

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Александар З. Стевановић

**„УСТРОЈСТВО ДУШЕВНИХ МОЋИ
У
ФИЛОСОФИЈИ ИМАНУЕЛА КАНТА“**

докторска дисертација

Београд, 2015

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOSOPHY

Alexander Z. Stevanovic

**„CONFORMATION OF THE FACULTIES OF THE
SOUL IN THE PHILOSOPHY OF IMMANUEL
KANT“**

doctoral dissertation

Belgrade, 2015

Ментор:

др Јован Бабић, редовни професор, Универзитет у Београду, Филозофски факултет

Чланови комисије:

др Владимир Цветковић, редовни професор, Универзитет у Београду, Факултет
безбедности

др Александар Добријевић, доцент, Универзитет у Београду, Филозофски факултет

Изјаве захвалности

Рад „Устројство душевних моћи у философији Имануела Канта“ писан је у дугом временском периоду и постоји велики број људи, који су помогли у његовом настајању и које бих желео да овом приликом поменем.

На првом месту, захвалност бих желео да упутим своме ментору, г. проф. др Јовану Бабићу, за континуирану пажњу и добронамерност исказану према мени, као и поверење које ми је указао, и слободу коју ми је омогућио у изради докторске тезе. Желим да истакнем чињеницу, да овај рад своје постојање дугује превасходно томе, што сам у сваком тренутку могао да се ослоним на његову подршку, не само у решавању непосредних питања везаних за његову израду, већ и за многе друге проблеме са којима сам се сусретао у току својих докторских студија.

Желим да се захвалим и проф. др Сими Елаковићу на откривању многих чињеница везаних за проблематику Кантове философије, времену које ми је од мојих дипломских дана посвећивао и уступању литературе, која ми је у великој мери помогла у изради овог рада.

Такође, своју захвалност на подршци и подстицају желим да искажем г. Слободану Кањевцу, председнику Српског философског друштва.

Своју потпуну захвалност упућујем мојој породици, супрузи Александри и родитељима Светлани и Зорану, као и мојој деци Војиславу, Рељи и Огњену, будући да сам за израду овога рада морао да издвојим много времена, за шта су они имали пуно разумевање и пружали ми подршку. Нарочито желим да се захвалим мојој супрузи Александри на несебичној спремности да на себе прими многе обавезе, како бих ја могао несметано да радим, као и моме тати Зорану, који се добровољно прихватио незахвалног посла да лекторише овај напоран и сложен текст.

Своју захвалност желео бих да упутим и моме ујаку, Вељку Пешаковићу, за његову безрезервну подршку и поверење, и велику помоћ, коју ми је пружио.

Желим, такође, да на овом месту неизоставно поменем своју сестру Јелену Врачар, за њен труд у превођењу делова овог рада на енглески језик.

Желим да се захвалим и својим ученицима из школе за машинство и уметничке занате „Техноарт Београд“ за љубав и поштовање, којима су ме подстицали да наставим своје усавршавање, као и мојим рођацима, пријатељима, колегиницама и колегама, који су својом активном подршком чинили да овај рад буде што бољи.

На крају, желим да се захвалим и доценту др Ивану Вуковићу на литератури коју ми је уступио на почетку израде овог рада.

Александар Стевановић

„Устројство душевних моћи у философији Имануела Канта“

Резиме

Циљ рада „Устројство душевних моћи у философији Имануела Канта“ био је да покаже изворност повезаности душевних моћи у заснивању сврховитости човека. У подели душевних моћи на моћ сазнања, моћ осећања задовољства и незадовољства и моћ хтења заснива се њихова међузависност, која, како овај рад покушава да покаже, стреми крајњем циљу „потпуном одређењу човека“. Сврховитост, која је постулирана у међузависности душевних моћи у овом раду је приказана тако, да представља могућност а priori „основне ситуације“, термина који аутор уводи, како би показао аутентичност приступа у философији Имануела Канта. Рад је подељен на увод, три главна дела и закључак. У првом делу обрађена је моћ сазнања са посебним освртом на улогу ума у безусловној синтези појмова добијених путем разумских категорија. У другом делу изложена је моћ хтења тако да је показана улога ума, као одређујућег разлога воље путем категоричког императива у његовом односу према моралној личности у заснивању добре настројености. На крају овог дела показан је значај моралне вере у заснивању моралности. У трећем делу аутор је изложио моћ осећања задовољства и незадовољства у њеној повезаности са моћи сазнања и моћи хтења преко осећања пријатности и непријатности, лепог, узвишеног и моралног осећања. У закључку дато је виђење Кантове философије, као философије „основне ситуације“ у њеном односу према темељним философским питањима сазнања и морала.

У изради рада аутор се користио историјско–аналитичком методом. Он је извршио анализу Кантових дела, како би, узимајући у обзир промене значења основних појмова у зависности од времена њиховог настанка, могао да испита валидност саме Кантове теорије.

Резултати ауторовог рада показали су да Кантова философија поседује актуелност и широку употребљивост у могућности разјашњавања основних теоријских и моралних питања савременог човека.

Садржај рада

Увод

У уводу рада, као примарни циљ наводи се реконструкција Кантове философије човека, као упознавање са самим разлозима, унутрашњим мотивима и интенцијама, као и последицама које се из ње морају извести. Потом се наводи метода и начин на који је рад израђен и један осврт на разумевање Кантовог система као целине у односу према свим његовим деловима. Наредни део увода посвећен је избору секундарне литературе. Као завршни део увода даје се преглед душевних моћи према подели коју је Кант дао у својој „Критици моћи суђења“.

Моћ сазнања

У првом делу рада дата је анализа моћи сазнања. На почетку је дата схема употребе сазнајних моћи у синтези сазнања. Затим се прелази на анализу основног питања Кантове философије сазнања, „Како су могући синтетички судови а priori?“ у његовом односу према скептичкој философији Дејвида Хјума. Указивањем на могућност постојања ових судова у математици прелази се на Кантово разумевање услова ових судова излагањем чистих опажаја а priori простора и времена, као рецептивитета чула. Показује се како чисти опажај а priori простора омогућава синтезу опажаја спољашњег чула, а чисти опажај времена синтезу опажаја унутрашњег чула.

Затим се прелази на излагање спонтанитета мишљења, односно Виших сазнајних моћи (уобразиље, моћи суђења, разума и ума). Прво се анализира уобразиља, као моћ опажања а priori у њеном односу повезивања чулности и разума. У обради појма уобразиље обраћа се посебна пажња на настанак фигуративне синтезе и однос слике и шеме, као синтезе продуктивне уобразиље. На овом месту извршена је реконструкције настанка шеме, као трансценденталне временске одредбе.

Потом се прелази на појам разума. На почетку се указује на разлику формалне и трансценденталне логике, а затим се даје аналитика чистих појмова разума - трансценденталних категорија квантитета, квалитета, релације и модалитета. Посебна пажња обраћа се на функцију, коју категорије имају у успостављању једног објекта сазнања у појму. Анализира се однос који имају категорије разума и шеме уобразиље. Почетним излагањем основних ставова чистог разума покушава се доћи до разумевања начина на који су услови могућности искуства у исто време услови могућности предмета искуства, који због тога имају објективно важење у једном синтетичном суду

a priori. На овом месту образлаже се појам трансценденталне аперцепције као услова примене основних ставова разума на објекте искуства. Потом се показује примена основних ставова чистог разума путем функције трансценденталне аперцепције. Прво се излажу основни ставови математичке употребе чистих појмова разума, аксиоме датости у опажању и антиципације опажаја. Затим се пажња обраћа на разумевање појма „искуства“ у Кантовој философији. Потом се даје анализа динамичке употребе основних ставова чистог разума, аналогија искуства путем анализе прве, друге и треће аналогије искуства. На крају се обрађују постулати емпиричког мишљења уопште. Овим објашњавањем начина, како се путем основних ставова омогућује примена категорија ради одређења једног објекта сазнања датог опажајем у појму завршава се излагање појма разума.

Како би се показала разлика између једног објекта сазнања датог у појави путем спонтанитета мишљења и ствари по себи, после излагања појма разума пажња се обраћа појму ноумена, као несазнатљивог извора сазнања.

Најобимнији део првог дела рада посвећен је функцији ума у његовој улози у сазнању. На првом месту анализира се однос разума и ума. Затим се објашњава улога ума у његовој формално-логичкој употреби, као моћи посредног закључивања. У том контексту одређује се однос између разума и ума у сазнању. Потом се показује начин на који се образују идеје ума ради потребе синтезе појмова разума у сазнању. Ту се образлаже улога, коју трансценденталне идеје ума имају у образовању систематског јединства сазнања. Ова улога види се као улога омогућавања безусловног важења посредног закључка у сазнању. Међутим, идеје ума као конститутивни објекти самог сазнања ни на који начин нису могуће. Претпостављена конститутивност идеја ума у сазнању доводи до трансценденталне дијалектике, односно противречности која је заснована на немогућности успостављања односа условљеног сазнања и идеје ума, која представља један безусловни тоталитет синтезе појмова искуства. У излагању трансценденталне дијалектике показује се неоснованост узимања идеја ума као конститутивних елемената самог сазнања. Прво се пажња обраћа на паралогизам чистог ума и показује се немогућност примене разумске категорије супстанције на трансценденталну аперцепцију, као претпостављену датост безусловне идеје ума. Затим се испитује идеја тоталитета света. Објашњава се сушинска разлика појмова *ad infinitum* и *ad indefinitum*, важна за разумевање објективности идеје тоталитета света.

Потом се прелази на идеју динамичког јединства природе и показује немогућност негације могућности слободне узрочности у једном свету појава. На самом крају, показује се потпуна ванискуственост идеје једне нужне егзистенције, као узрока предмета искуства. У завршном делу обраде трансценденталне дијалектике анализира се Идеал чистог ума, као нужни услов целокупног сазнања спољашњег и унутрашњег чула. На самом крају даје се рекапитулација односа функције разума и ума у грађењу систематског јединства теоријског сазнања.

Моћ хтења

Како би се приказала улога ума у одређивању моћи хтења (воље), на почетку овог дела рада дат је приказ синтетичког јединства чистог ума. Показан је однос између теоријског сазнања (сазнања о ономе што „јесте“) и практичког сазнања (сазнања о ономе што би „требало да буде“). Пажња је затим посвећена канону чистог ума, као скупу основних ставова а priori за правилну употребу ума. Затим се даје подела сазнања на знање, мњење и веру, како би се указало на начин конституисања вере у практичком сазнању. Потом се приступа архитектоници чистог ума у којој се показује подела циљева ума у односу на његов највиши циљ „потпуно одређење човека“. Изражу се битни циљеви људског ума у односу на тај највиши циљ и даје се начин конституисања појма Идеала највишег добра. Појам умне вере затим се одређује према Идеалу највишег добра и уоставља веза са Хришћанством.

После излагања ума као њеног одређујућег разлога анализира се појам воље. Одређује се слобода воље као могућност њеног ноуменалног узроковања путем моралног закона. Указује се на важност поделе на вољу и самовољу извршену у „Метафизици морала“ у њеном односу према појму „воље“ датом у „Заснивању метафизике морала“. Даје се слика феноменалне практичке ситуације човека у појави. Прелази се на излагање односа воље и ума у међусобном деловању и даје појам „добре воље“. Образлаже се однос ноуменалне и феноменалне стране људске воље. Приступа се анализи форме императива ума у њиховој подели на техничке, прагматичке и категоричке императиве. Одређује се морални закон као категорички императив. Анализирају се формулације категоричког императива дате у „Заснивању метафизике морала“.

Приступа се одређивању појма настројености воље и овај појам образлаже као ноуменална природа моралне личности. Даје се приказ појма „срца“, као првобитног одређујућег разлога максима воље. Пажња се посвећује анализи природе добра и зла. Одређује се Идеал моралног савршенства и успоставља у односу према Христу. Образлаже се етичка доктрина моралне вере. Као закључак на крају другог дела рада излаже се „основна ситуација“ Кантове практичке философије.

Моћ осећања задовољства и незадовољства

На почетку одређује се моћ осећања задовољства и незадовољства у њеном односу као осећања пријатности и бола, као чулног задовољства према осећању практичког задовољства и незадовољства, као интелектуалног задовољства. Искрпно се излаже појам моралног осећања у аспектима његовог појављивања. Даје се преглед осећања лепог и узвишеног и схема начина њиховог успостављања. Анализира се моћ суђења у њеној рефлексивној употреби. Даје се кратак приказ рефлексивне телеолошке моћи суђења. Излаже се естетска моћ суђења. Образлаже се начин успостављања естетског суда укуса и осећања лепог. Образлаже се начин успостављања естетског суда узвишеног и даје рекапитулације моћи осећања задовољства и незадовољства у односу на крајњу сврху човека.

Закључак

У закључку се Кантова философија одређује као философија „основне ситуације“. Указује се да критеријум критике Кантове философије не може бити успостављен на објективистички, некритичко-метафизички начин. У том смислу указује се на битне разлике у начину философирања Имануела Канта и философа како оних који су му претходили, тако и оних после њега. Као модел Кантове философије поставља се модел субјективне-објективности у критици модела објективне-субјективности. Указује се на вредност овог модела у практичкој философији. Доказује се супериорност Кантовог приступа моралу у односу на приступ моралне догме. Указује се на важност Кантовог приступа моралу путем критеријума „потпуне одговорности“ моралне личности у разумевању проблема фанатизма и моралног релативизма. Даје се суд о безусловној вредности Кантове философије у разумевању битних питања човека.

