

Arhe XXI, 42/2024

UDK 1 Kant I. : 27-18

165.62

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.42.323-352>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

TANJA TODOROVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

KANTOV FENOMENOLOŠKI OBRT: IMA LI ODGOVORA NA PITANJE „ŠTA JE TO ČOVEK?“

Sažetak: Predmet istraživanja u ovom radu biće Kantova [Immanuel Kant] tematizacija čoveka. Imajući u vidu da je jedno od četiri fundamentalna pitanja koje eksplicira u svojoj *Logici*, pitanje „Šta je to čovek“, pokušaćemo da analiziramo zašto određeni autori tvrde da on ne ogovara u potpunosti na samopostavljeni zadatak. Pokazaće se da je način na koji se ovo pitanje tretira u kritičkim spisima drugačiji od drugih tekstova koji se odnose na antropološke analize. Analizirajući koncept vremena, kao i srodne fenomene poput uobrazilje, sećanja, mašte, imaginacije kao i pitanje potencije za „zlo“ i drugih „mračnih strana“ ljudske psihe, videćemo jedan alternativan pristup Kantovim temama. Upravo su u jazu između idealnih sfera subjektivnosti, i konkretne deskriptivne analize čoveka određeni autori nalazili prostor da pokušaju da fenomenološko-hermeneutičkom metodom daju odgovore na aporije Kantove filozofije koje se tiču pitanja o suštini ljudske egzistencije.

Gljučne reči: antropologija, amfibijsko biće, čovek, fenomenologija, Kant, vreme

Etika Imanuela Kanta [Immanuel Kant] se po svojoj poopštivosti i univerzalnosti može smatrati vrhuncem refleksija o pitanjima koja se tiču naučne zasnovanosti individualnog ljudskog delovanja u istoriji filozofske misli. Ipak, mnogi autori koji će kritikovati transcendentno-idealističku etiku zameraće joj upravo preteranu formalizaciju i rigidnost u njenom idealno-filozofskom obliku. Neki od njih će tražiti nedostatke ovakve etike u njenom nepotpunom analiziranju svih aspekata ljudske egzistencije, koji pored kognitivnog i voljnog aspekta, shvaćenim u njihovom čistom obliku, uključuju i emocionalni, iracio-

1 E-mail adresa autorke: tanja.todorovic@ff.uns.ac.rs

nalni, i mračni aspekt ljudske psihe. Međutim, bilo bi pomalo naivno pretpostaviti za jednog genija kakav je bio Kant da nije bio svestan „materijalističkih“ implikacija u analiziranju ljudskog aspekta delovanja. Iako se u *Kritici praktičkog uma* ne bavi nužno ovakvim aporijama i problemima, u njegovim poznijim spisima, moguće je videti tematizaciju nekih od navedenih dilema.

Čitati Kantove refleksije o čoveku sa predavanja za širu publiku znači čitati Kanta koji je bio inspirisan pesničkim zanosom jednog Horacija [Quintus Horatius Flaccus]², koji afirmiše epikurejce, govori o mračnim hodnicima psihe, analizi ludila, devijacija, i pitanja kako se formira *stvarni čovek od krvi i mesa* u svojim svakodnevnim odnosnjima. Čitati Kantovu antropologiju znači pomeriti se iz idealnog *sveta trebanja*, u *svet jestanja i mogućnosti*, koji se ne pita samo o tome kako bi bilo poželjno sprovoditi najviše zahteve sopstvene umnosti, već i kako se sve ispoljavaju realne mogućnosti ljudske egzistencije. Robert Louden u knjizi *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings* [*Kantova nečista etika: od racionalnih bića ka ljudskim bićima*] istražuje često zanemarivani aspekt etike Imanuela Kanta: njene „nečiste“, odnosno empirijske elemente.

Iako se primarno Kantova etika fokusira na zakone izvedene iz no-umenalne ideje slobode, bez oslanjanja na iskustvene elemente, Louden tvrdi da je Kant priznao i praktične uslove i implikacije koji se tiču problema sprovođenja etičkih normi. Ova „nečista“ strana etičkih analiza ispituje kako se moralna načela primenjuju konkretno u ljudskom životu, koristeći saznanja iz antropologije, istorije i drugih oblasti kako bi se najviša vrednosna načela ostvarila u društvu. Louden identifikuje pet „polja nečistoće“ koja su relevantna za Kantov etički okvir: obrazovanje, antropologiju, umetnost, religiju i istoriju. U poglavlju posvećenom antropologiji posebno istražuje Kantovo shva-

2 Jedna od izreka koje Kant navodi je Horacijeva: *Turpiter atrum desinit in piscem mulier formosa superne*, koja se može se prevesti kao *Ružna se stvar završava u lepjoj ženi*. Pošto se razmatra u kontekstu pitanja odnosa pojavljivanja i kontrasta u umetnosti, ova fraza se često interpretira kao komentarisanje kontrasta između nečega ružnog ili lošeg i nečega lepog ili privlačnog, naglašavajući kako se lepa žena može izdići iznad ružnoće ili negativnosti. U širem smislu, može se shvatiti kao refleksija na umetnost, život i percepciju lepote u kontekstu nečega što je na prvi pogled neprivačno. Videti: Kant, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000, § 71, str. 162.

tanje „praktične antropologije“ kao ključa za primenu moralnih načela u svakodnevnom životu. Pokazuje kako ova antropologija proučava ljudsku prirodu, sklonosti i karakteristike koje oblikuju ponašanje, pa autor objašnjava da Kant veruje kako se moralne vrednosti ne mogu u potpunosti razviti samo kroz racionalne principe.³ Umesto toga, razumevanje ljudske psihologije i društvenih konteksta omogućava bolje sprovođenje etike, jer ukazuje na načine kako ljudska priroda može ometati ili podržati moralne ciljeve.

Pristupiti Kantovoj analizi čoveka predstavlja jedan izazovan poduhvat koji od nas zahteva nužno improvizaciju i kreativnost, posebno ako se uzme u obzir da se njegovi kritički spisi razlikuju od celovitog teksta koji je objavljen 1798, a koji predstavlja jednu *Antropologiju sa pragmatičnog stanovišta* [*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*]. Autori koji analiziraju Kantovo određenje čoveka ne mogu da se slože oko toga koji pristup je najbolje primeniti u zasnivanju nove filozofske metodologije. Jedni su bili bliži ideji da je potrebno staviti akcenat na *iskustveni aspekt ljudske egzistencije* [Johann Gottfried Herder, Wilhelm Dilthey, Michel Foucault] dok će drugi biti bliži *transcendentalnoj i šematskoj analizi čoveka* [Johann Gottlieb Fichte, Edmund Husserl, Martin Heidegger]. Pored navedenih, postojali su i mnogi drugi autori koji su se direktnije, ili manje direktno bavili ovim temama. Ipak, ako se osvrnemo na probleme kojima se sam Kant bavio, postaje nam jasno da je pitanje određenja celokupnog smisla ljudske egzistencije jedna od glavnih aporija koja je zaokupljala njegova istraživanja, i da je ovom problemu neophodno posvetiti određenu pažnju.

Imajući u vidu da sam Kant permanentno ističe zahtev da jedna naučno zasnovana filozofija mora da predstavlja sistemski i integralan pristup osnovnim predmetima koje razmatra, postavlja se pitanje da li je takav zahtev moguće ispuniti kada ljudska egzistencija postane predmet sama sebi. U *Logici* Kant eksplicira ključna pitanja koja su motivisala njegovo istraživanje. Odgovor na njih treba da nam ponudi jednu celovitu eksplikaciju suštine toga „šta jeste čovek“, te polje filozofije „treba da se pita o odnosu sveg znanja i upotrebe uma prema

3 Louden, Robert B. *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. Oxford University Press, New York, 2000, str. 62-74.

konačnoj svrsi čovekove umnosti“.⁴ U poglavlju koje se tiče „pojma filozofije uopšte“, on jasno formuliše osnovna filozofska pitanja:⁵

1. Šta mogu da znam?
2. Šta treba da činim?
3. Čemu mogu da se nadam?
4. Šta je čovek?

On objašnjava da se sva ova pitanja mogu orijentisati ka poslednjem, centralnom koje treba da odgovori *Šta je to čovek?* Drugim rečima, Kant smatra da se sva filozofska istraživanja, bilo da su usmerena na saznanje, moralnost, religiju ili budućnost, *na kraju tiču prirode određenja čovekovog bića u kosmopolitskom poretku stvari*. U njegovom filozofskom sistemu, ova pitanja čine okvir za celokupno filozofsko istraživanje. Dok je za svako od njih moguće zasnovati posebne naučne discipline (metafiziku, etiku, religiju), Kant vidi njihovu povezanost u pokušaju da se odgovori na poslednje, te da se shvati celokupna ljudska egzistencija u svetu kroz *antropološki pristup* koji će da vodi sveobuhvatnoj filozofiji.

Ne treba izgubiti iz vida da je među poslednjim objavljenim spisima njegova *Antropologija sa pragmatičnog stanovišta*. Ipak, ovaj spis koji se može smatrati sintezom mnogih uvida koje je u prethodnim fazama svog istraživanja usvojio, razvio i eksplicirao, odstupa umnogome od sistemskog i arhitektonskog stanovišta jednog transcendentalnog posmatrača. Može da se otvori pitanje da li je ovaj spis uopšte moguće posmatrati kao strogo naučnu analizu čoveka, kakva je metoda kojom se Kant služi u njemu?

