

LAZAR ATANASKOVIĆ¹
Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu

KANTOV POJAM KULTURE: IZMEĐU PRIRODE I SLOBODE

Sažetak: Ovaj rad tematizuje pojam kulture kod Kanta u periodu nastajanja njegovih *Kritika*, sa hipotezom da kultura igra odlučujuću ulogu pri rešavanju problema složenog odnosa između kauzaliteta prirode i spontaniteta slobode u okvirima Kantove kritičke misli. Kroz komparativnu analizu određenja i uloge pojma *kulture* u *Kritici moći suđenja* i tekstu *Ideja jedne opšte povesti usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka* iz 1784. godine, pokazuje se na koji način centralna određenja pojma kulture kod Kanta mogu biti shvaćena s obzirom na njegovo mišljenje povesti. Rezultat istraživanja ogleda se u tome što se *kultura*, kao *spособnost za svrhe*, pokazuje kao osnova povesne dinamike mišljene Kantovom *filozofskom povešću*, a koja podrazumeva premošćavanje jaza između *pojmov* o *slobodi volje* i njenih *pojava u prirodi*.

Cljučne reči: Kant, kultura, teleologija, povest, kritika, priroda, filozofija povesti

1. KADA JE KANT GOVORIO O KULTURI?

Kant je pisao o kulturi (*die Cultur*). Primera radi, frekventnost upotrebe ove reči u delima koja je objavio, gotovo da je jednaka sa učestalošću spominjanja termina kao što su to moral (*die Moral*), moralnost (*die Moralität*) i običajnost (*die Sittlichkeit*). Ipak, pojam kulture izgleda da nije naišao na značajnije interesovanje kod interpretatora, i teško da mu se ikad pristupalo kao jednom od centralnih pojmova Kantove filozofije. Kant naprosto nije ostao upamćen kao mislilac *kulture*. Premda, česta upotreba ovog pojma, kao i vrlo pažljiva nijansiranja u različitim značenjima koja mu Kant pridaje, sugerišu na specifičan značaj koji je *kultura* imala u njegovoj misli. Ipak, upravo česta upotreba i višeznačnost ovog pojma kod Kanta, same po sebi otežavaju zadatak polaganja nedvosmislenog računa o *pojmu kulture uopšte* u njegovoj filozofiji. Umesto toga, za početak, možda bi vredelo skrenuti pažnju na interesantan način na koji je Rudolf Ajzler [Rudolf Eisler] još dvadesetih godina prošlog veka zabeležio najznačajnija mesta na kojima Kant govori o kul-

¹ E-mail adresa autora: lazaratanaskovic@ff.uns.ac.rs

turi. Prema njegovom *Leksikonu*,² ova mesta koncentrisana su u Kantovim spisima pisanim tokom i posle osamdesetih godina osamnaestog veka. Zanimljivo, to je i vreme kada su se pojavile sve tri kritike. Ipak, *Leksikon* nije toliko fokusiran na kritike. Istina, *kultura* se u kritikama pojavljuje samo sporadično, sve do izlaska treće po redu. Tačnije, u prvom izdanju prve kritike reč *kultura* se ne može naći, u drugom izdanju (1787.) se pojavljuje samo nekoliko puta³, dok se u *Kritici praktičkog uma* (1788.) spominje na oko devet mesta⁴ i ne može se reći da ima status tehničkog termina. U *Kritici moći suđenja*, pak, Kant posvećuje nešto više pažnje *kulturi* i sistematično pozicionira i određuje ovaj pojam.⁵ Van kritika, u periodu iz osamdesetih godina, me-

² Eisler, R., *Kant-Lexikon*, Weidemanische Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 2015. str. 322-325.

³ U drugom izdanju prve kritike Kant govori o *kulturi uma* i *kulturi dokaza* (str. 19, 20, 530; str. 47, 48), o razlici između *kulture* i *discipline* čistog uma (str. 467; str. 360), o *metafiziци kao dovršenju kulture ljudskog uma* (str. 549; str. 417.), takođe o *kultivisanju uma* (str. 487; str. 374.) Posebno su interesantna dva mesta na kojima Kant sugerise na posrednu vezu između uma i kulture. Prvo, odbacujući kritiku *plana prirode*: „Rulja pametnjakovića (*der Vernünftler*) dere se po svome običaju zbog nedoslednosti i protivrečnosti i huli na upravljanje (*Regierung*) u čije unutrašnje planove nije kadra da pronikne, a čijim blagotvornim uticajima ona ima da zahvali ne samo za svoj opstanak, već štaviše i za onu kulturu koja je dovodi u poziciju da ih grdi i prosuđuje.“ (str. 442; str. 342.) Drugo mesto skreće pažnju na nužnost *postavljanja svrha*, i na *moralnost* kao najvišu svrhu, tu se primećuje još i da: „...mi od poznavanja same prirode ne možemo činiti svrhovitu upotrebu u odnosu prema saznanju, gde priroda nije sama unela svrhovito jedinstvo; jer zaista, bez toga mi sami ne bismo imali nikakvog uma, pošto za nje ga ne bismo imali nikakve škole, i nikakve kulture kroz predmete, koja bi pružala građu za takve pojmove.“ (str. 530; 404.) Upravo će problem odnosa između *uma* kao *prirodne moći* i *uma* kao *moći transcendentalnog subjekta*, biti jedan od centralnih problem *treće kritike*, čijem rešavanju će doprineti dalja razrada pojma *kulture*. Stranice u zagradama ovde su navedene prema Kant, I., *Akademieausgabe, Band 3. Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787.)*, De Gruyter, Berlin, ab 1922. i Kant, I., *Kritika čistog uma*, Dereta, Beograd, 2003. prev. dr Nikola Popović

⁴ U *Kritici praktičkog uma* Kant govori o kulturi duhovnih talenata (str. 24; str. 46.), kulturi kao plodu vlastite marljivosti nasuprot urođenim talentima (str. 78; str. 97.) o kulturi pravih moralnih nastojanja (str. 153; str. 167.) o vežbi u kulturi našeg uma u smislu njegovog vežbanja u poštovanju moralnog zakona kao takvog (str. 159; str. 173), o kulturi najplemenitijeg svojstva ljudske prirode u moralnom pogledu (str. 162; str. 175.). Iako kultura u *Kritici praktičkog uma* jasno označava čovekovu sposobnost da dela nezavisno od prirode, takođe podrazumevajući i mogućnost kultivisanja sklonosti, ona ipak u okvirima druge kritike nije tehnički termin, kao što će to postati u *Kritici moći suđenja*. Takođe, Kant u *Kritici praktičkog uma*, na nekoliko mesta govori o kultivisanju kao delatnosti subjekta na samom sebi (str. 46, 62, 134.; str. 24, 38, 117.) Stranice navedene prema Kant I. *Kritik der praktischen Vernunft* u Kant, I., *Akademieausgabe, Band 5. Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft*, De Gruyter, Berlin, ab 1922. i Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, BIGZ, Beograd, 1979. prev. Danilo N. Basta.

⁵ U *Kritici moći suđenja*, Kant najodređenije govori o *kulturi* u drugom glavnom delu: *Kritici teleološke moći suđenja*, gde nailazimo na prva *određenja* kulture u okvirima kritika. Iako ovaj termin Kant koristi ekstenzivno i u prvom delu treće kritike: *Kritici esteske moći suđenja*,

sta na kojima nailazimo na nešto opširnije bavljenje *kulturom*, kako konstatuje i *Leksikon*, nalazimo u Kantovim *Kleine Schriften* i to prvi put u tekstu *Ideja za jednu opštu povest usmerenu ka ostvarenju svetskog građanskog poretka* štampanom za *Berlinische Monatsschrift* 1784. godine, dakle celih pet godina pre treće kritike u kojoj će *kultura* igrati nezaobilaznu ulogu.

Doduše, neosporno je da Kantovi *Kleine Schriften* iz osamdesetih, samim tematskim okvirom na prvi pogled značajno odudaraju od tema koje su tipične za kritike. Naime, teme povesti i politike gotovo da uopšte nisu značajno naglašene u okvirima triju kritika.⁶ Utoliko i nešto šire bavljenje pojmom kulture koje kod Kanta stoji u bliskoj vezi sa problemom mišljenja povesti, može da izgleda kao odstupanje ili kao potreba za bavljenjem popularnim temama neuklopivim u okviru sistema.⁷ Nasuprot tome, činjenica da Kant vrlo opširno govori o kulturi u trećoj kritici sugerise na jasno sistemsko mesto ovog pojma i otvara mogućnost da se kroz integralno čitanje *malih spisa* i treće kritike sagledaju: a) Mesto pojma kulture u okvirima Kantovog sistema, b) veza između *popularne* spisateljske delatnosti i kritičkog projekta, kao i c) povezanost specifičnih i naizgled zapostavljenih tema (povesti i politike) i širih problemskih okvira Kantove kritičke filozofije.

tek u drugom delu ga sistemski određuje i koristi kao pojam od nezaobilaznog značaja, stoga će i naš fokus ovde biti usmeren pre svega na odeljak *Kritike teleološke moći suđenja* u kome Kant jasno određuje kulturu: *O krajnjoj svrsi prirode kao jednog teleološkog sistema* (str. 429 – 434; str. 234 – 237.) u odeljku *Učenju o metodi teleološke moći suđenja*. Stranice su navedene prema Kant, I., *Kritik der Urteilskraft* u Kant, I., *Akademieausgabe, Band 5. Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft*, De Gruyter, Berlin, ab 1922. i Kant, I., *Kritika moći suđenja*, Dereta, Beograd, 2005. prev. dr Nikola Popović.

