

KANTOVA FILOZOFIJA

Arhe, I, 1/2004.
UDK 1(091):Kant
Originalni naučni rad

MILENKO A. PEROVIĆ
Filozofski fakultet, Novi Sad

EPOHALNI SMISAO KANTOVE FILOZOFIJE

Pouzdanost istorijsko-filozofskih sudova o epohalnom značenju Kantove filozofije, koja je otvorila tematski, svjetonazorni i duhovni prostor za moćnu misaonu struju filozofije njemačkog idealizma, nije u biti pokolebana preovlađujućim skeptičkim i ciničkim držanjem potonjih prominentnih recepcija filozofskog nasljeđa. Nekoliko temeljnih postavki može konstituirati tematsko polje za odbranu te pouzdanosti.

Prvo. Poslije dugog niza vijekova prevlasti tzv. „filozofije razuma“, Kant je u filozofiju vratio interes za autentičnu spekulativnu bit filozofije, koja samu sebe tematski postavlja iz razumijevanja *principa duha*. Njegovo veliko vraćanje toj spekulativnoj biti otvorilo je mogućnost da se u filozofiji njemačkog idealizma stvore veliki filozofski sistemi, izvedeni na oživotvorenju ideala antičke filozofije o potpunoj otvorenosti mišljenja za neskrivenost bitka i o totalitetu mislivosti onoga mislivog, ali na pretpostavkama moderne slobode duha kao principa moderne građanske epohe i najimanentnijeg principa same filozofije. Tematska otvorenost filozofije ovdje nije postavila poimanje filozofije samo kao „sistematsko sažimanje, koje prožima i oblikuje sve što je ljudski duh dotada mislio“ (Vindelband). „Sistematsko sažimanje“ svega doživljenog i svega mišljenog, s obzirom na ljudsku istorijsku oblikovalačku univerzalnost, u filozofiji njemačkog idealizma moguće je razumjeti na temelju nečega mnogo bitnijeg. Ta je velika filozofska orijentacija proistekla iz postavke novog načina i smisla promišljanja starog fundamentalnog filozofskog *pitavanja o jedinstvu mišljenja i bitka*. Za razliku od antičkog i novovjekovnog poimanja toga zadatka, ona je taj način i smisao izgradila na ideji da je jedinstvo mišljenja i bitka moguće prirediti kao misaoni predmet samo ako u izvornoj dinamičkoj pretpostavci filozofskog mišljenja ono bude shvaćeno kao *unutrašnji nužni tok misaonog kretanja*. Drugim riječima, ona je pred sebe postavila zadatak da *jedinstvo shvati, izvede i dokaže kao život pojma!*

Drugo. Njemačka idealistička filozofija s Kantom je otvorila problem misaone mogućnosti da se ono apsolutno Jedno, koje je trajni, ali i samo-pokretni i samo-uposebljujući osnov svega, pokaže u njegovom uposebljivanju, individualiziranju. Filozofsko pokazivanje je misaono vraćanje u bit prirodnog i duhovnog univerzuma, tj. pokazivanje „apsolutnosti uma u samosvijesti“. Proces filozofskog mišljenja u filozofiji njemačkog idealizma postavljen je kao razumijevanje vraćanja samosvjesnog uma kao duha u svoju apsolutnu osnovu. Kantova filozofija počiva na ideji „apsolutnosti uma u samosvijesti“. Njezino polazište i princip je ljudski subjekt kao ono slobodno, individualizirano, kritičko i negativno. Njezino temeljno stanovište je subjektivna individualizovanost, koja traga za putevima povratka u ono objektivno. Cjelina Kantove filozofije može se razumjeti kao proces filozofiranja o subjektivnosti koja traga za vlastitom objektivnošću. Taj proces filozofiranja na određujući način postavlja mjerilo smisla i vrijednosti Kantove filozofije i filozofije njegovih njemačkih sljedbenika. Unutrašnjom izgradnjom toga mjerila očituje se i sama granica Kantove filozofije na poziciji „apstraktne apsolutnosti uma“. Po tom mjerilu pokazuje se da Fihteova filozofija na spekulativni način shvata bit samosvijesti kao konkretno jastvo, ali dopire samo do subjektivne forme apsolutnog (do subjektivnog oblika povratka samosvijesti u apsolutni osnov svega). Šelingova filozofija pokušava teškoće Kantovog i Fihteovog mišljenja povratka individualnosti u supstancijalnost riješiti polaskom od pretpostavljenog apsolutnog jedinstva supstancije i individualnosti. Iz takve pretpostavke nastaju osnovne misaone teškoće razumijevanja individualnosti. Za Šelinga trajnim problemom ostaje pitanje pokretne individualizacije apsolutne supstancije, apsolutnog jedinstva (pitanje izvođenja razlike u jedinstvu). Hegelova filozofija polazi od apsolutne supstancije. Ona je razumljana kao duh. Duh je ono Jedno koje sebe uposebljuje, individualizira, postavlja kao konačni svijet prirode i svijet konačnog duha, da bi se iz te konačnosti duha, zato što on jeste duh (jedinstvo jedinstva i razlike duha u sebi) mogao vratiti u apsolutnu supstanciju (kao horizont apsolutnog duha), kao samorazumijevanje vječne konačnosti u vječnoj beskonačnosti.

Treće. Kantova se kritička filozofija oblikuje kroz nastojanje da se na višoj misaonoj razini tematizuje i riješi spoznajni problem koji bijaše razlog osnovnog novovjekovnog filozofskog spora između metafizike i empirizma. Oblikovanje Kantove filozofije, kao i cijele filozofije njemačkog idealizma, može se razumjeti kao gradnja na onome filozofskom području koga je uspostavila kartezijanska filozofija subjektivnosti. Nema nikakve sumnje da ova filozofija u svom generalnom smjeru stasa na temelju novovjekovne filozofske diskusije, koja je za vlastitu podlogu i polazište uzela slobodu samosvijesti. Ta je podloga u dubljem duhovnom smislu priređena iz hrišćanskog principa duha. Njen novovjekovni metafizički smisao i polazište je bez-pretpostavna pretpostavljenost djelatnosti individualnosti (aktivitet spoznajne svijesti) i njoj naspramno pretpostavljene nezavisnosti objekta (tj. apsolutne supstancije). To stanovište određuju temeljni karakter i rezultat novovjekovne filozofske diskusije u njezinom dogmatskom i skeptičkom dovršetku. Kantova filozofija osvjetljava i prevladava pretpostavke i rezultate te diskusije. U njoj se nastoji da dublje misaono bude zahvaćena sama bit ljudskog mišljenja, da se temeljnije preispita priroda ljudske svijesti i samosvijesti. Svoje polazište ova filozofija statuiru u duhovno-misaonu sintetičku bit svijesti. Njezino rasvjetljivanje treba da otvori misaoni put razumijevanju da bit odnosa između mišljenja i bitka, subjekta i

objekta, tj. svijesti i svijeta jeste sami njihov *odnos*. Tek po vlastitom *odnosu* mišljenje i bitak, subjekt i objekt, svijest i svijet se konstituiraju, tj. su-konstituiraju. Filozofski zasnovati najviši ontološki rang pitanja o *odnosu* znači pokazati izvornost slobodnog produktivnog kretanja prelaženja svijesti u svijet i svijeta u svijest, samodjelatnost posvjetovljivanja svijesti i samo-osvješćivanja svijeta. Rekonstrukcija cjeline bića, cjeline predmetnog polja filozofije kojim ona sebi daje karakter i zadatak da se oblikuje kao misaoni sistem, slijedi tu osnovnu ideju.

