 34 (А XI));

17 С. Кронин преноси да Кантово начелно одбацивање револуције није несагласно с позитивним ставом према Франуској револуцији пошто, доследном кантовском анализом „она уопште није представљала револуцију, већ неспретан пренос суверенитета с Луја XVII на народ, будући да је он 1789. сазвао Скупштину сталеза“ (Кронин, Сиоран: *Кантова политика просветитељства, у Модерно читање Канта*, ЗУНС, Београд 2005, стр. 281 (напомена 71))

*прошлост*¹⁸ – ванвремено је био укорееен у слободи, које је сада постао све-стан. То врело сáмо је срце Кантове филозофије: *трансцендентално јединство аперцепције*, оно *Ја мислим* коме је мораће *могућност* да прати све моје пред-ставе. Оно је моћ људске свести да као *аутономија теоријског ума* може при-роди „приписивати законе“, а „као *аутономија практичког ума* (аутономија воље) може слободно себи постављати подручје практичко-моралног свијета, те као *аутономија рефлектирајуће расудне снаге* („хеаутономија“) може водити субјективну употребу нашег ума у погледу искуствених закона“¹⁹.

Дакле, као што за Канта истинска повест једног народа јесте његов *будући* развој који отпочиње тек од оног доба када он формира своју државу као правно озакоњење *идејно* сједињене воље народа, у којој је право „скуп услова под којима се самовоља једнога може сјединити са самовољом другог по неком општем за-кону слободе“²⁰, то аналогно важи и за повест метафизике. Она почиње тек *на основу* критике ума²¹, кроз коју је ум спонтано озаконои своју слободу, сачувавши њену трансценденталну идеју *за будуће* бесконачно реализовање у практичкој об-ласти. Но, та спонтаност исход је мукотрпног процеса, који у себи обухвата оно *прошло* које би се обично узимало за предмет интересовања повести. *Повест чи-стога ума* скица је за пред-повест метафизике као науке, и оцртана је у ликовима метафизичких система изређаних по „временском редоследу утемељеном у при-роди људске сазнајне моћи“²².

Знање о повести чистог ума Кант преноси у последњем делу *Критике чи-стога ума* – посве плански одабрано место (премда је сáмо излагање спутано формом „летимичног погледа“²³), јер тек *после* критике показује се руинира-ност досадашњих зграда чистог ума и тек *после* критике оне постају *прошлост* у повести чистог ума. Ово знање повести није више подражавалачко *cognitio ex datis*, јер је ум себе спознао као *ванвремени* принцип, као слободу. Бивајући таквим он је *један*, због чега је за многе филозофије „могућан само један њихов истинити *систем из принципа*“²⁴, ма колико се разноврсно и често противречно филозофирало о једном те истом ставу. Филозофско знање повести филозофије тако је *cognitio ex principii* које је свест о раскршћима која су претходила си-гурном путу *будуће* науке, а ако се покуша парафразирати један нешто познији

18 Што се тиче појма традиције, код Канта му се трагови губе: „Чак ни акрибични *Кант лексикон*, у којем је Рудолф Ајзлер приредио исцрпни појмовник Кантове филозофије, не познаје појам традиције“ (Проле, Драган: *Појам традиције код Хердера и Канта*, у *АРХЕ*, Часопис за филозофију, Филозофски факултет, Одсек за филозофију, Нови Сад, Година I, бр. 2/2004, стр. 198);

19 Перовић, Миленко А: *Епохални смисао Кантове филозофије*, у *АРХЕ*, Часопис за филозофију, Филозофски факултет, Одсек за филозофију, Нови Сад, Година I, бр. 1/2004, стр. 17;

20 Кант, Имануел: *Метафизика морала*, стр. 31;

21 Зато Кант и назива дело које је уследило након *Критике чистог ума* *Прологоменама за сваку будућу метафизику која ће моћи да се појави као наука!*

22 Кант, Имануел: *Који су стварни напреси које је метафизика остварила у Немачкој од Лајбницевић и Волфових времена*, Светови, Нови Сад 2004, стр. 14;

23 Кант, Имануел: *Критика чистог ума*, стр. 417 (В 880, 881/А 852, 853);

24 Кант, Имануел: *Метафизика морала*, стр. 8-9 (подвукао С.В.);

Кантов исказ, прошлост ваља оставити *природи*, али се притом не огрешити о њу: „Зато што *нови систем* искључује све остале, не смањује се заслуга старијих; јер без тих њихових открића или и неуспелих покушаја ми не бисмо доспели до оног *јединства истинског принципа* читаве филозофије у једном систему“²⁵, до *делатног* идентитета свести у спекулативној примени у *себи* подвојене на разумске и чулне принципе, у чијем међудејству бива конституисана целина предметности *појавног* света – бивајући делом синтетичких радњи ума, које увек и јесу своје дело, јер не представљају „ништа друго до везу онога што је супротно, а та веза има основ у самој себи“²⁶, пошто вишевековне камене спотицања – чулне, временско-просторне опажаје, Кант сагледава као њене априорне феномене.

ПОЈАМ ВРЕМЕНА

Одредбу појма времена из „Трансценденталне естетике“ *Критике чистог ума*, којом се време мисли као *чист опажај*, то јест форма *унутрашњег* чула, Кант је обликовао у дугогодишњем сучељавању са „заслужним старијим“ мислиоцима, и то, у првом реду, са склопом проблема тематски везаних за позиције Лајбницевог мета-физике. Штавише, тежишна тачка првог Кантовог великог одклона од Лајбницевог и лајбницеовске филозофије, учињеног у инаугуралној дисертацији из 1770. године – *О форми и принципима чулног и интелегибилног света (De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis)*, управо и лежи у његовом разматрању недостатности Лајбницових појмова времена и простора, који је, наиме, указао на њихов идеалитет, али *интелектуалитет* тих појмова остао је спорним. Тешко решиве потешкоће носила је непосредна индивидуализација супстанције појављене на начин монада, као чистих делатности на које „никакав спољашњи узрок не би могао утицати“²⁷.

Време (и простор) ту су узети као природни континууми перципирања (=делатности; уопште: битка) монада, а иако би човекова *аперцепција* требала бити суштински новум којим човек себе увек изнова поставља као тачку прекида у односу на несковиту природу природне свести, и тек до ње доводећи истински субјективно време, Лајбниц „није био свјестан тога да својим одређењем односа и разлике перцепције и аперцепције (...) противуријечи како свом принципу континуитета, тако и целокупној својој монадолошкој метафизици“²⁸. Начелом *Natura non facit saltus* и време се само ниским степеном јасности и разговетности перцепције „разликује“ од појмовног мишљења (и обратно!), а разлика емпиријских и разумских истина само је квантитативна: емпиријске истине усмерене су само на појединачне појаве, док рационално сазнање исходи у ономе општем и нужном.