Кључне речи

душевне моћи, основна ситуација, ум, сврховитост, сазнање, морал

Научна област: философија

Ужа научна област: практичка философија

УДК број

1 Кант (043.3)

17 (043.3)

Alexander Stevanovic

“Conformation of the Faculties of the Soul in the Philosophy of Immanuel Kant”

Resume

The aim of this paper was to present the originality of connections between the faculties of the soul in conceiving the purposiveness of man. The division of the faculties of the soul into cognitive faculty, feeling of pleasure and pain and faculty of desire, is the basis of their interdependence, which, as this paper attempts to prove, aims to the end which is “the ultimate determination of man”. Purposiveness, which is postulated in the interdependence of the faculties of the soul, is presented in this paper as representing the possibility of an *a priori* “basic situation”, the term which the author introduces in order to confirm the authenticity of Immanuel Kant's approach to philosophy. The paper consists of the introduction, the three main sections and the conclusion. The first section deals with the cognitive faculty with the emphasis on the role that the Reason has in the unconditional synthesis of the concepts gained through categories of Understanding. The second section presents the faculty of desire through the role of the Reason, as a defining motive of the Will by the categorical imperative and its relation to the morality of a person when defining good

intentions. The ending of this section shows the importance of the moral faith when defining morality. In the third section the author presents the faculty of feeling satisfaction and dissatisfaction as related to the cognitive faculty and the faculty of desire through the feelings of enjoyment and pain, beauty, sublime and moral feeling. The conclusion gives the view of Kant's philosophy, as the philosophy of the "basic situation" in its relation to the original philosophical questions of cognition and morality.

In this paper the author implemented the historical-analytical method. He analysed Kant's work, in order to be able, taking into consideration the changes in meaning of the basic terms depending on the time they were conceived, to question the validity of Kant's theory itself.

The results of this paper proved that Kant's philosophy is still actual and widely usable for understanding the basic theoretical and moral questions of the modern man.

The Content of the Paper

Introduction

The introduction sets as primary goal, the reconstruction of Kant's philosophy of man, through introducing the reasons, inner motives and intentions, as well as the consequences that come out of it. Afterwards it introduces the method and the manner in which the paper has been made and a review that analyses Kant's system as a whole in relation to all its constituent parts. The following part of the introduction is dedicated to the choice of the secondary literature. The final part of the introduction gives the review of the faculties of the soul according to the division that Kant presented in his "Critique of judgment".

Faculty of Cognition

The first section of the paper deals with the analysis of the faculty of cognition. The beginning presents the scheme of how the faculties of cognition are applied to the synthesis of cognition (knowledge). Afterwards follows the analysis of Kant's basic question of cognitive philosophy "What makes the synthetic a priori judgments possible?" in relation to the philosophy of skepticism of David Hume. By pointing out the possibilities of existence of these judgments in mathematics the paper moves on to Kant's understanding of these

judgments by presenting pure a priori intuitions of space and time as the receptivity of sensibility. It discusses the way in which pure intuition of a priori space enables the synthesis of intuition of the outer sense and the pure intuition of time enables the synthesis of intuition of the inner sense.

It then moves on to elaborate on the spontaneity of thinking, or of higher faculties of cognition (imagination, judgment, Understanding and Reason). The first to be analysed is imagination, as an a priori faculty of intuition and its relation to the connection between sensibility and reason. When dealing with the concept of imagination special attention is given to the appearance of the figurative synthesis and the relation between the image and the schema, as the synthesis of the productive imagination. At this point the paper deals with the reconstruction of the appearance of the schema, as the transcendental determination of time.

Afterwards the paper continues with the concept of Understanding. At the beginning it points out the difference between the formal and transcendental logic, and then it presents the analytic of pure concept of the understanding-of transcendental categories of quantity, quality, relation and modality. The emphasis here is on functions that the categories have in establishing the object of cognition in a given concept. The relationship between the categories of understanding and schema of imagination is analysed. The initial discussion on basic principles of pure Understanding attempts to clarify that the conditions of the possibility of experience are the same conditions of the possibility of the object of experience and, therefore, have objective value in a synthetic a priori judgment. At this point the concept of transcendental apperception is introduced, as a condition which enables basic Understanding principles to be applied to the object of experience. After that the paper deals with how the basic principles of pure Understanding are applied through the function of transcendental apperception. First, mathematical principles of the pure concepts of the Understanding, axioms of intuition and anticipations of perception are presented. Then, the paper gives the analysis of dynamic principles of the Understanding, analogies of experience by analyzing the first, second and third experience analogy. The end analyses the postulates of empirical thought. By explaining the manner in which the principles enable application of categories in order to determine an object of cognition given by perception in the concept, ends the discussion of the concept of Understanding.

In order to establish the difference between the object of cognition given in appearance through the spontaneity of thinking and the Thing in itself, after discussing the concept of Understanding, the stress is on the concept of noumenon, as an unattainable origin of cognition.

The largest part of the first section is dedicated to the function of Reason and its role in cognition. First, the relation between Understanding and Reason is analysed. Then the paper discusses the role of Reason and its formal-logical use, as the power of mediating judgment. In this context the relation between Understanding and Reason in cognition is defined. Then the paper discusses the way in which the ideas of the Reason are formed for the need of synthetising the principles of Understanding in cognition. Here, the paper explains the role that transcendental ideas have in formation of systematic unity of cognition. This is the role that enables the unconditional truth of mediate conclusion in cognition. However, the ideas of Reason, as constructive objects of cognition itself, are in no way possible. The assumed constitutionality of the ideas of Reason in cognition leads to the transcendental dialectic, that is, to the contradiction that is based on the impossibility of forming the relationship between the conditioned cognition and the idea of Reason, which presents an unconditional totality of the synthesis of the concepts of experience. The discussion on transcendental dialectic shows that taking the ideas of Reason for constituent elements of cognition itself is ungrounded. First, the emphasis is on the Paralogism of Pure Reason and the discussion that follows proves that it is impossible to apply Understanding categories of substance to transcendental apperception as the assumed given of the unconditional idea of Reason. What follows is the questioning of the idea of the totality of the world. The basic difference between concepts *ad infinitum* and *ad indefinitum* is explained, which is important for understanding the objectivity of the idea of the totality of the world. Then the focus moves on to the idea of dynamical unity of nature and the impossibility to negate the possibility of free causality in a world of appearance. The end of the section discusses the complete inexperienceability of the idea of the necessary existence as the cause of the objects of experience. At the end of the discussion on transcendental dialectic there is an analysis of the Ideal of the pure Reason, as a necessary condition of the complete cognition of the outer and inner sense. The very ending offers the review of the relation between the functions of Understanding and Reason in creating a systematic unity of theoretical knowledge.

Faculty of Will

In order to present the role that the Reason has in defining the faculty of Will, at the beginning of this section there is a review of the synthetical unity of the Pure Reason. It shows the relation between the theoretical cognition (cognition of what “is”) and the practical cognition (cognition of what „should be“). The attention, then, is on the Canon of the pure Reason as “a list of the a priori principles of the proper employment of certain faculties of cognition”. Then the paper gives the division of cognition into Opinion, Knowledge and Belief, so as to point out the manner of constituting Belief in practical cognition. The attention, then, moves on to the Architectonic of Pure Reason which shows the division of the goals of Reason in relation to its highest goal: “complete determination of a man”. The important goals of human Reason are discussed in relation to the highest goal and the manner of constituting the concept of the highest goal is explained. The concept of rational faith is defined according to the ideal of the highest good and the relation to Christianity is established.

After presenting the Reason as its determinating element, the concept of Will is being defined. The freedom of Will is determined as the possibility of its noumenal cause by the law of morality. What is stressed here is the importance to differentiate the will and the choice made in the “Metaphysics of moral” according to the concept of Will as given in the “Groundwork of the metaphysic of morals”. The image of the phenomenal practical situation of a man in the appearance is given. The paper then moves on to present the relation between the Will and Reason in their correlation and to explain the concept of “good will”. Next the paper discusses the relation of the noumenal and phenomenal side of human will. Then it analysis the form of the imperative of Reason and their division to technical, pragmatic and categorical imperative. The moral law is defined as a categorical imperative. The formulations of categorical imperative given in “Groundwork of the metaphysic of morals” are analysed.

The definition of the concept of the inclination of Will is given and it is explained as a noumenal nature of a moral personality. The concept of “heart” is explained as the original defining reason of the maxim of Will. The attention is on the analysis of nature of good and evil. The Ideal of moral perfection is defined and its relation to Christ is established. Ethical doctrine of moral faith is elaborated. The conclusion of the second section presents the “basic situations” of Kant’s practical philosophy.

Faculty of Feeling Pleasure and Displeasure

At the beginning the feelings of pleasure and displeasure are defined in relation to feelings of enjoyment and pain, as sensuous pleasure in relation to practical satisfaction and dissatisfaction and as intellectual pleasure. There is a thorough discussion on moral feeling in aspects of its appearance. The review of feelings of Beautiful and Sublime is given, as well as the scheme of the manner in which they are established. The faculty of judgment is being analysed in its reflective use. There is also a brief review of the reflexive teleological faculty of judgment. Aesthetical faculty of judgment is discussed. The manner of establishing aesthetical judgment of taste is discussed as well as the feeling of Beautiful. The manner of establishing the aesthetical judgment of sublime is also discussed and followed by the review of the faculty of feeling pleasure and displeasure in relation to the final purpose of man.

Conclusion

The conclusion defines Kant's philosophy as the philosophy of "basic situation". It points out that the criterion of the critique of Kant's philosophy cannot be established in the objective, noncritical-metaphysical way. In that sense the important difference is made between Kant's philosophizing and of those who both preceded and followed him. The model that is established as the model of Kant's philosophy is subjective-objectivity in the critique of the objective-subjectivity model. The value of this model in practical philosophy is emphasized. Kant's approach to morality is valued as superior to that of moral dogma. The paper also stresses the importance of Kant's approach to morality through the criterion of "full responsibility" of a moral person in understanding the problem of fanaticism and moral relativism. The general attitude of the paper is given about the unconditional value of Kant's philosophy in understanding important questions of man.

Keywords: faculties of the soul, basic situation, Reason, purposiveness, cognition, morality

Scientific field: Philosophy

Narrow scientific field: Practical philosophy

UDK

1 Kant(043.3)

17(043.3)

Александар Стевановић
„УСТРОЈСТВО ДУШЕВНИХ МОЋИ
У ФИЛОСОФИЈИ ИМАНУЕЛА КАНА“

САДРЖАЈ

0 УВОД	4
0.1. О циљевима израде овог рада	4
0.2. Методологија израде рада	6
0.3. Претходно разумевање целине система Кантове философије	9
0.4. Критеријум избора секундарне литературе	10
0.5. Систематска подела рада	12
1. МОЋ САЗНАЊА	13
1.1. Почетак излагања сазнајних моћи	13
1.2. Излагање појма простора	17
1.3. Излагање појма времена	22
1.4. Излагање Виших сазнајних моћи	25
1.4.1. Излагање моћи уобразиље	26
1.4.2. Излагање појма разума	33
1.4.2.1. Формална и трансцендентална логика	34
1.4.2.2. Аналитика појмова, категорије	35
1.4.2.3. Категорија и шема	41
1.4.2.4. Основни ставови чистог разума	44
1.5.3. Трансцендентална аперцепција	48
1.5.3.1. Извођење основних ставова чистог разума помоћу трансценденталне аперцепције	52
1.5.3.2. Основни ставови математичке употребе чистих појмова разума	53
1.5.3.2.1. Аксиоме датости у опажању	53
1.5.3.2.2. Антиципације опажаја	54
1.5.3.3. Искуство	57
1.5.3.3.1. Аналогије искуства	59

1.5.3.3.1.1. Прва аналогија искуства	60
1.5.3.3.1.2. Друга аналогија искуства	61
1.5.3.3.1.3. Трећа аналогија искуства	64
1.5.3.4. Постулати емпиричког мишљења уопште	68
1.6. Ноуменон	71
1.7. Ум	74
1.7.1. Ум у теоријској употреби	74
1.7.2. Разум и ум	75
1.7.3. Формално-логичка употреба ума	77
1.7.4. Категорије и идеје	80
1.7.5. Идеје ума	82
1.7.6. Разумски појмови искуства и систем трансценденталних идеја ума	89
1.7.7. Улога трансценденталних идеја у формалној исправности посредног заључивања путем појмова искуства	93
1.7.8. Трансцендентална дијалектика	100
1.7.8.1. Паралогизам чистог ума	111
1.7.8.2. Антиномије чистог ума	115
1.7.8.2.1. Могућност космолошких идеја у границама једног искуства	123
1.7.8.2.2. Однос појмова „ad infinitum“ и „ad indefinitum“ у грађењу јединства једног искуства	123
1.7.8.2.3. Могућност синхроног постојања природне нужности и слободе	127
1.7.8.3. Потпуна ванискуственост идеје једне нужне егзистенције	139
1.7.8.3.1. Идеал чистог ума	142
1.7.8.3.2. Способност спекулативног ума да одреди један ноуменални објекат сознања	154
1.7.8.4. Објашњење односа функција разума и ума у грађењу систематског јединства теоријског познања	158
2. МОЋ ХТЕЊА	172
2.1. Ум у практичкој употреби	172
2.1.1. Синтетичко јединство чистог ума	172
2.1.2. Однос теоријског и практичког познања	175
2.1.3. Канон чистог ума	178

2.1.4. Знање, мњење и вера	180
2.1.5. Највиши циљ архитектонике чистог ума	184
2.1.6. Битни циљеви чистог ума и Идеал највишег добра	193
2.1.7. Умна вера	201
2.2. Воља	205
2.2.1. Слобода воље	209
2.2.2. Воља и самовоља	211
2.2.3. Феноменална практичка ситуација	216
2.3. Воља и ум	220
2.3.1. Ноуменална и феноменална природа људске воље	223
2.3.2. О форми императива ума	229
2.3.3. Морални закон	234
2.3.4. Формулације категоричког императива у „Заснивању метафизике морала“	239
2.4. Морална настројеност	251
2.4.1. Настројеност као ноуменална природа	253
2.4.2. Појам „срца“ у Кантовој практичкој философији	256
2.4.3. О природи добра и зла	259
2.4.4. Идеал моралног савршенства	264
2.4.5. Етичка доктрина моралне вере	269
2.5. Основна ситуација Кантове практичке философије	272
3. МОЋ ОСЕЋАЊА ЗАДОВОЉСТВА И НЕЗАДОВОЉСТВА	276
3.1. Осећање задовољства и незадовољства	276
3.2. Морално осећање	277
3.3. Осећања лепог и узвишеног	292
3.3.1. Моћ суђења	294
3.3.2. О естетској моћи суђења	297
3.3.2.1. Естетски суд укуса	297
3.3.2.2. Естетски суд узвишеног	301
4. ЗАКЉУЧАК	306
Кантова философија као философија Основне ситуације	306
Списак литературе	320

„УСТРОЈСТВО ДУШЕВНИХ МОЋИ У ФИЛОСОФИЈИ ИМАНУЕЛА КАНТА“

0. УВОД

0.1. О циљевима израде овог рада

Овај рад представља једну синтезу. Један одређенији назив, као „Кантова философија човека“ би такође одговарао његовом смислу. Разлог због кога, међутим, сматрам, да наслов „Устројство душевних моћи у философији Имануела Канта“ сасвим приличи његовој природи налази се у чињеници, што се овде готово уопште није бавило Кантовом антропологијом, већ је човек у овом раду посматран у оном смислу у коме је у „Критици чистог ума“ као централни циљ философије постављен задатак **„потпуног одређења човека“**, односно, овде није дата једна прагматична антропологија а posteriori, већ суштинска антропологија а priori.