Kako će kasniji najveći poštovalac i najstroži kritičar Kantove metode, Hegel [Georg Wilhelm Friedrich Hegel], tvrditi u glavnom delu *Nauka logike* [*Wissenschaft der Logik*] gde se bavi prirodom same filozofske metode, *metoda mora biti prilagođena predmetu u svom punom obliku*. Njegova ideja je da metoda filozofskog mišljenja nije nešto spoljašnje ili formalno, već je inherentno povezana sa razvojem

4 Kant, Imanuel, *Logika*, prev. Jovanović A., Imperia, Kragujevac, 2010, str. 28.

5 Ibid.

i strukturom predmeta koji se istražuje. Za njega apstraktna i spolja nametnuta metoda nije dovoljna za razumevanje suštine stvari. On insistira na tome da filozofska metoda nije unapred postavljena šema, već se razvija kroz *pokret samog pojma* [*Begriff*] ili predmeta koji se proučava.⁶ Pored logičke analize, pokazao je i da u posebnim naučnim poljima, kao što je domen jedne estetičke analize ovo pitanje dobija poseban značaj. Ovo je u skladu sa sopstvenim širim stavom da *metoda mora biti u skladu sa unutrašnjom prirodom predmeta* – bilo da se radi o logici, istoriji, umetnosti ili nekoj drugoj oblasti. Kada se ovi uvidi povratno primene na predočenu problematiku, postavlja se pitanje, kojom metodom je najbolje pristupiti *predmetu zvanom čovek*?

Kantovi uvidi u suštinu istraživanja čoveka su veoma slični, i arhitektonski pristup subjektu treba da pokaže šematizam i principe po kojima je organizovan njegov aparat i na osnovu koga on orijentiše sopstveno držanje u svetu. Ipak, čitajući njegove antropološke spise, dolazimo do zaključka da na pitanje „šta to čovek jeste“ ne može da se odgovori niti *tradicionalnim-formalističkim klasifikovanjem*, induktivnim određenjem, ali ni čisto racionalistički, *deduktivnim metodom*, kao ni prethodnim sistemom *transcendentalnog izlaganja* koji je on sam eksplicitno razvio kao bitan deo svoje kritičke filozofije. Drugim rečima, kada čovek postane *predmet* sopstvenih istraživanja, *metoda, način i put* kojim ćemo mu pristupiti postaju veoma upitni.

Moderna istraživanja o „suštini ljudske prirode“ koja naturalistički tumače ljudsku egzistenciju, a jesu prisutna kako u empirijskim, tako i u racionalističkim analizama nikako ne mogu da zadovolje zahteve sveobuhvatnog transcendentalnog sistema. Sa druge strane, transcendentalno-kritički projekat koji se završava sa jednim odnosom čoveka prema moćima suđenja uopšte, ali i pojmovima *vremena, svrhovitosti, nade* kao da dodatno produbljuje već postavljanu aporiju između prirodnog i slobodnog aspekta čovekovog bića. Kada *vremenitost* postane predmet transcendentalnih istraživanja, Kantove analize se suočavaju sa jednim ponorom u kome se uviđa da na pitanje šta to čovek jeste nije moguće doći do odgovora bez prethodnog pokazivanja „kako čovek jeste“ u sopstvenoj egzistenciji i držanju prema svetu. Drugim rečima, Kant pokazuje da je potrebno istražiti ne samo *carstvo nužnih istina* u domenu čistih

6 Hegel, G. W. F., *Nauka logike*, I deo, prev. Popović N., Beograd, BIGZ, 1987, str. 51-52.

znanja, već da se moramo osvrnuti i na problem *moćnosti u odnosima pojavljivanja*, jer se pokazuje da nam se svet u njegovim unutrašnjim relacijama uvek daje u *određenom strukturalnom i svrhovitom sklopu* koji nije svodiv isključivo na kauzalnu niti kategorijsku determinaciju.

Postoje autori koji tvrde da je Kantovo istraživanje o čoveku, tj. njegovu antropologiju moguće podeliti na dva dela, na *transcendentalnu-antropološku filozofiju* i *empirijsku antropologiju* koja je kao pragmatična nauka izložena u navedenom spisu.⁷ Sa jedne strane, potrebno je istraživati njegov kritički projekat, te izložiti osnovne elemente transcendentalne aparature i arhitektonske zgrade subjektivnog postrojenja, dok je, sa druge, neophodno pokazati empirijski aspekt čovekovog držanja, kao i „moći duše“ koje se na određen, univerzalan način ispoljavaju u svom odnosu prema svetu.

Za razliku od ovog pristupa, postoje i fenomenolozi poput Bubera [*Martin Buber*] koji je poput hajdegerijanskog stava jasno tvrdio da Kant nikada nije ispunio zadatak sopstvenog istraživanja, te da nas je uskratio odgovora na pitanje o ljudskoj suštini i egzistenciji. Razlog tome leži u činjenici da je ovo samo pitanje u sebi već *pogrešno postavljeno*, jer ne može da postoji jedna definicija, apsolutna odrednica i konačna forma koja će iscrpeti složenost ovog poduhvata:

„Međutim, ni sama filozofska antropologija ne može postaviti kao svoj zadatak uspostavljanje temelja metafizike ili filozofskih disciplina. Ako bi se trudila da odgovori na pitanje Šta je čovek? na toliko opšti način da bi iz njega mogla izvesti odgovore na druga pitanja, tada bi joj izmakla stvarnost njenog vlastitog objekta. Jer umesto da postigne svoju pravu celovitost, koja se može očitovati samo u zajedničkom viđenju sve njene raznolikosti, postigla bi samo lažnu jedinstvenost, stranu stvarnost, ispraznu od nje same.“⁸

Kod Kanta ne postoji jedna antropologija, već postoje bar „dve antropologije“, dve nauke o čoveku, jedna koja se bavi njegovom nužnim načinom ustrojstva i ispostavlja arhitektonsku strukturu subjektivne zgrade umnosti, i druga koja se bavi čovekom od krvi i mesa, empirijskim i topičkim aspektima ljudske psihe.

7 Up. Frierson, Patrick R. *What is the human being?*. Routledge, London-New-York, 2013, str. 11 i 46.

8 Op. citat. Prev i modif. autor. u: Buber, Martin, and Eugenio Ímaz. *Qué es el hombre?*. Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1949, str. 18.

Hermeneutički tumačeći i neke druge Kantove spise može se polemisati kako se ove „dve antropologije“ prepliću upravo u spomenutom konceptu „duše“ i „sopstva“, koja je medijator i posrednik u organizaciji između ljudskog života, egzistencije i sveta. U prilog ovoj tezi ide i činjenica da „moći duše“ Kant analizira još u svojoj *Kritici moći suđenja*, te pokazuje da njene osnovne odlike nisu ništa apstraktno, slučajno, niti provizorno već da predstavljaju osnovne momente i načine na koje se čovek drži u svom egzistencijalnom odnosu prema svetu. On jasno ističe da se sve duševne moći i sposobnosti mogu svesti na tri: *moć saznanja*, *moć htenja* i *moć zadovoljstva* i *nezadovoljstva*,⁹ koje su u nužnoj vezi sa kategorijskom ustrojenošću čoveka, te da moraju biti prihvaćeni kao nužni momenti zgrade subjektivnosti u daljim analizama.¹⁰

Upravo te glavne karakteristike duše Kant analizira i u svojoj pragmatičnoj antropologiji, pokazujući da redosled i način izlaganja osnovnih tema u ovom spisu predstavlja ipak dobro osmišljenu celinu, i delimičan odgovor na prethodno postavljene probleme. Naše pitanje više nije dakle, da li je moguće čoveka redukovati na idealnu zakonitost očišćene subjektivnosti, ili, sa druge strane, na određene pojmove zadobijene u postupku deskripcije i konstitucije, već se ono mora usmeriti na pokušaj odgovora da li je ove „dve antropologije“ moguće pomiriti i kako? U traženju odgovora na ovo pitanje pokušajmo da analiziramo same spise.

S obzirom na to da se u Kantovoj *Antropologiji sa pragmatičnog stanovišta* zaista koristi deskriptivni i empirijski pristup, može se zaključiti da nije neophodno isključivo pristupati njegovom određenju čoveka iz perspektive njegovog transcendentarno-kritičkog sistemskog pristupa (kao što je to slučaj u njegovim delima poput *Kritike čistog uma*). Njegov pragmatični pristup se više fokusira na empirijske aspekte ljudske prirode, svakodnevno ponašanje i praktične implikacije za život. On se ne bavi toliko transcendentanim uslovima spoznaje, već tumačenjem ljudskog ponašanja iz perspektive „mundijalnog iskustva“ i svakodnevnih prakse. To znači da je u ovom delu manje naglašena njegova kritička filozofija, a više interes za iskustveni i „svetovni“ uvid u to kako ljudi deluju i misle u datim situacijama. Drugim rečima, deskriptivna i empirijska antropologija nam omogućava jedan *alternativan pristup Kantovoj filozofiji*.

9 Kant, Imanuel, *Kritika moći suđenja*, prev Popović N., Dereta, Beograd, 2024, str. 78.

10 Ibid., uporedi citat.

(NE)MOGUĆNOST NAUČNOG PRISTUPA

Rajnhard Brant [Reinhard Brandt], jedan od najpoznatijih komentatora knjige *Antropologija sa pragmatičnog stajališta*, opravdano je deo svojih izlaganja posvetio diskusiji imamo li jasnog povoda da govorimo o naučnom zasnivanju filozofske antropologije kod Kanta. On smatra, poput Bubera, da njegova analiza ne odgovora konačno na pitanje o suštini čovekove egzistencije.¹¹ Kantova *pragmatična antropologija*, koja je obuhvaćena u njegovim predavanjima i knjigama, predstavlja pokušaj da se pruži praktično znanje o ljudskoj prirodi i ponašanju, ali nije nauka u strogom smislu kakav Kant postavlja u svojoj kritičkoj ili transcendentalnoj filozofiji. U prilog ovoj činjenici govori i to što se u knjizi nigde ne koristi izraz „transcendentalna“, „kritička“, niti „filozofska“ antropologija, već se permanentno ističe njen pragmatično orijentisan karakter. Kant razlikuje nauke u kojima dominira matematika ili eksperimentalna metoda od onih koje to nemaju, poput antropologije ili fizičke geografije, i prema tim kriterijumima, pragmatična antropologija ne može biti „prava nauka“.