25 Исто, стр. 9 (друго подвлачење С.В.);

26 Хегел, Г.В.Ф: *Историја филозофије III*, стр. 435;

27 Лајбниц, Г.В: *Монадологија* пар.1, у *Избрани филозофски списи*, Напријед, Загреб 1980.

28 Кангрга, Милан: *Пракса, Вријеме, Свијет*, Нолит, Београд 1984, стр. 143;

Њихова примена на објективни свет, са једне стране, могућа је истим монадним карактером субјекта сазнања и ствари, али и неизводива супстанцијалношћу и посебичном различитошћу оба. Сазнајни (па и сваки други) *однос* могућ је једино божанским престабилирањем хармоније, која, опет, тешко може бити спозната континуитетом сазнајних ступњева којег се држи Лајбниц.

Већ у поменутој дисертацији Кант је увидео нерешиве тешкоће са којима се суочава неразлучена примена дистингвираних принципа сазнања, произашла из склоности спекулативног ума да на начин искуственог прилази оном неискуственом – чисто интелигибилном. Време и простор није више могуће узимати за субјективне збркане представе, нити пак за појмове апстраховане из емпирије, али је неопходно сачувати и чистост и њихову чулну природу: време и простор схваћени су као **чисте форме опажања**, априорне форме чулности - што онемогућава плодност њихове примене у *спознавању* ствари по себи као делова једног ноуменалног света.

Једанаест година потом, Кант врши пресудну корекцију: ствари за *сазнајући* ум јесу само онакве какве су кроз одношење његовог категоријалног апарата спрам онога од стране априорних форми чулности реципираног, али и да он сâм *сазнајући јесте* једино у том односу. Према томе, време (и простор) је остало лишено компетенција у погледу сазнања оног ноуменалног, али сазнања ноуменалног уопште ни нема! Свако сазнање могуће је једино *под видом временитости!* Путем којим се требао прославити метафизички *ratio* стигло се дотле да је код неретких данашњих интерпретатора *Критика чистог ума* „с правом називана оправдањем, ако не и глорификацијом људске чулности“²⁹. То хајдегеријанско читање Канта занемарује чињеницу да сазната теоријска спознаја, све и да јесте апотеоза чулности – коначности човекове, као таква потом (заправо: увек) је жртвована *моралном* праксису који је, *према Канту*, **слободан од** услова времена!

Но, сâма логика људске чулности испитана је у „Трансценденталној естетици“ *Критике чистог ума*. Трансцендентални обрат учинио је да се о формама чулности не мора али и не може више говорити у плуралу и третирати их на тај начин као равноправне, јер сада и изреком „све појаве уопште, то јест сви предмети чула јесу у времену и стоје нужним начином у односу времена“, јер је време „непосредни услов унутрашњих појава (наших душа), а тиме посредно и спољашњих појава“³⁰. Међутим, ипак би тешко било безрезервно прихватити оцену А. Шопенхауера да је трансцендентална естетика „тако хвале вредно дело, да би само оно било довољно да овековечи Кантово име“³¹, јер га ни Шопенхауер, а ни сам Кант нису ни могли у таквој изолованости посматрати. Ако би се и поред свега на томе инсистирало, остале би непрозирне горње смернице за једно сазнање *sub specie temporis*, пошто се не би добило нешто битно другачије у односу на оно што

29 Арент, Хана: *Предавања о Кантовој политичкој филозофији*, у *Модерно читање Канта*, ЗУНС, Београд 2005, стр. 141:

30 Кант, Имануел: *Критика чистог ума*, стр. 77 (В 51/А 34);

31 Шопенхауер, Артур: *Критика Кантове филозофије у Свет као воља и представа I (додатак)*, Матица српска, Нови Сад 1981, стр. 384;

коментатори бележе као резултате дисертације из преткритичког периода. Још једном је овде потцртан став према Лајбниц-Волфовој филозофији, која је, како наводи Кант „истакла једно сасвим неправилно гледиште тиме што је посматрала разлику између чулности и интелектуалности само као логичку, док је она очевидно трансцендентална и не односи се само на форму јасности или нејасности, већ на њихово порекло и садржај“³². Време је оно што „одређује однос представа у нашем унутрашњем стању“³³ и као такво „није ништа што би постојало само за себе или што би припадало стварима као њихова објективна одредба, што би, према томе, преостало и кад би се апстраховало од свих субјективних услова њиховог опажања“³⁴. Субјективни услови опажања уопште, поново су истакнути као чисти и бесконачни, али и даље услови *чулности* (недискурзивни), те им је, наместо апсолутног реалитета и објективног идеалитета, утврђен *емпиријски* реалитет и *трансцендентални* идеалитет.

Могла би се сада усвојити Хајдегера тврдња која упућује на то да се, у композицији *Критике чистог ума*, време „кроз појединачне етапе заснивања све више и више помера ка средишту и тиме сопствену суштину показује много боље него у провизорним назнакама трансценденталне естетике“³⁵. Није Хајдегер, ипак, ни први ни једини који средиште Кантовог учења о времену тражи у самом центру *Критике чистог ума*³⁶, што већ имплицира у каквом би односу требали бити мишљење темпоралности и ово пресудно Кантово дело. Према томе, експликација пуноће улоге времена у Кантовом систему догађа се у пасажима који директно полажу рачуне о општем проблему начина могућности синтетичких априорних судова – у одељцима „О шематизму чистих појмова разума“ и „Систему свих основних ставова“ његових. Првонаведени од тих одељака расветљава чулне услове употребе категорија промишљајући трансценденталне шеме изблиза као *трансценденталне временске* одредбе, као посредничке представе које су уједно и интелектуалне и чулне бивајући „монограмима“ *трансценденталне синтезе уобразиље*, док је *Систем* канонизовање дискурзивног развијања априорно шематизованих категорија.

Начелно, самим централним појмом *трансценденталног* Кант жели да пропита могућности *трансценденције*, а она је битно стајање мишљења изван себе, најпре спрам онога светског, природног. Дакле, пита се о мишљењу које у *себи* стоји *изван* себе, и оно јесте *сазнање a priori*, због тога што трансцендентална структура *умног* омогућује *појавност* онога *светског* – она му претходи, али му не припада. Извођење система основних ставова чистог разума и јесте пуштање да себе покажу синтетизујуће радње које, по *логичком* реду, претходе и омогућавају свако друго *везујуће* и свако друго *образовање везе*, па према томе и априорно шематизовање категорија радом уобразиље. Круг у коме се самосвест изнова

32 Кант, Имануел: *Критика чистог ума*, стр. 81 (В 62/А 44);

33 Исто, стр. 76-77 (В 50-51/А34);

34 Исто, стр. 76 (В 49/А 33);

35 Хајдегер, Мартин: *Кант и проблем метафизике*, Младост, Београд 1979, стр. 40;

36 Такође и, најпре, Фихте, Шелинг и Хегел, а касније, на пример, Коен, Касирер, Кожев!