⁶ Apropos mesta filozofije politike kod Kanta, Wolfgang Kersting [Wolfgang Kersting] primećuje: „Ukoliko se traži politička filozofija unutar strukture Kantove praktičke filozofije, ona se nalazi u područjima filozofije prava i filozofije povesti.“ Kersting, W., „Politics, freedom and order: Kant’s political philosophy“ u *The Cambridge Companion to Kant* (ed. Guyer P.), Cambridge University Press, Cambridge, 1999. 342 – 366. str. 342. Ipak, interesantno je da ukoliko je mesto filozofije prava unutar Kantovog sistema jasno, mesto *filozofije povesti* je u značajnoj meri teže odrediti – samim tim, zbog svoje neosporne veze sa povešću, politička dimenzija Kantove filozofije dobija na složenosti.

⁷ O karakteru Kantove *popularne filozofije* i njenim korenima u osamnaestovekovnom okretanju ka *praktičnoj filozofiji*, videti John H. Zammito, *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago, 2002. str. 17. Spisi *popularnog* karaktera, svakako da nisu spisi koji se bave *popularnim temama* na *popularan način*, već su to spisi koji podrazumevaju otvoren i pristupačan pristup prema čitalačkoj publici, a samim tim ciljaju na javnost kao neophodnu sferu legitimacije pogleda koje iznose – u tom smislu, ni same kritike nisu manje *popularne*, tako Kant u predgovoru za drugo izdanje *Kritike čistog uma* piše: „Ja pitam najokorelijeg dogmatičara da li je ikad sa dokazom...[sledi iznošenje tradicionalnih metafizičkih dokaza besmrtnosti duše, slobode volje i božanske egzistencije, prim. aut.]...pošto je napustio škole, ikad izašao pred publiku, i imao i najmanji uticaj na njena uverenja...“ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, str. 20. i Kant, I., *Kritika čistog uma*, str. 47.

Pre predložene komparacije neophodno je izneti okvire u kojima Kant shvata kulturu u *Kritici moći suđenja*, da bi potom kroz komparativnu analizu bilo moguće jasnije izložiti vezu između određenja kulture iz treće kritike i mesta na kojima se govori o kulturi u tekstu o *Ideji jedne opšte povesti*. Sa tim u vezi moglo bi se pokazati i kako je pojam *kulture* imao već jasno određeno mesto unutar Kantovog sistema, koje je uveliko bilo ocrtano u tekstu iz 1784. godine. Ovakav pristup, trebalo bi da povuče konture sistemskog mesta kulture u okvirima Kantove kritičke filozofije iz osamdesetih. Samim tim, postala bi očiglednija i eventualna povezanost Kantovog shvatanja *kulture* sa pojmovima povesti i politike, što bi povratno moglo da osvetli mesto ovih tema unutar Kantovog kritičkog projekta. Prema tome, pre svega, neophodno je odgovoriti na pitanje: Zbog čega Kant uopšte govori o kulturi u *Kritici moći suđenja*? U tom pogledu, ne sme se izgubiti iz vida odnos između treće i njoj prethodećih *kritika*.

2. 1790.

2.1. Treća perspektiva: Teleologija

Kritika čistog uma postavila je granice u kojima se um može kretati u pogledu čistog apriornog saznanja, dok je kritika praktičkog uma iznela pojmove prema kojima je spoznaja slobode uopšte moguća. Treća kritika, pak, omogućavala je usklađivanje između dva nepomirljiva područja: *slobode i nužnosti*, odnosno morala i prirode. U tom smislu, pitanje o prirodi kao svrhovito uređenoj celini, u trećoj kritici izašlo je u prvi plan, a teleologija prirode je nudila rešenje koje bi bilo sposobno ako ne da pomiri, a onda barem da sinhronizuje temeljni jaz treće antinomije iz prve kritike: S jedne strane, iz prizme proučavanja prirode, pojavio se čovek kao prirodni fenomen, i naravno, podlegao je zakonima nužnosti, dok je s druge strane slobodna subjektivnost ukazivala na čoveka kao na biće koje je sposobno da samo od sebe proizvodi niz posledica⁸ – ipak, postojala je i treća strana, koja se ticala načina na koji je ovo

⁸ Rešenje u okvirima prve kritike, bazira se na tome što nije protivrečno pretpostaviti *fenomenalni kauzalitet* zajedno sa *noumenalnim spontanitetom*, Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, str. 366 – 368. i Kant, I., *Kritika čistog uma*, str. 290 – 291. Kako Milenko Perović primećuje, Kant se na taj način nalazi „...na putu „spašavanja“ slobode (kao „noumenalne moći“) od nužnosti...“ Milenko Perović, „Kantov i Hegelov pojam slobode“, u *Filozofske rasprave*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2011. str. 145. Interesantno je da jedan od prvih rezultata Kantove kritike, implicira antinomičnost uma u teorijskom pristupu slobodi, zbog toga *sloboda biva spašena* u sferi moralne subjektivnosti, koja ne podleže nužnosti – ipak rešenje iz prve kritike teško da eksplicira na koji način *sloboda* biva dovedena u sklad sa prirodnom nužnošću.

biće rasepljenog subjektiviteta reflektovalo o sebi tako kao da je ono ipak: „...poslednja svrha stvaranja ovde na zemlji...jer je jedino stvorenje na istoj, koje sebi stvara pojam o svrhama i koje iz agregata svrhovito ustrojenih stvari, kroz svoj um stvara sistem svrha.“⁹

Taj *treći čovek*, ili treća perspektiva transcendentnog subjekta izneta u trećoj kritici, dozvoljavao je pogled koji nije više bio obavezan striktno teorijskom ili praktičkom stanovištu. Takođe, s obzirom na transcendentno legitimisan pogled na čoveka kao *svrhu prirode*, pojavila se mogućnost da fizička i moralna egzistencija budu sagledane kao objedinjene u pojmu svrhe koju one komplementarno ostvaruju. Naravno, Kant nikako nije želeo da tvrdi kako teleološko stanovište na bilo koji način doprinosi proširenju znanja o prirodi ili ohrabrenju za vršenje moralne dužnosti – na taj način tlo zadobijeno prvom kritikom bi bilo razgrađeno. Kantove *teleološke* ambicije bile su umerenije i usmerene ka utemeljenju okvira koji bi dozvoljavao da priroda i sloboda budu *zajedno* sagledane. Drugim rečima, teleologija za Kanta nije ni na koji način predstavljala model po kome treba da se objasni moralno delanje ili spoznaja prirode, ali je ona ipak sačinjavala neizbežan uslov pod kojim je bilo moguće da umski subjekt posmatra prirodu uzimajući u obzir vlastite ideje.

Pored vrlo specifične transcendentne argumentacije u prilog legitimnosti refleksivnog¹⁰ suda o čoveku kao o svrsi prirode, Kant dalje insistira i na tačnom određenju specifične *svrhe* tog bića koje reflektuje o sebi kao o *svrsi*:

Ako sada u samom čoveku mora da bude nađeno to što treba da bude provedeno kao svrha kroz njegovu povezanost sa prirodom: onda svrha mora biti takva da ona može biti zadovoljena ili kroz prirodu u njenom dobročinstvu; ili je ona sposobnost i veština za najrazličitije svrhe, za koje priroda (spoljašnja i unutrašnja) može biti od njega [čoveka prim. aut.] upotrebljena. Prva svrha prirode bila bi blaženstvo [*Glückseligkeit*], a druga je ljudska kultura.¹¹

Tako, Kant postavlja pitanje o određenoj svrsi čoveka kao bića koje postavlja svrhe uopšte – i time je ujedno markirano mesto pojma *kulture* u trećoj kritici, kao *sposobnosti* postavljanja i dosezanja *najrazličitijih* svrha. Nasuprot *kulturi* Kant odbacuje *blaženstvo*, shvaćeno u smislu spoljašnje *dobrobiti* ili *sreće* pojedinca, kao eventualnu poslednju svrhu prirode. Insistiranje na odbacivanju blaženstva kao poslednje svrhe prirode, u isto vreme je značilo i deapsolutizaciju pojedinačne empirijske subjektivnosti kao krajnje instance prosuđivanja svrhovitosti. Zbog toga Kantovo obrazloženje da *čovek* reflektu-

⁹ Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, str. 426-427; Kant, I., *Kritika moći suđenja*, str. 232.