U analizi *arhitektonike čistog uma*, Kant raspravlja o normama i pravilima zasnivanja nauka koje se temelje na opštim principima. Po tom kriterijumu, *empirijska psihologija*, kao deo antropologije, ne spada u naučne discipline jer ne može koristiti nužne principe za utvrđivanje zakona ljudskog ponašanja. Kant tu iznosi stav da samo ona empirija koju možemo prepoznati i kontrolisati zaslužuje status nauke. On pokazuje da je *empirijska psihologija* deo primenjene filozofije, koji „stoji u vezi“ sa prirodnom naukom, ali „sa njom se ne sme mešati“, prema tome „ona je jedan stranac koji uživa gostoprimstvo samo dotle dok ne bude mogao da se useli u svoj sopstveni stan u nekoj, iscrpnoj antropologiji (koja odgovara empiričkom učenju o prirodi)“.¹² Pragmatična antropologija ne može da eksperimentiše sa dušom ili ljudskim umom, jer bi takvo eksperimentisanje moglo narušiti ljudsku prirodu.¹³ Ova „nauka“ ne oslanja se na stvaranje novih saznanja kroz eksperiment ili

11 Brandt, Reinhard, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1999. str. 16

12 Kant, Imanuel, *Kritika čistog uma*, prev. Popović N, Dereta, Beograd, 2012, str. 555-556.

13 Up. Reinhard Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), str. 37.

precizno istraživanje. Umesto toga, ona organizuje postojeća zapažanja o ljudima i pokušava da klasifikuje njihove mentalne procese, osobine i motivacije. Na primer, Kant sakuplja uvide o *spoznaji, osećanjima i htenju* i objašnjava kako unutrašnje dispozicije utiču na spoljašnje ponašanje, ali on ne koristi eksperimentalne metode kako bi ove uvide potvrdio. Ipak, u svojim antropološkim spisima, on se na više mesta poziva na dotadašnje uvide o znanjima iz empirijske psihologije kako kod „racionalista“, tako i kod autora tzv. empirijske psihologije.

U oblasti naučnih disciplina, Kantova pragmatična antropologija ima *ograničenu primenu. Zakonitost ljudske istorije* koju Kant istražuje u svojim filozofskim radovima, poput *Ideje opšte istorije sa svetskim građanskim namerama*, [*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*] poredi se sa naukama poput astronomije i biologije, koje poseduju zakonitosti.¹⁴ Antropologija, s druge strane, nema sličnu naučnu osnovu niti se može pretpostaviti normama koje bi mogle biti primenjive u svakom slučaju. Umesto toga, ona se bavi *opisivanjem i kategorizacijom ljudskih osobina* i procesa na pomalo literaran način, bez dublje sistematizacije naučnih principa na kojima se osnivaju. Na taj način se indirektno pokazuje da su pojedinačna ljudska iskustva nesamerljiva među sobom, iako je moguće ocrtati topose, opšta mesta u odnosu između čoveka i drugog čoveka, kao i čoveka i sveta.

Kantova pragmatična antropologija obuhvata razmatranje *ljudskih karakteristika* (npr. temperamenta, emocija, strasti, mentalnih bolesti), ali bez mogućnosti dubljeg eksperimentalnog ili matematičkog ispitivanja ovih tema. Na primer, Kant sistematizuje različite oblike *mentalnih poremećaja*¹⁵, ali bez temeljnog istraživanja o ustanovama

14 Ibid., str. 38.

15 U svojoj „Antropologiji“ Kant na više mesta pominje i obrazlaže nekoliko mentalnih poremećaja, fokusirajući se na različite aspekte ljudske psihe i njihov uticaj na ponašanje. Najčešći primeri koje navodi jesu: *melanholija* (Kant opisuje melanholiju kao stanje koje može rezultirati dubokom tugom i gubitkom interesovanja za svakodnevne aktivnosti. U ovom stanju, pojedinac može izgubiti svoju sposobnost da racionalno razmišlja i deluje); *manija* (ovaj poremećaj se odlikuje prekomernom srećom ili uzbuđenjem, što može dovesti do neodgovornog ponašanja i gubitka kontrole nad svojim postupcima); *paranoja* (Kant se bavi idejama o paranoidnim poremećajima, gde pojedinci mogu razviti neosnovana uverenja o progonu ili zaverama protiv njih); *nervozna-uzrujanost* (neurosis) (Kant ukazuje na stanje nervozne uzrujanosti kao poremećaj koji može izazvati fizičke simptome bez jasne medicinske osnove, a koji se često povezuje sa stresom i emocionalnim napetostima); *dementia praecox* (Kant ko-

za mentalno zdravlje ili kliničkim okruženjima. Njegova taksonomija mentalnih poremećaja više je *teorijski okvir* nego empirijski potvrđena nauka. Kant priznaje ograničenja svoje antropologije u odnosu na naučne standarde, ali mu to ne smeta jer smatra da pragmatična nauka ima vrednost kao pripremna nauka za dalja istraživanja. Ona može poslužiti i za *svakodnevnu primenu* u životu, jer pruža uvid u složenost ljudskih ponašanja i motiva. Kant čak piše da njegova antropologija može biti čitana od strane „svake osobe, čak i dame dok se sprema“, ukazujući na njen kosmopolitski i pristupačan karakter.

Konačno, i sam Brant zaključuje da Kantova pragmatična antropologija nije deo njegove *kritičke filozofije*, jer ne pretenduje na sistematičnost koja je karakteristična za nauke u strogom smislu. Ona je bliža određenom književnom delu, čija se vrednost ne smanjuje kroz vreme, već samo raste, jer uvidi o određenim temama, kao i ljudskim karakteristikama ne mogu da zastarevaju.¹⁶ Kantova filozofska antropologija ostaje *ograničena disciplina* koja analizira ljudsko ponašanje kroz prizmu svakodnevnih opservacija, ali ne može pružiti dubinsko naučno znanje o ljudskoj prirodi. Sasvim ukratko, Kantova pragmatična antropologija je *ne-naučna u strogom smislu*, ali ipak *osnovana na postojećim iskustvima i imanentnim duševnim moćima* u kojima se ogleda izvor za ocrtavanje njenog predmeta.

Što se tiče pitanja metode kojom je najbolje pristupiti ovom problemu, mnogi autori su u fenomenološkoj i hermeneutičkoj fleksibilnosti videli mogućnost tumačenja Kantove analize čoveka koji je amfibijsko biće podvojeno na prirodu i slobodu, ali i čoveka koji je u filozofskoj analizi podvojen na transcendentno-idealnu refleksiju i deskriptivnu antropologiju. Kroz analizu samog antropološkog spisa, postaje nam jasnija veza između krajnjih ciljeva koje navodi u *Kritici moći suđenja* i svog istraživanja o suštini ljudske prirode. Autori poput Fukoa smatraju da je upravo određenje metode u ovom delu problematično, jer se sama knjiga nalazi u „graničnom“ prostoru tumačenja između empirije i zakona, te da je potrebno tumačiti, sa jedne strane genealoški razvoj pitanja o čo-

risti ovaj termin (koji se danas više ne koristi) da opiše mentalne poremećaje koji dovode do prerane degeneracije mentalnih funkcija, uključujući gubitak sposobnosti rasuđivanja i sećanja.); up. npr. odeljak C: Kant, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 50, str. 118.

16 Reinhard Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), str. 43-44.

veku različitih dela u kontekstu hermeneutičke rekonstrukcije osnovnih motiva koji su u vezi sa tim, dok sa druge, treba pokazati strukturalni aspekt na mestima gde Kant tumači „topose“ posebnih zajednica.¹⁷ On ističe njen ne-naučni karakter upravo u predrasudama koje Kant ispostavlja o ženama i određenim rasama, u kojima se zablude i sklonosti iz određenog perioda pripisuju kao „opšta pravila ljudske prirode.“¹⁸

Sama knjiga *Antropologija sa pragmatičnog stajališta* podeljena je u dve glavne celine koje se bave različitim aspektima ljudske prirode i ponašanja. Oba dela se fokusiraju na *praktično* razumevanje čoveka, odnosno na to kako se ljudi ponašaju u svakodnevnom životnim situacijama, a ne na čisto naučnu filozofiju. Prvi deo se bavi pomenutim „moćima duše“, ali prošireno shvaćenim i ima tri glave u kojoj svaka posebno analizira ove sposobnosti, dok je drugi deo knjige posvećen pitanju odnosa pojedinačnog ljudskog karaktera i običajnosti. Kant naglašava da antropologija zahteva jedan „unutrašnji“ pristup čoveku, njegovoj psihi, kako bi se na pravi način razumela celokupna „ljudska priroda“, ali i adekvatno poznavanje „svetskog iskustva“:

„U svom bavljenju čistom filozofijom, koje je prvobitno započeto na moju vlastitu inicijativu, ali kasnije postalo deo mojih nastavnih obaveza, već tridesetak godina dva puta godišnje držim predavanja na temu ‘znanja o svetu’, naime iz *antropologije* (u zimskom semestru [1772/73]) i *fizičke geografije* (u letnjem semestru [1756]). To su bila popularna predavanja koja su pohađali ljudi iz šire javnosti. Ovaj priručnik sadrži moja predavanja iz antropologije.“¹⁹

Tumačeći pojedinačne delove antropoloških istraživanja, deluje da je *deskriptivna metoda* veoma dominantna u samom spisu i određenu odgovora na pitanje „kako to čovek jeste“ u svom odnosu prema spolja. Ipak, *osnovne crte svakog sopstva* koje su izložene u tom empirijskom pristupu čoveku, pokazuju da postoje „kote“ ljudske egzistencije, čvorišni spojevi između unutrašnjeg bića i sveta, koji su neupitni, i da postoje univerzalni problemi i teškoće sa kojim se svaki čovek suočava u svom svakodnevnom odnosu prema svetu. „Ljudska

17 Foucault, Michel. *Introduction to Kant's Anthropology*. Edited, with an afterword and critical notes, by Roberto Nigro. Translated by Roberto Nigro and Kate Briggs. Columbia University Press, New York, 2008, str. 12, i 112-114.