досеже као услов могућности свести општа је идеја о синтетичким судовима а priori коју Хегел истиче као „општост која у себи поседује разлику“³⁷, а њено упосебљење кроз трансцендентални шематизам види као „једну од најлепших страна Кантове филозофије којом се удружују чиста чулност и чисти разум, о којима се мало пре говорило као о апсолутним супротностима“. „То је“, наставља Хегел „један разум који опажа, који је интуитиван, или разумско опажање“³⁸.

Јасно је, међутим, Хегелу да Кант „то не узима и не схвата тако“, јер ум у себи стоји изван себе *изром* моћи разума и уобразиље, али уобразиља априорно одређује чулност која се *не може* вратити у себе. Опажаји стоје у односу *спрам* осетилне разноврсности, коју прођену кроз мрежу времена нуде спонтаности разума на спајање и предметање нечега *што није сама ствар*. Из изричитог порицања могућности *људског* опажајућег мишљења и разумског опажања које би из себе собом стварало стварни свет теоријске спознаје, ипак следи да стојећа и *вечна* стварност једини смисао и значење може имати под условима *људског* времена, чиме је и свет у којем је човек *теоријски* делатан нужно један **временити свет**³⁹. Овакво гледиште своју најпрегнантнију експликацију има у Кантовом извођењу *прве аналогије искуства*⁴⁰, у којој се Кант прихвата доказивања основног става постојаности супстанције. Супстанције као нужног и општеважећег чистог појма разума (=вечне категорије) којим се хоће мислити постојаност (=вечност) света ствари по себи!

Ближи Лајбницевој динамичкој мета-физици него ли Декарту и Спинози, Кант појам супстанције сврстава у категорије релације, што је већ као такво довољно да јој се одузме много од привилегија које је уживала у пређашњој филозофији. На темељу доказа основног става постојаности супстанције, она бива одређена као појавни „супстрат свих временских одредаба“⁴¹, то јест њена *постојаност* као таква „изражава уопште време као стални корелат сваке егзистенције појава“⁴². Из тога следи да се конститутивна улога вечне супстанцијалности у *људском* сазнајућем држању, према Канту, показује једино с обзиром на *људско* време; као што је само време (јер није у времену) немогуће опазити као вечито *трајање*, него једино у његовим модусима следовања и једновремености реципиране осетилне разноврсности, тако се и супстанција може *сазнавати* само кроз своје акциденције – *промене*, као појма чију је могућност у трансценденталној естетици Кант извео

37 Хегел, Г.В.Ф: *Историја филозофије III*, стр. 477;

38 Исто, стр. 444;

39 Према тумачењу А. Кожева: „Увијек се знало да се људски Појам појављује у било којем тренутку Времена, и знало се да је Човјеку потребно вријеме да мисли. Али Кант је први видео да ово Човјеку није случајно, него битно, Свијет у којему човек мисли нужно је, дакле, један *временити* Свијет“ (*Како читати Хегела*, Веселин Маслеша – Свјетлост, Сарајево 1990, седмо предавање, стр. 352);

40 Позни Хајдегер је става да ми „управо тек путем аналогија, и кроз њихове доказе, стичемо искуство о ономе суштинском о његовом (Кантовом – оп. а) појму времена“ (*Питање о ствари*, Плато, Београд 2009, стр. 210);

41 Кант, Имануел: *Критика чистог ума*, стр. 150 (В 231-232/А 188-189);

42 Исто, стр. 147 (В 226/ А 183);

„само на основу представе времена и у представи времена“⁴³ – које јесу на основу супстанције, али нису оно што је супстанција по себи. Супстанција као *позитивна функција сазнања* јесте сопствена негација, и то је смисао онога што о Кантовом сучељавању са традицијом рационалистичке метафизике истиче А. Кожев кроз тврдњу да овим Кант настоји „исказати једну *динамичку* концепцију материје и Свијета“, а насупрот Лајбницу, из немогућности сазнања супстанцијалности и посебичности Света, Кант негира и превладава појам *Космоса*, односно „*вјечну* или статичку структуру природног Универзума“⁴⁴, тј. „апстрактне оностраности“⁴⁵.

На другом месту Кант даје аргумент за принципијелну немогућност *сазнања* супстанције као онога *по себи* ствари, који је скривен у фактуму да се „специфична природа нашег разума састоји у томе што он мисли све на дискурзиван начин, то јест посредством појмова, дакле посредством искључиво *предиката*, за шта, према томе, апсолутни субјект увек мора да недостаје“⁴⁶. Према томе, супстанцијалност супстанције негирана је само у оквирима искуственог сазнања, и само ту се она појављује искључиво *sub specie temporis*. Изван тих граница, супстанцијалност је у најбољем случају вечни регулатор јединствености искуства, или, још ближе, њен *конзерватор*, јер је и сâма могућност јединствености искуства положена могућношћу апсолутизованог континуума времена-вечности *Ја*, која ће пуноћу своје употребе озбиљити човековим *требањем* да следи морални закон, да буде *слободан*. Та тачка прекида у потпуности је измештена ван света у *његовој* временитости!

Речју, Кант је свет раскрио као *временит*, али време, премда је протумачено као идеално, има само *световну* / теоријско-сазнајну / природну / емпиријску реалност. Као што се и друге човекове природне диспозиције финализују моралном слободом, тако је и овде: Слобода јесте оно суштинско људског времена, али као његово докрајчивање!

ВРЕМЕ СОПСТВА

Сагледавши узајамни однос питаности о природи кантовског сопства са својим приговором Канту, да и поред тога што је „први и једини који се *једним* делом истраживајућег пута кретао у правцу темпоралности“⁴⁷ његова анализа времена „упркос враћању тог феномена у субјекат, остаје оријентисана на наслеђено вулгарно разумевање времена“⁴⁸, Мартин Хајдегер пушта да себе покаже последујући закључак који указује на потпуно одсуство проблематизације „склопа повезаности“ између времена и онога *Ја мислим*. Капиталан је значај и велике су

43 Исто, стр. 76 (В 49);

44 Кожев, Александар: *Како читати Хегела*, седмо предавање, стр. 353;

45 Кангрџа, Милан: *Пракса, Вријеме, Свијет*, стр. 161;

46 Кант, Имануел: *Прологомена за сваку будућу метафизику*, стр. 84;

47 Хајдегер, Мартин: *Битак и време*, Службени гласник, Београд 2007, стр. 44;

48 Исто,

могућности садржане у овој Хајдегеровој критичкој рефлексiji на Кантов појам времена. Дobar део тих потенцијала искористио је и сâм Хајдегер, али заиста зачуђује чињеница да Хајдегер „у својим анализама времена нигде не спомиње нити просуђује фактум да је реално кретање повијести појма времена међу Кантовим идеалистичким слѣдбеницима у филозофији њемачког идеализма (...) текло управо тако што је дубоки пријепор у Кантовој интерпретацији времена водио откривању и изградњи нове стратегије његовог разумијевања из повезаности са слободном самосвијешћу“⁴⁹.