(Ову суштинску антропологију а priori, Кант на једном месту назива антропономијом, супротстављајући је емпиричкој антропологији.)

„Сва величања која се тичу идеала човечанства у његовом моралном савршенству не могу од своје практичке реалности ништа изгубити примерима супротности онога што су људи сада, што су били или ће вероватно бити, а антропологија, која проистиче из пуких искуствених сазнања, не може нашкодити антропономији, коју поставља безусловно законодавни ум...“¹

Сам рад настао је у току дуготрајног напора реконструкције Кантових главних дела.

Припреме за његово писање текле су у етапама готово десет година, да бих тек у априлу 2012. године приступио његовој изради. Разлог за овакав начин рада налазио се у томе, што је за разумевање Кантове философије мени нужно било потребно постигнуће веће зрелости мишљења, а она се не може очекивати од релативно младог човека.

¹ И. Кант "Метафизика морала", Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1993. год., Сремски Карловци – Нови Сад ; (у даљем тексту ММ), стр. 207 (курзив у оригиналу)

Када је знање, у смислу начина наученог, подељено на **историјско** и **рационално** (видети Кантову „*Логику*“), Кант је историјском знању доделио познавање самих чињеница, а рационалном знање разлога тих чињеница у оквиру једног повезаног система.

Реконструкција која би обухватила рационално сазнавање Кантове философије човека значила би упознавање са самим разлозима, унутрашњим мотивима и интенцијама, као и последицама које се из ње морају извести. То је управо био првенствени циљ овог рада.

Ово је морало бити урађено са свом потребном тананошћу и свешћу о одговорности таквог чина, јер је философија Имануела Канта, философија најугицајнијег мислиоца Новог века, која свој значај ни у једном смислу до данас није изгубила, може се чак рећи да га је и увећала, а са великом сигурношћу би се могло рећи и да ће га у времену које долази и очувати.

Ми практично у свим централним философским гранама данашњице, била то етика, философија политике, философија права, философска антропологија, теорија сазнања, научна методологија, метафизика или естетика видимо незаобилазан угатај Кантове мисли, видимо питања која су њоме постављена, а често видимо и одговоре који су њоме дати.

Разлога за то има много, али мислим да би, у покушају да се пружи једно начелно објашњење, пре свега требало имати у виду да је Кантова философија и сама била једна велика синтеза целокупне дотадашње философије и покушај да се на сва, до тада њоме постављена битна питања, да један целовит, свеобухватан и (са пуном свешћу о томе да је то учињено у мери колико је то једном ограниченом човеку могуће), потпун одговор.

Проблеми које је Кантова философија покушала да разреши засновани су у философијама рационалиста, емпириста и философији просветитељства. Међутим, као релевантни мислиоци, нарочито у питањима практичке философије Платон, философи стоичке школе, Епикур и Аристотел представљају предмет незаобилазног Кантовог интересовања, а његово високо вредновање класичних аутора и језика, проистекло из природе његовог образовања, показатељ је једног дубоко заснованог интелектуалног напора, који се, у свом времену, дотакао практично свих битних елемената културе којој је припадао.

(Кант је, могло би се с правом рећи, и последњи философ од значаја који је дао запажен допринос у развоју природних наука путем своје теорије о настанку планетарних система познатије као Кант-Лапласова теорија. Већ од почетка 19. века природна философија коју је на чистим принципима засновао Њутн издваја се у посебну науку, са сопственим методолошко-експерименталним апаратом, и њоме се философи (изузев методолога и философа науке) мало или нимало баве. Вероватно из тог разлога је, у рецепцији Кантове философије, његов рад „Метафизичке основе природних наука“ из 1786.г. и поред сасвим очигледног значаја, који му је Кант придавао, од стране философа неправедно запостављен.)

0.2. Методологија израде рада

Један од највећих проблема у разумевању Кантове философије јесте управо њена свеобухватност. Задирући у мноштво питања најширег спектра, она би могла неком философу уско оријентисаном на једну одређену област представљати тешку главоломку.

При том се често губи из вида да је Кантова философија систем, односно, да се у њој сваки њен поједини елеменат мора посматрати у повезаности са другим елементима као део једне целине и према идеји сврхе те целине. Систематско сазнање је сазнање ума из самих разлога једне општости, а не парцијално одређено, партикуларно сазнавање у оквиру неког одређеног проблема.

Из тих разлога учињен је напор да Кантова философија, у овом раду, буде приказана у својој систематској обухватности, у складу са захтевом који је он сам поставио у Уводу своје „Критике практичког ума“:

„Ако је реч о одређењу неке посебне моћи људске душе према њеним изворима, садржају и границама, онда се, истина, према природи људског сазнања не може почети друкчије доли од *делова* душе, њиховог тачног и (колико је то могуће према садашњем стању наших већ стечених елемената о њој) потпуног приказа. Међутим, треба обратити пажњу и на једну другу ствар, више филозофску и *архитектонску*: наиме, да се тачно схвати *идеја целине* и да се из ње сви ти делови у њиховом узајамном односу, посредством њиховог

извођења из појма те целине, држе на оку у чистој моћи ума. Ово испитивање и јемство могући су само на основу најдубљег познавања система, а они којима је бављење првим истраживањима дојадило... они не доспевају до другог степена, наиме до прегледа који је синтетичко враћање до онога што је пре тога било дато на аналитички начин.²

Ја сам у овом раду, на првом месту, имао управо идеју приказивања Кантовог система на начин који ће омогућити један непротивречан увид у битна питања његове философије, али тако, и да овим увидом Кантова философија буде постављена у (по мом мишљењу) њеној изворној интенцији, која би, по богатству својих импликација, могла да да баци једно потпуно ново светло на питање начина постојања философије од његовог времена до садашњег тренутка.

Из тог разлога идеја рада у смислу „устројства душевних моћи“ представља покушај да се основна питања Кантове философије обраде кроз разумевање систематске структуре постојања човека самог на основу његових а priori моћи. (На жалост, моја првобитна интенција – да поред једне „философије човека“ пружим и једну „философију човештва“ и тиме Кантов умни напор објединим у једном потпуном захвату, морала је, због комплексности питања да буде остављена за неко друго време).

Централно поље мога истраживања била је сама Кантова философија и покушај реконструкције њене основне намере, садржине и последица. Стога је сам рад морао бити у великој мери оригиналан, у смислу, изворан по пореклу.

У изради овог рада користио сам се историјско-аналитичком методом на двострук начин.

Уколико бисмо једно знање (у смислу његовог развоја) посматрали као процес, ми ни на који начин не би требало да занемаримо историју тог развоја. Тако и сама Кантова философија у свом настајању представља један процес који поседује историју. У том смислу општепозната је подела на прекритички и критички период Кантове философије. У овом раду та подела није од велике важности јер се прекритичким Кантовим списима посвећује веома мало пажње и тежиште интересовања пребацује на критички период.

² И. Кант "Критика практичног ума", БИГЗ, 1979. год., Београд; (у даљем тексту КПУ), стр. 31 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

Ипак, и Кантова критичка философија поседује своју историју, чак и сама „Критика чистог ума“, иако јединствено дело, често је уносила, управо на основу измена које су у њу унесене у другом издању различите коментаре и тумачења (као Хајдегеров). Уколико бисмо тако анализирали поједине појмове Кантове философије, као што је појам „слободе“, „категорија“, „категоричког императива“, или појам „воље“ (који је у делу „Метафизика морала“ раздвојен на самовољу и чисту вољу), ми би завршену целину Кантове философије требало да посматрамо управо из овог развојног момента, како бисмо је, као завршену целину, могли да сачувамо од противречности које би се у њој показале, уколико бисмо, можда, своје интересовање усмерили само на поједине одломке, без идеје њеног систематског јединства. Зато би пре свега требало нагласити да овај рад полази од претпоставке начелне непротивречности Кантовог философског система. Он ће ту непротивречност настојати да у својој анализи покаже на следећи начин:

1. Покушаће да објасни полазно становиште Кантове философије у њеној обухватности, у смислу једне философски богате теорије, са становишта њеног систематског јединства, и поставити питање критеријума за могућност заузимања почетних позиција са којих би она могла бити критикована.

2. Покушаће се, како је речено, да се излагањем основних елемената Кантовог система истражи његова непротивречност у односу на сврху, циљ и последице које овај систем претпоставља.

3. Такође, као своје кључно достигнуће у смислу новог приступа разумевању Кантове философије, овај рад ће покушати да изведе једну анализу Кантове позиције (која се у овом раду назива „Основна ситуација“) у односу на питање могућности заузимања философске позиције као такве, и њен однос према другим позицијама, као што су научна, религијска и др.

У изради рада, ја сам такође примењивао историјско-аналитичку методу. То значи да сам хронолошки пратио Кантова дела обраћајући посебну пажњу на различитости приступа одређеним проблемима у сваком од њих појединачно. Релативно дуг временски период у коме сам се бавио овим питањима омогућио ми је, у овом процесу, који је такође поседовао историју, важно „сазревање“ знања. Суштина оваквог рада састојала се у томе, да се нисам интензивно бавио појединим проблемима непрестано (један метод који би ме сигурно брже, али и површније довео до траженог

циља), већ сам у периодима остављао прочитано да „ферментира“, а онда му поново (две или три године касније) приступао, као да га читам први пут.

Овакав начин рада олакшао ми је разумевање целовитости једног система мишљења, а дугогодишње бављење појединим његовим деловима довело ме је до уверења да Кант у развијању своје философије, када је једном дошао до њених чврстих основа, није имао много лутања.

0.3. Претходно разумевање целине система Кантове философије

У разумевању Кантове философије, као систематске целине требало би нагласити једну важну чињеницу која се понекад испушта из вида. Његово почетно дело, „Критика чистог ума“ у себи је већ садржала клице целокупног система трансценденталне философије, и у њој, (нарочито ако се пажљиво проучи „Трансцендентална теорија о методу“, други, мањи, и у разматрању понекад запостављени део „Критике чистог ума“) ми већ имамо дат целокупан систем у малом, и њега је надаље, само требало развити (кроз „Критику практичког ума“, „Критику моћи суђења“, „Религију унутар граница чистог ума“ и др.).

Упркос овој тврђњи, једна од основних грешака у теоријском тумачењу Кантове философије јесте што се „Критика чистог ума“ посматра и као „*најважније*“ и као „*главно*“ дело, према коме се сва остала дела посматрају само као прилепци.

„Критика чистог ума“ је свакако „*најважније*“ дело Имануела Канта, јер је то дело у коме је на целовит начин заснован фундамент самог система Кантове философије. Али Кантов систем није могуће одредити ни преко једног дела као „*главног*“, већ он мора бити узет у целини, ако би га, у било ком смислу, требало вредновати.

Зато ни један рад, чак ни мање обимни списи везани за проблеме философије историје или философије политике нису без значаја, јер се у њима често, једноставно и прегледно дају објашњења појединих појмова са неким импликацијама, које у главним делима у којима су ти појмови теоријски образлагани нису могли бити дати на јасан начин.

Моје је мишљење да „Логика“, издата 1800. године, (коју је по Кантовом одобрењу издао његов ученик и пријатељ Јеше, из забелешки са његових предавања), представља за сваког проучаваоца Кантове философије незаобилазно и битно штиво, које пружа важну помоћ у разумевању, како извесних нејасних места „Критике чистог ума“, тако и појма умне вере, која је од највеће важности за разумевање Кантове практичке философије.

Ја заиста сматрам да је било методски потпуно исправно ићи, не од противречности, када је наизглед, до њих долазило услед различите могућности тумачења различитих текстова о истој теми (као што је то учинио Хајдегер), него од разумевања разлога који су у историјском развоју Кантове философије (као у горепоменом случају поделе воље у „Метафизици морала“) довели до ових различитости.