18 Ibid., str. 42.

19 Op. citat Videti: dodatak 1. Prev. i modif. autor. Kant, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, str. 6.

priroda“ i „subjektivna, univerzalna aparatura“ moraju se pomiriti, i jedino tako može da se zasnuje kompletna antropologija kao učenje o čoveku. Ali čak ni tada se ne dobija odgovor na pitanje šta to konačno i naposljetku jeste čovek, jer to pitanje uvek podrazumeva da se on kontekstualizuje, stavi u istorijski proces i određen okvir, živu struju sadašnjosti i mnogostrukosti odnosa u kojoj se ispoljava njegova suština. Rečju, ono što je najneposrednije, sam fenomen čoveka, istovremeno za Kanta je ono najskrivenije, najneodređenije, i njegova unutrašnja vremenitost, jedinstvo svesti koja održava celinu duševnog sklopa, tek treba da bude istražena.

Iako dobra za pripremno istraživanje, pokazuje se da *deskriptivna metoda* nije i ne može biti jedina dovoljna da se zasnuje jedna koherentna, konzistentna i celovita nauka o čoveku. Ona je samo deo Kantovih istraživanja o ljudskoj prirodi u kojoj pokazuje topose, opšta mesta u čovekovom amfibijskom svetu, koja spajaju zglobove organizma „uzvišene ljudske suštine“ da se ne raspadne na svoje posebne komade. Sa druge strane, ako se „čistoća transcendentalne zgrade“ ne može u potpunosti primeniti na jednu mnogovrsnu ljudsku egzistenciju, koja metoda može biti primerena predmetu zvanom čovek? Da li je uopšte moguća nauka o ljudskom? Kant nigde jasno ne izlaže da postoji posebna metodologija koja će dati odgovor na ovo pitanje, iako se empirijska analiza u antropološkim spisima, i prethodna transcendentalna aparatura stalno nastoje dovesti u vezu.

U mnogovrsnoj analizi koja je usledila posebno treba istaći *fenomenološka razmatranja Kantovog učenja*, imajući u vidu da se ona ne mogu svesti na jedan školski celovit sistem, niti na integralan pristup u razumevanju čoveka. Pre je reč „fenomenološkom pokretu“ koji se ne vodi određenim autoritetima, a ne školi, koji je nastojao dati odgovor na osnovne probleme i aporije sa kojim se suočila transcendentalna analiza. Pokazaće se da se mnogi autori poput Huserla, Hajdegera, Rikera, [Edmund Husserl, Martin Heidegger, Paul Ricœur], hvataju u koštac upravo sa fundamentalnim problemima transcendentalnog idealizma u nastojanju da pokažu da se na pitanje „šta to čovek jeste“ ne može odgovoriti ni iz ugla čisto transcendentalne zgrade umnosti, kao ni konačnom definicijom u okviru jasno uokvirenih ontičkih domena istraživanja. Tako većina njih zaključuje da se to pitanje mora naprosto drugačije tretirati, te kroz posebna opšta mesta, i raznoliko motivisano istraživanje pokušati upotpuniti puzzle ovog problema.

Sam Kant se koristio fenomenološkom metodom²⁰ u teorijskim okvirima njegovih transcendentarno-analitičkih istraživanja o biću, iako za njega ova metoda nije suština same filozofije, niti antropoloških učenja. Ona se ograničava na domen onog pojavnog i vidljivog, dok će posledica njegovih istraživanja biti takva da će ostati ceo domen „stvari po sebi“ koja ne može biti predmet filozofskih analiza. Ipak, mnogi autori će naći inspiraciju upravo u određenim temama i pitanjima koja se pojavljuju u Kantovom učenju, a koja će predstavljati neke od vodećih problema fenomenološke pozicije. Neke od glavnih aporija koje će biti fenomenološki inspirisane su: pitanje *zasnivanja koncepta vremena*, tj. odnos vremena i uobrazilje, te formiranje same imaginacije, te povlačenja pitanja o osnovnim etičkim implikacijama, kao što je pitanje „mračnih hodnika ljudske psihe, ili izraženo rečnikom Kantove antropologije „problem urođene dispozicije za zlo“.

Još jedan aspekt koji sam Kant ističe u svojim pragmatičnim analizama je tzv. „mračna strana“ ljudske ličnosti, za čije poreklo mu se čini da nije dovoljno istraženo. Rečju, ono skriveno, nedostupno u ljudskom ponašanju i neočevidno, takođe predstavljaju elemente koji usmeravaju ljudsko ponašanje. Zbog toga nova antropologija koja se zasniva, iako optimistična, sveža i oslonjena na učenje o radosti i nadi, u svom osvrtnu mora da se razračuna i sa manje prihvatljivim aspektima ljudske ličnosti i egzistencije koji su deo njegovog svakodnevnog držanja. Možda može da se kaže da Kantova antropologija nije samo apolonska i harmonična nauka o čoveku, kako je to Niče tvrdio, već i jedna *mračna antropologija* koja istražuje nedostupne podrumne psihe, oblike ludila i poremećaja svesti, te na određen način opravdava i mogućnost jednog kretanja koje se u inter-subjektivnim konstelacijama označuje kao univerzalna i opšta potencija i sklonost ka nepriličnom, „zlom“ i nemoralnom postupanju.

ANTROPOLOGIJA, IMAGINACIJA I PROBLEM VREMENA

Jedan od osnovnih problema koje Kant razmatra u svojim kako kritičkim, tako i antropološkim spisima jeste *problem vremena*. Dok u svojim kritičkim spisima tematizuje vreme kao apriornu formu čul-

20 Up. Prole, Dragan. *Stranost bića*, Sremski Karlovci-Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2010, str. 35-37.

nosti, u antropološkim spisima Kantovo poimanje *vremena kao mogućnosti samo-svesnog držanja i jedinstva smisla* može se smatrati bližim Huserlovom i fenomenološkom razumevanju temporalnosti. U pragmatičnom pristupu se naglašava dimenzija o-sadašnjnja vremenske svesti kao i aspekt subjektivnog doživljaja proticanja, u kome se aktualno vreme poredi sa memorijom, sećanjima, ali i imaginacijom i maštom. Kantovi pojmovi *vremena, apercepcije, uobrazilje i sintetičnosti* igraju ključne uloge u njegovoj filozofiji, kako u *Kritici čistog uma*, tako i antropološkim spisima u kojima istražuje ulogu vremenske sinteze u zasnivanju i formiranju pojedinačne samosvesti koja određuje način držanja pojedinca u svetu:

„*Unutrašnja iskustva* nisu poput spoljašnjih iskustava objekata u prostoru, gde objekti deluju jedan pored drugog i trajno su fiksirani. Unutrašnji smisao vidi uslove za svoju definiciju **samo u vremenu** i, shodno tome, *u stanju stalnog protoka*, koje je bez te postojanosti posmatranja neophodne za iskustvo. Ako svesno zamišljamo unutrašnju aktivnost (spontanost), kojom postaje moguće određivanje koncepta (misli), angažujemo se u zahvatanju; međutim, ako svesno zamišljamo oba čina, tada se svest o sebi (*apperceptio*) može podeliti na onu *refleksivnu* i onu *zahvatajuću*.“²¹

U nastavku se pokazuje primena principa u različitim naukama. U *psihologiji* istražujemo sebe kroz naše percepcije koje formiraju sintezu unutrašnjeg smisla, dok u *logici* analiziramo ono što nam pruža intelektualna svest. Tu se „Ja“ pojavljuje kao dvostruko: (1) kao subjekt mišljenja, što označava čistu apercepciju (reflektujuće Ja), koja je jednostavna percepcija, i (2) kao objekat percepcije, deo unutrašnjeg smisla koji sadrži više definicija *koje omogućavaju unutrašnje iskustvo*.²² Određeni autori tvrde da se „treći deo Ja“, koji uključuje logička i psihološka razmatranja može tumačiti kroz antropološki pristup.²³

21 Op. citat. Videti dodatak 1: Prev. i modif. autor. Kant, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, str. 19.

22 Ibid., str. 20.

23 Kant ne postavlja jedinstveno „Ja“, već trodelno, koje uključuje napetosti između različitih sposobnosti i naše fenomenalne, utelovljene egzistencije. Kao fenomenalna bića, imamo tela, nagone, navike i društvene živote, ali smo istovremeno i noumenalna bića sa sposobnostima razuma, razumevanja i mašte. Te sposobnosti su transcendentne i omogućavaju nam da prevazidemo svakodnevnne svetove navika i mišljenja. Rundell, John. *Kant: Anthropology, Imagination, Freedom*. Albany: State University of New York Press, 2000, str. 3.

Iso Kern ističe kako Kant nije uspeo da pomiri „logiku“ senzibilnog i racionalnog u svojim spisima, pa Huserlov doprinos kritici transcendentnog idealizma vidi upravo u ovoj sferi. Kernova kritika Kanta, posebno u vezi sa razdvajanjem osećanja i razumevanja, ukazuje na duboke filozofske razlike između njega i kasnije transcendentalne-fenomenološke ontologije. Prema ovom uvidu, kenigzberški mislilac previše strogo razdvaja senzualne (emotivne) aspekte iskustva od racionalnog razumevanja.²⁴ Ovo razdvajanje može otežati integralno shvaćanje apercepcije, jedinstva smisla i pitanje kako ljudi doživljavaju i interpretiraju svet kao koherentnu celinu. Sa druge strane, on smatra da Huserl koji uvodi koncept intencionalnosti omogućava most između kognitivne i afektivne sfere jer priznaje da su i emocije i razum usmereni ka nečemu izvan njih samih. Intencionalnost tako predstavlja „pomirenje“ i jedinstvo dve sfere: osećanje i razumevanje su samo različiti aspekti iste fenomenološke strukture. Osećanja su neodvojiva od naših misli i razumevanja, jer su *usmerena ka objektima u svetu*.²⁵ Uzmimo primer zadovoljstva koji i sam Kant koristi, kada osećamo zadovoljstvo zbog nečega, to osećanje je *usmereno prema nekom objektu ili situaciji koja ga izaziva*, nije zavisno isključivo od intrinzičnih aspekata subjekta. To znači da postoji „strukturna“ i šematska uslovljenost načina na koji subjekt aprehenduje i telesno reaguje (afektivno i senzibilno) na određene predmete, te ceo jedan domen odnosa subjekt-svet potrebno je dodatno ispitati. Ipak, Kantova analiza vremena se pokazala dubokom i složenom, te se vidi da je on sam bio svestan određenih aporija koje Kern navodi.