¹⁰ Isto. str. 429; 234.

¹¹ Isto. str. 429-430; 234.

je o sebi kao o *svrsi prirode*, ne treba shvatiti kao transcendentalno utemeljenje prirodnog egoizma. Transcendentalno stanovište *Kritike moći suđenja* ne govori o konkretnim empirijskim pojedincima, niti uopšte o čoveku kao konkretnom empirijskom biću i njegovoj navodnoj slobodi da prirodi postavlja bilo kakve arbitrarne svrhe, već je usredsređeno na izlaganje apriornih uslova pod kojima transcendentalni subjekt neizbežno poima posledice vlastitog slobodnog spontaniteta kao usklađene sa prirodnim kauzalitetom. S druge strane, ukoliko bi čovek kao pojedinačno prirodno biće bio pozvan da položi računa o vlastitoj svrsi, neosporno je da bi ta svrha morala da bude njegovo blaženstvo, njegova sreća i dobrobit. Ipak, takva svrha bi bila nepodobna za konačnu svrhu ljudskog roda uopšte, pošto bi se ticala samo subjektivne ideje jednog *prirodnog bića*:

Pojam blaženstva nije od takvih pojmova koje čovek apstrahuje iz svojih instinkata i tako u sebi pronalazi životinjsku prirodu; već je to prosta ideja jednog stanja, koje on poslednjoj [ideji prim.aut.] želi da učini odgovarajućom pod prostim empirijskim uslovima (što je nemoguće).¹²

Takođe, iako je *blaženstvo* opšti pojam, ostvarivost *partikularnog blaženstva* zavisi od spoljašnjih prirodnih okolnosti, pa tako *sreća i dobrobit* mogu da predstavljaju samo poslednju svrhu *pojedince* kao prirodnog bića, ali se na njih nikako ne može gledati kao na poslednju svrhu ljudske vrste. Prema tome, *blaženstvo* je *poslednja svrha*:

...pod kojom se razumeva ovaploćenje svih mogućih svrha kroz spoljašnju prirodu i kroz prirodu u čoveku; to je materija svih njegovih svrha na zemlji, koja, kada je on učini sveukupnošću svojih svrha, njega čini nesposobnim da sopstvenoj egzistenciji postavi konačnu svrhu...¹³

Dakle, Kant ovde ne samo da isključuje blaženstvo pošto se ono tiče isključivo najdirektnije fizičke dobrobiti pojedinca, već insistira još i na tome da ukoliko se ono postavi kao poslednja svrha ljudske vrste, upravo to onesposobljava pojedinca da svojoj egzistenciji postavi bilo kakvu *višu svrhu*. Prema tome, ostaje moguće još jedino da biće koje je sposobno da *samo sebi postavlja svrhe*, vlastitu *najvišu* svrhu pronalazi ni manje ni više do li u samoj delatnosti postavljanja i ostvarivanja svrha:¹⁴

¹² Isto. str. 430; 235.

¹³ Isto. str. 431; 235-236.

¹⁴ Kako Fridrih Kulbah [Friedrich Kaulbach] primećuje: „Um ne poznaje granice u svojim projektima. Darujući čoveku ovu moć, priroda mu nudi stepenik kojim on može da ide preko prirode i postane nezavisan...“ Kaulbach, F., „Die Zusammenhang zwischen die Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant“, *Kant-Studien*, 56, 3-4/1965, pp. 430-451. str. 448. Što će reći da sklonost uma da *prelazi vlastite granice*, koju je zauzdavala prva kritika, sa

Tako, od svih njegovih svrha u prirodi, ostaje samo formalni, subjektivni uslov, naime, sposobnost: da samom sebi uopšte postavlja svrhe i da (nezavisno od prirode u svom određivanju svrhe) koristi prirodu saobrazno maksimama njegovih slobodnih svrha uopšte, kao sredstvo za ono što priroda u pogledu krajnje svrhe, koja leži izvan nje, postavlja, i što se takođe može posmatrati kao njena poslednja svrha. Proizvođenje sposobnosti jednog umskog bića za svrhe koje mu se uopšte dopadaju (stoga, koje su u njegovoj slobodi) je kultura.¹⁵

2.2. Posredovanje kulture i prirode

Naravno, ovde je neophodna obazrivost. Kant nikako nije želeo da zaključiti kako je čovek svrha prirode po sebi, niti da svrha prirode *realiter* postoji u prirodi ili van nje, sve što je Kant na gore citiranom mestu izneo, pretpostavljajući refleksivnu prirodu suda o čoveku kao svrsi prirode, jeste stav da ljudska subjektivnost nužno posmatra prirodu kao teleološki sklop, čija najviša svrha može biti mišljena jedino kroz biće koje je jedino sposobno da postavlja svrhe i zahvaljujući tome ima uopšte bilo kakav pojam o svrsi. Pošto u prirodi *realiter* ne postoji svrhovitost, ideja po kojoj priroda ima svoju svrhu mora da dolazi van prirode, od strane transcendentalnog subjekta. Na taj način, Kant je na transcendentalne osnove postavio problematičnu razliku između prirode i kulture koja je još od teorija prirodnog prava, pa sve do Rusoa [Jean Jacques Rousseau], predstavljala opšte mesto varirano na različite načine, a u osnovi antinomičnog karaktera: Kako čovek kao prirodno biće u isto vreme može biti i kulturno biće?¹⁶

stanovišta treće kritike biva posmatrana kao uslov za postavljanje *bilo koje svrhe*.

¹⁵ Isto. str. 431; 236.

¹⁶ U tekstu *O nejasnim nagađanjima o početku povesti čovečanstva* [Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte], napisanom u vidu odgovora, ili prigovora, na izdanje Herderovih [Johann Gottfried Herder] *Ideja za filozofiju povesti čovečanstva* [Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit], Kant je čak vrlo eksplicitan apropo tematizacije problema odnosa kulture i prirode, kako se on kristalisao u Rusoovoj misli. Tako, on primećuje: „U njegovim spisima o *Uticaju nauka* [kurziv, prim. aut.] i o *Nejednakosti među ljudima* [kurziv, prim. aut.] on sasvim ispravno ukazuje na neizbežni sukob kulture sa prirodom ljudske rase kao fizičkog roda, u kojoj bi svaki individuum trebalo da potpuno dosegne svoje određenje; u njegovom *Emilu* pak, kao i u njegovom *Društvenom ugovoru* [kurziv i veliko početno slovo, prim. aut.] i drugim spisima, on opet traga dalje za rešenjem teškog problema: kako da dalje napreduje kultura, pa da se razviju sklonosti čovečanstva koje pripadaju njegovom određenju kao moralnom [Sittlichen] rodu, tako da ono kao prirodni rod sa njima više ne bude u sukobu.“ Kant, I., *Mutmaßliche Anfang der Menschengeschichte* u Kant, I., *Abhandlungen nach 1781*. str. 116. i Kant, I., *Nagađanja o početku istorije čovečanstva* u Kant, I., *Um i sloboda*, BIGZ, Beograd, 1984. prev. Danilo Basta str. 76 – 77.

Osnove Kantovog odgovora na spomenuto pitanje bile su postavljene već prvom kritikom, koja je širenje spoznaje o prirodi rezervisala za empiriju, stavljajući ideje uma *van prirode*, ipak i dalje ostavljajući slobodan prostor za pogled subjekta koji reflektuje o sebi kao o *svrsi* prirode, pa onda i o prirodi kao o sistemu svrha. Takav subjekat nalazi se izvan prirode, i to samo zbog toga što reflektuje o sebi kao o biću koje postavlja svrhe koje ne potpadaju pod uzročnost prirode. Na taj način Kant ostaje vrlo obazriv:

Kao jedino biće na zemlji, koje ima razum, i prema tome sposobnost da samo sebi samovoljno postavlja svrhe, on je, naravno, proglašen gospodarem prirode i kada se ona posmatra kao teleološki sistem, njegovo određenje je poslednja svrha prirode; ali samo uslovno, naime, pošto on to razume i ima volju, da njoj i sebi da takvu vezu usvrhovljenosti koja, nezavisno od prirode, može biti samodovoljna i prema tome poslednja svrha, ali koja se ne sme tražiti u prirodi.¹⁷

2.2.1. Dvostrukost kulture: Umešnost i disciplina

Apsolutna svrha koja se u prirodi *ne sme tražiti*, posredovana je kulturom kao sposobnošću postavljanja i ostvarivanja svrha. Ipak, za ostvarenje krajnje svrhe prirode, potrebna je vrlo specifična *kultura*, pa tako: „...nije svaka kultura odgovarajuća za ovu poslednju svrhu prirode.“¹⁸ Zbog toga, Kant pravi razliku između kulture umešnosti (*Kultur der Geschichlichkeit*) i kulture discipline (*Kultur der Zucht; Kultur der Disziplin*), prvu određujući kao „...glavni subjektivni uslov sposobnosti za ostvarivanje svrha uopšte...“¹⁹ ali napominjući da „...ona nije dovoljna da vodi volju u odabiranju njenih svrha, što ipak suštinski spada u celokupan obim sposobnosti za svrhe.“²⁰ Taj *dovoljni uslov*, koji je pri tom negativan, Kant pronalazi u *kulturi discipline* ili *odabiranja*, i on se ogleda u „...oslobađanju volje od despotizma prohteva, kroz koje mi, privezani za određene stvari prirode, postajemo nesposobni sami da biramo...“²¹ Dakle, *kultura* kao sposobnost za svrhe uopšte, za Kanta ne predstavlja pozitivno stanje čije bi se karakteristike mogle izložiti, ona se čak ne može izjednačiti ni sa stanjem *svetskog građanskog poretka* ili *večnog mira*,²² već pre svega predstavlja stalnu aktualizaciju mogućnosti subjekta da

¹⁷ Isto. str. 431; 235.