Оно што је битно разумети је, да је читав философски Кантов напор обележила потреба за пуним синхронизитетом, и да стога, по мени, са становишта разумевања целине његовог система, ни једна од ових разлика није била непревазилазива и неразумљива, само је било потребно њиховом одређењу прићи са ширег становишта.

0.4. Критеријум избора секундарне литературе

Готово да не постоји ни један релевантни философ 19. и 20. века на кога Кант није оставио никакав утицај, и стога је све текстове који су о његовом учењу написани практично немогуће прочитати. Будући да актуелност Кантове философије последњих година поново постаје велика, јавља се читаво море нових аутора, који покушавају да је тумаче на различите начине и са различитих становишта и у том смислу ја нисам могао да учиним ништа друго до, да одаберем одређен број њих којима ћу посветити пажњу.

Ту пре свега мислим на текстове Арсенија Гулиге, „Кант“, Хенрија Елисона „Кантов трансцендентални идеализам, интерпретација и одбрана“, Ернеста Касирера „Кант, живот и учење“, као и књигу Мартина Хајдегера „Кант и проблем метафизике“.

Критеријум по коме сам одабрао текстове прва три аутора састојао се у томе, што су ти текстови покушавали да Кантову философију прикажу систематски, обухватно и на високо стручан начин, који је у великој мери био заснован на покушају непристрасне и добробамерне критичке анализе. Хајдегеров текст одабрао сам, напротив, зато што он, по мом мишљењу, представља један добар пример против-кантовског тумачења, које, не узимајући на исправан начин целину Кантове идеје покушава да из ње изведе и оправда импликације које ни на који начин у тој философији, узевши је у њеном изворном облику, не могу да нађу место.

Осим тога, покушаћу и да одговорим на једно питање о односу трансценденталне аперцепције и категорија, које је у зборнику „Cambridge Companion to Kant“ поставио један од најугицајнијих савремених познавалаца Кантове философије, Пол Гајер. (Кејмбрички зборници радова посвећених Кантовој философији из 1992. и 2006. године, којих је он био уредник, представљају, по мом мишљењу, вредне изворе за све проучаваоце Кантове философије.)

Текстове као што су „Кант“ Александра Кожева или „Увод у Кантову антропологију“ Мишела Фукоа нисам могао да узмем у обзир из простог разлога што они својим приступом нису одговарали природи мога рада. Неке од новијих радова међу којима је, на пример, „GOODBYE KANT“ Мауриција Фераре, као и известан број радова, од којих су неки објављени и код нас у зборнику „Модерно читање Канта“, нисам желео да узмем у разматрање јер нисам сматрао да поседују одговарајућу вредност.

Што се тиче радова аутора на нашем језику о Канту, имао сам, пре свега, у виду радове проф. Јована Бабића, академика Данила Басте и проф. Игора Приморца.

На самом крају, што се тиче утицаја појединих аутора на мој рад, морам да кажем, да сам се у његовој изради веома чувао да према било ком туђем мишљењу заузмем одређен став, у смислу његовог прихватања или неодобравања, изузев, ако сам о теми којом се оно бавило већ имао сопствено, јер сам сматрао да је философски поштено да аутор за своје мишљење сноси пуну одговорност.

Ипак, овај рад нема велику полемичку вредност, у смислу непосредне полемике. Мој приступ приликом његове израде, састојао се у покушају артикулације једне релативно самосталне теоретске позиције, и у том подухвату није било много простора за непосредну полемику са другим ауторима.

0.5. Систематска подела рада

Сам рад, који представља покушај реконструкције Кантовог систематског јединства душевних моћи, ослања се на поделу дату у Уводу „Критике моћи суђења“. Ова подела укључује поделу на душевне моћи (разум, осећање задовољства и незадовољства и моћ хтења (вољу)), поделу моћи сазнања тих моћи (разум, моћ суђења, ум), принципе а priori на основу којих је могуће утемељити деловање тих моћи (законитост, сврховитост, крајња сврха) и поделу поља примене тих моћи (природа, уметност, слобода).

Тако ће сам рад приказати прво Моћи сазнања и деловање чулности, уобразиље, разума и ума у грађењу систематског јединства сазнања.

Сам појам ума биће изложен у његовој двострукој улози. Прво у улози извора трансценденталних идеја, ради омогућавања безусловног јединства разумских појмова у сазнању. Потом ће појам ума бити приказан у односу на његову практичку употребу у излагању моћи хтења, што ће представљати други део рада. У овом, другом делу рада, биће обрађени и битни појмови потребни за разумевање Кантове практичке философије у целини.

У трећем делу ће бити дато излагање моћи осећања задовољства или незадовољства, као осећање пријатног и непријатног (бола), морално осећање у односу према уму, и осећања лепог и узвишеног у њиховом односу према моћи суђења.

У закључку, кроз излагање „Основне ситуације“, као разумевања теоријског полазишта Кантове философије, покушаћу да дам једно тумачење о изузетности њеног места у философији уопште, са посебним освртом на одређене проблеме савремене етичке ситуације.

Пагинација у наводима биће дата према издањима наведеним приликом првог навођења у фуснотама.

1. МОЋ САЗНАЊА

1.1. Почетак излагања сазнајних моћи

Приметио сам да у излагању Кантове философије, њена сложеност у многоме онемогућава, да се изразим Кантовим речима, синтетички увид у целину онога што се мислило. Да би читаоцу био олакшан увид у оно што се хтелo рећи, ја сам за сам почетак свога излагања трансценденталних моћи сазнања онако како их је дао Кант, припремио једну схему, за коју се надам да ће на једноставан начин бити у стању да помогне њиховом разумевању.

Ова се скица може читати и одоздо навише и обратно, (већ како се буде хтелo), будући да према Канту само сазнање настаје тек постојањем осећаја, али путем деловања трансценденталних сазнајних моћи, који осећају као способности морају претходити.

(Будући да моја жеља није искључиво научна, већ и дидактичка, ја ћу се, повремено, позабавити и излагањима одређених појмова, за које се можда може претпостављати да их један познавалац Кантове философије већ зна. Ипак, то нећу сматрати сувишним ни узалудним, јер се надам да ће ова појашњења у многоме олакшати упознавање Кантове философије и онима који до сада нису били упознати са њом, а желели би то да постану.)

ствар по себи – (неодредиво нешто)

осећаји	+ простор
опажаји спољашњег чула	+ време
опажаји унутрашњег чула	+ уобразиља
синтеза разноврног у представи	+ разум
појмови	+ трансцендентална аперцепција

јединство сазнања у једној свести

Схема 1.1 Приказ синтезе сазнања

На првом месту требало би указати на Кантову поделу свих сазнајних моћи на два основна елемента, чулност и разум. „Путем чулности (трансценденталних опажаја простора и времена, прим. А. С.) **предмети нам бивају дати, а разумом се замишљају**“³. Чулност даје опажаје из којих разум, (под којим Кант, (да бисмо избегли забуну), често подразумева целокупне више сазнајне моћи (дакле и уобразиљу и разум и ум)), ствара појмове који омогућују сазнање.

Да бисмо могли да осветлимо границе које Кант придаје сазнању морамо растумачити значење два појма, појма **емпиричког реалитета** и **трансценденталног идеалитета**, а са њима значења појма **појаве** и појма **ствари по себи**.

Битно је на самом почетку рећи да је сазнање које имамо, по Канту, увек субјективно сазнање. Под овим не би требало подразумевати ништа друго, до да је порекло наших појмова посредовано одређеним сазнајним моћима, односно чулношћу, а не дато непосредно (интуитивно) и да се зато никада не помера из поља сазнања појава у поље сазнања ствари по себи. Наше сазнање дакле, има емпирички реалитет, оно је истинито, будући да се услови могућности те истинитости налазе у нашим сазнајним моћима, али је трансцендентално идеално, јер се, посредовано тим истим моћима, наше сазнање односи искључиво на појаве, односно на оно што нам је посредно дато. Дакле, поље сазнања не налази се објективно у некој датости ствари по себи, већ се посредовано деловањем субјективних услова сазнајних моћи односи искључиво на појаве.

Можда би се на овом месту Канту могла ставити примедба да целокупну могућност сазнања везује за услов постојања нечега што се не може сазнати, односно ствари по себи, јер ниједно сазнање није могуће пре неког искуства, а искуство је, без те претпостављене ствари по себи која делује на нашу чулност, једноставно немогуће. Кант би дакле, у складу с том примедбом, морао да докаже могућност постојања те ствари по себи, у чему му субјективни услови сазнања појава, једини које човек поседује, никако не могу помоћи. То је, привидно, противречност коју он, због начина на који је успоставио структуру сазнања, не може разрешити.

³ И. Кант "Критика чистог ума", "Култура", 1970. год., Београд; (у даљем тексту КЧУ) стр. 58

Међутим, овај проблем Кант је у стању да превазиђе на једноставан начин без тешкоћа по своје становиште. Осећаји представљају датости које субјекат прихвата као чињеницу искуства у емпиријском опажању без икаквог сопственог удела осим способности њиховог рецептивитета коју Кант назива чулност. Само постојање осећаја насталих без активног утицаја субјектових сазнајних моћи, не само да омогућава искуствено сазнање већ и показује један његов вансубјективни извор и тако доказује постојање нечега различитог од субјекта као извора материје појаве. То што се тај извор по себи не може сазнати, за Кантову философију не представља проблем, јер се самим његовим постојањем успоставља темељ емпиричког реалитета. Оно што ствара осећаје, односно материју појаве, изворно нисмо ми већ нешто друго. Када је то једном утврђено потпуно је неважно какво је то друго и какво је оно по себи.

Овде се мора нагласити да је тај доказ о претпостављеном постојању ствари по себи интуитиван, а не дискурзиван (дат посредно, појмовима заснованим на појавама), јер наша чулност омогућава непосредан увид у вансубјективну датост осећаја путем чистих опажаја у којима се та датост (осећај) ни на који начин сама по себи не може наћи, али, када је дата, она је дата у потпуности и не може бити другачија. Дакле, априорне сазнајне моћи без материје емпиријског опажаја, односно осећаја, ништа не могу представљати и тек на основу њих оне остварују своју функцију.

Да бисмо наше разумевање основних појмова учинили јаснијим, покушаћу да дам један једноставан пример. Ја опадам једну ствар пред собом. Иако ја можда не знам шта је она, она је већ разумски одређена као појам (нешто). Она је дата у простору, али мојим постојањем она је дата и у времену, јер ја себе поимам у односу на дате осећаје. Јединица чистог опажаја унутрашњег чула, односно времена, није произволна секунда, већ управо постојање једног одређеног осећаја путем кога себе опадам као опажајућег на основу његовог постојања. Ова ствар дата је у простору, што значи да је опадам као дату ван мене и стога она има одређени облик и распрострањеност. Тај облик и распрострањеност она има не по себи, већ на основу моје моћи чистог опажаја спољашњег чула (простора), која претходи сваком сазнању у стварности, али она има и одређену боју и друге квалитете који чине осећај, као материју емпиричког опажаја, а које ја ни на који начин у себи не могу наћи. Управо постојање тих квалитета који не могу бити дати у чистој форми опажања простора доказ су постојања ствари по себи, односно, нечега неодређеног и непознатог као њиховог извора. И то је Канту довољно.

Ствар по себи би требало дакле, узимати само као регулативан, али истовремено празан појам, који ипак, у настанак нашег искуства, на основу последица свога деловања (осећаја), има доказану улогу, улогу његовог непознатог извора, али само то и ништа више. Највише што се о ствари по себи може рећи јесте, да је она неодређиво нешто, које на основу пријемчивости наше чулности на њено деловање представља извор могућности свега искуства.

Сада би било упутно вратити се на дефиницију одређених појмова, пре свега појма чулности.

„Чулност (Sinnlichkeit) је способност (рецептивитет) да примамо представе према начину како нас предмети афицирају. Предмети нам бивају дати посредством чулности и она нам једино пружа опажаје“⁴.

У овој дефиницији реч предмет требало би узети у двојаким значењима. У оном смислу у коме се говори о чулности као рецептивитету, односно способности примања представа на начин како нас предмети афицирају, реч предмет би требало узети у значењу ствар по себи. У другом смислу би требало узети ону датост предмета посредством чулности путем опажаја, у том смислу, ми путем емпиричког опажаја посредованог чулношћу реч предмет морамо узети у значењу појава, а не ствар по себи.

„Појава (Erscheinungen) представља неодређени предмет једног емпиричког опажаја (опажаја чију материју чине осећаји)“ (К.ч.у. стр. 61). Али ова материја да би могла да за нас постане сазнање, мора бити уређена на основу чисте форме чулних опажаја, односно представа простора и времена, које се налазе у основи рецептивитета наше чулности и омогућавају постојање појава. Ове представе, као субјективне моћи нашег сазнања и као услови могућег сазнања обезбеђују појави уређеност на основу које она може постати сазнатљива.

Под представом (Vorstellung) Кант подразумева оно што настаје када предмет афицира нашу чулност. Простор и време дакле, не постоје по себи, већ настају симултано са осећајима и њихова сврха јесте да их уреде у појаву како би омогућили сазнање одређеног предмета. **„Ми смо, дакле, хтели рећи: да сваки наш опажај није ништа друго до представа о појави“⁵.**

⁴ КЧУ, стр. 61

⁵ КЧУ, 79

Сада ћемо се позабавити чистим опажајима простора и времена и одредити појмове синтетичног и априорног необично важне за разумевање Кантове философије.