Četvrto. Postavljajući svoj osnovni zadatak Kantova je filozofija pokazala nužnost stupanja u tragalački dijalog s antičkom filozofijom, osobito s njezinim dijalektičkim i spekulativnim paradigrama mišljenja. Protiv antitetičkog razumskog filozofiranja Novoga vijeka ona se, na izvjestan način, morala vratiti antičkim uzorima *umskoga* mišljenja filozofije. Taj povratak nije značio podražavanje antičke filozofije, nego povratak u onaj trajni posjed što ga je filozofija već jednom bila stekla kao svoje najvlastitije stanovište i metodu. Taj posjed antičkog dijalektičko-spekulativnog mišljenja preuzet je sada, ali ne u dovršenosti i neponovljivosti svoga platonističkog, aristotelovskog i neoplatiničarskog obrasca, nego na temelju onoga samorazumijevanja čovjeka i filozofije koje je priređeno s hrišćanskom principom duha. U tom samorazumijevanju filozofiji se ljudska svijest otvara u imanentnoj duhovnoj slojevitosti, kao slobodna djelatnost koja djeluje u samoj sebi, produbljujući se prema vlastitoj duhovnoj biti. Svijesti se otvara sama svijest u svojoj svjesnoj i slobodnoj djelatnosti, koja je njezina vlastita izvorna sintetičnost, sagledana u svom samorazvijanju i jedinstvu, kao i razlici. Nije to svijest shvaćena kao duša, u kojoj bitak naprosto govori, ni svijest koja se pasivno drži pred naspramnim objektom, niti svijest koja nekritički nalazi u sebi tzv. urođene ideje. Ovoj se filozofiji, takođe, bitak, svijet, objekt ne otvara više kao naspramna supstancijalnost (koja, naprosto, govori u individualitetu ljudske svijesti), ni kao moćna i masivna supstancija koja stoji naspram svijesti, nego se nastoji pokazati *supstancija i kao subjekt*, kao živa djelotvornost uposebljivanja i upojedinjavanja opšteg (supstancije), koja stvara prirodni i povijesno-duhovni svijet, s nužnošću toga duhovnog kretanja kao razumljenog, opojmljenog vraćanja subjektivnog u supstancijalno. To je pokazani tok individualizacije supstancijalnog i supstancijalizacije individualnog, osvjetovljenje svijesti i osvješćenje svijeta.

Sve fundamentalne teme Kantove filozofije moguće je očitovati u njihovom epohalnom smislu i sadržaju na temelju predočenih opštih postavki.

FILOZOFIJA KAO KRITIKA

Kantova filozofija stoji na stanovištu *mišljenja* koje sebe više ne razumije kao nešto slučajno, nego kao ono što je *apsolutno i konkretno*. To je stanovište slobode subjekta, koja se ogleda u njegovoj slobodnoj spoznavalačkoj, praktičkoj i tvoračkoj djelatnosti. Subjekt koji sebe shvata kao slobodnog može se okrenuti sebi samom, da bi na jedan nov kritički način ispitivao i razumijevao strukturu mišljenja, tj. ljudsku svijest. Princip Kantove filozofije je mišljenje koje sebe razumije kao ono subjektivno, što je u sebi konkretno, ono što samo sebe određuje i sebe priznaje u vlastitoj razumljenoj slobodnosti. Sve što jeste shvata se samo prema svojoj vezi s ljudskom samosviješću. Po Hegelovom sudu, Kantova filozofija „vraća suštinu u samosvijest“.

U tom pogledu Kantova filozofija predstavlja dovršetak prosvjetiteljske filozofije. I ona počiva na zahtjevu za potpunom transparentnošću ljudskog razuma. I ona istinu shvata kao znanje samosvijesti, a ne kao rezultat povjerenja u dogmatske i nekritičke autoritete. Međutim, prosvjetiteljstvo nije iskoristilo misaoni horizont koji je u njemu bio otvoren Rusoovim razumijevanjem slobode kao onoga što je apsolutno. Rusoovo povezivanje ideje slobode s idejom volje bilo je plodotvorna misaona osnova za novo zasnivanje teorijske, ali i praktičke filozofije. Prosvjetiteljstvo nije iskoristilo taj veliki misaoni podsticaj u pogledu mogućnosti koje su se otvorile na tlu slobodnog uvida za teorijsku filozofiju, konkretnije za dublju misaonu tematizaciju *problema spoznaje*. Ono je ostalo na njutnovskom naturalističkom gledištu, odnosno, na tlu dualističke spoznajne koncepcije. Po toj koncepciji uloga svijesti u spoznajnom procesu shvaćena je kao pasivna receptivnost, kao moć mehaničkog primanja utisaka iz spoljašnje zbiljnosti, a sama zbiljnost shvaćena je na mehanicistički i matematizirani način.

Novovjekovna filozofija, razvijajući se u racionalističkim i empirističkim misaonim solucijama, takođe je polazila iz dualizma subjekta i objekta u spoznajnom procesu. Polazište vlastite filozofije Kant gradi na kritici oba glavna toka novovjekovne filozofije. Njegova kritička filozofija usmjerena je protiv Lajbnic-Volfove metafizike, kao i protiv empirističke filozofije. Usmjerena je protiv opšteg načina na koji ove filozofije pokušavaju riješiti problem odnosa svijesti prema svom predmetu u spoznajnom procesu. Protiv empirizma Kant zauzima kritički stav koji počiva na filozofskom uvjerenju da se psihološko-genetičkom metodom ne može rješavati spoznajno-teorijski problem. Da bi se otvorio novi horizont rješavanja problema spoznaje mora se odvojiti pitanje o *porijeklu* spoznaje (*quaestio facti*) od pitanja o *vrijednosti* spoznaje (*quaestio juris*). Protiv racionalizma Kant postavlja kritički stav da je pretpostavka metafizike o mogućnosti identifikacije misaonih odredbi svijesti s realitetom nekritička i dogmatska. Takva pretpostavka donosi opasnost pronalazjenja i izgradnje pojmova, kategorija i cijelih sistema filozofije, koji ne traže, niti nalaze svoju potvrdu u realitetu. Racionalno-metafizičke pojmovne i kategorijalne odredbe Kant razumije samo kao čiste subjektivne odredbe ljudske svijesti, koje ne mogu imati stvarno značenje. Prema vlastitom priznanju, Hjumov empiristički skepsis probudio ga je iz „dogmatskog drijemeža“ u kome se nalazio kao sljedbenik Lajbnic-Volfove racionalističke metafizike. Usredsredivši vlastitu kritiku te metafizike na jedan od njezinih centralnih pojmova, na pojam uzročnosti (kauzalna determinacija), Hjum je zaključio da metafizika ne može dokazati opštost i nužnost, tj. objektivnost toga pojma. Ako to nije moguće dokazati, onda se jedino može pretpostaviti da pojam uzročnosti počiva na prostoj subjektivnoj navici povezivanja događaja. Na taj način Hjum cijelom metafizičkom načinu razumijevanja spoznaje i znanja oduzima objektivnu vrijednost, dokazujući da se opštost i nužnost znanja svijesti ne nalazi u opažanju. Hjum je podstakao Kanta da u novom svjetlu sagleda i postavi problem objektivnosti i vrijednosti ljudske spoznaje uopšte. Ako je iskustvo mišljenja pokazalo da empirizam nužno vodi u skepticizam, a racionalizam u nekritički dogmatizam, onda se pred Kanta u potpunoj otvorenosti i problemskoj zaoštrenosti postavilo pitanje o mogućnosti ljudske spoznaje. Pitanje je vodilo Kanta u rješavanje novog temeljnog zadatka filozofije: Treba spoznati samo spoznavanje!