¹⁸ Isto. str. 431; 236.

¹⁹ Isto. str. 431; 236.

²⁰ Isto. str. 432; 236.

²¹ Isto. str. 432; 236.

²² Apropos regulativnog karaktera ideja kao što su to ideje *svetskog građanskog poretka*, *čovečanstva*, *noumenalne republike* etc. Rudolf Langthaler [Rudolf Langthaler] primećuje: „Ta-

sam sebi postavlja svrhe nezavisno od prirode. Naravno, sve to pod neophodnim transcendentalnim uslovom, koji se sastoji u tome što je sud o čoveku kao o svrsi prirode moguć samo na osnovu refleksije subjekta o njegovoj vlastitoj sposobnosti postavljanja svrha.

Prema tome, *ostvarenje poslednje svrhe prirode* moguće je samo posredstvom bića koje je uopšte sposobno da postavlja *svrhe*, dakle, bića *kulture*. U tom pogledu dvostrukost kulture kao umešnosti i kao discipline ima svoju posrednu teleološku ulogu, pa se tako: „Umešnost...u ljudskom rodu ne može dobro razviti, bez posredovanja nejednakosti među ljudima....“²³ Takođe, disciplinovanje nije manje posredno, pa prema tome:

Ne može se poricati preveliki teret zala, kojima nas obasipaju profinjavanje ukusa koje ide do njegovog idealizovanja, pa čak i luksuz u naukama kao hrana za sujetu...ali se zbog toga svrha prirode neće pogrešno proceniti, sirovost i naglost onih sklonosti koje više pripadaju životinjstvu i koje se najviše suprotstavljaju obrazovanju za naše više određenje...uvek i sve više biva pobeđivana i pravi se mesto za razvoj čovečanstva.²⁴

2.2.2. Kultura i istorijsko iskustvo nejednakosti

Kada Kant govori o *nejednakosti* kao o onome što vodi razvoju *umešnosti*,²⁵ kao zaobilaznom putu ka *ostvarenju svetskog građanskog poretka*, kao i kada govori o suvišnom *luksuzu u znanjima kao hrani za sujetu*²⁶ koja opet zaobilazno vodi disciplinovanju životinjskog elementa u čoveku – teško je ne pomisliti na njegovu svest o predrevolucionarnoj i ubrzo revolucionarnoj kli-

kve umske ideje ostaju pretpostavljene baš zbog toga što bez takvog polariteta [između sadašnjeg stanja i stanja bliskog ostvarenju tih ideja, prim. Aut.] se ne bi mogla odrediti ni jedna kritička ideja napretka. Samo regulativna funkcija tih ideja kao graničnih pojmova dozvoljava – ona je takoreći uslov mogućnosti određene negacije koja je za taj kontekst praktičkog uma nužna – univerzalističko autoritativno proširenje područja uma u središte iskustva.“ Langthaler, R., „Benjamin und Kant oder: Über den Versuch Geschichte philosophisch zu denken“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, 50. 22/2002. 203 – 225. str. 204.

²³ Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, str. 432; *Kritika moći suđenja*, str. 235.

²⁴ Isto. str. 433; 237.

²⁵ Isto. str. 432; 236.

²⁶ Isto. str. 433; 237.

mi u Francuskoj,²⁷ u kojoj je već tradirana društvena nejednakost²⁸ za svoju posledicu imala to da samo oni malobrojni koji su mogli da se posvete razvijanju *nauke i umetnosti* „...najveći broj ljudi drže u stanju pritiska, mučnoga rada i malo uživanja...“²⁹, gde napredak *kulture umešnosti* na strani aristokratije, nagomilava nevolje kako za nju u vidu „unutrašnje nezasitosti“³⁰, tako u mnogo većoj meri i za *neobrazovane i neslobodne slojeve* u vidu direktnog *nasilja*. Takvo stanje *blistave bede*,³¹ kako ga Kant naziva, ipak je povezano „...sa razvojem prirodnih predispozicija u ljudskom rodu, te se svrha same prirode ipak postiže, iako to nije jednako i naša svrha.“³² Blistava beda, koja kroz nejednakost i nasilje vodi *građanskom poretku* i ratovima u nedostatku *svetskog građanskog poretka*,³³ kao da anticipira povesni fakticitet francuske revolucije i evropskih revolucionarnih ratova koji su potom usledili. Samim tim, moglo bi se primetiti kako se Kant ne libi da svoju apriornu teleologiju misli s obzirom na empirijske događaje – u krajnjem, to ne rezultira *empirijskim mišljenjem* kao podlogom eventualne filozofije povesti, već samo potvrđuje pogled koji je slobodan da neke *pojave* posmatra kao *pojave slobodne volje*, koje posredstvom pojmova *povesti i kulture* bivaju mišljene kao da su usmerene ka *ostvarenju svrhe prirode*.

2.3. Najviša svrha prirode kao predmet nadanja

Uzevši sve navedeno u obzir, može se zaključiti kako kultura, onako kako je Kant razumeva u *Kritici moći suđenja*, jeste sposobnost slobodnog po-

²⁷ Ukoliko mesto iz *Kritike moći suđenja* o *kulturi i nejednakosti*, izgleda samo kao lako uklopivo u kontekst revolucionarne Francuske, *Spor među fakultetima*, koji je štampan četiri godine kasnije (1794). ne ostavlja prostora za sumnju o Kantovoj svesti o povesnom značaju: „...događaja našeg vremena, koji dokazuje tu moralnu tendenciju ljudskog roda.“ Kant, I., *Streit der Fakultäten* u *Akademie Ausgabe, Band 7. Der Streit der Fakultäten, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, De Gruyter, Berlin, ab 1922. str. 85.

²⁸ Takođe, moguće je da je Kant kada je pisao o *kulturi i nejednakosti* imao na umu i antagonizam između novonastajuće nemačke srednjostaleške inteligencije i aristokratije. Norbert Elias [Norbert Elias] čak primećuje kako je Kant po svemu sudeći „...prvi izrazio izvesno iskustvo i antitezu svoga društva u srodnim pojmovima...“ kada je 1784. u tekstu o *Ideji za jednu opštu povest*, suprotstavio *civilizaciju* kao stvar spoljašnje pristojnosti, *moralu*, kao onome što se tiče kulture. Elias, N., *Proces Civilizacije*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad, 2001. str. 59. prev. Dušan Janić.

²⁹ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, str. 432; *Kritika moći suđenja*, str. 236.

³⁰ Isto.

³¹ Isto.

³² Isto.

³³ Isto. str. 432-433; 236-237.

stavljanja svrha, i njihovog ostvarivanja, koja nudi sponu između čoveka kao prirodnog fenomena i čoveka kao umske suštine. Tako, sa stanovišta teleologije prirode čovek kao biće koje je od prirode određeno da stalno prevladava prirodu, u sebi miri protivrečnosti između nužnosti i slobode.³⁴ Teleološki pogled, jedina je perspektiva iz koje Kant čoveka vidi kao biće koje ukoliko već ne predstavlja harmoničnu celinu, onda barem može da se nada budućem pomirenju jaza u vlastitom biću. Na taj način, ostvarenje harmonije između prirode i slobode za Kanta je bilo moguće samo kroz kulturu i povest – *najviša svrha prirode*, kao predmet najviše nade koju može da neguje ljudski rod, nije ništa drugo do li uspostavljanje izgubljenog jedinstva između čoveka kao životinje i čoveka kao umom obdarenog bića. U tom smislu, Kantov pojam *kulture* kao ljudske sposobnosti promene i autonomnog postavljanja svrha – kao sposobnosti da posmatra sebe ujedno i kao životinju koju je neophodno disciplinovati i kao umskog gospodara te životinje – u izrazitoj je bliskosti sa tradicijom koja kulturu misli uvek kao pojam naspraman prirodi.³⁵ U tom smi-

³⁴ Zanimljivo je kako je pojam *kulture*, u okvirima Fihteove [Johann Gottlieb Fichte] filozofije, igrao jednako posrednu ulogu premošćavajući jaz između *subjekta i spoljašnjeg sveta*, tako Stanko Vlaški primećuje: „Ovaj aspekt Fihteovog poimanja kulture referenca je i na Kantovo...određenje kulture....Kultura jeste [za Fihtea prim. aut.] *obrazovana sposobnost uravnoteženja odnosa između čoveka/subjekta i spoljašnjeg sveta/objekta....*“ Vlaški, S., „Oslobađanje kulture u Fihteovoj filozofiji“, *Arhe*, Filozofski fakultet, Novi Sad, XI, 22/2014, 71-87. str. 75-76.