Prema Kantu, vreme kao apriorni oblik čulnosti koji nije nezavisno od subjekta, već predstavlja formu unutrašnjeg čula kroz koju subjekt organizuje iskustvo, čineći ga nužnim aspektom subjektivnosti. Apriorni karakter podrazumeva da je ono uslov mogućnosti iskustva i važi univerzalno i nužno za sve pojave. To znači da ne dolazi iz iskustva,

24 Kern, Iso. *Husserl und Kant: Die Philosophie der Phänomenologie und der kritischen Philosophie*. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1964, str. 55.

25 U delu koji raspravlja o Kantovom razdvajanju osećanja i razumevanja, Iso Kern kritikuje Kanta zbog preoštne podeljenosti između dve sposobnosti, osećanja i razumevanja. Kern smatra da je Kantov pristup previše rigorozan i da ne prepoznaje integriranu prirodu načina na koji doživljavamo svet. Nasuprot tome, Husserl naglašava integrativan pristup odnosa subjekta i sveta, koji omogućava bolje razumevanje prirode same svesti. Ibid., str. 64.

već je *preduslov svakog iskustva*. Kao takvo ono predstavlja unutrašnju formu čulnosti. Kant smatra da vreme nije nešto što postoji u spoljašnjem svetu, već je "način" na koji mi doživljavamo unutrašnje stanje svesti. Svi naši mentalni događaji (misli, osećanja, percepcije) odvijaju se u vremenskom nizu. Zbog toga sve što se pojavljuje u našem iskustvu mora biti strukturirano kroz vreme (i prostor). Ključan pojam koji on razmatra u vezi sa vremenom je pojam *apercepcije*. Ona je pretpostavka **samosvesti** ili svest o sebi kao subjektu spoznaje. Temeljna ideja je da za svako iskustvo mora postojati jedinstveni subjekt koji povezuje sve različite predstave (percepcije) u jedinstveno iskustvo. Postoji razlika između: *empirijske apercepcije* koja predstavlja sebi koja dolazi iz iskustva, poput osećaja „jastva“ u svakodnevnim iskustvima²⁶; i *transcendentalne apercepcije*, koja je nužno jedinstvo svesti koje omogućava da svi naši mentalni sadržaji budu povezani i formiraju jedno koherentno iskustvo.²⁷

Kant u *Kritici čistog uma* govori o *jedinstvu transcendentalne apercepcije*, koje je temelj svakog iskustva. To je ono što omogućava da različite predstave budu povezane u integralno iskustvo koje subjekt može prepoznati kao sopstveno. Radi pomirenja „spoljašnje“ i „unutrašnje“ dimenzije svesti, kao i domena koji se tiču odnosa čulnosti, razuma i uma, Kant koristi „posrednika“ u moćima predstavljanja i koristi koncept imaginacije koja igra ulogu medijatora čak i u „višim“ i složenijim domenima svesti. Uobrazilja (ili imaginacija, nem. *Einbildungskraft*) ima važno mesto u Kantovom sistemu spoznaje u *Kritici čistog uma*. Ona je složena i višeznačna, jer predstavlja *medijum* između čula i razuma, omogućavajući da čulna percepcija bude organizovana i povezana sa pojmovima, što je nužno za formiranje mogućnosti integralnog iskustva, kao i saznanje. U domenu čistog saznanja, uobrazilja je odgovorna za sintezu percepcija i pojmova, te bez nje ne bi bilo moguće formirati smisljeno iskustvo svesnih doživljaja. Kao i vreme, uobrazilja ima dva oblika: *transcendentalni* i *empirijski*, pri čemu transcendentalna uobrazilja ima presudno mesto u sintezi čulnog materijala sa pojmovima razuma.

26 Ona je promenljiva i zavisi od specifičnih percepcija. Upor. Kant, Imanuel, *Kritika čistog uma*, str. 80.

27 Ona je neophodna za mogućnost spoznaje, jer bez nje ne bi bilo moguće povezati različite predstave u celovitu šemu. Ibid., str. 81.

Transcendentalna uobrazilja je *apriorna* (nezavisna od iskustva) sposobnost koja povezuje čulnu percepciju sa razumom. Ona omogućava da se naša iskustva organizuju u jedinstveni okvir putem sinteze, pri čemu Kant razlikuje tri vrste sinteze uobrazilje: 1. *Sinteza aprehenzije u intuiciji*: Ovo se odnosi na način na koji uobrazilja povezuje pojedinačne čulne utiske u koherentnu predstavu.²⁸ 2. *Sinteza reprodukcije u mašti*: Ovde uobrazilja deluje tako da „reprodukuje“ ranija iskustva i povezuje ih sa sadašnjim percepcijama.²⁹ 3. *Sinteza prepoznavanja u pojmu*: U ovom koraku, uobrazilja saraduje sa razumom kako bi organizovala iskustvo pod određenim pojmovima.³⁰

Empirijska uobrazilja je sposobnost koju koristimo u svakodnevnom životu i koja zavisi od iskustva. Ona se odnosi na reprodukciju slika i sećanja na temelju prethodnih čulnih iskustava. Na primer, kada zamislimo nešto što smo ranije videli, oslanjamo se na empirijsku uobrazilju. Kant takođe uvodi pojam *schemata* (šema), koje su proizvodi uobrazilje i služe kao most između čistih kategorija razuma i čulne intuicije. Šeme su, zapravo, pravila koja uobrazilja koristi da bi povezala apstraktne pojmove (poput uzročnosti, supstancije) sa konkretnim čulnim percepcijama.³¹

Hajdeger je smatrao da se preko pojma i koncepta uobrazilje može napraviti most između transcendentalne analize i definicije čoveka i njegovog svakodnevnog i egzistencijalnog definisanja. Kantova uobrazilja, prema ovom tumačenju, ima ključnu ulogu u pitanju *jedinstva izvorne vremenske konstitucije* i jedinstva *apercepcije*. Uobrazilja obezbeđuje „okvir“ za totalitet predstava koje se pojavljuju i služi kao posrednik između čulnosti i uma u konstituciji objekata.³² On ističe

28 Na primer, kada posmatramo neki objekat, uobrazilja organizuje čulne utiske (oblike, boje, pokrete) u jedinstvenu percepciju objekta.

29 Na primer, ako vidimo deo nečega (kao npr. sto), uobrazilja je ta koja omogućava da zamislimo i ostatak stola, čak i ako ga ne vidimo trenutno. Ova sinteza omogućava kontinuitet percepcije kroz vreme, jer objekat moramo doživeti kao trajan entitet, a ne kao razjedinjene čulne utiske.

30 Na primer, prepoznajemo objekat kao „sto“ jer uobrazilja povezuje čulne utiske sa pojmom koji posedujemo u razumu. To prepoznavanje omogućava koherentno iskustvo koje možemo konceptualizovati.

31 Ibid., str. 141.

32 Detaljnije o tome: Todorović, Tanja, „Fenomenologija sećanja i mašte, svest o onome što nije tu“, Disertacija na uvidu javnosti, Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu, Jun 2024, str. 79-81. <https://www.cris.uns.ac.rs/searchDissertations.jsf>

dva ključna aspekta u njenom definisanju: 1. *Čistu uobrazilju* koja je „neophodna funkcija duše“ koja deluje u transcendentnim sferama i omogućava ujedinjenje čulnog i racionalnog iskustva.

2. *Produktivnu uobrazilju*: a) Kao moć stvaranja predstava bez pozicioniranja čulnog predmeta (apriorno stvaranje); b) Kao reproduktivna funkcija, koja koristi materijal opažajne svesti i reprodukuje slike iz iskustva.³³

Hajdegerova interpretacija uobrazilje je usmerena na to da ona, kao *transcendentalna moć*, ujedno „tvori vreme“. On tvrdi da uobrazilja omogućava konstituciju vremena kao *uslova za sintezu između čulnog i racionalnog*. Na kraju, Hajdeger ističe da se vreme, kao izvorno u transcendentnoj uobrazilji, ne može odvojiti od jedinstva apercepcije („ja mislim“). Prema ovoj analizi, vreme postaje ključ za povezivanje idealnog i čulnog uma. Ova interpretacija vodi do *egzistencijalnog i fenomenološkog obrta* u kom se pokazuje da vreme mora pomiriti *misleći subjekt* (čista apercepcija) i *egzistirajući subjekt*, čime se transcendentalna uobrazilja povezuje s vremenom kao njenim izvornim osnovom.

Sam Kant je bio svestan ove dileme u mogućnosti da se odredi „celovitost čovekove suštine“. Zbog toga kada govori o vremenskoj sintezi, apercepciji i ulozi uobrazilje uvek ističe njen dvostruki karakter. Još jedan od „fenomenoloških aspekata“ njegove filozofije jeste pitanje kako se konstituiše određen „unutrašnji smisao“ za konkretno, utelovljeno Ja, i kako on nije svodiv na transcendentalnu apecepciju, ali kako u svojoj svrhovitosti zahteva jedinstvo:

„Unutrašnje čulo nije čista apercepcija, svest o tome šta čovek čini, jer to pripada *sposobnosti mišljenja*. Unutrašnji smisao je pre svest o tome šta čovek doživljava, koliko je *pogođen sopstvenom igrom misli*. On je podložan unutrašnjoj percepciji i, stoga, zasnovan na odnosu između ideja unutar vremena (bilo da su simultane ili sukcesivne). Percepcije unutrašnjeg smisla i unutrašnjeg iskustva (istinskog ili prividnog) proizašle iz kombinacije percepcija ne mogu se smatrati isključivo antropološkim. Ako bi bile, bilo bi to pitanje učenja o tome da li čovek ima dušu (kao posebnu inkorporealnu supstancu). Naprotiv, percepcije unutrašnjeg smisla su psihološke, pri čemu verujemo da takav smisao *percipiramo unutar sebe*.“³⁴