Gubitak zbiljskog karaktera filozofije u novovjekovnoj metafizici moguće je prevladati, te time filozofiji povratiti vrijednost supstancijalnog znanja o supstancijalnom po

Kantovom sudu ponajprije htijenjem da se pretpostavljajuća objektivistička nastrojenost te metafizike razumije i prevlada u vlastitom korijenu, da bi se izborio onaj horizont rješavanja spoznajnog problema koji započinje *pitanjem o predmetnom karakteru ljudske svijesti*. Filozofsko imanje „same stvari pred očima“ moguće je zadobiti samo ako se izvornim filozofskim pitanjem učini pitanje o djelatnosti svijesti u postavljanju vlastitih predmeta. To pitanje otvara cjelovitu tematiku razumijevanja ljudske čulne, razumske i umske djelatnosti, po njenoj postavljenosti jedinstvenom aperceptivnom sintetičkom sposobnošću svijesti, kao korijenom i izvorom svake ljudske spoznaje. Građenje „sistema filozofskih spoznaja ili umskih spoznaja iz pojmova“, kao korpusa filozofskih spoznaja, moguće je samo ako filozofsko istraživanje pred sebe postavlja fundamentalni uslov kritičkog ispitivanja same djelatnosti ljudske spoznaje svijesti. Budući da je pojmovnost sama bit svijesti, kritika spoznajne svijesti predstavlja istraživanje o zbiljskom (objektivnom i nužnom) ili nezbiljskom (prostom subjektivnom) značenja apriornih pojmova. Prirodi spoznajnih pretenzija ljudske svijesti pripada moć da iz vlastitog aprioriteta, iz vlastite transcendentalne biti, postavlja najrazličitije pojmovne mreže, na temelju kojih proizvodi „konstrukciju“ zbiljnosti. Svi veliki metafizički sporovi, po Kantovom sudu, vođeni su sučeljavanjem oprečnih „konstrukcija“, koje su počesto gubile tlo zbiljnosti, pod sobom. Filozofija pred sebe nužno mora postaviti zadatak kritičkog preispitivanja pojmovne moći svijesti, da bi se utvrdile granice te moći. Zbog toga, predmetno polje mora se moći nužno ograničiti na pojmove a priori koji imaju svoju primjenu, dakle, na nužne pojmove koji mogu istrpjeti vlastitu transcendentalno-filozofsku kritiku. Shodno tome, djelatnost filozofije ne može biti sadržana u ideji izgradnje jedne završene i opštevažne filozofije, koja bi se onda mogla naučiti. Učiti se može samo filozofiranje, dakle, transcendentalno-kritičko propitivanje zbiljskog predmetnog karaktera ljudske svijesti u njezinoj najizvornijoj djelatnosti. Budući da je filozofska spoznaja isključivo umska spoznaja „iz pojmova“, filozofska transcendentalna kritika u prvom je redu samokritika uma. Nije ona „kritika knjiga i sistema, nego umske moći uopšte“, dakle, suštinska djelatnost uma u samospoznaji moći i granica vlastite metafizičke djelatnosti. Kant kritiku tematizuje po modelu sudskog procesa nad „beskonačnim sporovima“ koji se vode na metafizičkog bojnog polju. Smisao suđenja nalazi se u tome da metafizika nade sigurni put nauke po uzoru na matematiku i fiziku. Um u kritičkoj upotrebi mora otkrivati temelje metafizičkog diskursa, da bi se propitala moć ljudskog uma na polju zadataka spoznaje boga, slobode i besmrtnosti. Transcendentalna kritika je stoga „nauka čistog prosuđivanja čistog uma, njegovih izvora i granica“, a „koja se ne bavi predmetima, nego našim apriornim pojmovima o predmetima“. Negativna korist kritike shvaćena je kao suzbijanje neovlašćenih pretenzija uma, koje su u tradiciji metafizike uvijek vodile preko iskustvenih granica. Kritika je „samospoznaja uma, koji je od sebe samog i na sebi samom postavljen; kritika je tako ispunjavanje najunutrašnjije umnosti uma“ (Heidegger, „Die Frage nach dem Ding“). Ona nije sistematika doktrina, nego je „učenje o principima spoznaje a priori“, te ima karakter „propedeutike za sistem čistog uma“.

Praktički um takode potrebuje kritiku, po smislu drugačiju od kritike čistog spekulativnog uma. Drugačiji karakter te kritike određen je drugačijim karakterom ontološkog statusa čovjekova praktičko-povijesnog svijeta. U tom važnom elementu novog razumi-

jevanja toga svijeta, novog pojma zbiljnosti, novog pojma čovjekove slobode, te novog utemeljenja ideje praktičke filozofije Kant je veliki Hjumov dužnik; ne manje od njegovog duga Hjumu za buđenje iz metafizičkog „dogmatskog drijemeža“. Tradicija filozofije od Platona i Aristotela oblikovana je na pretpostavkama nužne dominacije mišljenja nad djelanjem, teorije nad praksom, prirode nad slobodom itd. Ta je pretpostavka vodila nepropitnom postavljanju teorijske filozofije kao mjerodavne za praktičku filozofiju, tj. dominaciji teorijske nad praktičkom filozofijom. Novovjekovna filozofija, stasajući na istorijskom tlu probuđenog građanskog senzibiliteta slobode, pripremila je pretpostavke za prevladavanje ideje o nužnosti takve dominacije, za novo razumijevanje ljudskog djelanja, a time i konstituirajućeg temelja čovjekovog praktičkog i istorijskog svijeta. To novo razumijevanje pripremljeno je kartezijanskim pojmom *samosvijesti*, Lajbnicovim pojmom *apercepcije*, te Vikoovim pojmom *factum*. Ipak, odlučujući podsticaj za Kantovo epohalno novo i značajno zasnivanje praktičke filozofije i etike došao je od Hjumove teze da se vrijednosni sudovi ne mogu izvoditi iz indikativnih sudova, tj. da se trebanje ne može izvoditi iz bitka. Drugim riječima, cjelina vrijednosnog područja zbiljnosti ne može se posmatrati kao zasnovana u prirodnom bitku, nego se za nju mora izboriti posve nosi drugačiji ontološki status. To nije samo borba protiv tzv. obične ljudske svijesti u njezinom naivno-metafizičkom uvjerenju o prioritetnom ontološkom statusu prirode, nego i protiv cijele tradicije metafizike (dakle, cijele tradicije filozofije) koja je to prostodušno uvjerenje izdigla do nivoa svoje najtemeljnije i najnespornije pretpostavke. Zbog toga, fundamentalni smisao Kantove samokritike uma u njegovoj praktičkoj upotrebi sastoji se ne samo u tome što ona omogućava da filozofija za sebe izbori potpuno novu stajnu tačku, stanovište slobode, nego i u tome što ona otvara put samo-emancipaciji čovjekovog praktičko-povijesnog svijeta, put u samorazumijevanje toga svijeta kao postavljenog po ljudskoj slobodi. Dakle, Kantova transcendentalna samo-kritika teorijskog uma, tj. uma u teorijskoj upotrebi uzrokuje slom tradicionalne teorijske (metafizičke) filozofije, a njegova kritika uma u praktičkoj upotrebi uzrokuje slom tradicionalne praktičke filozofije.