1.2. Излагање појма простора

„Простор је једна нужна представа а priori која чини основ свих спољашњих опажаја“ (КЧУ 64).

Под појмом а priori у спекулативној философији Кант подразумева нешто што претходи искуству и омогућава га. Он притом не мисли временски претходи, већ претходи као услов да би се омогућило искуство. Када за нешто каже да постоји а priori он притом мисли на нешто што постоји независно (чисто) од сваке материје емпиричког опажаја (осећаја), али је нужно потребно као услов да би се из њега могло извести искуство. (У једној слободној аналогiji речено, ако би светлост посматрали као ствар по себи, а priori је потребно око како би на крају могли да добијемо њено опажање као искуство. Без светлости око не би имало никакву постојећу функцију (у том смислу, као орган нашег субјекта, ми не бисмо могли ни да знамо да постоји), а светлост би без ока била несазнатљива. Међутим, искуство светлости, субјективно дато путем чула вида увек би било условљено начином на које око опажа.) Вратимо се сада горњој дефиницији.

У њој би посебну пажњу требало обратити на речи нужно и а priori. Оне значе да се простор налази у субјективним моћима нашег сазнања, и да се увек примењује уграђен у опажању једне појаве тако да јој се придаје како би је формално уредио и омогућио као појединачну представу. (У претходној реченици реч *придаје* не би требало узимати у значењу неког процеса који се одвија у времену, јер време, као чист опажај унутрашњег чула, нема никаквог утицаја на опажање у простору. Управо опажај спољашњег чула омогућава постојање времена као опажаја унутрашњег чула, јер опажај времена без садржаја спољашњег опажаја не може вршити никакво опажање, и будући само субјективан, без њега не може ни постојати).

Свака представа појединачне појаве нашег спољашњег чула мора бити нужно обухваћена чистом представом простора као субјективном моћи нашег сазнања.

Кант овим ставом разрешава један значајан проблем.

Свако наше сазнање предмета ван нас претпоставља постојање простора у коме се ти предмети налазе. Али је сам статус простора упитан. Да ли он постоји као особина самих ствари, или као неки независни ентитет који постоји по себи и у коме ствари објективно егзистирају?

Уколико би се усвојио иједан од тих ставова, спознаја простора би имала емпирички карактер, односно, знање о њему добијали би путем искуства спољашњих предмета и самим тим оно никада не би било нужно истинито, јер наше сазнање спољашњих предмета нема никакве нужности по себи да мора бити такво, а не другачије. Зато и саме тврдње које се заснивају на појму простора као последици емпиричког сазнања, у том случају не би имале никакву нужност, већ би могле бити и другачије, као што би могло бити другачије и наше сазнање о спољним предметима.

Кант доказ постојања нужности чистог опажаја простора у представљању појаве, међутим, тврди. Он тврди да та нужност произлази из тога што чисти опажај простора постоји не ван нас, као последица наше спознаје спољашњих предмета, већ у нама, као наш чисти опажај који чини форму једне појаве и тиме претходи самој спознаји неког предмета чинећи је могућом. Нужност која се утемељује представом простора Кант доказује њеном синтетичном употребом а *priori*, односно независно од било ког спољашњег предмета и његове спознаје. Он ту истинитост доказује нужношћу коју имају математичке истине које настају само на основу постојања простора као чистог опажаја који им, као услов, мора лежати у основи.

Само на основу чистог опажаја простора ми можемо тврдити да је нужно (аподиктички) истинито да је најкраћа раздаљина између две тачке права линија. Ова истина математике је непроменљива, а такве су и све истине геометрије, на пример, да две стране једног троугла заједно морају увек бити дуже од треће. Истине математике су нужне и непроменљиве, и оне своју непроменљиву (ванвремену) истинитост дугују чистом опажају простора који их, као субјективна особина нашег спољашњег чула омогућава.

На овај начин, Кант, нужношћу математичких истина, доказује постојање простора као чистог опажаја а *priori* који чини услов сваког могућег искуства. Насупрот томе, да простор своје постојање у нашој свести дугује апстракцији (уопштавању) насталој на основу опажања предмета чије је порекло ван нас, он

никакву нужност из себе не би био у стању да произведе, јер је сама особина спознаје спољашњих ствари управо њена променљивост, односно одсуство нужности. Самим тим би и математика као чисто (од искуства независно) и нужно сазнање била немогућа.

Овом тврђом Кант разрешава један дуготрајни спор о статусу порекла и могућности сазнања који свој климакс доживљава у скептицизму знаменитог шкотског филозофа Дејвида Хјума. Хјум тврди да не постоје нужне истине, већ да само на основу навикавања на често понављање одређених следова појава у искуству ми стварамо лажну представу да се ствари морају догађати тако, по некој непроменљивој правилности, а не другачије, и тиме им погрешно придајемо нужност која се искуственим путем никако не може задобити.

Заиста, на основу свог искуства ми не можемо тврдити да једна истина у коју смо се често уверили и на њу навикли, на пример, да камен бачен у ваздух пада доле, мора бити таква. Ми заиста можемо савим лепо замислити и да он може одлетети у небо. И управо због тога што ми то можемо замислити, ми ту могућност никада не можемо потпуно искључити. Са те стране, Хјум је у праву. То је једна условна (контигентна), а не нужна истина.

Међутим, Кант, њему насупрот, тврди да то не искључује постојање нужних истина, с тим што порекло тих истина он не тражи у искуству предмета ван нас, (за које Хјум тврди да је јединствени извор свега сазнања), већ у особинама наше чулности, које као априорни (претходећи) услов омогућују емпиричко опажање спољашњих предмета у појави.

За разлику од смера пада једног камена, ми никада не можемо замислити да две странице једног троугла заједно могу бити краће од његове треће странице, јер је то просто незамисливо. Кант тврди да та незамисливост своје порекло има у томе, што се представе математике не заснивају на искуству већ на чистом опажају простора који омогућава успостављање односа међу њима. Кант овим успева да побије Хјумову тврђу доказујући да ипак постоје истине које су нужне и непроменљиве. Али те истине не постоје на основу нашег емпиричког искуства, већ на основу чистог опажаја простора који искуству претходи и чини га могућим. Истина да је најкраћа раздаљина између две ствари у простору права линија је нужно истинита управо и само зато што ту истинитост чисти опажај простора уграђује у представу два предмета које имамо

пред нама уређујући је, односно дајући јој форму, и као таква односи се и на било која два предмета која могу бити дата у простору.

Ова нужност потпадања свих представа спољашњег чула под једну чисту априорну свеобухватну представу простора, чини, да чисти опажај простора поседује *синтетичност*, односно, он је свеобухватна форма која омогућава како представљање предмета ван нас у појави тако и њихово повезивање. Ниједна ствар не може се замислити као постојећа ван нас, а да се њена представа не садржи уређена у простору.

Шта је заправо једна синтеза? То је веза којом се успоставља однос између два појма, или две представе, који нису претходно нужно повезани тиме, што се један у другом садрже. Сви наши искуствени судови су такви. Кант наводи пример „тела су тешка“. Овај суд ми нисмо могли да изведемо без неког искуства. Ми са појмом тела увек везујемо и неку његову одређену тежину, али само на основу тога што смо били у стању да ту тежину једног тела увек искуствено и осетимо. Сви индуктивни судови су судови овог типа. Они своју општост задобијају на основу успостављања веза на основу искуства. Али, као што смо видели, судови засновани на искуству нису нужни судови, и зато је општост која настаје на основу индуктивних судова путем искуства увек само условна општост и собом повлачи тврђу „колико смо до сада утврдили“.

Напротив, тврђа „свако тело мора имати облик“ је један нужан суд, који можемо извести независно од сваког искуства, испитивањем самог појма тела, (јер тело које не би имало облик не би било замисливо као тело). Међутим ово није један синтетичан суд, јер се појам облика већ налази обухваћен појмом тела као нечега што има облик. Овај суд који настаје на основу испитивања садржаја једног појма, односно његове анализе назива се аналитичан суд. Овај суд не захтева никакво повезивање са неким другим појмом, (као што смо видели да се појам „тежине“ тек на основу искуства придаје појму „тела“), јер се појам „облика“ већ налази у појму „тела“, и могуће га је спознати без икаквог даљег искуства самим разлагањем тог појма. Попут овог суда је и суд да „све спољашње ствари морају бити дате у простору“ јер тело не може постојати без неког простора у коме се налази.

Кант наглашава да је простор чиста представа, а не појам, јер у себи нужно већ садржи све могуће представе спољашњег чула. Он није пука ознака (као на пример „чаша“), која се придаје садржају множине појединачних представа, већ се сви могући појединачни предмети (као појаве) ван нас налазе у њему, односно, он је нужни услов

њиховог представљања. То се добро види из чињенице да није могуће замислити иједну ствар ван нас, а да она не буде дата у простору, мада се простор може сасвим добро замислити без иједне ствари у њему.

Простор је дакле услов, који а priori омогућава синтетичко повезивање независно од било ког искуства, јер се на основу чистог опажаја простора успоставља могућност одређења облика, величине, места и међусобних односа како математичких, тако и искуствених представа.

Ипак, између математичког и искуственог сазнања постоји једна битна разлика. Математичко сазнање је нужно истинито, јер наш разум то сазнање ствара на основу конструкције математичких појмова, која се, независно од сваког искуства заснива на постојању чистог опажаја простора, као једне бесконачне величине која јој даје уређеност (форму). Због тога су појмови математике потпуно одређени својом дефиницијом. Као потпуно одређени појмови математике су и нужни, јер у себи садрже сваку појединачну представу одређеног појма. На пример, дефиниција троугла као „геометријске слике која се састоји од три дужи од којих свака има по једну заједничку почетну тачку са друге две“ односи се на све појединачне троуглове и потпуно их обухвата. На основу дефиниције појма настале конструкцијом из опажања на основу чисте представе простора као његовог услова, ми непогрешиво и нужно знамо шта један троугао јесте, а шта није. Ми дакле, појам троугла не добијамо апстракцијом, односно издавањем заједничких особина многих појединачних троуглова као што добијамо појмове предмета у сазнању ствари ван нас, већ чистим опажањем (интуитивно) на основу правилности форме чисте представе простора која се а priori налази као услов сваког могућег искуства.

Узмимо сада за пример горе наведену нужну истину да су две стране једног троугла заједно дуже од треће стране. Појам односа дужина никако се не налази у појму страница троугла као „три дужи од које свака има по једну заједничку почетну тачку са друге две“. Том дефиницијом појам нужног односа дужина страница троугла се не може одредити, али на основу форме чистог опажаја простора и његове способности да уређује односе појединачних представа у опажању, ми чистим опажањем (интуитивно), изводимо и нужну истину о постојању односа дужина две стране у односу на трећу страну. Као што видимо појам односа дужег или краћег (величине у односу на нешто друго) се уопште не налази у појму једне странице. Ми

тај појам добијамо из представе која настаје када чистим опажајем (интуитивно) вршимо синтезу две представе (повезујемо их нечим што се у њима појединачно не може наћи), на основу чистог опажаја простора као једне бесконачне величине која се може поделити, и чијом поделом се успоставља однос између делова.

Простор је, дакле, чиста представа једне бесконачне величине, која, као субјективна способност рецептивитета предмета ван нас (чулности) омогућава опажање појава у спољашњем чулу као формално уређених у смислу облика, величине, места и могућности успостављања односа међу њима.

1.3. Излагање појма времена

Као што је простор чист опажај спољашњег чула који омогућава представљање предмета ван нас, тако је време чист опажај унутрашњег чула, који омогућава представљање нас самих, односно, путем времена као чистог опажања ми себи сами бивамо представљени као објекат. Тиме се, као и са опажајем простора тврди субјективност опажаја времена, које би, без субјекта који себе опажа, било ништа. Шта, дакле, чини, суштину чистог опажаја времена?

Време, као чист опажај, је једна бесконачна величина која стоји као услов који омогућава синтезу појава у нама на основу њихове „сукцесије (следа, прим. А.С.), **једновременности и онога што је са сукцесијом једновремено (перманентнога)**“⁶. Један субјекат путем опажаја времена бива спознатљив сам себи само као онај који има представе, како спољашњег чула предмета ван њега (дате путем чистог опажаја простора), тако и оне који настају у њему на основу њих. И тако време представља трансцендентални услов свих појава, како спољашњег тако и унутрашњег чула.

Ако бисмо на овом месту желели да начинимо једну синтезу нашег излагања, могли бисмо рећи, да је наша чулност као рецептивитет, (односно способност да будемо афицирани предметима ван нас), независно од сваког искуства представљена путем два чиста опажаја, спољашњег и унутрашњег чула, па се наше представљање појава врши путем опажања на основу чистог опажаја простора које се садржи у једном времену, које је дато на основу делљивости опажаја једног чистог бесконачног

⁶ КЧУ, стр. 84

времена, чијим дељењем путем појединачних опажаја, које зовемо моменти, добијамо уређену сукцесију опажаја, којом ми бивамо представљени сами себи унутрашњим чулом у једној јединственој свести.

Као што материју емпиричког опажаја ствари ван нас чине осећаји, тако материју опажаја времена у нама чине појаве спољашњег чула. Чисти опажај времена стоји у основи могућности опажања промене и кретања у опажању појава у простору, јер је чист опажај простора (како се то јасно види на основу непроменљивости чистих представа математике) безвремен.