Кант не само што је тврдио идеалитет времена, већ је показао и могућност довђења у *однос* читаве употребе разума у везу са временом, па чак и природу *произвођења* тог односа, али докле год се време схвата као чисти *опажај*, оно не може имати ништа с продукцијом! Оно стоји напросто у *однесу* као изворни начин уређивања онога осетилно *датог*, и као такво је омогућено синтетичком функцијом разума, што га не чини појмом и отуђује га од властитости, која је чист акт. Кант се није могао изборити са дијалектиком делатности и трпње, бесконачности и коначности, на чему ће радити Фихте. На његовом трагу, Хегел ће говорити о величини идеје о синтетичким судовима а ргіогі као „општости која у себи поседује разлику“, која ће, ипак, опет добити „сасвим обичан смисао“⁵⁰.

Пошло се путем на којем би постало јасно како мишљење себе у себи подваја на појам и реалност, која би у ходу *нечулне чулности* постајала поновно јединствена са својим појмом, али Кант је учинио нешто друго. Време узето као чист опажај само је самоникли *медијум* у којем се односе појам и ствар, а његови капацитети су недостатни (=коначни) да захвати саму ствар, чиме и трансцендентална субјективност остаје апстрактум попут ствари по себи. Коначан људски опажај затечен је између два бесконачна пола, и не омогућава ствар као појаву оног другог самог ума, осим у његовим теоријским компетенцијама, што значи у границама могућности искуства. Мимо њих, ум производи *идеје*, али оне су, за Канта, у спекулативној употреби чистог ума само празни појмови разума доведени до крајних граница, чија је намена да спекулативном сазнању служе једино као формална јединства на задатку регулације систематичности разумских сазнања.

Свест о времену тиме покушава да се кроз сазнајни однос стопи с временом, али, с друге стране „она хоће да вријеме остане схваћено вјечито као оно-друго-свијести, њезин збиљски објективни предмет, нешто емпиријско“⁵¹. Сасвим је онда очекиван Кантов закључак да „чисти ум као једна просто интелигибилна моћ не подлеже временској форми“⁵², или да се „ум не мења (иако се мењају његове појаве)“ јер „чулност никако не афицира ум“⁵³. Хајдегер исправно примећује да је између волфовског (уопште: традиционалног) начела непротивречности, пре-

49 Перовић, Миленко А: *Слободно вријеме и слобода, у Филозофска истраживања*, Загреб, бр. 29-2/2009, стр. 250-251;

50 Хегел, Г.В.Ф: *Историја филозофије III*, стр. 435;

51 Перовић, Миленко А: *Слободно вријеме и слобода*, стр. 251;

52 Кант, Имануел: *Критика чистог ума*, стр. 295 (В 579-580/ А 551-552);

53 Исто, стр. 297 (В 584/ А 556);

ма коме се „не може догодити да исто *истовремено* и јесте и није“, и Кантовог „ниједној ствари не припада предикат који јој противречи“ разлика у томе што ово највише начело аналитичких судова Кант мисли „у његовој одрешености од предмета и његовог временског одређења“⁵⁴, чиме отвара врата трансценденталној логици у њеном овременавању. Али док год она своју ролу игра у сфери оног појавног „као начина на који то-непознато-нешто (ствар по себи – оп.а) делује на наша чула“⁵⁵, природа произвођења *тог* односа остаје тајна, а трансцендентални идеализам „савршена филозофија разума која се одриче ума“⁵⁶, застала у апстрактном идентитету.

Противно Хајдегеровој оцени о недуговечности кантовског сламања превласти логике у метафизици, јер код његових следбеника она, наводно „радикалније него икада постаје логика“⁵⁷, мора се нагласити да је већ код Фихтеа на делу нешто сасвим другачије. Он је схватио „да се бит времена филозофији не отвара у трагању за смислом и значењем његове *повезаности* са свијешћу“⁵⁸, већ да апсолутно прво начело свега људскога сазнања – начело идентитета – **јесте** време, а читав пројекат учења о науци „прагматичка повијест људског духа“⁵⁹. У доба када је још био под јаким Фихтеовим утицајем, за Ф. В. Ј. Шелинга „*Ја* је *сам* вријеме помишљено у дјелатности“⁶⁰, и то у филозофији која себе разуме као текућу „повијест самосвести“⁶¹. Ослободивши се фихтеанско-шелинговске концепције интелектуалног зрења, Хегел пак комплетне напоре претходних рефлексија о времену доводи до појма у једном једином параграфу своје енциклопедијске *Филозофије природе*. Ту се признаје да време јесте чиста форма чулности, али као такво оно је „исти принцип као ја – ја чисте самосвијести; али исти принцип или једноставни појам још у својој потпуној спољашњости и апстракцији“⁶². Хегел тиме исказује потребу својеврсне *феноменологије времена*, у којој би фихтеанско *Ја=Ја* било истиновање природног времена⁶³, као „појам у своме идентитету са собом (...) по себи и за себе апсолутни негативитет и слобода“⁶⁴.

Слобода која је **бит људског времена**⁶⁵; слободно време, а не слобода од времена!

54 Хајдегер, Мартин: *Питање о ствари*, стр. 161;

55 Кант, Имануел: *Прологомена за сваку будућу метафизику*, стр. 66;

56 Хегел, Г.В.Ф.: *Историја филозофије III*, стр. 477;

57 Хајдегер, Мартин: *Кант и проблем метафизике*, стр. 155;

58 Перовић, Миленко А: *Слободно вријеме и слобода*, стр. 248 (подвукао С.В.);

59 Фихте, Ј. Г.: *Основа целокупне науке о знаности*, Напријед, Загреб 1974. стр. 160;

60 Шелинг, Ф. В. Ј.: *Систем трансценденталног идеализма*, Напријед, Загреб 1965, стр. 125;

61 Исто, стр. 66;

62 Хегел, Г.В.Ф.: *Енциклопедија филозофских знаности*, Веселин Маслеша – Свјетлост, Сарајево 1987, пар. 258, стр. 216;

63 Не његово пуко поунутарњивање и поништење!