Na tim kapitalnim filozofskim pitanjima gradi se Kantov projekt kritičke filozofije. Njegovo je težište, s jedne strane, na kritičkom ispitivanju moći ljudskog saznanja, te s druge strane, na kritičkom sagledavanju mogućnosti slobodnog ljudskog djelanja. Da bi se na filozofski tematski način uopšte moglo postaviti pitanje o spoznaji, tj. o problemu odnosa subjekta i objekta spoznaje, najprije se mora ispitati sama moć svijesti u spoznaji. Moraju se kritički ispitati izvori, granice i doseg ljudske *spoznaje*. Isto tako, mora se ispitati da li se u ljudskoj svijesti uopšte mogu pronaći neki principski temelji, koji bi ljudskom *djelanju* dali neophodnu sigurnost, tj. opštost i nužnost praktičke spoznaje.

Pitanjima o spoznaji i djelanju Kant pristupa razvijanjem i prevazilaženjem stanovišta kartezijanske filozofije subjektivnosti, koje je izgrađeno na ideji slobode subjekta kao spoznavalačkog bića, tj. na ideji da subjekt vlastitom djelatnošću proizvodi vlastiti predmet. Za Dekarta rješenje tzv. spoznajnog problema sadrži se u razumijevanju djelatnosti subjekta kao osvjetljavanju predmetnog karaktera svijesti. Predmetni karakter svijesti shvaćen je kao moć svijesti da slobodno iz sebe proizvodi predmete. Te proizvode, kao vlastite predstave o predmetima, svijest onda iznosi u spoljašnju zbiljnost, povezujući ih s njim. Takvo povezivanje je shvaćeno kao spoznaja same objektivne stvarnosti, tj.

prirode. Izvodeći cjelovitu tematiku filozofije iz stava „Ego cogito“, Dekart je „*cogitatio*“ razumio kao cjelovitu unutrašnju strukturu svijesti (duše), čiji je ključni element analitička moć razuma. Po vlastitom pojmu *svijest* je uvijek *svijest o nečemu*. Zato, rješavanje spoznajnog problema *sa stanovišta svijesti* nužno povlači i pretpostavku o izvornom postojanju onoga što nije sama svijest, pretpostavku o postojanju prirode (bitka) kao nezavisnog od svijesti. Razumjevši svijest u njezinom bitnom ustrojstvu kao *predmetnu svijest*, Dekart je izveo nužnu konzekvenciju da predmetna svijest u prvom činu vlastite djelatnosti proizvodi i postavlja sebi vlastiti *pred-met* kao ono svije *drugo* (prirodu, bitak). To *svoje drugo* predmetna svijest shvata *istodobno* kao ono što je od nje postavljeno, ali i kao ono što je od nje nezavisno, što ima samostalni bitak. Zbog toga se u Dekartovom stavu „Ego cogito“ sadrži jedinstvo predmetne svijesti i predmeta, ali i razlika predmetne svijesti (*cogitatio*) i onoga što u samom proizvodu predmetne svijesti, u predmetu nije njezina vlastita djelatnost, što nije sami *cogitatio*. Ideja jedinstva predmetne svijesti i predmeta implicira da cijeli spoznajni problem, dakle, problem filozofskog obrazloženja mogućnosti jedinstva predmetne svijesti i predmeta počiva na istraživanju subjektivne samodjelatnosti predmetne svijesti. Međutim, ideja razlike predmetne svijesti i predmeta odmah donosi radikalnu izmjenu u filozofsko istraživanje spoznajnog problema, jer u njega unosi drugačiju pretpostavku o ograničenju subjektivne djelatnosti predmetne svijesti vlastitim misaonim predmetom. Drugim riječima, Dekartov stav „Ego cogito“ u sebi krije istodobnu apsolutizaciju i de-apsolutizaciju subjektivne samodjelatnosti svijesti. U tom vodećem stavu Dekartove filozofije istodobno se afirmiše i negira produkcijska sloboda spoznavalačkog subjekta. Istodobno se bitak shvata kao postavljen od svijesti, ali i kao samostalan, nepostavljen od svijesti (kao supstancija). Dekart je tako u temelj vlastite projekatske ideje filozofije postavio ideju *jedinstva*, ali i *razlike* (koja odmah napreduje do *suprotnosti*) između svijesti i onoga drugoga svijesti (bitak, priroda). Ta pretpostavljena suprotnost u isti mah treba da bude *očuvana kao suprotnost* (da bi bila očuvana pretpostavka o samoograničavanju predmetnog, djelatnog karaktera svijesti), ali i *ukinuta kao suprotnost* (da bi filozofsko istraživanje opravdalo samo sebe, jer sebe je vodilo začetkom obrazloženja same mogućnosti spoznaje, dakle, jedinstva predmetne svijesti i predmeta). Ključ ovakvog najdubljeg imanentnog paradoksa kartezijanske filozofije subjektivnosti sadržan je u samoj pretpostavljajućoj ideji o *cogitationes*. Naime, *cogitatio* je u svojoj najimanentnijoj moći shvaćen kao analitička moć svijesti kao razuma bez refleksije na samu sebe, bez refleksije na ono što sintetički u svijesti omogućava i samu svijest i njezin predmetni karakter. To sintetično u svijesti jeste ono što svijesti daje mogućnost da bude predmetna, što je verifikuje ili opovrgava u njezinoj predmetnosti. Međutim, Dekartova filozofija nije otvorila taj transcendentalni horizont razumijevanja samodjelatnosti svijesti, te je stoga ostala samo *filozofija svijesti*, tj. *filozofija razuma*. U toj činjenici nalazi se objašnjenje cjeline misaonih teškoća s kojima se suočavala, kao i opšte aporetne strukture njezinih misaonih rezultata. Dakle, osnovna teškoća kartezijanske filozofije subjektivnosti bila je u tome što *nije bila dovoljno subjektivna!*

Izlaz iz kartezijanske aporetike polaznog filozofskog stava Kant traži u produbljivanju stanovišta svijesti, u traženju samoga osnova svijesti, koji daje da svijest može biti predmetna. Osnov razumske predmetne svijesti nije sama razumska predmetna svijest,

nego jedna dublja sintetička moć svijesti koja daje da bude moguća sama svijest, ona moć koja samoj svijesti daje mogućnost da bude predmetna i da zna sebe kao predmetnu. Osnov svijesti je *samosvijest!* Ona daje da svijest vlastiti predmetni karakter, vlastito izvorno traženje jedinstva s predmetima može okrenuti na samu sebe, da bi samu sebe uzela za vlastiti predmet i da bi našla jedinstvo sa samom sobom. Moć svijesti da uzme sebe za vlastiti predmet ne može biti shvaćena kao izvedena iz predmetne moći svijesti, nego je upravo obrnuto. *Svijest može biti predmetna* (dakle, može sebi nešto postaviti kao spoznajni predmet) *samo zato što sebe može uzeti za vlastiti predmet!*

Kartezijanski „Ego cogito“ kao filozofski stav može biti istodobno očuvan, ali i ukinut samo ako se pretumači u stav „Ja mislim, koje mora moći pratiti sve moje predstave“. Drugim riječima, polazište rješavanja spoznajnog problema mora se tražiti dublje u ljudskoj subjektivnoj svijesti. Bit svijesti, bit kartezijanskog „cogitatio“ nije analitička moć razuma, nego je moć da se ima *svijest o svijesti*, dakle, *samosvijest*. Ona je sintetička aperceptivna moć svijesti kao *samosvijesti*, u kojoj treba tražiti istinu o zbiljnosti. Kao čista logička svijest, tj. „samodjelatnost misaonog subjekta“, ona omogućava da se u prvom filozofskom stavu ispitivanja moći ljudske spoznaje (kao puta rješavanja spoznajnog problema) izbjegne i kartezijanska dualistička pretpostavka prvog filozofskog stava i dogmatsko postupanje u slobodnoj konstrukciji pojmova. S Kantom pojam *samosvijesti* biva učinjen centralnom filozofskom kategorijom, a time i osnovnim pojmom filozofskog razumijevanja problema spoznaje i problema djelanja.