Јединица времена није произвољна (као на пример секунда или час, који по себи не представљају никакво време, него сабирање једне унапред утврђене произвољно одређене величине засноване на кретању (као субјективном опажају), ради лакшег оријентисања, већ управо постојање једног опажаја у свести. На пример, ја сада опадам монитор свога рачунара, а затим опадам рад прстију на тастатури како бих обратио пажњу да ли слова искуцавам правилно. У оба случаја садржај који се налази у мојој свести је садржај мене самога који нешто опадам и тиме добијам знање о себи на основу сукцесије (уређеног следа) опажаја. Ја сада можда не желим да опадам ствари ван мене, и путем моћи своје уобразиље замишљам представу једног једнорога. Ова представа је такође један опажај, али опажај унутрашњег чула (додуше дата на основу чистог опажаја простора, јер је замишљам као предмет ван мене), која, иако је никада нисам видео као неки спољашњи предмет, тиме ништа мање не представља мој опажај, али тај опажај настаје после опажаја монитора и тастатуре и чини да ја сам себи будем представљен у једном следу (сукцесији), као неко ко је опажао то и то. (Овде би требало напоменути, да је опажање ове сукцесије нужно везано за постојање нечега што се не мења и у односу према чему је таква сукцесија тек могућа. Ово трајно нешто био бих ја сам, без чијег би идентитета сукцесија опажаја у времену била необједињена и тиме несазнатљива. (Овде би било погрешно помислити да ја путем времена тако ипак сазнајем самог себе какав јесам, а не једну појаву, али о томе ће више бити речено нешто касније)).

У времену су такође дате и моћи наше душе који нису сазнање, као моја осећања или моје намере, те сам ја сам себи дат увек посредно, на основу следа појединачних опажаја који постоји на основу дељења а priori датог опажаја бесконачне

величине времена као услова. Субјекат управо представља јединство свести која спознаје саму себе као скуп разноврсних опажаја датих у времену.

И тиме долазимо до кључне последице, да је у Кантовој философији сазнајни субјекат сам себи дат, не по себи, непосредно у опажају (интуитивно), него као појава посредована чистим опажајем унутрашњег чула, односно временом, на исти начин као што су нам као појаве дати предмети спољашњих чула на основу чистог опажаја простора.

„Ако способност да постанемо свесни сами себе треба да изнађе (апрехендира) оно што се налази у свести, онда је она (чулност, прим. А. С.) мора афицирати и само на тај начин може да произведе о нама самима једно опажање, но чија форма, која се већ пре тога налази у основи свести, одређује у представи времена начин на који разноврсност постоји заједно у свести“⁷.

Ми смо сада, излагањем појмова простора и времена одредили појам чулности као рецептивитета, путем кога нам предмети искуства, на основу чистих априорних опажаја спољашњег и унутрашњег чула бивају дати као уређени у појави. Такође смо утврдили, на који начин ови чисти опажаји својом формом, независно од сваког искуства, омогућавају синтетичко проширивање нашег сазнања.

Овде је битно нагласити, и да Кант простор и време, као чисте опажаје чулности, назива **„чулним принципима“⁸**. Под принципима, у својој спекулативној философији, Кант подразумева оно, што својом безусловношћу омогућава бесконачно ширење сазнања. Тек на основу постојања чистих опажаја простора и времена као две бесконачне (односно безусловно важеће) величине, могуће је одредити услове на основу којих се заснива свака појединачна представа предмета у појави, а тиме и могућност а priori синтетичког проширивања нашег сазнања.

Овим завршавамо наше излагање појма чулности, а у наставку, ми ћемо се позабавити образовањем појмова, чиме ћемо показати како се из материјала обезбеђеног чулношћу на основу деловања спонтанитета у вишим сазнајним моћима (уобразиљи, разуму и уму), гради људско сазнање.

⁷ КЧУ 84-85

⁸ КЧУ63

1.4. Излагање Виших сазнајних моћи

Путем рецептивитета чулности ми смо добили разноврсност представа формално уређену путем чистих опажаја простора и времена. Наш циљ је сада да покажемо како из наших представа можемо да добијемо искуство. Да бисмо били у стању да то учинимо, ми морамо претходно изложити један појам од највеће важности за разумевање Кантове спекулативне философије, а то је појам спонтанитета мишљења.

Спонтанитет мишљења (насупротив рецептивитету чула, као моћи да будемо афицирани од предмета ван нас) састоји се у томе да представе, добијене рецептивитетом чулности, ујединимо појмовима у потпуну целину једнога сазнања.

Мишљење је по Канту **„радња која поставља дати опажај у однос према неком предмету“⁹**.

Тако ће наше излагање Виших сазнајних моћи (уобразиље, моћи суђења, разума и трансценденталне аперцепције) бити заправо излагање самог спонтанитета мишљења, који делујући кроз различите моћи, обезбеђује јединство нашег искуства.

Кант изједначује мишљење са суђењем. Моћ суђења се може одредити као моћ синтезе, односно повезивања представа или појмова који се претходно не садрже једни у другима, у неко јединство искуства о појавама.

Тако спонтанитет мишљења представља, у ствари, саму а priori способност повезивања (синтезе) емпиричких представа под разумске појмове путем уобразиље и моћи суђења, а затим систематско уједињавање разумских појмова у целину једног сазнања помоћу идеја ума, чиме настаје искуство.

Овде би требало напоменути, да Кант ове моћи, насупротив чулности, назива вишима јер оне а priori у себи имају принципе који су независни од сваке материје искуства. Моћи чулности (трансцендентални опажаји простора и времена), не би могли овде да се подведу, јер они могућност свога постојања темеље искључиво на постојању афекција узрокованих предметима ван нас и у себи не садрже никакав сам спонтанитет повезивања, већ чине само услов који обезбеђује његово деловање.

Спонтанитет мишљења уз помоћ различитих сазнајних моћи, од Канта често називаних једним термином „разума“, омогућава да од представа добијених

⁹ КЧУ 235

афекцијама чулности дођемо функцијама суђења (које представљају само његово деловање), до јединства целокупног искуства у појмовима.

(Ја се у овом излагању нећу држати реда који је Кант успоставио у својој „Критици чистог ума“, већ ћу методолошки прво изложити моћ уобразиље и моћ суђења (у оном делу који се тиче сазнања (односно, одредбену моћ суђења), а тек касније дедукцију чистих појмова разума и трансценденталну аперцепцију).

1.4.1. Излагање моћи уобразиље

Циљ уобразиље је да разноврсност емпиричке представе, добијене чулношћу, подведе под јединство чистог (од сваког искуства независног) појма разума. Дакле, уобразиља мора да посредује између две моћи, чулности и разума, како би омогућила примену једне на другу путем моћи суђења. Стога она, у својој синтези, мора имати везе и са представама чулности и са појмовима разума, односно у исто време имати једно чисто, од искуства независно порекло свог деловања, а опет, могућност примене своје моћи (као чисти опажаји простора и времена) мора налазити у представама чулности.

Уз деловање уобразиље у стварању искуства Кант нужно наводи још и одредбену моћ суђења. Будући да су појмови разума настали на основу функција суђења и независни су од сваког емпиричког опажања, подвођење чулних представа под појмове апрехензијом уобразиље помоћу одредбене моћи суђења представља способност постављања једног појма као одредбе једне представе у опажају, који тиме постаје правило уз помоћ кога многе чулне опажаје можемо подвести под један појам. На овај начин ми добијамо дедуктивно суђење, односно суђење које из нечег општег (појма) закључује на појединачно (опажај) и стога је објективно нужно. (Поред одредбене моћи суђења, односно дедукције, која је објективно нужна, постоји и рефлектујућа моћ суђења, која има само субјективно важење, односно емпиријску општост, и обухвата индуктивно закључивање и закључивање по аналогији. Ови закључци су функције које не одређују **„објект, већ само врсту рефлексије о томе**

објекту да би доспеле до његовога познавања¹⁰. Поред закључивања моћи суђења у њеном односу на разум (односно одредбеног и рефлектујућег), постоји и закључивање у коме се моћ суђења односи на једну другу основну моћ душе, на осећање задовољства и незадовољства. Ову моћ суђења Кант такође назива рефлексивна моћ суђења (не би је требало бркати са рефлектујућом у индукцији и аналогiji) и о њој ће више бити речено касније).

Први елемент који добијамо у процесу стварања искуства, и на који се односни одредбена моћ суђења је опажај, односно представа неке појаве. Овај опажај ми добијамо помоћу уобразиље.

Кант уобразиљу дефинише као „**способност да се представи један предмет и без његовог присуства у опажању**“¹¹. Уобразиља је дакле моћ да стварамо представе независно од самог искуства. То је, дакле, једна моћ опажања и тиме нужно везана за чулност. Ми сада видимо да је у ствари појам једног троугла настао на основу форме чистог опажаја простора, али да је моћ која је омогућила конструисање тог појма на основу чистог опажања била уобразиља. Тако да опажање разноврсности представа и нашег спољашњег и нашег унутрашњег чула бива управо на основу уобразиље.

Кант уобразиљу назива „**слепа, иако неопходна функција душе**“¹², мислећи притом, да смо ми углавном несвесни њеног деловања у процесу стварања искуства. Ипак, ми ћемо овде покушати да реконструисемо поље деловања моћи уобразиље, управо на основу раздвајања онога што добијамо путем чулности и оног што разум уноси у искуство деловањем својих чистих појмова. (Ми бисмо можда исто тако могли рећи да сасвим добро разумемо шта један орган чула (на пример око) ради (омогућава виђење), иако бисмо, можда, начин на који он то ради за нас остао тајна).

Саме представе добијене чулношћу још не представљају неко искуство. Потребан је изванредан спонтанитет мишљења који би на неки начин одредио њихову разноврсност путем опажања и подвео је под јединство појмова разума.

На пример, ја ходам улицом и имам пред собом неке представе. Те представе још нису неко искуство. Да би оне то постале ја бих морао бити у стању да их одредим

¹⁰ И. Кант „Логика“, Графос, 1976. год., Београд; (у даљем тексту „Логика“), стр.159 (курзив у оригиналу)

¹¹ КЧУ 137

¹² КЧУ 106

(подведем) неким појмовима. А да бих то могао претходно је потребно да ја створим извесне целине у разноврсности тих представа (односно да их апрехендирам) како оне за мене не би биле рапсодија опажаја. Ја заиста не опажавам представе неуређене. Оне су формално уређене чистим опажајима простора и времена, али то и даље не значи да сам ја у стању да их одредим у опажању (ово често видимо у тренуцима одсутности мишљења, када су нама представе чулима реално дате, али су услед недостатка опажања неприсутне у свести). Одједном у даљини видим (опажавам) нешто. То нешто још није нешто одређено у појму, дакле није неко сазнање (искуство), али је у мом опажању већ дато у представи као једна независна целокупност. Та синтеза нечега у опажању као независне (ја овде желим да кажем да је то нешто одређено у простору као засебна целина) целокупности као услов одређења тога нечега у једном појму јесте она синтеза коју врши уобразиља и коју Кант назива **фигуративна синтеза**. Управо ова синтеза представља услов одређења разноврсности, дате путем чулности, помоћу једнога појма. И заиста, када се та целокупност довољно приближила, ја јој на основу тога опажања тек тада придајем појам једног аутомобила. Дакле фигуративна синтеза уобразиље је опажањем из разноврсности представа извојила једну целокупност, којој сам ја био у стању да придам појам једног аутомобила. И тек тако сам нешто сазнао, односно створио јединство искуства. Да је уместо аутомобила наишло нешто што ја никада у животу нисам видео и о чему до тада нисам имао никаквог појма, ја бих опет могао да о томе на основу деловања уобразиље створим опажање једне независне целокупности, односно да га одредим као – то. Већ одређењем нечега као тога у уобразиљи, мој разум би покушао да створи појам тога-нечега, односно да га одреди по некој општој правилности у искуству, којом бих ја увек био у стању да ту ствар одредим. Управо зато, што иза опажања нечега у разноврсности представе као тога путем спонтанитета фигуративне синтезе уобразиље, нужно следи одређење тога као појма нечега деловањем спонтанитета разума, ми превиђамо деловање уобразиље, и стога јој Кант и придаје особину „слепе моћи“.

Сада би било потребно одредити појмове слике и шеме. Када желимо да представимо неки појам, на пример пса, ми симултано са тим добијамо слику једне животиње. Ова слика, која за разне људе може бити сасвим различита производ је емпиричке синтезе уобразиље. Кант уобразиљу иначе дели на продуктивну и репродуктивну. Слика која прати појам пса је производ репродуктивне синтезе

уобразиље. Ова синтеза нема у себи никакве нужности, (иначе би сви људи замишљали по неком правилу јединствену слику неког пса), већ се заснива на асоцијацији (придруживању) која код разних људи даје различит резултат.

Сасвим друга ствар стоји са једном шемом, која је продукт чисте, односно трансценденталне уобразиље. Ова шема је управо доказ да се уобразиља заснива на принципима а priori независним од сваког искуства и да тиме спада у Више сазнајне моћи. Да бисмо једну шему могли да разумемо морамо се поново вратити оној слици пса. Мада свако од нас поседује различите слике када произвољно покушава да одреди појам пса уз помоћ емпиричке уобразиље, сви ми непогрешиво једну представу у природи, чак и ако је никада раније нисмо видели можемо подвести под тај појам, односно ми, кад видимо неког пса по први пут, ипак нужно знамо да то јесте пас.

Одређење неке јединствене целокупности у представи (да се изразим горе употребљеним термином) путем појма врши се управо на основу трансценденталне шеме моћи уобразиље путем моћи суђења, и ти шемати представљају посреднике између чулности и појмова којима ми добијамо искуство.

Како настају шемати?