³⁵ S jedne strane, kod Kanta imamo mesta koja govore o *kultivaciji znanja, uma, prirodnih sklonosti*, koja nisu ni na koji način specifična za Kantovu filozofiju, ona predstavljaju novovekovno nasleđe. Još kod Frensisia Bejkona [Francis Bacon] u *Novom Organonu* nailazimo na mesta na kojima se govori o *kultivaciji nauka* (str. 7, 30, 75, 76, 98) Bacon, F., *The New Organon*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000. Takođe u *O napretku znanja* Bejkon piše o *kulturi duha (Culture of the Mind)* (str. 151, 154, 168, 175, 178) Bacon, F., *Of the Advancement of Learning*, J. M. Dent and Sons, London, 1915. S druge strane, Kantovo određenje *kulture* kao sposobnosti za postavljanje slobodnih svrha, pa time i prevladavanje neposredne prirode, implicira razliku i složenu dinamiku između kulture i prirode na kakvu nailazimo u teorijama društvenog ugovora i prirodnog prava – gde stanje kulture stoji *nasuprot* stanju prirode, na primer, kod Samjuela Pufendorfa [Samuel Puffendorf] nailazimo na sledeće određenje prirodnog stanja: „...ono koje stoji nasuprot stanju kulture, koja je došla u ljudski život zahvaljujući pomoći, industriji i otkrićima ljudi, ili zahvaljujući njihovim refleksijama i zaslugi, ili božanskoj milosti.“ iz *Eris Scandica*, ovde je mesto preuzeto iz Palladini, F., “Puffendorf disciple of Hobbes: The nature of man and the state of nature: The doctrine of the *socialitas*, *History of European Ideas*, 34/2008, 26 – 60. str. 33 – 34. Može se reći da su do kraja osamnaestog stoleća, ova dva značenja kulture – 1) kao sposobnosti usavršavanja 2) kao stanja suprotstavljenog prirodnom – formirala dominantni okvir u kome je ovaj pojam mišljen. U skladu sa time, i prve rečenice iz Rusoovog *Emila* iz 1762. godine jasno naglašavaju istu napetost između *prirode i kulture*: „Sve je dobro, što dolazi iz ruku tvorca svih stvari: sve se degeneriše, u rukama čoveka.“ Rousseau, J. J., *Émile ou De l'éducation*, La Haye, J. Néaulme, Paris, 1762. str. 1.

slu, nama savremeni, popularni pojam kulture³⁶ koji podrazumeva *kulturu* u pluralu i koji kulturi pristupa pre svega kroz rešetku *osobina (cultural traits)* i insistira na *kulturnoj* relativnosti, Kantu bi bio potpuno stran. Moguće je da Kantov pojam kulture danas ne budi toliki kuriozitet upravo zbog toga što ne predstavlja začetak ili primer mišljenja kulture u okvirima na koje smo danas navikli. Ipak, utoliko je zanimljivije pogledati na koji način Kantovo usvajanje novovekovne, dakle tradicionalne i danas ne nužno još uvek operative distinkcije između kulture i prirode, kao i njeno postavljanje na transcendentne osnove, igra možda malu ali sistemski nezaobilaznu ulogu unutar Kantovog kritičkog projekta. Ta uloga, kao što smo videli, ogleda se u mogućnosti prevladavanja jaza između čoveka kao prirodnog i čoveka kao umskog bića, a to prevladavanje, kako Kant naglašava u *Kritici moći suđenja*, odvija se uvek postupno i zaobilazno – postupni i zaobilazni put kulture, ujedno ocrtava i moguće mesto povesti u Kantovom sistemu.

3. 1784.

3.1. Treća perspektiva: Povest i kultura

Kantov pokušaj predloga jedne filozofske povesti kako ga on iznosi u tekstu *Ideja jedne opšte povesti usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka*, na prvi pogled izgleda kao da pada s one strane njegovog sistema.³⁷

³⁶ Savremeni pojam kulture, na kakav se danas najčešće referiše, ima svoj koren u drugoj polovini devetnaestog veka. Često se kao referentna tačka za savremeno razumevanje kulture u pluralu i sa naglašenim *relativističkim nabojem* uzimaju etnološka nastojanja Franca Boasa [Franz Boas]. O tome šire videti Stocking, G. W., „Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective“ *American Anthropologist*, 68, 4/1966. pp. 867 – 882. Kako Dejvid Denbi [David Denby] primećuje, savremeni kulturni relativizam i pluralizam nije lako dovesti u vezu sa idejama osamnaestovekovnog prosvetiteljstva. Denbi skreće pažnju na problematičnost uobičajeno postulirane veze između ideja J. G. Herdera i kasnijih savremenih koncepcija. Denby, D., „Herder: culture, anthropology and the Enlightenment“, *History of the Human Sciences*, 18, 1/2005. pp. 55 – 76. str. 57. Istini za volju, u Herderovom opusu zaista ne nailazimo na *kulturu* u pluralu. Herder govori o kulturi kao o „drugoj genezi čoveka“ i u skladu sa tim o njenom univerzalnom aspektu i o tome da „...lanac kulture i prosvetljenja onda seže do kraja zemlje...“, i da prema tome „Razlika između prosvetćenih i neprosvetćenih, između kultivisanih i nekultivisanih naroda nije, dakle, specifična, nego samo postupna.“ Herder, J. G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 2. Bände, Band 1., Holzinger, Berlin und Weimar, 1965. str. 337. U skladu sa tim, moglo bi se govoriti o Herderovom anti-kolonijalizmu, kao i o njegovoj kritici evropocentrizma, ali se i dalje ne bi moglo govoriti o kulturnom relativizmu i pluralizmu kod Herdera.

³⁷ Otfried Hefe [Otfried Höffe] primećuje da u okvirima Kantove filozofije nije moguće nešto poput *kritike istorijskog uma* – kakva je bila planirana i sprovedena u okviru novokantov-

Čitati Kanta koji posle prve kritike govori o tome kako je *priroda htela*, a kako bi mogao da govori o povesti, svakako da značajno odudara od rascepa između prirode i slobode koji je Kant izneo u svojoj prvoj kritici. Takođe, jednako odudara i od Kantovog načelnog negiranja važnosti *istorijskog znanja* za filozofiju.³⁸ Čak se može učiniti kako Kant kada govori o *filozofskoj povesti* i sa tim u vezi o *skrivenom planu prirode*, o *crvenoj niti uma*, o *svrsi* koju priroda ostvaruje sa čovekom, temeljno ignoriše dihotomije svoje prve kritike. Ipak, moguće je da Kant na tim mestima samo pokušava da misli sa stanovišta koje više nije obavezno da se kreće isključivo u sferi *prirode* ili *slobode*, i koje čak između njih uspostavlja harmoniju. Prva rečenica Kantovog teksta o povesti, svedoči o tome da se tu cilja na jaz između nužnosti i spontaniteta kao na problematično mesto:

Šta god se može u metafizičkom smislu uzeti za pojam o slobodi volje: njene su pojave, ljudske radnje, isto kao i sva druga prirodna zbivanja određene opštim prirodnim zakonima. Povest, koja se bavi pripovedanjem tih pojava, ma kako duboko da su skriveni njihovi uzroci, ipak pruža nadu da će, posmatrajući igru slobodne ljudske volje u velikom, moći da otkrije pravilnost u njenom toku i da će se na taj način ono što kod pojedinih subjekata zapažamo kao zamršeno i neregulisano, kod celog roda ipak moći da prepozna kao trajan mada spor razvoj izvornih sposobnosti.³⁹

Ovde Kant otpočinje sa problemom rascepljenosti subjekta na noumenalno biće slobodne volje i fenomenalno biće prirode – i odmah nudi povesni pogled kao moguće rešenje, *povest pruža nadu*.⁴⁰ Ta nada da će *igra slobodne ljudske volje* moći u svojim fenomenalnim ispoljavanjima da se posmatra kao celoviti tok sa svojim pravilnostima, nije ništa drugo do li osigurava-

stva. Okviri Kantovog kritičkog projekta su jasni: „...postoje samo tri osnovne ljudske moći: razum, odgovoran za saznanje, odnosno znanje, (praktički) um odgovoran za moć htenja („kao jednu višu moć prema pojmu slobode“) i kao njihova „središnja veza“ moć suđenja (refleksivna) povezana sa osećanjem zadovoljstva i nezadovoljstva. ...Stoga, može biti samo tri kritička projekta, po jedna kritika za saznajnu moć, za praktički um, i za reflektujuću moć suđenja. Stoga, ne može se računati sa kritikom istorijskog uma, u najboljem, može se očekivati uz rezervaciju restriktivno profilisana kvazi-kritika.“ Höffe, O., „Einführung“ u *Immanuel Kant: Schriften zur Geschichtsphilosophie* (hrsg. Höffe O.), Akademie Verlag, Berlin, 2011. 1-28, str. 11-12.