U premještanju težišne tačke prvog filozofskog pitanja sadržan je smisao Kantovog „kopernikanskog obrta“. On se sastoji u obrtanju stanovišta razumijevanja čovjekove spoznajne i praktičke djelatnosti, čovjeka kao spoznajnog i moralnog subjekta. Kopernik je potpuno preokrenuo geocentrično u heliocentrično stanovište. Zemlja više nije shvaćena kao centar svijeta, nego kao jedna od planeta, koja se okreće oko Sunca. Kant je, isto tako radikalno, preokrenuo razumijevanje odnosa činilaca u spoznajnom problemu. Težište spoznajnog odnosa premjestio je s predmeta (objekt, bitak) na subjekt (svijest, mišljenje). Time je osnovnu ulogu u razumijevanju spoznajnog odnosa postavio na subjektivnost subjekta. Stoga, sami izraz „kopernikanski obrt“ ne treba shvatiti doslovno, nego metaforično. Kantov poduhvat je srodan Kopernikovom samo po radikalnosti preokretanja postojećih shvatanja. Po samom značenju, njihova su preokretanja potpuno suprotna. Kopernik je odbacio homocentričnu sliku svijeta, dok je Kant upravo načinio preokret s naturalističke na homocentričnu sliku svijeta.

NOVI POJAM ČOVJEKA

Kant potpuno napušta opšte naturalističko stanovište cijele filozofske tradicije, posebno novovjekovne filozofije, stavljajući u središte vlastite filozofije spoznajni i djelatni svijet čovjeka, čovjeka kao spontano, slobodno i samodjelatno biće. Zbog toga, sva su vodeća pitanja Kantove filozofije pitanja o čovjeku, usmjerena na osnovna područja čovjekove samodjelatnosti i sami čovjekov bitak. To su četiri pitanja: (1) Šta ja mogu znati? ; (2) Šta treba da činim? ; (3) Čemu se mogu nadati?, te (4) Šta je čovjek? Prvo je pitanje metafizičko i istražuje se u „Kritici čistog uma“. Drugi je etičko i ispituje se u „Kritici praktičkog uma“. Treće je religijsko i rasvjetljava se u djelu „Religija unutar

granica čistoga uma“. Četvrto pitanje je antropološko. S jedne strane, kao uže pitanje, Kant ga raspravlja u djelu „Antropologija“. S druge strane, ono je pitanje koje u sebi sabira sva prijetodna pitanja, čineći Kantovu filozofiju u cjelini mjestom epohalne pobjede nove homocentričke i logocentričke slike svijeta.

Kantovo kritičko razumijevanje slobodne duhovne samosvijesti čovjeka pokazalo je da sve temeljne kategorije tradicionalne metafizike iznova moraju biti konstituirane i misaono-kritički opravdane s obzirom na ljudski duh u njegovom „djelotvornom samostalnom biću“ (Hegel). Djelotvornost čovjeka kao duhovnog bića pokazala se u *teorijskom smislu* kao samozahjev samosvjesnog duha da „samog sebe mora učiniti svjesnim sebe“. Samoposmatranje duha kao teorijskog uma, tj. samokritika uma bijaše vođena zahtjevom uma sebi samom da spozna sebe u onome što je od njega izazvano ili što je spolja zadovoljeno. Utoliko je Kantova kritika uma našla granicu teorijskog uma u području pojavnosti, postavljajući u tome samu granicu Kantovog kritičkog projekta filozofije kao samorefleksije ljudske slobode. Međutim, idejom primata praktičkog nad teorijskim umom kod Kanta je očuvan fundamentalni novum shvatanja filozofije kao samorefleksije ljudske slobode, kao i epohalni novum poimanja čovjeka kao slobodnog duhovnog bića koje proizvodi cjelinu smisla prirodnog i duhovno-povijesnog univerzuma.

Po Kantovom temeljnom sudu praktički um nije ograničen spoznajnim moćima svijesti. Ljudski duh u *praktičkom smislu* u onome što mu je spolja dato (svijet drugih ljudi) proizvodi samoga sebe i u tom samoproizvođenju spoznaje vlastitu slobodu i vlastitu najvišu ljudsku vrijednost i dostojanstvo. On može prelaziti u nad-čulni, noumenalni svijet, u područje onoga što nije dato, nego je zadato. Ideje slobode volje, besmrtnosti duše i božjeg postojanja ne mogu se spoznajno dokučiti, ali mogu biti predmet čovjekovih moralnih uvjerenja. Te ideje mogu biti regulativni principi ljudskog ponašanja. Pitanje „Što treba da činim?“ središnje je pitanje Kantove praktičke filozofije. Ono počiva na kritičkom ispitivanju praktičkog uma, koje u svojoj dubini odmah zahtijeva i odluku u pogledu pitanja „Što je čovjek“. Kant smatra da čovjek nije prevashodno teorijsko, nego djelatno, praktičko biće. Ljudski poziv i pojam nije primarno u spoznajnom odnosu prema datome, nego u djelatnom odnosu prema samom sebi. Cijela tradicija praktičke filozofije i etike pokušavala je djelatni odnos, tj. samu bit ljudskog djelanja razumjeti i tumačiti iz njezinog odnosa prema datosti (bitku). Datost je pretpostavljena kao antički pojam prirode (physis), hrišćanski pojam boga ili novovjekovni pojam prirode (natura). Kant je prihvatio izuzetno podsticajno Hjumovo upozorenje da se vrijednosni sudovi (sudovi o dobrom, zlom, pravednom itd.) ne mogu izvoditi iz indikativnih sudova (sudovi o datom, prirodi itd.). Time se za Kanta otvorilo temeljno pitanje o izvoru tih sudova. Pitanje ga je vodilo temeljnom pretumačivanju cijele tradicionalne ideje zbiljnosti. Naime, ako se vrijednosni sudovi ne mogu izvoditi iz indikativnih sudova, onda se cjelina područja ljudskog djelanja ne može izvoditi iz ideje prirode (bitka). Ako je ljudsko djelanje vođeno onim zadatim (onim što još nije, a trebalo bi činiti), te ako je ono zadato djelo slobodnog samozakonodavstva ljudskog praktičkog uma, onda trebaju više ne može biti shvaćeno kao epifenomen bitka. Nepropitana pretpostavka cijele tradicije filozofije do Kanta bijaše pretpostavka o apsolutnosti bitka. Po prvi put u historiji ljudskog filozofskog mišljenja Kant postavlja tezu o jednakom ontološkom statusu bitka i trebanja. Tom se tezom ne osporava supstancijalni status ideje bitka (prirode),

nego se ideja trebanja izvlači iz područja kompetencije ideje bitka, te joj se dodjeljuje samostalni ontološki status. Područje ljudskog samosvjesnog i samodjelatnog duhovno-povijesnog svijeta može biti shvaćeno u svojoj ontološkoj strukturi i smislu samo kao radikalni otklon od područja prirodnog svijeta, samo kao onaj dio specifično ljudske zbiljnosti koji vlastiti uzrok i svrhu slobodno postavlja iz sebe, tj. iz samozakonodavne slobodne moći ljudskog uma.