Други назив који Кант употребљава за шемате је трансцендентална временска одредба. То значи да време као опажај унутрашњег чула, односно начин на који ја бивам сазнат од самога себе настаје тек дејством уобразиље, која путем опажања чини постојећом то сазнање, а путем њега чини постојећим и само време. Ми смо веома добро могли да видимо на примеру чистог опажаја простора како он, као субјективни услов сазнања без спољашњих ствари којима даје чисту форму не представља ништа, односно нема могућност да актуелизује своје постојање.

Опажај унутрашњег чула, односно, начин како ја опажем самог себе, посредован је чистим опажајем времена, чији садржај представљају опажања апрехендирана уобразиљом из разноврсности представа спољашњег чула. Ми, без тог опажања као чистог деловања спонтанитета нашег мишљења у уобразиљи, не бисмо имали ону карику која спаја искуство нас самих у представама које су нам дате рецептивитетом спољашњег чула са појмовима разума који то искуство обједињује, односно синтезом повезује мноштво представа у својим појмовима омогућујући његово постојање као једне повезане целине.

Као што простор и време представљају чисте опажаје а priori, као услове рецептивитета чулности, тако уобразиља представља а priori услов уједињавања мноштвености представе добијене чулношћу у једном опажају. Али овим опажањем уобразиља постиже још нешто. Она постиже да ја спознајем самога себе као оног који опажа нешто. Одређењем нечега као синтетички повезане разноврсности путем уобразиље ја одређујем и себе као онога који то опажа, односно ја чиним да време као чисти услов унутрашњег чула настане као један моменат у коме се опажањем успоставља однос спознаје мене самога у односу на разноврсност представе дате путем спољашњег чула. Тако шемат уобразиље побуђен деловањем спољашњих ствари на рецептивитет спољашњег чула успоставља опажањем (апрехензијом јединства у мноштвености представе – одређењем независне целокупности) спонтанитет мишљења путем кога ја у унутрашњем чулу (времену) добијам искуство себе самога као онога који опажа.

Како деловањем уобразиље настаје време? Ово питање аналогно је питању, како деловањем спољашњих ствари настаје простор. Без деловања спољашњих ствари ми никада не бисмо били у стању да постанемо свесни постојања простора, јер он као чист опажај не би имао чему да се јави као услов у коме се врши опажање. На сличан начин ми омогућавамо настанак чистог опажаја времена путем апрехензије представе у уобразиљи, стварајући њом један одређени моменат свести тиме што нешто опажамо.

Тиме ми постајемо свесни себе, као оног који нешто опажа, али је та, да се изразим једном рогобатном синтагмом, „свесност о нашем деловању (спонтанитету) као опажању“ повезана са чистим опажањем времена, које опажањем настаје тако што обезбеђује сукцесију појединих опажаја, без којих би оно само било ништа. Као што је спољашњем чулу потребно да његов рецептивитет афицира (да на њега делује) спољашња ствар или уобразиља да бисмо постали свесни простора као чистог опажаја, на исти начин време као чисти опажај нашег унутрашњег чула мора бити афицирано апрехензијом уобразиље, односно нашим одређењем себе самога путем опажања да би могло да покаже своје постојање.

Ја сам сигуран да ово Кантово гледиште није лако разумљиво, можда и зато јер се коси са уобичајеним ставом о објективности времена која се заснива на могућности његовог мерења путем неког механички утврђеног интервала. Ипак, време као особина нашег сазнајног субјекта која обезбеђује сукцесију (след), једновременост и сталност

нечег у промени, не би била могућа без нашег опажања тога нечег у појави, и управо та опажања граде моменте времена путем којих се његов след тек може показати, односно време постати нешто одређено. Тако и само „објективно“ време које се мери неким произвољно утврђеним интервалом, заснованим на неком кретању (нпр. Сунца или Месеца), могућност свог постојања добија само на основу сукцесије опажања путем кога се једино и може утврдити.

Ово време као опажај мога унутрашњег чула представља онај медијум на коме уобразиља као прва синтеза нашег спонтанитета мишљења (синтеза разноврсности у представи апрехензијом у једну фигуру или фигуративна синтеза нечег одређеног (независне целокупности) у простору) омогућава путем опажања свест о нашем сопственом деловању (спонтанитету мишљења) и тиме спознају нас самих на основу јединства свести која, као наша, стоји у свим појединачним опажањима.

Покушаћу да време као унутрашњи опажај нас самих који се темељи на опажању спољашњих ствари путем простора објасним једним примером. Ја сада опажем бисту Сократа на мом радном столу. Са ње прелазим погледом на монитор. И биста Сократа и монитор дати су у чистом опажају времена, путем апрехензије уобразиље која омогућава опажање (издавајање) појединих целина из мноштва разноврсности представа. Између опажања бисте Сократа и опажања монитора као момената времена протекао је један интервал који је укључивао прелазак мога погледа преко простора који раздваја ове две ствари. Овај интервал догодио се у времену, али није био праћен опажањем, јер ја просто на простор између те две ствари нисам обратио пажњу. Тај простор ми је био дат путем чистог опажаја простора и није био празан, у себи је саржавао разноврсност представе. Ипак, на основу чистог опажаја времена тај простор није био дат у једном опажању (свесној радњи мога субјекта) већ је представљао онај временски прелаз који је (бесконечно дељив јер је дат у простору) омогућавао след једног мог опажања (бисте Сократа) другим мојим опажањем (монитора рачунара). Овај временски прелаз дат је у времену, али сам по себи не би био ништа, ако не би био ограничен прелазом из једног у друго опажање (сукцесијом опажања), јер је управо он омогућио да моја пажња пређе са једног на други предмет тиме што је омогућио да један предмет опажања постане други предмет моје пажње. Тако простор као чисти опажај једног бесконачног простирања омогућава време као бесконачни континуитет слеђења који спонтанитету мишљења путем моје уобразиље

омогућава опажање, којим ја сам себи бивам представљен као онај који опажа бисту Сократа и монитор рачунара. Оно време између опажања бисте Сократа и рачунара представља прелаз у опажању путем кога се извршила промена предмета опажања и који је у опажању дат као један бесконачно дељиви континуитет (јер је дат путем чистог опажаја простора), али временски ограничен јер је протекао између два момента којим сам ја сам себи био представљен као онај који опажа, управо на основу деловања моје уобразиље која је на тај начин омогућила очитовање временског следа на основу своје моћи уједињавања мноштва представа у два различита опажања. Време дакле настаје тек на основу деловања спонтанитета уобразиље која својим опажањем омогућава след којим се једна представа у опажању замењује другом. Без постојања овог следа појединачних представа у опажању кога омогућава спонтанитет уобразиље на основу фигуративне синтезе, само време као чисти опажај унутрашњег чула не би било ништа јер ја сам себи, не би ни на који начин могао бити представљен као онај који опажа ако не бих могао ништа да опазим.

Неко би овде могао реће да то не негира могућност неког објективног мерења времена. Ако бих ја сатом мерно неко време и, на пример, седам секунди опажао бисту Сократа, а онда пола секунде прелазно погледом до монитора рачунара и опажао рачунар три секунде, зар то не би био објективан доказ да сам ја опажао неке објекте у интервалу нешто већем од десет секунди? Ја бих рекао да то сасвим може бити тако, с том разликом што и даље не бих тврдио да то „објективно време“ измерено секундама може постојати ако не би могло бити потврђено неким опажањем унутрашњег чула. (За човека који никада није знао за сат, а читав живот провео у пећини, мера времена могли би бити интервали откуцаја његовог срца, али искључиво и само као опажања дата његовим унутрашњим чулом, дакле у оквиру његових субјективних сазнајних моћи. Ван континуитета опажања време за нас не представља ништа и читава збрка око такозване „објективности“ времена мереног, на пример, сатом, састоји се у поверењу да ће он бити у стању да правилно понавља (сабира) интервал кретања и када га ми не будемо опажали, односно једном закључивању по аналогији (рефлектујућем закључивању), које нужно у себи носи оно „колико смо до сада утврдили“, и које, како смо могли горе да видимо, има само субјективно важење.)

1.4.2. Излагање појма разума

Да бисмо били у стању да разумемо како то разум омогућава настајање појмова, на самом почетку, требало би да објаснимо категорије, као основне функције просуђивања шемата уобразиље путем кога се један појам образује. Кант често наводи да су категорије појмови разума и да су идеје појмови ума. Ово би понекад, можда могло, да помало замрачи разумевање смисла појма категорије, будући да оне нису појмови настали применом моћи суђења на шемате уобразиље добијених деловањем ствари по себи на чулност, већ а priori разумске функције, које претходе сваком опажању и којима се тек омогућава искуство путем настанка појмова.

Дефиниција којом Кант одређује разум гласи, да је разум „**моћ правила**“¹³. Ова дефиниција управо наглашава која је последица деловања категорија. Категорије постављају једно правило, односно појам, којим смо ми у стању да одредимо опажај добијен нашим чулима на основу просуђивања моћи суђења заснованих на шематима уобразиље. Тако добијамо искуство. „**Али ми све радње разума можемо да сведемо на судове тако да се разум уопште може представити као моћ суђења. Јер према ономе што је горе речено разум је моћ мишљења. Мислити значи сазнати нешто помоћу појмова. Појмови пак као предикати могућих судова односе се на коју било представу неког предмета који још није одређен... Дакле, све функције разума могу се наћи ако се буду могле потпуно представити функције јединства у судовима**“¹⁴.

(Наше сазнање је увек сазнање на основу појмова. Интуитивно сазнање добијено деловањем уобразиље на основу чистог опажаја простора такође је појмовно сазнање, јер дефиниција троугла (на пример), представља у ствари одређење једног појма, који се од једног појма добијеног из чулности разликује по томе што је то појам који је заснован на чистом опажају а priori (простору), и тиме је по извесности коју носи, појам троугла један нужан појам, односно он у потпуности одређује један објекат (сваки троугао), док се за било који појам добијен на основу деловања чулности може рећи „колико смо до сада утврдили“. Шемат појма једног троугла настао је дакле из чистог опажаја, али деловањем разумских категорија путем којих је појмљена (у појам

¹³ КЧУ, стр. 149

¹⁴ КЧУ, стр. 100 (курзив у оригиналу)

претворена) његова дефиниција. Неки незамислив појам, (као појам равни која је образована од две праве) сопствену немогућност заснива на немогућности опажања, односно неспособности уобразиље да на основу чистог опажаја спољашњег чула (простора) образује шемат, иако по правилима разума у том појму нема ничег противречног.

Тако се успоставља разлика између категорично-дедуктивних и хипотетично-дедуктивних судова, односно нужних чистих судова а priori (као што су судови геометрије засновани на чистом опажају простора) и судова који, будући да своју истинитост црпу на основу постојања појава имају само непотпуно важење.)

Појмове гради разум својим категоријама. Појмови су правила на основу којих спознајемо, односно одређујемо афекције чулности спољашњег чула, градећи систем њиховог целовитог поимања, то јест природу. На основу образовања чистих појмова у математици ми видимо да је разум једна моћ која (за разлику од чистих опажаја простора и времена) своју примену може да има и ван сваке афекције чулности споља, односно разумска правила важе независно од сваког чулношћу добијеног искуства.

Шта су у ствари функције категорија? То је деловање спонтанитета којим се образује форма мишљења. Као што смо видели раније, Кант мишљење изједначава са суђењем. Категорије су у ствари форме које омогућавају суђење, односно просуђивање, то јест спознају помоћу суђења, и у чистом облику њихове функције могу да се апстрахују из услова суђења формалне логике.

1.4.2.1. Формална и трансцендентална логика

Правила формалне логике су, по Канту, нужан услов истинитости сваког искуства. Ниједно сазнање које не поштује правила формалне логике не може бити истинито. Са друге стране, иако су нужан услов истинитости, правила формалне логике нису и једини услов. Неко тврђење може бити формално логички исправно, али да примењено на опажаје добијене чулношћу буде неистинито (нпр. све овце су бабе, све бабе су лампе, све овце су лампе).

Иако правила формалне логике важе као услов без кога није могуће доћи до истинитог сазнања, она сама по себи немају однос према пољу своје примене. Било да

се односе према појмовима насталим на основу опажаја добијених чулношћу, односно емпиријским појмовима или појмовима добијеним а priori, трансценденталним појмовима, правила формалне логике представљају канон који се мора узети као *conditio sine qua non* истинитости.

Ова неспособност формалне логике да своја правила одреди према пољу своје примене води у опасност да се превиди да разум као моћ постављања правила, може бити примењен искључиво на опажаје добијене чулношћу, и да је свака друга његова примена непримерена, или, како то Кант каже дијалектична, односно да се постављање разумом чистих појмова на основу форме разумског мишљења као истинитих, без могућности да их применимо на одговарајући опажај у чулности, не може узети као исправно.

Кант због тога заснива једну посебну дисциплину, коју назива трансцендентална логика, у којој се, за разлику од формалне логике, показује начин на који се врши исправна употреба разума у односу на једино могуће поље његове примене, односно опажаје добијене чулношћу (трансцендентална аналитика) и разоткрива привид путем кога разум (у овом случају ум) образује и узима као истините појмове који су настали само на основу његове форме без икаквог односа према једином основу путем кога његови појмови могу добити садржај, чулности (трансцендентална дијалектика).

1.4.2.2. Аналитика појмова, категорије

Функције категорија у себи садрже априорна разумска правила применом којих се, на основу шемата, образују појмови као правила просуђивања опажаја добијених чулношћу. Ова правила просуђивања стварности јесу логичка правила суђења примењена на стварност.

Формална логика у себи садржи основу Кантове трансценденталне логике, јер се у формалној логици садрже правила суђења којима категорије омогућавају искуство на основу опажаја спољашњих чула. Управо на основу реконструкције форме судова формалне логике, како смо видели горе, Кант покушава да дође до одређења функција разума које их омогућују, односно категорија.