64 Хегел, Г.В.Ф.: *Енциклопедија филозофских знаности*, стр. 217;

65 Перовић, Миленко А: *Слободно вријеме и слобода*, стр. 246;

ВРЕМЕ СЛОБОДЕ

Могло се говорити на основу кантовског појма времена о слободи као суштини темпоралности, али под видом вечности моралног напредовања бесмртне душе, у којој се разрешава коначност човековог природобитка. Но, тај појам вечности код Канта је схваћен попут онога што Хегел у претходно цитираном параграфу назива „апстракцијом од времена“, јер Кант није био у близини идеје једне феноменологије времена, из разлога што је *знао* само за његову *природну* појаву. Другим речима, Кантово субјективирање времена у ствари је субјективна интерпретација природног времена и *као такво* неадекватно је људском *слободном* времену, јер Кант није промишљао све потенцијале скривене у идеји трансценденталне аперцепције и њеног актуализовања на начин *основних ставова*. Стога је у праву Хајдегер када говори о Кантовој оријентисаности „на наслеђено вулгарно разумевање времена“, што у хајдегеровској терминологији значи да „постаје јасно да се Кантово схватање времена креће у структурама које је поставио Аристотел“⁶⁶ – темпоралност времена мишљена је по моделу просторности простора, као линија оних *сада*. Исправно Хајдегер назире да разлози потпуног губљења из вида питања о односу аперцепције и времена леже у неподобности субјективно интерпретираног природног времена за изазове Кантове практичке филозофије која почива на појму слободе.

Кант узима појам слободе за априоран и припадан човеку као човеку, и у најбољем маниру духа доба просвећености, разрешено од сваког временско-просторног и повесног оквира. Слобода воље не само што је синтетичко јединство чистог практичког ума, него је појам слободе уједно и „*завршни камен* зграде чистог ума, штавише – спекулативног ума“⁶⁷. Тачније, посреди је „увек само један те исти ум који, било са теоријског или практичког гледишта, суди према принципима а priori“. Уплитање времена, захваћеног као чист опажај, обесмислило би читав пројекат.

Поново, време не припада посебичности ствари, него је конституенс предмета онако како га предмеће свест и налази се у погону тек афицираношћу надирућом осетилном разноврсношћу. У појавном свету предметнутих предмета није опажљиво чисто трајање времена, него једино следовање, баш као што се не може сазнати ствар у њеној постојаности већ само као карика у каузалном ланцу. У природном свету, према томе, сваки је узрок последица неког прошлог узрока, као што је у природном времену свако *сада* детерминисано неким *сада* које више није. Воља, то јест њен *емпиријски* карактер, затечена у том свету сасвим је пасивна, само се сећајући идеје слободе која јој априорно припада. Са друге стране, и делање вођено нечим што сада још није – сврхом – опет је *хетерономија*, као пуко обртање каузалног следа и приклон сопственим патолошким склоностима. Слобода нема ништа са појавним светом заснованим *присутношћу*, која је из-

66 Хајдегер, Мартин: *Битак и време*, стр. 47;

67 Кант, Имануел: *Критика практичког ума*, стр. 5-6;

раз вечне садашњости времена. Слободу воље није, онда, могуће мислити као постојање одредљиво у времену, због саме слободе како је разуме Кант: „Ако се слобода још хоће да спасе, онда не преостаје никакв пут осим да се постојање неке ствари, уколико је она одредљива у времену, дакле и каузалитет према закону *природне нужности*, придаје само *појави*, а да се слобода придаје *том истом бићу као ствари самој по себи*“⁶⁸.

Уместо да слободна радња, односно *требање* буде узето као стално изнова понављано заснивање **суштинског** идеалитета времена на којем већ почива, јер се односи „на претварање у *садашњу* објективну стварност једног конкретног Пројекта (објективно нестварног) *будућности*, који не проистиче *нужно*, то јест *свуда и увек* из свеукупне *прошлости*“⁶⁹, Кант сопствену поставку протумачује само негативно. Тако одлука да се слободно започне нека радња, према Канту, једино се може збити као *непосредна* самопринуда практичког ума да дела из поштовања према моралном закону – као непорецива могућност да се имају руке одрешене од спољашњих (не)прилика, али и сопствених прошлих и будућих пасија – у *бесконачности* тежњи ка савршенству воље, под видом вечности која је „крај целокупног времена, при непрекидном трајању човека“, или „крај свих ствари као временских бића и предмета искуства“⁷⁰.

Победничко *Ја*, преостало у својој моралној одређености, најзад је узето „као изван-временско или невременито биће, тамо или тада где времена или *нема* или пак оно – стоји?!“⁷¹, а премда је Кант самом идејом аперцепције на делу показао освешћеност људске временитости као тачку прекида са природним временским током са којим посла има природна, интенционална свест, поунутарњење свето-времена које свет ствари по себи оставља као невременити, али ипак стојећи свет, у изходишној тачки показује, дакле, статистику онога *Ја*, чим се овоме испод ногу извуче феноменална подлога. Кант зато не доспева пред *повесност*, која је напредовање у родном остваривању *слободног* времена у природи која је *властита* темпоралност.

ПОЈАМ ПОВЕСТИ

Два текста у којима Кант излаже главнину своје идеје филозофије повести јесу *Идеја опште повести усмерене ка остварењу светског грађанског поретка* (1784) и *Нагађања о почетку повести човечанства* (1786). Оба ова, обимом невелика списа, у тематској су повезаности са Кантовим етичким истраживањима и на њима заснованим филозофско-правним рефлексијама и политичком филозофијом. Ипак, већ наслови ових чланака смерају да укажу на проблеме иманентне покушају

68 Исто, стр. 102;

69 Кожев, Александар: *Кант*, Нолит, Београд 1976, стр. 82;

70 Кант, Имануел: *Крај свих ствари у Ум и слобода*, Идеје, Београд 1974, стр. 125;

71 Кангрга, Милан: *Пракса, Вријеме, Свијет*, стр. 158;

аплицирања критичке филозофије на поље филозофије повести. Сам централни појам – *општа* или *универзална* повест, нема нарочито дугу повест филозофске употребљености, а када га се латио Кант био је на врхунцу своје филозофске актуелности. Пре свега, треба нагласити да појам повести (*die Geschichte*) у филозофију није доспео тако што се у неком тренутку аутори својевољно почињу одлучивати да га узму као супституцију за термин *историја*. Дистинкција нипошто није само терминолошка, јер се у Кантовом добу под историјом подразумевало приказивање емпиријске датости – прошлости, при чему је историјом, заправо, могло бити названо ма које научно излагање, сасвим равнодушно спрам различитости природе предмета којим се бави. Када се на површину пробила идеја о јединству историјског сазнања и његовог предмета „напуштена је дистинкција између *res gestae* и *historia rerum gestarum* у корист појма повести“⁷².

Први се ка овоме 1681. упутио католички бискуп Босије, нагласивши општост, универзалност историје о којој расправља у своме *Discours sur l'histoire universelle*, демаркирајући је на тај тачин од уобичајених историјских излагања⁷³.

Истовремено остварење и превладавање идеје универзалне повести на делу је у Хегеловој филозофији повести, где се овај појам напушта у корист појма *светске повести*, јер, према Хегелу, филозофска повест света – „нису то опште рефлексије о њој (...) већ је то сама повест света“⁷⁴.