33 Heidegger, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 1991. s. 127-130.

34 Op. citat Prev. i modif. autor. Kant, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. § 24, str. 52.

Uočava se i ističe da postoji *jedinstven unutrašnji smisao*, jer ne posedujemo različite organe za unutrašnju senzaciju. Možemo reći da je *duša organ unutrašnjeg smisla*, koji može biti podložan zabludama, poput onih kada se unutrašnji fenomeni pogrešno tumače kao spoljašnji. To se dešava kada se mašta zameni sa senzacijom ili kada se doživljaji pripisuju inspiraciji od strane drugog Bića, koje nije predmet spoljne percepcije. Kant prepoznaje dilemu u određivanju „celovitosti čovekove suštine“ i ističe dvostruki karakter uobrazilje u vremenskoj sintezi i apercpciji. Dok unutrašnje čulo omogućava svest o doživljajima u vremenu, on naglašava da nije identično čistoj apercpciji, koja se odnosi na svest o sukcesiji misaonih aktivnosti. Sloboda, prema Kantu, nije jednostavan koncept; mi smo složeni subjekti koji se nalaze između fenomenalnog i noumenalnog postojanja. U svojim antropološkim radovima, Kant ne može zanemariti važnost mašte, iako je vidi kao kreativnu, divlju i nepredvidivu.³⁵ Još jedan od nedostataka potpune obrade složenosti vremena kod Kanta, ogleđa se u nemogućnost da se čovek filozofski reflektuje u njegovoj istorijskoj i povesnoj dimenziji vremena. To će učiniti svakako kasniji autori poput Hegela i Huserla, koji će otvoriti pitanje da li je na tom planu, kao i na nivou „čiste subjektivnosti“ moguće kretanjima pretpostaviti određen telos, ili je ljudska egzistencija naprosto „bačena u vreme“.

ČOVEK KAO AMFIBIJSKO BIĆE, PROBLEM IDENTITETA

Manfred Zomer [Manfred Sommer], u svojoj knjizi *Identität im Übergang: Kant (Identitet u tranziciji: Kant)*, istražuje kako transcendentna filozofija promišlja pitanje formiranja identiteta, naročito u kontekstu prelaznih ili promjenjivih stanja. Zomer se bavi pitanjem kako se identitet pojedinca ne može svesti na statičnu, nepromenljivu suštinu, već se definiše kroz stalne odnose između iskustveno-dinamičnog i racionalnog iskustva. Osnovni problemi u njegovoj analizi uključuju kako Kantov koncept *transcendentalnog jedinstva apercpcije* igra ulogu u očuvanju identiteta u protoku vremena i iskustava. Analizirajući mogućnost „slučajnosti“ kao nužni element ljudske egzistencije, on pokazuje kako ovaj koncept oslobađa svaku „istoriju“

35 Upor. Rundell, John. *Kant: Anthropology, Imagination, Freedom*. Cambridge University Press, Cambridge, 2017, str. 2

od pretpostavke da je potpuno planirana ili proizvedena. Istorija i biografije kao lični identiteti zasnovani su na tranziciji, njihove akcije su smeštene u vremenske procese, uključujući kolektivne i lične identitete koji se transformišu, menjaju i nestaju kroz priče, pa su *neizbežno ispunjeni slučajnostima*. Paradoksalno se pokazuje da „samosvest“ podrazumeva suočavanje sa horizontom vlastitih ograničenja i nemoći da se utiče na „spoljne“ okolnosti. *Analiziranje mogućnosti i slučajnosti*, te suočavanje sa nepredvidivim postaje *deo same nužnosti*.³⁶

Činjenica da je Kant već bio svestan teškoće da se pomire „idealni“ i „čulni subjekt“, nužnost i slučajnost, zakonitost i polje varijacija i mogućnosti, očevidna je već u njegovoj *Kritici moći suđenja*. Ovde on zaista pripisuje uobrazilji ključnu ulogu u *slobodnoj igri* između *čulnosti* i *razuma*, što će biti posebno analizirano u kontekstu estetičkog iskustva, ali i mogućnosti stvaranja ličnog identiteta i samospoznaje. Sa jedne strane, slobodna igra je proces u kojem *uobrazilja* i *razum* deluju zajedno bez prisile ili strogih pravila, omogućavajući estetičko zadovoljstvo.³⁷ To je spontan, neograničen odnos između naših sposobnosti opažanja (uobrazilje) i pojmovne obrade (razuma). U okviru estetičkog suda, ova slobodna igra stvara *osećaj harmonije* između naših čulnih opažanja i naših intelektualnih kapaciteta, iako ona nije vezana za specifične pojmove.

Sa druge strane, Kantov koncept slobodne igre u estetičkom iskustvu može se povezati sa širim procesom *stvaranja identiteta* i *samospoznanje*. Kantova ideja o svrhovitosti, koja se manifestuje kroz procese estetskog uživanja, može se posmatrati kao temelj za kreiranje identiteta u tranziciji. Svrhovitost, kao sposobnost da se prepoznaju ciljevi i namere, igra ključnu ulogu u kreiranju koncepata. Naime, kroz procese moći suđenja, pojedinci oblikuju svoj identitet u odnosu na svoje estetske i moralne vrednosti iskustva i subjektivnosti.³⁸ Dublja analiza umetnosti i lepote osvetljava kako estetska iskustva doprinose oblikovanju subjektivnosti. U ovom kontekstu, identitet se može sma-

36 Sommer, Manfred. *Identität im Übergang: Kant*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988. 162ff.

37 Kant, Imanuel, *Kritika moći suđenja*, str. 94.

38 Up. 3.1 The Notion of Purposiveness u: “Kant’s Aesthetics and Teleology: A Commentary on the Third Critique.” Stanford Encyclopedia of Philosophy. Stanford Encyclopedia, 2015.

trati dinamičkim procesom koji se razvija kroz interakciju sa spoljnim svetom, kao i unutrašnjim refleksijama.

Određeni filozofi poput Šilera [Johann Christoph Friedrich von Schiller] upravo će u ulozi uobrazilje, te u njenom elementu varijacije, modifikacije i formativne sposobnosti maštanja naći temelj za zasnivanje jedne estetičke teorije o obrazovanju, vaspitanju i kreiranju identiteta pojedinaca. Uobrazilja ima ključnu ulogu u povezivanju čulnog i racionalnog aspekta našeg iskustva, čime doprinosi oblikovanju načina na koji osoba razume sebe i svet. Slobodna igra uobrazilje omogućava improvizaciju, spontanitet i kreativnost u pristupu predmetu, što doprinosi ne samo estetskom uživanju već i *formiranju identiteta* kroz refleksiju, interpretaciju i kreativno povezivanje unutrašnjih i spoljašnjih reprezentacija.

Šiler je u mnogim aspektima razvijao svoju filozofiju estetike kao odgovor na aporije Kantove kritike, prevashodno u vezi sa pitanjem *identiteta i pomirenja čulnog i umskog*. U razvijanju *ideje o mogućnosti estetskog obrazovanja čoveka i društva*, on proširuje Kantovu teoriju estetike, ali sa naglaskom na ideju *potpunog humanog razvoja* kroz vaspitanje, čime se ističe uloga umetnosti i igre u stvaranju čovekovog *autonomnog identiteta*. On razvija pojam *estetske igre* kao temelj slobode, kroz koju *subjekt stvara svoj identitet*. Dok je Kantova slobodna igra u estetičkom sudu ograničena na koegzistenciju čulnog i umskog bez strogih pravila, Šiler proširuje ovu ideju na *celokupni život*, tvrdeći da kroz estetiku i umetnost pojedinac može postati potpuno slobodan, razvijajući svoj *identitet* na način koji prevazilazi ograničenja koje nameću čulna i racionalna sfera ponaosob.³⁹ Iako transcendentalna estetika ostaje neutralna u pogledu etičkog ili moralnog razvoja, Šiler *vidi estetiku kao sredstvo za moralno poboljšanje društva*. Prema njemu, estetska kultura pomaže ljudima da balansiraju čulne i racionalne aspekte svog bića, što je ključ za stvaranje *celovitog, autentičnog identiteta* i slobodnog društva.

Gadamer [Gadamer Hans-Georg] ističe upravo važnost hermeneutičkog i fenomenološkog pristupa Kantovoj analizi i temama koje se tiču formiranja konceptata i identiteta. Tumačeći pojam *Bildung*-a, on pokazuje da se *ova reč* prvobitno odnosila na formiranje identiteta „prirodnih oblika“ kao što su fizički aspekti tela, ali se u savremenosti sve

39 Šiler, Fridrih, *O lepom*, prev. Kostić S., Book&Marso, Beograd, 2007, str. 125.

više povezuje s *kulturom* i *razvojem ljudskih talenata kroz identitetske prakse*.⁴⁰ On ističe da Kant nije koristio termin *Bildung*, već da je govorio o „kultivaciji“ kao sposobnosti, naglašavajući obavezu da se ne zanemaruju prirodne potencije i predispozicije kao talenti koji se mogu ostvariti samo kroz rad. Nije neobično da već Hegel, preuzimajući ovu ideju, koristi termine *Sichbilden* i *Bildung*, dok Vilhelm fon Humbolt [Wilhelm von Humboldt] naglašava razliku između dva termina, *Kultur* i *Bildung*, tvrdeći da *Bildung* obuhvata dublje unutrašnje dispozicije uma koje se harmonično izražavaju *kroz pojedinačan karakter*.⁴¹ Gadamer zaključuje kako je Kant upravo u estetičkoj analizi stvaranja i genija pokrenuo pitanje o zasnivanju „samosvesti“ kao identiteta kroz konkretne iskustvene sadržaje i empirijske prakse.

Sa druge strane, iako Kant pitanje kreiranja identiteta ne tematizuje direktno u *Kritici moći suđenja*, ovu ideju razvija u svojoj *Antropologiji*, pokazujući značaj etike u formiranju pojedinačnog karaktera koji povratno čini integralni deo društva, koje takođe teži određenom razvoju. Kreiranje i problem identiteta jedan je od osnovnih problema koji će biti tematizovani u pragmatičnom spisu o čoveku. Kant povezuje pojmove *vremena* i *samosvesti* u *Antropologiji*, ali na drugačiji način nego u *kritičkim spisima*. U ovom spisu on pokazuje kako se događa „spona“ između transcendentale i psihološke apercipije, u samom konkretnom aktu svesti, koji kreira određene koncepte, i koji „fiksira“ identitet“ kao jedan od aspekata protočnog iskustva.