³⁸ Ipak pored načelnog negiranja značaja istorijskih znanja za filozofiju u okvirima Kantove prve kritike, Dragan Prole primećuje da se ona „...ipak ne proglašavaju nefilozofskim.“ Prole, D., „Pojam tradicije kod Herdera i Kanta“ *Arhe*, Filozofski fakultet, Novi Sad, I, 2/2004, 197-214. str. 199. Time ostaje otvoren prostor za eventualnu filozofsku misao o povesti.

³⁹ Kant, I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* u Kant I., *Akademieausgabe, Band 8: Abhandlungen nach 1781*, str. 17. i Kant, I., *Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka* u *Um i sloboda*, str. 29.

⁴⁰ Isto.

nje još jedine perspektive iz koje je u okvirima Kantove transcendentalne filozofije moguć pogled na čoveka kao na celovito biće.⁴¹ Taj pogled koji pruža nadu, nije pogled prirodnjaka ili delatnog moralnog subjekta, već je to pogled filozofa povesti koji tvrdoglavo pokušava da napiše jedinstvenu istoriju podvojenog bića.⁴² Čovek, kako Kant ubrzo primećuje, nije samo prirodno biće, i ispričati priču o njemu gotovo je nemoguće upravo zbog toga što je on biće sposobno da iz praktičke perspektive deluje na osnovu uzroka koji nisu *prirodni* – i ne samo to, stvari se dodatno komplikuju upravo time što *spontanitet* ostaje uvek pretpostavljen i na svaki način skriven iza *fenomenalne istorije*, koja nam stalno pruža samo sekvencu *fenomena* kao prirodnih događaja koji podležu vlastitom kauzalitetu.

Polazeći od takvog problemskog okvira, Kant predlaže filozofsku opštu povest, pa samim tim i premošćavanje jaza između *čoveka prirode* i *čoveka slobode* – a taj predlog je već 1784. godine bio jasno teleološki, u onoj meri u kojoj će to biti i 1790. U tekstu za *Ideju opšte povesti*, posle obeshrabrujuće konstatacije o slabim izgledima za mogućnost pisanja istorije bića koje je u isto vreme i *fenomenalno* i *noumenalno*, odmah nailazimo na teleološki stav: „Sve prirodne predispozicije jednog stvorenja određene su da se jednom potpuno i celishodno razvijaju.“⁴³ Zatim dolazi i stav o teleološkom ustrojstvu čoveka: „U čoveku (kao jedinom umskom stvorenju na zemlji) one prirodne obdarenosti koje su usmerene na upotrebu njegovog uma mogu se potpuno razviti samo u rodu, ali ne i u individui.“⁴⁴ Dakle, odmah posle početnog skretanja pažnje na teškoće koje bi imao neko ko bi pokušao da iznese *povest* ljudskog roda, Kant jasno naglašava teleološko stanovište sa koga bi takav poduhvat mogao da otpočne. To u isto vreme znači da je Kant pišući tekst o *Ide-*

⁴¹ Upravo na *posredničkom* mestu između *prirode* i *slobode* treba tražiti dignitet pojma povesti kod Kanta. Kako Otfried Hefe primećuje, uprkos kritici *istorijskog znanja* iz prve kritike: „Ona se ne temelji na nečemu kao što je odbojnost prema predmetnom polju [povesti, prim. aut.]. Suprotno, vrednovanje povesti, pokazuje se time što prema prvim rečenicama *Ideja* nam pripoveda o pojavama slobodne volje. Dodatno, Kant skicira misli koje drži toliko važnim, da će ih kasnije preuzeti u njegovoj *Kritici moći suđenja*...“ Höffe, O., „Einführung“ str. 11.

⁴² Važno je skrenuti pažnju na to da *filozofija povesti* u okvirima Kantove filozofije, ne poseduje apsolutno nikakav saznajni potencijal, tako Dragan Prole primećuje: „Budući da nam u slučaju opšte povesti nedostaje opažaj na koji bismo mogli primeniti kategorije, Kantu preostaje samo mogućnost da o njoj govori samo kao o „ideji“, što znači da nam njome nisu omogućeni spoznajni uvidi u povesni realitet...“ Prole, D., „Pojam tradicije kod Herdera i Kanta“ str. 206. U skladu sa tim *filozofska misao o povesti*, oslobođena čak i pretenzija o *uslovima mogućnosti saznanja*, igra krajnje specifičnu ulogu u okvirima Kantovog mišljenja – ona se pojavljuje kao misao koja treba da *osigura horizont nade*, koji odudara od faktičkog, i čak transcendentalno utemeljenog stanja fenomenalno-noumenalne rascepljenosti subjekta.

⁴³ Isto. str. 18; 30.

⁴⁴ Isto.

ji za jednu opštu povest na umu imao mogućnost stanovišta sa koga *priroda i sloboda* nisu isključive suprotnosti. Takav pogled ne podrazumeva doslovno *mirenje* između prirode i slobode kroz njihovo zasnivanje u jedinstvenom principu, već samo naznačava legitimnost perspektive koja *fenomenalnu povest* posmatra kao *povest slobode*.

Tako, pored toga što čovek *saznaje prirodu*, i pored toga što odvojeno od toga *delo slobodno*, on takođe na svoje slobodne radnje i na njihovo fenomenalno ispoljavanje u prirodi uvek gleda kao na teleološki ustrojene. Iz te perspektive *priroda ima volju*, a *volja se pojavljuje u prirodi*. Zbog toga Kantov četvrti stav iz teksta o *Ideji za opštu povest*, ne stoji u protivrečnosti sa njegovim razdvajanjem između nužnosti i slobode: „Priroda je htela: da čovek sve što izlazi iz okvira mehaničkog uređenja njegovog životinjskog opstanka, izvede potpuno sam iz sebe, i da ne stekne nikakvo drugo blaženstvo niti savršenstvo do ono koje je, oslobođen instinkta, sam sebi dao vlastitim umom.“⁴⁵ Ipak, *to što je priroda htela* ne govori nam toliko o *prirodi*, već nam govori o subjektu koji na prirodu gleda kao na teleološki sklop. Čovek samog sebe posmatra kao svrhu prirode samo zato što *može* da postavlja *svrhe* i nužno to čini, i zbog toga je njegova pozicija u prirodi krajnje jedinstvena, on se u isto vreme pojavljuje i kao fenomenalno prirodno biće i kao noumenalni osnov svrhovitosti prirode. Po tom osnovu, *svrha prirode* je uslovno postavljena *van prirode*, i ona se ne može iscrpiti u bilo kakvom pasivnom stanju, već je usmerena ka prevladavanju prirode kroz postavljanje svrha. Drugim rečima, *priroda hoće* samo zato što je čovek posmatra tako *kao da* ona hoće, a to što *ona hoće u pogledu čoveka*, nalazi se u prevladavanju prirodnosti, prema tome: u *kulturi*.

3.2. Posredovanje kulture: Nedruštvenost i nejednakost

Kultura se u tekstu o opštoj povesti pojavljuje u svojoj posredničkoj ulozi, jednako kao i u *Kritici moći suđenja*. Takođe, Kantova ideja *nedruštvene društvenosti*, kao čovekove dvostruke sklonosti ka *egoizmu* i ka *zajedničkom životu*, koja vodi napetosti i otporu da bi se javljali „...prvi koraci od sirovosti ka kulturi, koja se jednostavno sastoji u čovekovo društvenoj vrednosti...“⁴⁶ bliska je načinu na koji Kant kasnije objašnjava *kulturu umešnosti* u trećoj kritici. Ipak, sam termin *nedruštvena društvenost* Kant nije upotrebio 1790., a društveni antagonizam je tada dobio *političku* dimenziju, koja je u tekstu o opštoj povesti bila drugačije naglašena. 1790. godine, u trećoj kritici, Kant je govorio o *nejednakosti*, a to je pojam koji u kratkom tekstu iz

⁴⁵ Isto. str. 19; 31.

⁴⁶ Isto. str. 21; 32.