Kantova filozofija u cjelini, te praktička filozofija posebno, predstavlja radikalni zaokret u odnosu na tradicionalni metafizičko-antropološki pojam čovjeka. Čovjeka on shvata kao *amfibijsko biće*, jer živi u dva svijeta: prirodnom i slobodnom. U prvom je on podređen kauzalitetu prirode, a u drugome iz vlastite autonomne biti, iz slobode postavlja kauzalitet vlastitog djelovanja. Čovjek pribavlja sebi vrijednost i dostojanstvo po svom „kauzalitetu kroz slobodu“, dakle, kao slobodno, a ne prirodno biće. Zato praktički um mora imati primat nad teorijskim umom. Po prvi put u historiji mišljenja kod Kanta se bit ljudskog djelanja ne traži, niti izvodi iz bitka kao takvog, nego iz slobode kao noumenalne moći čovjeka. Isto tako, njegova praktička filozofija po prvi put u historiji mišljenja nastoji se zasnovati iz jedinstva s teorijskom filozofijom, ne kao njezin izvedeni i zavisni dio, nego zapravo kao središte filozofije. Slobodni praktički um je izvor cjeline ljudskog djelanja. Bit ljudskog djelanja je moralno djelanje. Zbog toga, Kantova „Kritika praktičkog uma“, „Osnovi metafizike morala“ i druga praktičko-filozofska djela u prvom redu zasnivaju *etiku*. Težište etičkih istraživanja nije u zasnivanju bilo kakve normativne etike, niti u utemeljenju nekog novoga morala, nego u ispitivanju sigurnosti i vrijednosti čovjekovog moralnog prosuđivanja. To se ispitivanje ne odnosi na predmete spoznaje, nego na predmete htijenja, u kojima se otkrivaju čovjekove djelatne svrhe. Kritikom praktičkog uma Kant utvrđuje postojanje apriornog praktičkog sintetičkog karaktera ljudskog uma s obzirom na predmete htijenja. Utvrđuje postojanje umskih apriornih principa moralnog djelanja, koji daju mogućnost realizacije postavljenih djelatnih svrha čovjeka. Stoga, zadatak kritičkog ispitivanja na ovom području je spoznaja u moralnom djelanju.

POJAM SLOBODNOG DJELANJA

Novovjekovna je filozofija učinila problematiku slobode područjem vlastitog tematskog ispitivanja u kome je vodeći karakter toga ispitivanja određen vodećim karakterom same projekatske ideje u ovom razdoblju filozofskog razvitka. Budući da se ta ideja, u svojoj izvorno netematizovanoj aporetici *res cogitans* i *res extensa*, oblikuje načinom razuma, kao primarnim držanjem filozofske svijesti, koji počinje i završava u suprotnosti subjektivnog i objektivnog, tematski rezultat njezine diskusije o pitanju slobode nužno se javio kao *aporetika determinizma i indeterminizma* (kako u metafizičkoj, tako u praktičko-etičkoj ravni razumijevanja). Razvijena novovjekovna filozofska određenja slobode (*libertas indifferentiae*, *libertas spontaneitatis*, *libertas a coactione*, *liberum arbitrium*, te *libera voluntas*) predstavljaju refleks osnovne kartezijske pozicije djelatnog razuma. Razum slobodnim metodičkim samoproduciranjem producira i sebi odgovarajuću sliku prirodnog svijeta. Isto toliko, ta su određenja i indirektni refleks duha nastupajućeg građanskog vremena (opšteg procesa sekularizacije i „homocen-

tracije“ svijeta, koji po sebi pretpostavljaju i proizvode rast svijesti o slobodi, najprije u prirodno-naučnom oslobađanju od fatalističkog pogleda na prirodu i čovjekov položaj u njoj, onda i u unutar-društvenom području života u oslobađanju od svakoga tuđega određenja i „prirodnosti“ političkog, ekonomskog, pravnog etc. potčinjavanja).

S druge strane, takva određenja slobode još nijesu sposobna da se oslobode okvira predočene aporetike, jer ih u tome sprječava izvorna kartezijska aporetika svijesti i samosvijesti. U njoj *ideja samosvijesti* (kao spontanosti, samozakonodavstva ljudskog uma u teorijskom, praktičkom i poietičkom području) još trpi od mjerodavnosti *stano- višta svijesti*. Tek oslobođenje od te mjerodavnosti može donijeti istinski povijesno- misaoni proboj iz aporetike determinizma i indeterminizma. Taj se proboj, u veličini svog epohalnog početka, događa s Kantovim „kopernikanskim obrtom“, u kojemu se rastvara pretpostavljena *datost* prirodno-teorijskih, praktičko-moralnih i poietičkih struktura čovjekova svijeta. Rastvara se u tom obrtu netematska pretpostavljenost opstojanja gotovog objektiviteta (prema kojemu bi imala da se upravlja čovjekova spoz- naja, a čovjekovo djelanje da traži svoje mjesto u slučajnostima otklona od kauzalne determinacije). *Spontanost* spoznajnih, djelatnih i tvorbenih moći čovjeka s Kantom je shvaćena kao slobodno-organizujuće središte jednoga, na potpuno novi način sagledanog i uspostavljanog, homocentričnog čovjekova svijeta. Spontanost kojom se ideja slobode dovodi u samo središte projekatske ideje filozofije (na način transcenden- talnog idealizma), iz svog transcendentalnog jedinstvenog izvorišta (iz jedinstva tran- scendentalne apercepcije, onoga „Ja mislim, koje sve moje predstave mora moći prati- ti“), jeste moć ljudske svijesti da: kao *autonomija teorijskog uma* može slobodno u sebe *asimilovati* empirijske sadržaje pojavnog svijeta (tj. da može „prirodi propisivati zakone“), kao *autonomija praktičkog uma* (autonomija volje) može slobodno sebi postavljati područje praktičko-moralnog svijeta, te kao *autonomija reflektirajuće rasudne snage* („heautonomija“) može voditi subjektivnu upotrebu našeg uma u pogle- du iskustvenih zakona.

Spontanost saznanja i *spontanost djelanja*, teorijske i praktičke djelatnosti ljudske svijesti u njihovom traženom izvornom jedinstvu, kod Kanta rastvaraju aporetiku deter- minizma i indeterminizma pomoću dva kapitalna momenta razumijevanja slobode: *slo- boda kao transcendentalna ideja*, te *sloboda kao autonomija volje* (moralna sloboda, te s njom povezana politička i pravna sloboda).

Temelji razumijevanja slobode kao transcendentalne ideje postavljeni su kod Kanta u samom obrtu pojma spoznavanja, u kojemu se subjektivna upravljenost ljudske spoz- najne svijesti „prema predmetima“ preokreće u izvorniju ideju upravljenosti spoznajnih predmeta „prema našem saznanju“, u kojemu može biti očitovan spontani sintetički ka- rakter ljudske svijesti (na način razuma, uma i moći uobrazilje). Spontanost „čini da ja sebe imenujem inteligencijom“ tj. da se pored „recepticiteta utisaka“ kao izvor spozna- je pokazuje i „spontanitet pojmova“, moć ljudskog razuma da se ti utisci kao predstave logički preoblikuju u „spoznaju nekog predmeta“. Sintetička *moć razuma* sastoji se u „proizvođenju predstava“, u „spontanosti mišljenja“, inteligencije uopšte, na kojoj se temelje svi ljudski pojmovi, te time i mogućnost samoodređenja i samoposmatranja čov- jeka kao umnog bića, u kojemu se diferencira čulni svijet i svijet razuma (uopšte, „intelektualni svijet“ kao djelo „čiste djelatnosti“ razuma). Isto tako, opstoji „čista spon-

tanost uma“ kao „čiste samodjelatnosti“ kojoj se afekcija iz čulnosti ne može pojaviti kao neophodna sadržina, nego kao „čisti spontanitet“ koji stavlja ljudsko biće u inteligibilni svijet. U tom svijetu ljudsko biće nije podložno prirodnim zakonima, nego vlastitom samozakonodavstvu. Napokon, *moć uobrazilje* (Einbildungskraft, facultas imaginandi), kao produktivna, jeste subjektivni izvor spoznaje koji na spontan način povezuje predstave prema pravilima razuma, prema njegovim čistim pojmovima (kategorijama), naime, „sinteza“ kojom razum djeluje na čulnost, donoseći povezanost u mnogostrukost opažanja.