Код Канта ствари су постављене другачије. Његова филозофија повести „покушај је да се на филозофски начин обради општа повест света“⁷⁵, а своју могућност изводи из корисности за извесну *сврху природе*, о којој ће тек бити речи. Од велике је важности, прво, да спис у којем Кант спроводи ту замисао није назван „општом повешћу“, него *идејом* опште повести, што умногоме указује на правац Кантовог деловања ако се зна шта он мисли под идејом. Идеја је код Канта чисти појам ума, самоафекција мишљења, али никад и теоријско сазнање, јер томе појму недостаје опажај на који би га могло применити. Нема онда говора о јединству историјског сазнања и његовог предмета, јер, строго гледано, ништа налик томе никад није пред-метнуто, па се ништа не може ни сазнати. Ипак, реферирајући на апсолутни тоталитет услова, идеје садрже оно што је неусловљено, тако да своју праву примену могу имати у сфери у којој је ум апсолутно спонтан – у сфери моралности, у којој је „за умно, а коначно биће могућан само прогрес у бесконачност, од нижих ка вишим степенима моралног савршенства“⁷⁶, и то под претпоставком бесмртности душе која обитава у вечности.

Могло би се онда говорити о повести као процесу људског моралног напредовања, јер се има посла са предметом који није условљен неопходношћу

72 Проле, Драган: *Појам традиције код Хердера и Канта*, стр. 201;

73 Биографи бележе да је Кант познавао Босијеове списе, али и поред тога *Општа историја природе и теорија неба* из 1755. године остаје као пример ове друге, тада типичне употребе појма историје.

74 Хегел, Г. В. Ф: *Филозофија историје*, Федон, Београд 2006, стр. 5;

75 Кант, Имануел: *Идеја опште историје усмерене ка остварењу светског грађанског поретка*, у *Ум и слобода*, Идеје, Београд 1974, стр. 38;

76 Кант, Имануел: *Критика практичног ума*, стр. 132;

чулног опажаја, или, тачније, испитују се услови који ће водити моралном бољитку и то, у првом реду, они политички, мада се и они код Канта изводе (не и своде) из нечега што је названо „планом природе“. Утолико је прихватљива Ландгребеова оцена да Кантово политичко учење садржи учење о примату политичке повести, али не уколико се закључује о политичком телосу повесног процеса, јер и она је у сврси *културе* као „последње сврхе која се у погледу људскога рода може с разлогом приписати природи“⁷⁷. Како код Канта практички ум јесте приоритетан у односу на теоријски, култура, па и политика, нису ту да би се са њима завршио повесни процес, већ да би се човеку отворио пун спектар могућности, и за могућности и за немогућности, док би се истинска слобода крила у поштовању моралног закона, која као таква никада не иступа у временитост предметнуге природе, мада јесте вођена будућношћу која гледа на вечност.

Када се то узме у обзир, није противречан појам *повести напредовања* људске моралности јер Кант појам напретка, у просветитељском маниру, готово да и не тематизује с обзиром на однос садашњости и прошлости, него само садашњости према будућности. Тај појам обухвата: 1.) идеју о сврси којој се тежи, 2.) заснивање једног принципа, по ком се стреми, 3.) тежњу за циљем која непрекидно траје⁷⁸. Јасније је онда зашто Кант, питајући се „да ли људски род непрекидно напредује ка бољем“, жели да зна „део *повести* људског рода, и то не из прошлог *већ из будућег* времена“⁷⁹. Но, размишљања о повести не могу, наравно, избећи временске одреднице, јер „размишљање садржи рефлектирање које може да се догоди само у времену“⁸⁰, чему само морално делање не подлеже, тако да се покушаји захватања и уконачења будућности одвијају само као **предсказивање**, док се о почецима повести моралног развоја може само **нагађати**, с тим што се у том гледању на прошлост човекова свест будућности показује као оно што га је издвојило од животиња⁸¹.

Мада су ове методе сушта супротност догматичком поступању (не догматизму!) и научности за које пледирају *Критике*, Кант није инконсеквантан: „У сваком случају, ако се у кантовској или „критицистичкој“ варијанти може, у строгом смислу, говорити о бескрајном историјском развоју, немогуће је доћи до апсолутног Знања о Историји и, према томе, о историјском Човјеку“⁸². Покушаји искуственог сазнавања људске повести остају у доменима нагађања или претсказивања, али *регулисани* идејом једне опште повести, уколико ум жели да озваничи обухваћеност хаотичног повесног тока у јединствено искуство.

77 Кант, Имануел: *Критика моћи суђења*, стр. 236;

78 Кант, Имануел: *Краковски фрагмент уз „Спор међу факултетима“ у Ум и слобода*, стр. 195;

79 Кант, Имануел: *Спор међу факултетима – други одељак: Спор између филозофског и правног факултета*, Исто стр. 181;

80 Кант, Имануел: *Крај свих ствари*, Исто, стр. 131;

81 Нагађања доносе мисао о могућности човековог себе-озбиљења као слободног, из будућности временованог времена, чиме би се у бесконачном раду рода на његовом светском остварењу, релативизовала моћ природне будућности – смрти. Та мисао ипак убрзо свраћа поглед на полазне тачке док Кант снисходљиво констатује да је и повест слободе, на консу, део „плана природе“.

82 Кожев, Александар: *Како читати Хегела*, седмо предавање, стр. 355;

Црвена нит која плете јединственост не може се извући из спонтаних људских узроковања радњи јер она не иступају у време, а поготово се не може разабрати из појава тих радњи, где и најбоља воља за последицу има своје изопачење. У немогућности виђења разумних сврха повесног процеса, Кант се одлучује да постулира једну природну сврху „која би омогућила да та створења која поступају без властитог плана ипак имају повест по одређеном плану природе“⁸³. Повест је за Канта још увек нешто што се *има*, а сам план, противно тадашњим еволуционистима, укључује потпуно и целисходно *развиће* свих природних обдарености сваког природног бића, јер оно (развиће) јесте квалитативна диференцијација, а не само раст.

Умногост која је дар природе намењен човеку могуће је у потпуности развити само у грађанском друштву управљеном према општем праву. И ако се ово ни не узме друкчије него да је „природа хтела“ да обезбеди услове који ће изнедрити биће које прво и једино може да суди о сврхама природе, јер је његовим усврховљењем природа далеко надмашила све своје сврхе, и то онда када човек себе посматра као самосврху – и даље је то солуција којој прилично радо прибегава приличан број новијих теоретичара еволуције и антрополога, што је још једно сведочење да је у Кантовом случају „телеолошка наука о природи фундамент филозофије повијести“⁸⁴, а форма довршене прошлости⁸⁵ („природа је хтела“) чини проблематичном и идеју повести као такву. Тако, не могавши да сагледа „осебујну унутрашњу антитетику слободе“⁸⁶, Кант проналази покретачки принцип повести човечанства, као средство којим природа остварује свој план, у антагонизму „који између појединаца влада у друштву, под претпоставком да он ипак на крају постаје узроком законитог поретка међу њима“⁸⁷.