Kant u *Antropologiji* istražuje kako se *samosvest* razvija kroz iskustvo, koje je neizbežno povezano sa prethodno uspostavljenim *konceptom vremena*. Vreme ima glavnu funkciju u našem *osećaju kontinuiteta svesti* i *identiteta kroz različite faze života*. Ovaj kontinuitet je presudan za *formiranje samosvesti*. Pojmovi *samosvesti* i *identiteta* povezani su mnogostruko. Sa jedne strane, ukazuje se na to da subjekt ima svest o sebi kao nečemu što se *proteže kroz vreme*. Kant objašnjava da je sposobnost da se namerno ponovo oživi prošlost *moć pamćenja*, dok je sposobnost da se zamišlja budućnost *moć predviđanja*. Ove sposobnosti se zasnivaju na povezivanju ideja o prošlim i budućim situacijama sa sadašnjošću. Iako nisu same percipije, već pripadaju imaginaciji,

40 Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Second, Revised Edition. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. Continuum, 2004, str. 9.

41 Ibid.

one pomažu u povezivanju iskustava, stvarajući koherentnu naraciju koja povezuje ono što je prošlo i ono što će doći, kroz ono što je trenutno prisutno.⁴²

Osećaj identiteta zavisi od sposobnosti pojedinca da poveže prošla, sadašnja i buduća stanja svesti. Ovaj kontinuitet u vremenu omogućava subjektu da prepozna sebe kao jedinstvenu *samosvest*. On u *Antropologiji* naglašava važnost *sećanja* u očuvanju osećaja sopstva u vremenskom kontinuitetu. Memorija omogućava pojedincu da „povezuje“ prošla iskustva sa sadašnjim trenutkom, čime se stvara osećaj trajnosti i jedinstva svesti. Bez memorije, ne bi bilo moguće formirati koncept sopstva kroz vreme.⁴³ U ovom smislu, vreme i samosvest su povezani kroz proces sećanja i unutrašnje refleksije. Sa druge strane, Kant takođe razmatra pojam *unutrašnjeg vremena*, koje je povezano sa našim introspektivnim aktivnostima, kao što su refleksija i samoposmatranje. Tako se stvara *predosećanje* kao nužni anticipatorski oblik svesti koji se kreira isključivo na idealnoj osnovi vremena, ali i doživljenim iskustvima.⁴⁴

Na samom kraju, Kant govori o mogućnosti formacije i transformacije moralnog karaktera pojedinca, te o fluidnosti i promenljivosti identiteta u društvu. U pragmatičkoj analizi, univerzalno značenje reči „karakter“ može se *sagledati iz dva aspekta*. S jedne strane, može se govoriti o *fizičkom (prirodnom) karakteru neke osobe*, dok s druge strane, postoji *moralni karakter*, koji definiše pojedinca kao *jedinstvenu ličnost*. Fizički karakter označava razliku između ljudi kao čulnih bića ili prirodnih entiteta, dok moralni karakter označava razliku razumnih bića u njihovom odnosu prema najvišim zahtevima slobode. Osoba koja deluje na osnovu načela ima jasne granice, jer ne postupa instinktivno, već voljno.⁴⁵ Kant smatra da *moralni karakter nije urođen*, već se razvija *kroz naviku* i praktično delovanje. Prema njegovom shvatanju, čovek stiče svoj karakter kroz sopstvene (ne)moralne izbore i odgovornosti koje preuzima. Pretpostavlja se da je čovek sposoban da „kroz odluke i rad stvori sebe“. Obrazovanje igra ključnu ulogu u ovom procesu. U tom duhu se zaključuje da je sistemsko obrazovanje

42 Kant, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. § 34, str. 80.

43 Ibid., 82.

44 Ibid., str. 86.

45 Ibid., str. 211.

važno „sredstvo“ za „moralno prosvjećivanje“ pojedinaca, omogućavajući im da razviju etičke vrednosti i sposobnosti koje su potrebne za donošenje ispravnih odluka. On naglašava potrebu za unutrašnjim faktorima, poput samodiscipline, kao i za spoljašnjim faktorima kao što su kultura i društvene norme. Obrazovanje, prema Kantu, nije samo *teorijski proces*, već se mora oslanjati na *praktične savete* i vežbanje.

Dok u *Kritici čistog uma* Kant povezuje vreme sa *transcendentalnom apercepcijom* (tj. jedinstvom svesti koja omogućava organizaciju iskustva u vremenskom kontinuitetu), u *Antropologiji* on koristi vremenske odrednice u pragmatičkom kontekstu. On analizira moći duše i praktičnu dimenziju svesti o sebi u procesualnosti: kako individua doživljava sopstveni život, organizuje iskustva kroz prošlost, sadašnjost i budućnost, i time formira sliku o sebi. Dakle, iako Kant ne ulazi u duboke transcendentalne analize vremena u *Antropologiji*, on ipak prepoznaje važnu ulogu vremena u *samosvesnom držanju* i kretanju egzistencije u svakodnevicu. Vreme postaje sredstvo kroz koje *subjekt gradi i održava osećaj identiteta* i jedinstva sopstva u životu, posredstvom memorije, refleksije i praktičnih aktivnosti.

MRAČNA ANTROPOLOGIJA I PROBLEM „SKLONOSTI KA ZLU“

Poput analize dvostrukog aspekta karaktera, Kant analizira dvostruki aspekt ljudske sklonosti ka zlu. Sa jedne strane, on uvodi koncept prirodnih „predispozicija“ i „sklonosti“ kako bi kroz shvatanje „potencije“ opisao način na koji se određeni identiteti formiraju u objektivno-vremenskim okolnostima. Tako pokazuje da mogućnost činjenja onoga što bismo označili kao „zlo postupanje“ može da se tumači dvostruko: možemo pokazati *idealno-ontološki aspekt radikalnog zla*, tj. uslov mogućnosti subjekta da načini grešku, dok, sa druge, potrebno je ispostaviti *kako se ono realizuje u konkretnom iskustvu subjekta*, i kontekstualnim situacijama. Rečju, razlikuje se „čisto moralni“ i „prirodni aspekt“ zlog postupanja.⁴⁶ U oba slučaja Kant problem zla tumači u horizontu odnosa čoveka i sveta, te pokazuje da ono ne postoji po sebi kao ideja, ili ontološki prius, već isključivo u *načinima na koji čovek*

46 Kant, Imanuel, *Religija unutar granica čistog uma*, prev. Buha A., BIGZ, Beograd, 1990, str. 27.

postupa prema svetu i drugim ljudima, što se naknadno refleksivno odražava na sopstveno biće. U različitim spisima on ovaj problem tretira različito.

Kant smatra da je čovek „po prirodi sklon zlu“, ali tu tvrdnju temelji na složenom filozofskom razmatranju ljudske slobodne volje i moralne prirode. U svom delu *Religija unutar granica čistog uma*, on razlikuje „tri mogućnosti posrnuća“ duha: 1. trošnost ljudske prirode, tj. nevoljnost da se teži ka dobru za koje je potrebna snaga i otpor; 2. mešavina moralnih i nemoralnih maksima, te konfuzija u sledu postavljenih principa; 3. zloba, korupcija i iskvarenost ljudskog srca koje postupa prema sopstvenim interesima radije nego prema maksimi dobra.⁴⁷ Ljudi najčešće ne ostvaruju „najviše moralne ideale“ te se ističe da su *skloni da moralne principe podređuju sopstvenim interesima i spoljnim dobrima*. Prema toj analizi, to nije jednostavno pitanje „slabosti volje“, već deo radikalnog izbora utemeljenog u ljudskoj prirodi. Dakle u ovom spisu on ističe kako ljudi „svesno biraju“ ono za šta znaju da je ne-moralno postupanje.

Moguće je da razlikujemo dobre i loše maksime, odnosno osnovne *principe prema kojima donosimo odluke i postupamo*. Da bi neko bio zaista moralan, on mora *moralni zakon učiniti primarnim motivom svojih dela*, što znači da moralni zakon ne sme biti uslovljen nikakvim ličnim interesima. „Dobro“ se ogleda u mogućnosti poopštivosti i univerzalizacije maksima, te njenoj inter-subjektivnoj odrednici. Ipak, u svojoj *Antropologiji* Kant ističe kako ljudi često daju prioritet *vlastitim željama i potrebama*, tako da moralni zakon postaje sekundaran u odnosu na ljudske interese. Česte „strasti“ poput ljubomore, ambicije, zavisti mogu da „preuzmu“ umno rasuđivanje, pa čovekova volja zavisi od unutrašnje disharmonije u postupanju.⁴⁸ Kant smatra da ta unutrašnja subordinacija moralnih vrednosti predstavlja ono što je u religijskom spisu označio kao „radikalno zlo“.⁴⁹

Pored afektivnog ističe se voljni aspekt u kome je zlo u ljudima prisutno kao *rezultat slobodnog izbora i slobodne volje*. Drugim rečima, zlo se ne nalazi u prirodnim nagonima i fizičkoj strani ljudske

47 Ibid., str. 28.

48 Videti odeljak o afektima i strastima: Kant, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. str. 170-182.

49 Upor: Frierson, Patrick R. *What is the human being?*, str. 74-75.

prirode, već u načinu na koji slobodno biramo da potčinjavamo mogućnost ispunjenja moralnih načela svojim ličnim sklonostima. Kantova filozofija zla stoga pokazuje kako su u *potenciji svi ljudi skloni zlu*, jer slobodno birane maksime često vode prema *podređivanju moralnog zakona interesima, strastima i drugim heteronomnim dobrima*. Ova ideja radikalnog zla podrazumeva da, iako ljudska priroda nije nepopravljiva, svi ljudi u sebi nose sklonost koja ih može udaljiti od moralnih vrednosti.