Suštinsko pitanje na kojemu kod Kanta treba da se demonstrira misaoni dobitak s idejom spontanosti, odnosno autonomije već je određeno aporetičkom baštinom determinizma i ideterminizma. Ta aporetika kod Kanta u sistemu kosmoloških ideja dobiva poziciju *treće antinomije*. Teza u toj antinomiji glasi: „Kauzalitet na osnovu zakona prirode nije jedini kauzalitet na osnovu koga se mogu objašnjavati sve pojave svijeta. Radi njihova objašnjenja mora se pretpostaviti još jedan kauzalitet na osnovu slobode“ odnosno, „Ima na svijetu uzroka s pomoću slobode“, dok je antiteza: „Ne postoji nikakva sloboda, već se sve u svijetu dešava samo po zakonima prirode“ odnosno „Nema slobode, nego je sve priroda“. Teza pretpostavlja „apsolutni spontanitet uzroka koji sam sobom započinje jedan niz pojava“, tj. pretpostavlja „transcendentalnu slobodu“, moć koja sama od sebe započinje niz sukcesivnih stvari ili stanja. Antiteza se gradi na opreci takve transcendentalne slobode s kauzalnom determinacijom (koja odista jeste ideja „fiziokratije“). Kantovo rješenje ove antinomije sastoji se u pokušaju izvlačenja ideje slobode iz sklopa kauzalne determinacije (jer u njemu ona naprosto nije moguća), da bi se sloboda pokazala kao *noumenalna moć*. Drugim riječima, u teorijskoj ravni aporija determinizma i indeterminizma najprije mora biti izvučena iz samoga realiteta (jer se on ne može misliti kao protivrječan u sebi), te postavljena kao opreka isključivo u umu, a rješenje aporije, kao oslobodenje uma od takve unutrašnje oprečnosti sastoji se u mogućnosti da se sloboda i nužnost misle kao neprotivrječne. Takvu mogućnost pruža samo žrtvovanje jedinstva *pojave i stvari po sebi*, dakle, dopuštanje da one opstoje isključivo u razlici, jer naime, „ako su pojave stvari po sebi, onda se sloboda ne može spasiti“. Pomirenje ideje slobode s idejom kauzalne determinacije moguće je samo diferencijom *empirijskog* i *inteligibilnog* karaktera ljudskog subjekta: ukoliko se subjekt pojavljuje kao član empirijskog, pojavnog svijeta, njegovo djelanje mora stajati pod zakonima prirode, jer „prirodna nužnost odnosi se samo na pojave“, a ukoliko se pojavljuje kao član inteligibilnog, noumenalnog svijeta, koji ne stoji pod uslovima čulnosti, tj. kauzalne determinacije, on može biti uzročnik djelanja koja će se javiti u pojavnom svijetu, te se utoliko njegova sloboda odnosi samo na stvari po sebi. Subjekt kao *causa faenomenon* jeste „jedna od pojava čulnog svijeta“, te je utoliko i sam jedan od prirodnih uzroka, čiji kauzalitet stoji pod empirijskim zakonima. Subjekt kao „*noumenon*“ nije prosta pojava, nego sebe shvata putem „čiste apercepcije“ kao misaono-djelatno biće koje je obdareno spontanošću duhovnih moći, koje ga odvajaju od svih empirijski uslovljenih moći, te omogućavaju da umskim idejama određuje područje svojih predmeta. Takvo određivanje nosi u sebi vlastiti umski kauzalitet ili se on može pretpostaviti, ali ono ne može podlijegati teorijskom dokazivanju.

Kako ono što *treba da se dogodi*, nešto neodređeno što određuje ljudsku djelatnost, te biva njezinim uzrokom, uopšte može biti shvaćeno, to naprosto ne pripada moći ljudskog

razumijevanja, te tako ni sloboda ne može biti teorijski dokazivana. Ona može biti pokazivana u faktumu *imperativa* koje čovjek sebi postavlja, vođen idejom *trebanja*, dakle, kao *praktička sloboda*, odnosno, „moć da se spontano započne kakav niz stanja, a da se ne dođe u protuvrjeđe s prirodnim zakonima“, moć da se proizvede sasvim drugačiji uzročni niz od onoga prirodnog, ali da on ne proizilazi iz uma po empirijskim zakonima. U tome je smisao razumijevanja slobode kao *transcendentalne ideje*. Ona se ne dokazuje kao „stvarnost slobode“, nego se očituje kao *umska ideja* „u praktičkom pogledu“, koja daje mišljenje o spontanosti i neuslovljenosti čovjekova djelanja. Ona je „regulativna ideja“ ljudskog praksisa, kojom um može postavljati zakone koji imaju karakter imperativa, tj. „objektivnih zakona slobode“. Sloboda shvaćena kao transcendentalna ideja, odnosno, transcendentalna sloboda koja izvire iz praktičke moći uma, predočenim izvođenjem kod Kanta razgraničava se spram *fatalizma*, koji svako ljudsko činjenje i djelanje vidi kao „puku marionetsku igru“ s čovjekom, ali i spram ideje *apsolutne slobode*, odnosno *indeterminizma*, koji otklanja predeterminaciju, ali slobodu shvata kao „apsolutni spontanitet“. Transcendentalna sloboda podrazumijeva *samodeterminaciju* ljudske volje moralnim zakonom kao svojom najvišom svrhom, te je time *sloboda volje*.

Sloboda kao autonomija volje u Kantovom razumijevanju izvire iz pretpostavke transcendentalne slobode. Njezin se objektivni realitet teorijskom umu javlja u biti kao problematičan, neshvatljiv i nedokaziv. Međutim, u području praktičke upotrebe uma, u kojemu se um može javiti kao onaj koji ljudskoj volji daje odredbene razloge, dakle, kao praktički um, sloboda se pojavljuje kao ratio essendi moralnog zakona, dok je moralni zakon ratio cognoscendi slobode. Ukoliko praktički um izvorno ne bi posjedovao moć slobode, ne bi bilo moguće postavljanje njegovog vlastitog kauzaliteta kao moralnog zakona (te time moraliteta u cjelini). Međutim, budući da se sloboda ne može teorijski dokazivati, svijet o njoj kao opstojećoj moći uma moguća je samo na temelju mogućnosti postavljanja moralnog zakona, moraliteta uopšte. Ona je „jedina među idejama spekulativnog uma za čiju mogućnost a priori znamo, a da je ipak ne uvidamo, jer je ona uslov moralnog zakona koji znamo“. Praktički um pribavlja realnost „natčulnom predmetu kategorije kauzaliteta, naima slobodi, mada kao praktičkom pojmu i samo za praktičku upotrebu“. U tom pogledu, sloboda u *negativnom* određenju je nezavisnost od prirodnog zakona pojave, a sloboda u *pozitivnom određenju*, kao slobodna volja, jeste ona koja sebi postavlja zakon o obliku „čiste zakonodavne forme maksime“. Pojam slobode je čisti umski pojam, transcendentan za teorijsku filozofiju, jer se ne može izvoditi iz iskustva (budući da ono daje samo zakone pojave), te time ne može ni biti pojam koji konstituira spoznaju, nego može regulirati ponašanje, te je utoliko sloboda „negativni princip spekulativnog uma“ kao nezavisnost od kauzaliteta prirode. Međutim, u pozitivnom određenju, u praktičkoj upotrebi uma, sloboda kao „kauzalitet čistog uma“ je moć uma da sebi postavlja „bezuslovne praktičke zakone“, moralne zakone (imperative). Sloboda shvaćena kao *autonomija volje* je „jedini princip svih moralnih zakona i njima primjerenih dužnosti“, koji se shvata kao *nezavisnost* od „materije zakona“ (od onoga što se želi u djelanju), ali i kao „*određivanje volje* pomoću čiste sveopšte zakonodavne forme za koju neka maksima mora biti podesna“, tj. vlastito zakonodavstvo čistog, te time, praktičkog uma (dakle, sloboda u negativnom i pozitivnom određenju).