Тај антагонизам Кант појашњава човековом *недруштвеном друштвеношћу* (*ungesellige Geselligkeit*), јер он своје недруштвене, егоистичке побуде може задовољити само бивањем друштвеним. Пближе, једино кроз друштвене (=државне) структуре, појединац може имати загарантовано право на егоистичка права, јер је ту по аутоматизму примирен истим таквим правима *другог*. Није тешко овде ослушнути призив контрактуалистичких теорија државе и права, али Кант се од њих одваја тиме што уговором успостављени законити поредак не посматра ни као фикцију, нити као реалан догађај већ као практички принцип а *prigori*. Али тешко се прави корак даље када се неповесна категорија као таква хоће уздићи на ниво покретачког духа читаве људске повести. Тајанствена је хронологија преображаја дивљаштва у културу, патолошког у морално, али се са сигурношћу може рећи да би без те амбивалентности „све врсне природне обдарености у човечанству вечно остале неразвијене и успаване“⁸⁸.

83 Кант, Имануел: *Идеја опште историје*, стр. 30;

84 Перовић, Миленко А: *Практичка филозофија*, Графомедиа, Нови Сад 2004, стр. 268-269;

85 О томе: Проле, Драган: *Ум и повест. Хајдегер и Хегел*, Верзал, Нови Сад 2007, стр. 227;

86 Перовић, Миленко А: *Практичка филозофија*, стр. 269;

87 Кант, Имануел: *Идеја опште историје*, стр. 32;

88 Исто,

Донекле је разумљива недоумица у којој се налазе истраживачи у погледу тога да ли је Кантова телеологија повести изложена у *Идеји опште повести* нешто што би се пре могло окарактерисати као резидуум преткритичког филозофирања⁸⁹, поготово ако се узму у обзир неки наводи из те Кантове фазе. На пример, у *Разматрањима о осећају лепог и узвишеног* из 1764, говорећи о помањкању људи који поступају према принципима, Кант, пун наде, наставља речима да „многа је *више* оних који делају из *склоности срца*, а то је изврсно, мада се такво поступање не може посебно приписивати личности у заслугу: јер има случајева кад ови морални инстинкти греше, али уопште узев они остварују **велики план природе** исто онако добро као и други инстинкти који тако правилно покрећу животињски свет“⁹⁰. Премда је *Идеја опште повести* публикована шест година пре *Критике моћи суђења*, њен „план природе“ није тешко разграничити спрам горњег, првом погледу подоста сличне тезе, мада понешто од ње, мора се признати, заиста преостаје. Кант је у *Идеји* био на трагу разликовања повести природе и повести слободе али увек под патронатом сврхе природе, што ће јасније изразити две године касније у *Нагађањима – 1763*. о томе нема ни „нагађања“, него једино правилне инстинктивности. Уз то, иако још није под критичку лупу стављена телеолошка моћ суђења, Кант је сасвим начисто с тим да општа повест изведена према плану природе јесте само идеја, која нам омогућава приступ целовитости повести, мада сама посве неповесна.

Када је реч о телеолошкој моћи суђења, њена одредба организма се овде поново показује релевантном, јер се законити поредак покушава мислити као „оно у чему све јесте, обострано, сврха и такође средство“; властити каузалитет органа и њихово сврховито „делање“ без сврхе, нешто је што би могло да понуди аналогију којом би се расветлили социјални антагонизми. Чини се да није сасвим пожељно претеривати са овом параболом, јер у људским организовањима нема нечега попут „наследног материјала“. Напротив: „Кретање људске врсте ка испуњењу читавог њеног одређења, како се чини, стално се прекида и у сталној је опасности да се врати некадашњој сировости“⁹¹, али у једном од својих последњих текстова, након фиктивног премошћивања „непрегледне провалије“ између области појма природе и области појма слободе, Кант веома одлучно тврди да је **еволуција** једног природно-правног уређења оно једино у чему су „природа и слобода сједињени у људском роду према унутрашњим принципима права“⁹². Биологистички жаргон континуитета није случајан, јер то је само једно из низа места које циља на исказивање сумњичавости према дометима људских акција, а који је, притом, услагасив са методологијом трансценденталне филозофије. Покушавајући да схвати „људску природу као „радикално злу“, а опет као моралну“⁹³, Кант указује на

89 О тој полемици нпр. у Кронин, Сиоран: *Кантова политика просветитељства*, у *Модерно читање Канта*, стр. 282–283;

90 Кант, Имануел: *О лепом и узвишеном*, Бонарт, Нова Пазова 2002, стр. 36 (треће подвлачење С.В.);

91 Кант, Имануел: *Нагађања о почетку историје човечанства у Ум и слобода*, Идеје, Београд 1974, стр. 77;

92 Кант, Имануел: *Краковски фрагмент уз „Спор међу факултетима“*, Исто, стр. 187;

93 Перовић, Миленко А: *Практичка филозофија*, стр. 269;

човекове саможиве животињске склоности, а онда и на потребе за господарем као „старешином јавне правде“⁹⁴, али како је и тај само човек коме је исто тако потребан господар, Канту преостају чувене речи: „Из тако кривог дрвета, од каквог је човек направљен, не може се истесати ништа сасвим право“⁹⁵.

На томе се не остаје, јер је природа већ упрегла ове своје амбивалентности које на крају ипак постају узроцима „законитог поретка међу људима“. Приметно је да је овај каузалитет код Канта већ преокренут у један атипичан однос узајамног дејства, јер последични законити поредак, као остварено „грађанско друштво којим ће се управљати према општем праву“⁹⁶, у ствари је оно што омогућује највеће супротстављености међу људима, али које су контролисане – релативизоване слободама *другог*. Као што примећује Кожев, корак овде дели кантовску категорију заједнице од хегеловског појма повести, али она овде, као и у *Критици моћи суђења*, има само регулативни карактер; узајамни однос изолован је из повести! Чак штавише, Канту је он на овом пољу у функцији трансценденталне варијације нота теорија друштвеног уговора. Ове интенције нуде разјашњења неких од потешкоћа са којима су се сучелиле Кантова политичка теорија и филозофија повести.

Усмереност плана природе на остварење светског, а не само грађанског поретка, теза је која је на сличне начине разрађивана у више Кантових практичко-филозофских списа, где се запажа Кантова окупираност питањима односа међу државама, идејом светске федерације која би требала резултовати *вечним миром* међу државама. Разлог зашто је то циљ повести као повести напретка лежи у томе што још једино у напредовању односа у међународној политици Кант види услов који би потенцијално много донео моралном развоју човечанства. Циљ повести требао би бити њен завршетак. Према томе, Кант не посвећује много пажње расправама о најбољем државном уређењу. Важнији се за њега показује принцип којим поглавар влада, а стало је до тога **републикански**, односно онај који тражи „да извршна власт у држави буде одвојена од законодавне“⁹⁷. Но, она је одвојена а *ргіогі*, јер „законодавна власт може припадати само сједињеној вољи народа“⁹⁸, која је већ учињена законитим поретком – државом, кроз идеју првобитног контракта, којим је напуштена бесправност природног стања. Општи принцип права а *ргіогі* гласи: „Делај тако да слободна употреба твоје самовоље може да постоји заједно са слободом свакога по неком општем закону“⁹⁹. Неправо је онда непоопштита употреба слободе, а све ове одредбе већ су на делу међу народима организованим у државе.