1784. nije upotrebio nijednom. U tekstu o *opštoj povesti*, pak, nema govora o momentu u kome *nejednakost* revolucionarno rezultira prelaskom u *građanski poredak*. Naprotiv, kretanje od *divljaštva* ka *kulturi* je za Kanta 1784. potpuno kontinuirano kretanje ka *građanskom poretku*, posredovano *iznuđenim pristankom na društvo*: „Sva kultura i umetnost koja krase čovečanstvo, najlepši društveni poredak, plodovi su nedruštvenosti, koja se samom sobom prisiljava da se disciplinuje i da tako iznuđenom veštinom omogućí da se potpuno razviju klice prirode.“⁴⁷ Ipak, i to kretanje koje od *divljaštva* neumitno vodi *građanskom poretku*, ni 1784. Kant ne iznosi kao gvozdeni zakon posebne nužnosti – suprotno, ono je krajnje fragilno i dovedeno je u pitanje stabilnošću pojmova o prirodi političkog odnosa kao odnosa između vladara i onih kojima se vlada – Kantov stav da je „čovek jedna životinja kojoj je, kad živi među ostalima u svom rodu, neophodan gospodar“⁴⁸ i zajedno sa tim da će svaki gospodar ponovo biti „...životinja kojoj je neophodan gospodar“⁴⁹, nikako ne treba razumeti kao pesimizam u pogledu navodno zle ljudske prirode. Ono što Kant tu potcrtava, jeste teškoća promene *političkog odnosa* koji podrazumeva *gospodarenje* i *pokoravanje ljudima* umesto zakonima u zajednici u kojoj se upravlja „prema opštem pravu.“⁵⁰ Valjano postavljen *građanski poredak*, kako ga Kant vidi, trebalo bi da stoji s one strane srednjovekovnog i novovekovnog političkog praksisa kao odnosa vladanja i pokoravanja.⁵¹ Kantov *pesimizam* iz 1784. godine, apropos ostvarenja takvog poretka, zamenjen je u *Kritici moći suđenja* faktički zasnovanim optimizmom posle 1789. godine – gde *blistava beda* izražena u antagonizmu između klase onih *koji vladaju* i onih koji se *pokoravaju* biva zamenjena mogućim ostvarenjem građanskog

⁴⁷ Isto. str. 22; 33.

⁴⁸ Isto. str. 23; 34.

⁴⁹ Isto.

⁵⁰ Isto. str. 22; 33.

⁵¹ U tom duhu Wolfgang Kersting primećuje: „Kant je povukao Makijavelijevo razdvajanje između morala i politike, i kroz integrisanje političke filozofije pod autoritet čistog praktičkog uma ponovo je kreirao staro jedinstvo morala i politike u revolucionarno novom okviru...“ Kersting, W., „Politics, freedom and order“, str. 343. U tom svetlu uputno je čitati i Kantovu raspravu sa Kristijanom Garveom [Christian Garve], protiv razdvajanja političkih od moralnih načela, gde Kantova kritika Garvea ne bi podrazumevala nemogućnost konceptualnog razdvajanja morala od politike, niti bi implicirala grešku koja se Kantu može spočitati na kontu apsolutizacije morala. Naprotiv, Kantova potreba za prevladavanjem jaza između političkog i moralnog praksisa, usmerena je upravo ka prevazilaženju *političke aporije*, između nužne moći i granica moći – kako to primećuje Monik Kastilo [Monique Castillo] u Castillo, M., „Moral und Politik: Mißheligkeit und Einhelligkeit“ u *Kant: Zum ewigen Frieden* (hrsg. Höffe O.), Akademie Verlag, Berlin, 2004. 195-221. str. 197.

poretka kao formalnog uslova „...pod kojim je priroda jedino u stanju da ispuniti tu svoju krajnju nameru.“⁵²

Jednako značajan problem koji stoji na putu uopšte *formalnom uslovu* za ostvarenje *najviše svrhe prirode*, spominje se u *Kritici moći suđenja*, kao i u tekstu o *Ideji za jednu opštu povest* – a ogleda se u problemu *nedruštvene društvenosti* među državama, koja rezultira stanjem rata koje se ne bi promenilo čak ni činjenicom uspostavljanja valjanog građanskog poretka. Ipak, Kant i rat posmatra kao *sredstvo* kojim se *ostvaruje kultura*.⁵³ *Sjajna beda* ne podrazumeva samo nepravednu stratifikaciju društva sa *razvojem kulture* kao rezultatom koji za uzvrat poništava takvu stratifikaciju, već se odnosi i na antagonizam koji društvo pod spoljašnjim pritiskom navodno kanališe ka unutrašnjoj kulturi: „Sada su već države u odnosu jednih prema drugima u tako udešenim odnosima, da ni jedna ne može popustiti u unutrašnjoj kulturi, a da ne popusti u moći i uticaju spram drugih; tako je, kroz ambiciozne namere istih, prilično osiguran, ukoliko ne napredak, onda održavanje te same svrhe prirode.“⁵⁴ Ipak, ta unutrašnja *kultura* odgovara samo *subjektivnom uslovu* za ostvarenje *najviše svrhe prirode* iz *Kritike moći suđenja*, i ona se tiče *umešnosti*, s jedne strane, a sa druge *civilizovanosti* u pogledu spoljašnjih manira i op-hođenja, zato Kant primećuje:

Mi smo u velikom stupnju kroz nauku i umetnost kultivisani. Mi smo civilizovani dotle da smo pretovareni raznoraznim društvenim veštinama i pristojnostima. Ali i dalje još mnogo nedostaje, da bismo se držali već moralizovanim. Jer, ideja moralnosti još spada u kulturu; ali primena te ideje, svedena samo na moralu nalikujuće častoljublje i spoljašnju pristojnost, sačinjava samo civilizaciju.⁵⁵

Ovo mesto odgovara stavu iz *Kritike moći suđenja* o *malom sloju* ljudi koji sebi mogu da priušte *nauku i umetnost*, ali nauštrb velike većine, koja ostaje podjarmljena direktnom društvenom nepravdom i nasiljem – što samo po sebi stoji u koliziji sa moralnim imperativima. Paziti na manire i ignorisati patnje obespravljenih, uživati u umetnosti i podvoditi je pod kulturu, a pri tom to činiti u vremenu dokolice koje je obezbeđeno iznuđenim radom mase podjarmljenih pojedinaca, svedenih na mehaničko oruđe za zadovoljenje potre-

⁵² Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, str. 432; *Kritika moći suđenja*, str. 236.

⁵³ Važno je naglasiti, kao što to čini Otfrid Hefe, da pravo i svaki pravni poredak, za Kanta, ne podrazumeva stanje koje bi isključilo svaki konflikt, već bi isključilo „...“samo“ nasilje kao sredstvo za rešavanje konflikta.“ Höffe, O., „Einleitung: Der Friede – ein vernachlässigtes Ideal“ u *Kant: Zum ewigen Frieden*, 5 – 30. str. 19.

⁵⁴ Kant, I., *Idee*, str. 27; *Ideja*, str. 37.

⁵⁵ Isto. str. 26; 36.

be privilegovanih društvenih slojeva – za Kanta stoji s one strane morala, ali interesantno, vodi ostvarenju uslova pod kojima je *moralnost moguća*.⁵⁶ Rat, nasilje, društvena nejednakost, za Kanta, sve su to sredstva kulture. Ipak, *ta sredstva* se tiču kulture, ali ne spadaju *u kulturu*, koja podrazumeva oslobodjenost subjekta za postavljanje svrha koje u krajnjem treba da budu zasnovane na moralnom zakonu. Pretpostavljeno stanje ka kome vodi kultura, za Kanta je ono stanje u kome svako *treba da* ne samo da ne dolazi u koliziju sa fenomenalnom realnošću, već nalazi svoj izraz u njoj. Društvo koje je u stanju *kultivisanja* za Kanta nije društvo nužno zasnovano na moralnim načelima. Samo *kultivisano društvo* je takvo da su njegova načela na osnovu prethodne kulture bliska *moralnosti*. Izobražavanje usled svrha koje nisu moralne prirode, tako gledano, doprinosi dolasku do stanja koje će biti zasnovano na svrhama moralne prirode, zato za Kanta:

Svako dobro, ako nema podlogu u moralnom=dobrom stavu, i samo je puki privid i svetlucaća beda. U tom stanju će ljudski rod verovatno i ostati sve dok se, na način na koji sam rekao, ne bude radom izdigao iz haotičnog stanja svojih državnih odnosa.⁵⁷

3.3. Pravo na hilijazam

Ipak, to stanje u kome bi *priroda konačno mogla da razvije sve svoje zamisli* – ili drugačije rečeno, u kome bi čovek kao biće koje o sebi sudi kao o svrsi prirode, bio u stanju da razvije svoje moralno određenje u skladu sa fenomenalnom stvarnošću – za Kanta je pomeren u *budućnost*, a sve što jedna filozofska istorija treba da pruži jeste „utešan pogled.“⁵⁸ Kant ne tvrdi da je perspektiva sa koje je čoveka moguće posmatrati kao *prirodu obdarenu umom* uopšte moguća drugačije do li posredstvom teleoloških pretpostavki – pošto čovek ima um, i reflektuje o svojoj umnosti kao o svrsi prirode, opravdano je pretpostaviti da će se *ta umnost*, makar u budućnosti ostvariti kao njegova *svr-*

⁵⁶ Teško je u vezi sa ovim Kantovim stavom, o odnosu između *sredstava kulture* i *moralnosti*, ne pomisliti na stav Valtera Benjamina [Walter Benjamin] da „Ne postoji dokument kulture, koji nije u isto vreme i dokument varvarstva.“ Benjamin W. *Über den Begriff der Geschichte* u Benjamin, W., *Sprache und Geschichte*, Reclam, Stuttgart, 2015. str. 145. kao i na Adornovu čuvenu primedbu: „Pisati poemu posle Aušvica, to je varvarski...“ Adorno, T., *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Deutsche Taschenbuch Verlag, München, 1963. str. 26. Kantu je, s obzirom na specifična povesna iskustva njegovog vremena, još uvek bilo moguće da opravda mračne aspekte kulture dinamikom svrhe i sredstava, ukratko, teleologijom – bez ovog poslednjeg, dvadesetom veku i našoj savremenosti ostaje nesagledivo teže da *oslobodi* kulturu njoj inherentnog *varvarizma*.