Određenje slobode volje kao autonomije time nije učinjeno potpuno razumljivim, jer treba ga razlikovati od određenja *empirijsko-psihološke slobode*. Po Kantu, ova se sas-

toji u nezavisnosti voljnih akata od spoljašnjih faktora, u njihovoj određenosti predstavama i osjećajima. Takva sloboda pretpostavlja *determinaciju* psihološko-kauzalnom nužnošću. *Moralna sloboda* (sloboda volje kao autonomija), naprotiv, upravo je nezavisnost od takve determinacije (od nagona, želja, prohtjeva), dakle, ona je *samo-determinacija* kao određenost volje (htijenja) čisto pomoću praktičkog uma, odnosno svijesti o moralnom zakonu, odnosno moralne ideje. Drugim riječima, *empirijsko-psihološko određenje slobode* stoji na stanovištu *heteronomije volje*, čiji se karakter sastoji u tome da „volja ne postavlja sama sebi zakon, već objekt svojim odnosom prema volji postavlja njoj zakon“, tj. volja biva određena nekim htijenjem koje nije čisto moralno, a prema zahtjevima hipotetičkog imperativa (napr. ne treba lagati, da se ne izgubi „dobar glas“).

Moralno određenje slobode počiva na *autonomiji volje* kao moći volje (kao praktičkog uma) da sebi samoj postavlja zakon, nezavisno od predmeta htijenja, a prema predstavi sveobuhvatnog i opšteg zakona kao kategoričkog imperativa (napr. ne treba lagati, čak i kad to ne bi nanijelo sramotu). Time se iz autonomije volje uklanjaju svi *empirijski principi* (naime, sva moguća određenja *sreće*, koja bi mogla voditi čovjeka u djelanju), kao i svi *racionalni principi* (ideje savršenstva kao ono što bi volju vodilo), te time i „moralni osjećaj“, „moralno čulo“ itd., dakle, sve ono što može određivati slobodnu volju. „Volja je jedna vrsta kauzaliteta živih bića ukoliko su ona umna, a *sloboda* bi predstavljala onu osobinu tog kauzaliteta po kojoj on može da djela nezavisno od tuđih uzroka koji ga determiniraju, kao što je *prirodna nužnost* osobina kauzaliteta svih bezumnih bića po kojoj njihovo djelanje određuje uticaj stranih uzroka“. Sloboda volje je, dakle, autonomija, „svojstvo volje da samoj sebi bude zakon“, moć da se ne djela po drugim maksimama, nego po onima koje volja sebi samoj postavlja. Slobodna volja i volja koja sebe stavlja pod vlastiti moralni zakon jesu jedno te isto. Štaviše, čovjek je biće koje „ne može djelati drugačije nego *pod idejom slobode*“, te je time u *praktičkom pogledu* - slobodno biće, jer ne može se zamisliti, po Kantu, da bi praktički um (volja umnog bića) mogao prihvatiti rukovodstvo koje je izvan njega.

Pojam moralnosti tako biva zasnovan na ideji slobode, te se moralnost i sloboda uzajamno odnose kao *ratio essendi* i *ratio cognoscendi* (razlog bivstvovanja i razlog spoznavanja): slobodu spoznajemo iz postojanja moralnosti, a postojanje moralnosti mora pretpostavljati slobodi. Privid ovakvog kružnog dokazivanja pojmova moralnosti i slobode počiva na osebnom položaju slobodnog moralnog praksisa u odnosu na fakticitet, uopšte u osebnom položaju slobode u odnosu na bitak (prirodu). S Hjumom je „prebijen štap“ preko leđa tradicije etike i praktičke filozofije, koja je uporno pokušavala trebanje (slobodu) izvoditi iz bitka. Hjum je pokazao nesuvislost takvih pokušaja: trebanje (sloboda) ne može se izvesti iz bitka, niti može podlijegati teorijskom dokazivanju. Kantovo određenje slobode volje kao autonomije razvija taj hjumovski stav: čovjek nije samo element *empirijskog karaktera* fenomenalnog svijeta, nego je i element *inteligibilnog karaktera* noumenalnog svijeta. „U ideji slobode zapravo samo pretpostavljamo moralni zakon, naime princip autonomije same volje, i da ne bismo bili kadri da za sebe dokažemo njegov realitet i objektivnu nužnost“. Utoliko su sloboda i autonomija „korelativni“ pojmovi, ali „tajni krug“ u dokazivanju, koji bi polazio od slobode prema autonomiji, te od nje prema moralnom zakonu, a od njega na samu moralnost, koja bi opet vlastiti princip tražila u slobodi, po Kantu je izbjegnuto upravo diferencijom intelligen-

bilnog i čulnog svijeta (tj. kretanjem čovjeka iz jednog u drugi svijet, procesom obitkovanja slobode, jer „umski svijet sadrži osnov čulnog svijeta, dakle, i osnov njegovih zakona“).

Na temelju slobode volje kao autonomije kod Kanta se dolazi do određenja *pravne* i *političke slobode*. Pojam pravne slobode najprije se postavlja kroz Kantovu negaciju određenja ovlašćenja da se „čini sve što se hoće, ako se nikome ne čini nepravda“ (jer ono je tautološko), da bi onda postavio svoje pozitivno određenje: pravna (spoljašnja) sloboda je „ovlašćenje da se ne pokoravam nikakvim spoljašnjim zakonima, do onima za koje sam dao svoju saglasnost“. Princip *političke slobode* glasi: „Niko me ne može prisiliti da na njegov način budem sretan (onako kako on zamišlja dobrobit drugih ljudi), jer svako sreću smije tražiti na putu koji se njemu samom čini dobrim, samo ako pritom ne nanosi štetu slobodi drugih da teže nekoj sličnoj svrsi, koja može postojati zajedno sa svačijom slobodom prema mogućem opštem zakonu (tj. ne smetati tom pravu drugih)“. Dakle, politička se sloboda „sastoji u tome da svako može tražiti svoju dobrobit prema vlastitim pojmovima, ali ne kao sredstvo za svrhu vlastite sreće od drugih i za koje bi mogao upotrebljavati njihove pojmove, nego čisto prema onim vlastitim“. Oba određenja slobode, političko i pravno, izvire iz čistog modela liberalnog pojma slobode koji je kod Kanta usidren u pojmu moralne slobode. Kant je prvi relevantni zastupnik liberalne paradigme u njemačkom duhovnom i političkom prostoru. Iz takvog se sklopa kod njega dedukuje ideja *autonomije univerziteta* u smislu institucionalnog samoodređenja (prema idejama samoodređenja nauke i naučnosti, te institucionaliziranja na principu podjele rada), kao i ideja *autonomije države*. Obje ideje počivaju na stavu o *autonomiji ličnosti*: univerzitetska autonomija na naučnosti mišljenja naučnika, a državna autonomija na opštoj umnoj volji građana.