Пошто држава априорно почива на општесједињеној вољи оличеној у три гра-не власти (владарска, извршна, судска) као гарантима законске слободе, грађанске једнакости и грађанске самосталности – принципа којима је утемељена, *сећање*

94 Кант, Имануел: *Идеја опште историје*, стр. 34;

95 Исто,

96 Исто, стр. 33;

97 Кант, Имануел: *Вечни мир – филозофски нацрт*, у *Ум и слобода*, Идеје, Београд 1974, стр. 143;

98 Кант, Имануел: *Метафизика морала*, стр. 115;

99 Исто, стр. 32;

властодржаца на идеју по којој су то што јесу и на њена морална и слободарска изворишта, према Канту, понајпре бива освежено константним спољашњим претњама. Стална опасност од избијања рата је оно што нагони на напредовање према републиканским принципима владавине и одржава тонус свих талената грађанства, али тај притисак Кант види и као оно што *једино* ублажава деспотизам владара склоних да занемаре општи принцип права, наметањем народу онога што он сам себи не би *могао* да наметне. Јер у стању ратне опасности „тражи се богатство да би држава била сила, а без *слободе* нема делатности која би створила то богатство“¹⁰⁰. Ступањ културе на којем је Кант сматрао да се налази људски род, још увек изискује рат као „неопходно средство да се она унапређује“¹⁰¹. Али како је склоност ка злу самоуништилачка, то ће државе неизбежан излаз кад-тад морати да потраже у неком савезу народа, које ће најзад једног дана еволуирати у „стање које ће моћи одржавати само себе као неки аутомат“¹⁰². Тај „аутомат“ не симболизује неко *ad hoc* догођено стапање народа у једно друштво и даље ланчарење (то би био „пад у непоправљиву исквареност“¹⁰³), а готово не узајамно уништавање, него начело „*једнакости* узајамног *дејства* и *противдејства*“¹⁰⁴.

Са друге стране, у стварима унутрашње политике једне државе та узајамност је већ на делу. Ратна опасност је та која ће приморавати власт на повратак тековинама идеје првобитног контракта у којима се и корени, и у том страховању мораће се имати слуха за критичке рефлексije слободних научника – чак ће се њих и подстицати у тој делатности. На тај начин и највеће зло у природи природе превладава сама од себе, наравно, не марећи много за добробит појединаца, пак чак ни народа, већ само бринући за напредовање у *достojности* за добробит људске врсте. Међутим, када појединац или нека групација (па и читав један народ противу других) принцип властите среће подметне као позицију за просуђивање принципа права, притом узимајући *contractus originarius* за стварни догађај, настаје расуло које неретко исходи у терору. Човек као члан политичке заједнице не може се присиљавати да на туђи начин буде срећан, па чак и ако би то била жеља револуционарне масе. Ако то ипак покушава непросвећени владар, *contractus originarius* не даје народу право на побуну, јер је тај уговор *само идеја ума*. Није згорег поновити да за Канта идеја не значи ма какву мисаону творевину, него оно што је као нужни и општеважећи појам укоревљено у природи самог ума. Свако народно просуђивање о манама врховне државне власти већ стоји под условима могуће уједињености под једну општу законодавну вољу чији је заступник владар, тако да би обесправљење властодршца лишило гарантованог права на право и саме учеснике преврата. Стога, за Канта је у политичкој заједници „највећи и најкажњивији злочин свако одупирање највишој законодавној власти,

100 Кант, Имануел: *Нагађања о почетку историје човечанства у Ум и слобода*, стр. 79;

101 Исто, стр. 80;

102 Кант, Имануел: *Идеја опште историје*, стр. 35;

103 Кант, Имануел: *Нагађања о почетку историје човечанства*, стр. 80;

104 Кант, Имануел: *Идеја опште историје*, стр. 36;

а свака побуна да би се насилно исказало незадовољство поданика, сваки устанак који се излива у буну, јер тај злочин разара њене темеље¹⁰⁵.

Одговарајући на приговоре да је исувише велики значај придао идеји коју ни сам не види као објективно реалну, због чега је у опасности да постане апологетом апсолутистичких режима, Кант огољује свој пројекат: у недостатку физичке особе која представља врховну државну власт, тај поглавар (суверен) је „**мислена ствар** (која представља целокупан народ)¹⁰⁶, јер је законити поредак тај који је неприкосновен! Трансцендентална заснованост те идеје државног уређења уопште пушта је да се покаже као „за сваки народ истовремено апсолутни захтев практичног ума који суди према правним појмовима“¹⁰⁷. Она је „света и неодољива“, премда свој (практички) реалитет има једино у апелу да се сваки законодавац обавезе „да тако даје своје законе као да су они *могли* произићи из уједињене воље читавог народа“¹⁰⁸. Држава тако почива на појму слободе у спољашњим односима људи једних према другима, а овај је својом суштином положен на појам моралне слободе. То чини заокружену целину Кантове практичке филозофије, изграђене трансценденталним принципима на темељу слободе, која је ипак „само *идеја* ума, чији је објективни реалитет по себи сумњив“¹⁰⁹, чиме се стоји на граници сваке практичке филозофије, па је и држава збиљност једне апстракције и увек већ отуђена од ње саме.

STANKO VLAŠKI
Novi Sad

KANT'S NOTION OF TIME AND HISTORY

Abstract: The author emphasises the great importance for the break-through of historic conscience in philosophy, that of Kant's opinion that the human knowledge is possible only under the terms of human *temporality*; nevertheless, he tends to examine the reasons for restriction of that insight solely to theoretical sphere and underlines limitations immanent to comprehension of time as pure inner sense for the establishment of the idea of history. Kant's subjectivation of time shows itself as a subjective interpretation of the *natural* time and as such it is inadequate to human *free* time. That constellation leads to great perplexities in front of which Kant's philosophy of history capitulated.

Keywords: Kant, time, history, freedom

*Primljeno 25.8.2010.
Prihvaćeno 10.10.2010.*

105 Кант, Имануел: *О уобичајеној изреци: то би у теорији могло бити исправно, али не вреди за праксу*, у *Ум и слобода*, стр. 109;

106 Кант, Имануел: *Метафизика морала*, стр. 140;

107 Исто, стр. 173;

108 Кант, Имануел: *О уобичајеној изреци...*, Исто, стр. 108;

109 Кант, Имануел: *Заснивање метафизике морала*, стр. 166;