Na određenim mestima Kant naglašava kako ni iskustvo niti racionalno promišljanje nisu dovoljni da potpuno dokučimo ljudsko zlo. On smatra da, iako možemo razumeti ljudsku sklonost ka zlu kroz posmatranje postupaka, pravi razlog zla leži u složenom odnosu pojavljivavanja i načina koncipiranja empirijskih (posmatranih) i transcendentálnih (teorijskih) momenata – u slobodnoj volji koja se opire moralnom zakonu i dovodi do lošeg postupanja. Specifična analiza zla u *Antropologiji* ističe da se čovek u svom svakodnevnom držanju nalazi uvek u „među-položaju“, te da ne postoji osoba koja uvek postupa moralno, kao ni ona koja je uvek i isključivo zla. Vremenski procesi otkrivaju obe strane ljudskog karaktera. Međutim, poseban problem utiče na formiranje karaktera kada „zle maksime“ postanu „druga ljudska priroda“, pa se u same običajne tokove utkaju zakoni i pravila koji bi bili u osnovi (ne)moralni.⁵⁰

Sa druge strane, on ističe i mogućnost obrnutog procesa, prevladavanja i emancipovanja svojih sklonosti da se postupa isključivo kao „egoistična“ monada, i da se u obzir u svom postupanju uvek imaju i opšta dobra i „moralni napredak zajednice“. Na više mesta poput Hobsa [Thomas Hobbes] ističe kako su ljudi primarno „nedruštveni“ i kako često kreiraju zajednicu kako bi isključivo zadovoljili svoje lične potrebe.⁵¹ Mogućnost otpora ovakvom „prirodnom držanju“ postoji

50 Videti odeljak o formiranju karaktera: I Kant, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. str. 209.

51 Termin „nedruštvena društvenost“ koji Kant koristi objašnjava poreklo društva iz prirodnog stanja u kojem su pojedinci u sukobu. Čak i kada postanu deo društva, ljudi ne oslobađaju se potpuno tog stanja, što dovodi do antagonističkih odnosa. Kant ističe da je čovek sklon udruživanju, jer se u društvenom okruženju oseća više kao čovek i razvija svoje sposobnosti. Ipak, istovremeno oseća i sklonost ka usamljavanju, jer želi da sve usmeri prema svom razumevanju, što stvara otpor prema drugima. „Ich verstehe hier unter dem Antagonism die ungesellige Geselligkeit des Menschen“; Kant,

isključivo ako se postupa prema najvišim interesima slobodne umne subjektivnosti. Način na koji se postiže „prosvećivanje“ u etici se stoga razlikuje od načina na koji se on postiže u teorijskim naukama. Supsumcija pod opštu ideju Slobode prema maksimi se događa *samo i isključivo kroz delovanje*, i ona se ne može postići refleksijom kao krajnji rezultat, već samo kao pretpostavka i razjašnjenje pitanja kakvo je delovanje u različitim kontekstima „moralno“.

ZAKLJUČAK: OPRAVDANOST FENOMENOLOŠKOG ČITANJA KANTA

Pored koncepta *svrhovitosti* koji Kant uvodi da poveže dve sfere čiste subjektivnosti, on u svojim antropološkim i religijskim spisima govori i o specifičnom *odnosu čoveka prema sopstvenoj vremenitosti*, pre svega *budućnosti*. U tom svetlu koristi koncept *nade*, ne kao puko slučajnu mogućnost čovekovog odnosa prema „sutra“, već i kao jednu egzistencijalnu odrednicu koja karakteriše mogućnost otvorenosti prema događajima koji mogu uslediti, pre svega onim na koje čovek ima uticaj u poziciji i horizontu sopstvenog delovanja. U njegovoj filozofiji, nada je povezana s *moralnim razvojem i težnjom ka boljitku*, iako će u religijskim spisima imati i specifičan odnos prema transcendentnom. S tim u vezi Gabrijel Marsel [Gabriel Marcel] pravilno zaključuje da ideju „nade“ treba razvijati u kontekstu prvobitne transcendentalne analize, ne u smislu u kom subjekt kroz ambiciju teži ka ostvarenju konkretnih interesa, već kao fenomen koji je moguć *samo na nivou intersubjektivne zajednice*, sa sličnim smislom koji ima ljubav kao *agape*, te ne postoji na nivou usamljenog ega, samohipnotisanog i koji se isključivo fokusira na individualne ciljeve.⁵²

Još u delu *Kritika praktičnog uma*, Kant naglašava da nada omogućava ljudima da veruju u mogućnost postizanja moralnog savršenstva i u ostvarenje najboljeg stanja sveta. On se ovim temama bavi i u svojim religijskim spisima. Nada se može razumeti kao motivacija za delovanje u skladu sa moralnim zakonima, gde se kroz proces pojedinačnog

Immanuel, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Leipzig: Sonderausg., 1933, str. 7.

52 Marcel, Gabriel. *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*. Henry Regnery Company, Chicago, 1951, str. 09-10.

okvira delovanja, može preobražavati i opšti obruč običajnosti i težiti ka stvaranju i bolje i pravednije zajednice. Ljudska egzistencija nije naprosto bačena u svet, već čovek smisao sopstvenog života može pronaći u opštoj svrsi koju čovek ima kao biće zajednice, a to je stvaranje boljeg društva za sve. Tako Kant ističe moralni ali i pravni i politički aspekt teleološke usmerenosti egzistencije. Iako u načelu kritikuje teleološke pristupe koji se oslanjaju na spoljne ciljeve (npr. etika dobara, utilitarizam), on i dalje prepoznaje važnost svrhovitosti u okviru ostvarivanja moralne i pravedne zajednice.

Kada govorimo o „fenomenološkom“ čitanju Kantovih spisa, želimo da pokažemo da je jedan hermeneutički pristup njegovim idejama gotovo nužan, jer se pokazuje da ne postoji jedinstven način da se njegovi transcendentno-sistemski spisi pomire sa empirijsko-antropološkim analizama. Mi smo nastojali da pokažemo da su problem zasnivanja koncepta vremena, konstrukcije identiteta, kao i etičke dileme koje se tiču iscrpljivanja mogućnosti ljudskog delovanja koje se tiče razlike između „dobrog“ i „zlog“ postupanja u mundijalnoj sferi nešto što mora biti predmet ako želimo da imamo sveobuhvatnu refleksiju o čoveku. U fenomenološkoj analizi se otkriva da upravo na pitanje „šta je to čovek“ nema odgovora, jer je ono samo pogrešno orijentisano. Antropološki spisi pokazuju da se na njega ne može odgovoriti bez obrazlaganja „kako“ se on ispoljava u svim aspektima sopstvenog držanja prema svetu i drugima, dok se ono ne postavi u istorijski kontekst. Iako se sam Kant fenomenološkom metodom bavio samo uslovno, fenomenološka čitanja njegovih dela su bila veoma plodna, inspirativna i pokazala su skrivene probleme njegove etike i antropologije, od kojih smo samo neke nastojali da predočimo i problematizujemo u ovom skromnom tekstu.

LITERATURA

- Buber, Martin, and Eugenio Ímaz. *Qué es el hombre?*. Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1949.
- Brandt, Reinhard. *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1999.
- Foucault, Michel. *Introduction to Kant's Anthropology*. Edited, with an afterword and critical notes, by Roberto Nigro. Translated by Roberto Nigro and Kate Briggs. Columbia University Press, New York, 2008.

-
- Frierson, Patrick R. *What is the human being?* Routledge, London-New-York, 2013.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Second, Revised Edition. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. Continuum, 2004.
- Heidegger, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 1991.
- Hegel, G. W. F. *Nauka logike*, I deo, prev. Popović N, Beograd, BIGZ, 1987.
- Kant, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000.
- Kant, Immanuel. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Sonderausg., Leipzig, 1933.
- Kant, Imanuel. *Logika*, prev. Jovanović A., Imperia, Kragujevac, 2010.
- Kant, Imanuel. *Kritika čistog uma*, prev. Popović N., Dereta, Beograd, 2012.
- Kant, Imanuel. *Kritika moći suđenja*, prev. Popović N., Dereta, Beograd, 2024.
- Kant, Imanuel. *Religija unutar granica čistog uma*, prev. Buha A., BIGZ, Beograd, 1990.
- Kern, Iso. *Husserl und Kant: Die Philosophie der Phänomenologie und der kritischen Philosophie*. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1964.
- Louden, Robert B. *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. Oxford University Press, New York, 2000.
- Marcel, Gabriel. *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*. Henry Regnery Company, Chicago, 1951.
- Prole, Dragan. *Stranost bića*, Sremski Karlovci-Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2010.
- Rundell, John. *Kant: Anthropology, Imagination, Freedom*. Albany: State University of New York Press, 2000.
- Sommer, Manfred. *Identität im Übergang: Kant*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988.
- Stanford Encyclopedia, *Kant's Aesthetics and Teleology: A Commentary on the Third Critique*. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2015.
- Todorović, Tanja. *Fenomenologija sećanja i mašte, svest o onome što nije tu*, Disertacija na uvidu javnosti, Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu, Jun 2024 <https://www.cris.uns.ac.rs/searchDissertations.jsf>
- Šiler, Fridrih. *O lepom*, prev. Kostić S, Book&Marso, Beograd, 2007.

TANJA TODOROVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

KANT'S PHENOMENOLOGICAL TRANSITION:
IS THERE AN ANSWER TO THE QUESTION
"WHAT IS MAN"?

Abstract: This study explores Kant's [Immanuel Kant] examination of human nature, especially through the central question posed in his *Logic*: „What is man?“ The analysis aims to address why some scholars argue that Kant's approach does not fully answer this question. Through examining Kant's views on time, imagination, memory, and moral potential, as well as his insights into human nature's „darker“ aspects, the paper suggests an alternative, phenomenological approach to these issues. The contrast between Kant's theoretical constructs and practical human analysis opens a space for addressing challenges in his philosophy with phenomenological and hermeneutical methods.

Keywords: anthropology, amphibious being, human, phenomenology, Kant, time

Primljeno: 1.9.2024.

Prihvaćeno: 5.11.2024.