⁵⁷ Kant, I., *Idee*, str. 26; str. 36.

⁵⁸ Isto. str. 30; 39.

ha. S druge strane, *fenomenalno* stanje čovečanstva, nikako ne odgovara pretpostavljenoj svrsi. Na kraju, sve što u takvoj situaciji rascepljene subjektivnosti ostaje, jeste nada koja se oslanja na povesni, odnosno, teleološki pogled.

Na kraju, Kantovo traženje *crvene niti uma*, na osnovu koje je moguće misliti povest i njenu svrhu postaviti s one strane *politike* vladanja i pokoravanja, kao i s one strane *van-moralno* zasnovane *civilizacije* sa umetnošću i naukom koje *opterećuju*, jeste traganje za niti koja kroz *izobražavanje* čoveka kao prirodnog bića, vodi ka stanju u kome bi čovek, na nivou roda, odgovarao *umskom određenju* moralnog bića. To podrazumeva traganje za premošćavanjem jaza između *fenomenalnosti* i *noumenalnosti* – i za Kanta je 1784. godine, isto kao i 1790. jedini mogući odgovor povest konstruisana s obzirom na *mogućnost* da se na čoveka gleda kao na nepodeljenu prirodu obdarenu umom. Važno je skrenuti pažnju na to da sa stanovišta *Kritike čistog uma*, i kasnije *Kritike praktičkog uma*, čovek za Kanta nikad nije *priroda obdarena umom* – prva kritika disciplinuje *um* tako da on ostane po strani u pogledu saznanja prirode, dok druga kritika izlaže njegovu upotrebu u praktičkoj sferi, koja je u njenim okvirima sfera subjektivnog morala. *Kritika moći suđenja*, pak, problematizuje činjenicu da čovek uopšte sebe posmatra kao *umom obdarenu prirodu*. Kada u trećoj kritici Kant govori o *čoveku kao svrsi prirode*, on to čini samo pod pretpostavkom refleksivnog suda transcendentalnog subjekta. Ta svrha pak, pomerena je u *budućnosni horizont*, u kome je tek moguć sklad između *uma i prirode*. Zbog toga se povest i kultura, iako nisu pojmovi koji su u samoj žiži Kantovog kritičkog fokusa, mogu razumeti s obzirom na značajnu ulogu koju imaju u okviru sistema, a koja se ogleda u uspostavljanju harmonije između dva naizgled nepomirljiva područja – tako, harmonija za Kanta nije prestabilirana, već je izmeštena u sferu nadanja i iščekivanja. Zbog toga „...filozofija može da ima svoj hilijazam“.⁵⁹ Drugim rečima, kritika se za rešenje svojih dihotomija, na kraju ipak poverava eshatologiji.

LITERATURA

Kantova dela:

- Kant, I., *Akademieausgabe*, De Gruyter, Berlin, ab 1922.
- *Band 3. Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787.)*
- *Band 4. Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl. 1781), Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*
- *Band 5. Kritik der Praktischen Vernunft, Kritik der Urteilkraft*
- *Band 7. Der Streit der Fakultäten, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*

⁵⁹ Isto. str. 27; 37.

- *Band 8: Abhandlungen nach 1781.*

Prevodi Kantovih dela:

- Kant, I., *Kritika čistog uma*, Dereta, Beograd, 2003. prev. Dr Nikola Popović
- Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, BIGZ, Beograd, 1979. prev. Danilo N. Basta
- Kant, I., *Kritika moći suđenja*, Dereta, Beograd, 2005. prev. Dr Nikola Popović
- Kant, I., *Um i sloboda*, BIGZ, Beograd, 1984. prev. Danilo Basta

Ostala primarna literatura:

- Adorno, T., *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Deutsche Taschenbuch Verlag, München, 1963.
- Benjamin, W., *Über den Begriff der Geschichte* u Benjamin W. *Sprache und Geschichte*, Reclam, Stuttgart, 2015.
- Bacon, F., *The New Organon*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Bacon, F., *Of the Advancement of Learning*, J.M. Dent and Sons, London, 1915.
- Herder, J. G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 2. Bände, Band 1.*, Holzinger, Berlin und Weimar, 1965.
- Rousseau, J. J., *Émile ou De l'éducation*, La Haye, J. Néaulme, Paris, 1762.

Sekundarna literatura o Kantu:

- Castillo, M., „Moral und Politik: Mißbeligkeit und Einhelligkeit“ u *Kant: Zum Ewigen Frieden* (hrsg. Höffe O.), Akademie Verlag, Berlin, 2004. 195-221
- Eisler, R., *Kant-Lexikon*, Weidemanische Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 2015.
- Höffe, O., „Einleitung: Der Friede – ein vernachlässigtes Ideal“ u *Kant: Zum ewigen Frieden* (hrsg. Höffe O.), Akademie Verlag, Berlin, 2004. 5 – 30.
- Höffe, O., „Einführung“ u *Immanuel Kant: Schriften zur Geschichtsphilosophie* (hrsg. Höffe O.), Akademie Verlag, Berlin, 2011. 1-28.
- Kaulbach, F., „Die Zusammenhang zwischen die Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant“, *Kant-Studien*, 56, 3-4/1965, 430-451.
- Kersting, W., „Politics, freedom and order: Kant's political philosophy“ u *The Cambridge Companion to Kant* (ed. Guyer P.), Cambridge University Press, Cambridge, 1999. 342 – 366.
- Langthaler, R., „Benjamin und Kant oder: Über den Versuch Geschichte philosophisch zu denken“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, 50. 22/2002. 203 – 225.
- Perović, M., „Kantov i Hegelov pojam slobode“ u *Filozofske rasprave*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2011.
- Prole, D., „Pojam tradicije kod Herdera i Kanta“ *Arhe*, Filozofski fakultet, Novi Sad, I, 2/2004, 197-214.
- Zammito, J., *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago, 2002.

Ostala sekundarna literatura:

- Elijas, N., *Proces Civilizacije*, Izdavačka Knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad, 2001.
- Denby, D., “Herder: culture, anthropology and the Enlightenment”, *History of the Human Sciences*, 18, 1/2005. 55 – 76.
- Palladini, F., “Puffendorf disciple of Hobbes: The nature of man and the state of nature: The doctrine of the *socialitas*”, *History of European Ideas*, 34/2008, 26 – 60.
- Stocking, G.W., „Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective“ *American Anthropologist*, 68, 4/1966. 867 – 882.
- Vlaški, S., „Oslobađanje kulture u Fihteovoj filozofiji“, *Arhe*, Filozofski fakultet, Novi Sad, XI, 22/2014, 71-87.

Web:

<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>

LAZAR ATANASKOVIĆ
Faculty of Philosophy, University of Novi Sad

KANT’S NOTION OF CULTURE: BETWEEN NATURE AND FREEDOM

Abstract: This paper investigates the notion of culture in Kant’s philosophy during the period of the formation of his *Critiques*. It starts with the hypothesis that culture is playing a key role in the solution of the problem of harmony between nature’s causality and spontaneity of freedom. Through comparative analysis of definitions and the role of *culture* in the *Critique of Judgement* and *thinking of history and culture* in Kant’s text *On the idea of an universal history* from 1784 this paper aims to indicate that central determinations of Kant’s notion of culture should be understood regarding his thinking about history. In its result, this investigation offers an understanding of Kant’s notion of culture (as human being’s capability for purposes) as the basis of historical dynamics present in Kant’s *philosophical history*, which implies bridging of the gap between *notions of free will* and it’s *phenomena in nature*.

Keywords: Kant, culture, teleology, history, critique, nature, philosophy of history

Primljeno: 15.02.2018.
Prihvaćeno: 14.05.2018.