(Реч категорије Кант преузима од Аристотела, који је у њима видео формалне основе које омогућавају саму стварност. Кант у трансценденталној логици није одступио од Аристотелове употребе те речи, уз једну важну напомену. За разлику од Аристотела који је у категоријама видео основ постојања стварности по себи, Кант категорије поима као основе формалног постојања наше спознаје путем којих се не гради стварност у апсолутном смислу ствари по себи, већ се свеукупност стварности добијена представама спољашњих чула, то јест природа, одређује као систематско јединство путем појмова у искуству.)

На самом почетку своје аналитике, односно излагања начина на који функције разума, тј. категорије, граде јединство појма, Кант наводи формално-логичку поделу судова по квантитету, квалитету, релацији и модалитету.

Из ових односа који представљају начине образовања једног појма могу се извести следећи судови:

Из квантитета – општи, посебни и појединачни

Из квалитета – потврдни, одречни и бесконачни

Из релације – категорички, хипотетички и дисјунктивни

Из модалитета – проблематични, асерторични и аподиктични

Овде би требало обратити пажњу на једну битну ствар. Примена функција разума (категирија), на шемате продуктивне уобразиље којом настаје појам искуства врши се према идеји одређења јединства једне целине појмом, а та целина се код Канта назива **објекат**. Категорије служе управо зато да створе појам односом према једном објекту а priori. Овај однос према нечему ради стварања једног појма чини смислено јединство разумских категорија. Ово смислено јединство независно је од извора сазнања према коме се односи, тако да би категорије разума као спонтанитет нашег мишљења важиле, и када би имали неки други извор сазнања изузев афекција чулности, односно шемата уобразиље насталих на основу њих. Али га ми немамо. Стога је поље њихове примене одређено чулношћу и захтева осим формалне и трансценденталну логику, којом се излаже начин деловања категорија на пољу чулности.

Ми смо дакле, сада, на пољу првобитног односа који гради смислено јединство појма кроз његово просуђивање на основу функција квантитета, квалитета, релације и модалитета.

„Иста функција која даје јединство разним представама у једноме суду, она даје и простој синтези разних представа у једном опажају јединство које се, опште изражено зове чист појам разума. Дакле, исти разум и то помоћу оних истих радњи помоћу којих, служећи се аналитичким јединством, производи у појмовима логичку форму једног суда, тако исто посредством синтетичкога јединства разноврсности у опажању уопште уноси у своје представе један трансцендентални садржај, због чега се оне зову чисти појмови разума који се односе а priori на објекте, што општа логика не може да учини.“¹⁵

Категорије прате јединство одређено структуром судова. Ради јасноће ја ћу овде сада дати начин на који се показује како се из једне врсте судова може реконструисати функционално јединство категорија, односно, како се из претходне поделе судова врши а priori одређење објекта појмом путем функција категорија. Да бих своме читаоцу олакшао разумевање даћу одређена појашњења за сваку категорију понаособ.

Квантитет

Суд		Категорија
општи	-	јединица
посебни	-	множина
појединачни	-	целокупност

јединица - успостављање објекта као свеобухватне целине која се односи на јединство мноштва целина

множина - успостављање објекта као целине која се састоји из мноштва целина

целокупност - успостављање објекта као јединствене целине

Категоријом квантитета успоставља се објекат као носилац значења, односно субјекат у смислу оне целине у опажају којој се приписују формалне особине тога-

¹⁵ КЧУ, стр. 107 (курзив у оригиналу)

нечега путем појма на основу шемата насталог уобразиљом. Кант успоставља разлику између општих и појединачних судова у смислу, да се и поред истоветности одређења потпуног обима једног појма и у општем и у појединачном суду, у појединачном суду обим појма односи на једну појединачну ствар, а у општем на читаву класу ствари (нпр. ова оловка (појам који укључује обим једне одређене оловке) и оловка уопште (појам који укључује обим свих оловака)) тако да се њихова сазнајна вредност разликује. Што се тиче појма множине насталих просуђивањем посебним судовима њима се успоставља објекат који се, иако носилац значења односи на један виши појам као део према целини (нпр. појам правоуглог троугла према појму троугла уопште).

На овај начин успостављањем објекта кроз три разна односа у судовима категоријама квантитета успоставља се у појму субјекат, односно то-нешто као носилац особина у опажају.

Квалитет

Суд		Категорија
потврдни	-	реалитет
одречни	-	негација
бесконачни	-	лимитација

реалитет – одређење објекта

негација – одређење необјекта

лимитација – одређење границе одређења објекта

У појму се квантитетом успоставља то-нешто, као оквир који носи квалитет, односно начин на који то-нешто постоји. У опажају квалитет одговара осећају, односно ономе што настаје деловањем ствари по себи на чулност. Функцијом квалитета одређује се оно што у једном појму јесте и није, односно граница његовог важења као правила одређења опажаја из чулности.

Релација

Суд	Категорија
категорички	- инхеренција и субзистенција (substantia et accidens)
хипотетички	- каузалитет и депенденција (узрок и последица)
дисјунктивни	- заједница (узајамно дејство између онога што дела и онога што трпи)

инхеренција и субзистенција - одређење објекта кроз објекте који у њему постоје

каузалитет и депенденција - одређење објекта у односу на њега као последицу или узрок другог објекта

заједница - одређење објекта као заједнице објеката у међусобном односу

Функцијама кванитета и квалитета успоставља се појам тога – нечега као одређење правила просуђивања појава настао из шемата уобразиље.

Функцијом релације успоставља се веза између појма тога – нечега и других појмова. Категоричким судом врши се везивање једног зависног појма за појам носилац (нпр. Купус је зелен, где је купус појам носилац појма зеленог). Хипотетичким судом, између два појма успоставља се однос узрока и последице, односно да то-нешто чини да настане то-нешто друго. (Веома је важно разумети да функција узрока и последице овде претходи сваком искуству, али се њена примена врши тек на основу опажаја добијених чулношћу.) Дисјунктивним судом успоставља се међузависан однос између више појмова, који образују једну целину.

Модалитет

Суд	Категорија
Проблематични	- могућност – немогућност
асерторични	- биће – небиће
аподиктични	- нужност – случајност

могућност – немогућност - одређење објекта у односу на могућност његовог постојања

биће – небиће - одређење објекта као постојећег или не
нужност – случајност - одређење објекта као од времена зависно или независно
постојећег

Категоријама модалитета успоставља се однос објекта према нама самима,
односно према нашим сазнајним моћима.

Могућност или немогућност једног појма односе са на оправданост или
протвиречност која омогућава његово (емпиричко или чисто) опажање помоћу шеме.
Један формално-логички протвречан појам проглашава се апсолутно немогућим од
стране разума (на пример, да је нешто и А и не А). Међу такве појмове спадају и они
који протврече чистим опажајима (на пример, простор ограничен са две праве).
Немогући појмови су, дакле, они, које није могуће замислити у опажању на основу
наших субјективних сазнајних моћи.

Биће или небиће једног објекта одређују његово постојање или непостојање у
односу на закључивање које је могуће на основу емпиричког опажања. Магнетна сила
се не може опазити, али до њеног постојања (и доказа за то) ми можемо доћи
посредно, на основу постојања емпиричких опажаја.

Један нужен појам је онај који своју истинитост не темљи на чистом опажају
времена (дакле постоји у свима временима), односно, то је један појам који важи
независно од било које промене. Такве су истине геометрије, које се заснивају на
чистом опажају простора, који је као опажај независан од опажања унутрашњег чула
(времена), или формалне логике, које своју истинитост заснивају на чистим а priori
функцијама самог разума. Напротив, случајност би се односила на оне појмове који би
могли бити и другачији, односно појмове чије постојање зависи од емпиричког
опажања датог у времену.

Кант после доста колебања, тек у другом издању „Критике чистог ума“ пристаје
да да дефиницију категорија: **„Оне су појмови о некоме предмету уопште помоћу
којих се опажај тога предмета сматра као одређен у односу на једну од логичких
функција суђења“**¹⁶.

Оно што је важно уочити је, да ми тек на основу категорија остварујемо
могућност успостављања односа, односно постављања јединственог система
просуђивања појава путем појмова на основу кога, од рапсодије сензација добијених

¹⁶ КЧУ, стр. 122-123 (курзив у оригиналу)

опажајем преко шемата уобразиље градимо искуство као појмовни систем природе у коме се на основу а priori форме функција разума образује јединство сазнања. Тек на основу категорија ми добијамо могућност да наше представе добијене чулношћу како у њима самима, тако и међусобно повежемо, односно добијемо критеријуме на основу којих можемо да их упоређујемо, класификујемо и сл.

Сада ћемо се позабавити питањем, на који начин саме категорије, на основу својих шемата, добијају могућност појмовног одређења афекција чулности.

1.4.2.3. Категорија и шема

Будући да су шемати уобразиље, како смо то видели више, нужан предуслов за постојање једног појма, како би могао бити примењен на опажање, саме категорије, као чисти појмови разума, имају своје шемате.

„...чисти појмови а priori морају садржати осим функције разума у категорији још и формалне услове чулности а priori (нарочито унутрашњег чула) који садрже општи услов под којим једино категорија може да се примени на неки предмет. Ми хоћемо овај формални и чисти услов чулности на који је појам разума у својој употреби ограничен да назовемо *шемом* овога појма разума, а поступање разума с овим шемама назваћемо *шематизмом* чистог разума“¹⁷.

Производ једне шеме уобразиље јесте једна слика дата у опажању, али „шема једног чистог појма разума (категорије прим. А.С.) не може се никада свести на слику, већ је само чиста синтеза, изведена сходно једноме правилу јединства према појмовима уопште, правилу које изражава категорија, и она је трансцендентални продукт уобразиље који се тиче одредбе унутрашњег чула уопште према условима његове форме (времена) у погледу свих представа, уколико би оне требало да стоје сходно јединству аперцепције а priori у једноме појму у узајамној вези.“¹⁸

¹⁷ КЧУ, стр.153 (курзив у оригиналу)

¹⁸ КЧУ, стр. 155

Категорије су, дакле, оне функције разума, које, на основу својих шемата насталих чистом уобразиљом омогућавају осмишљавање јединства просуђивања једног појма у односу на његов објекат, односно, оне чине из јединства синтезе мноштва представа једне шеме засноване на појави појам о једном објекту као правило његовог просуђивања у искуству.

Категорија квантитета одређује јединство мноштвености у представи дато путем шеме величином која може бити означена бројем, као основном додавања јединце јединици у ономе што је истоврсно (хомогено), како то каже Кант:

„Број није ништа друго до јединство синтезе, изведене у разноврсности једне хомогене датости уопште тим самим што ја сам стварам време у апрехензији датости.“¹⁹

То значи да ми можемо одредити појам једног објекта (нечета) у искуству из опажаја спољашњег чула датог путем сукцесије времена, односно његове шеме настале чистом уобразиљом, путем постављања у њему величине шемом функције категорије квантитета, односно јединство временске одредбе шеме чисте уобразиље употпунити одређењем уз помоћ уношења величине појмом разума. Тако је шема категорије квантитета у ствари сама бројивост путем које се може, на основу слике опажаја, успоставити величина у одређивању једног опажаја појмом, односно тиме се успоставља сам објекат у искуству.

Категоријом квантитета ми омогућавамо да се у појму одреди величина неког објекта и тиме, уношењем самерљиве величине у појам, ми добијамо „оно нешто што може бити носилац одређених особина у опажању“.

Категорија квалитета одређује у појму „шта је оно чиме постоји нешто што може бити носилац одређених особина“, односно интензитет осећаја добијених у опажању.

Оно што је у једном појму реално јесте оно што одговара осећају. На пример, појам Сунца по себи представља један објекат дат у простору чији се квантитет одређује тиме што има неку протежну величину. Али та величина не представља ништа реално, јер зависи од величине коју категорија квантитета уноси у простор као а priori чист опажај.

¹⁹ КЧУ, стр. 155

Оно што је реално у појму Сунца јесте да је оно светло, сјајно, топло итд. То је оно што одговара осећају, то јест деловању ствари по себи у опажању на основу кога ми градимо појам Сунца. Интензитет Сунца потпуно је независан од величине одређеног простора, односно квалитет онога што у појму одговара реалности независан је од његовог квантитета. Шема категорије квалитета је управо ова интензивност постојања једног одређеног осећаја датог сукцесијом времена путем опажаја у појму. Она је оно што омогућава постепени прелазак једног осећаја из непостојећег у постојећи и његов раст по интензитету и обратно, односно, поимање (упојмљавање) реалности једног објекта у искуству.

Шема супстанције је сама трајност нечега у времену, односно шема супстанције је супстрат саме датости „**емпиричке временске одредбе уопште**“²⁰. Супстанција је оно што је дато, односно могућност датости саме коју обезбеђује постојање одређеног опажаја заснованог на одређењу унутрашњег чула, односно времену.

Због ограничености простора, не желим да овде дајем даљи исцрпан преглед шема категорија. Оно што је било битно да утврдимо јесте да су шеме категорија, као функција суђења, везане за одређење а ригористичког контекста у коме се те функције могу применити на опажаје добијене афекцијама чулности. Шеме категорија представљају дакле, онај оквир једног суда који омогућава његову примену на шемате уобразиље добијених на основу јединства представа из чулности чиме се као објекат искуства појмом просуђује један опажај добијен из чулности, или да се изразим једноставније, шемом квантитета добијамо нешто, квалитетом какво је то нешто, супстанцијом трајност тога нечега, узроком и последицом повезаност тога нечега према нечему што му следи или претходи по неко правило, заједницом однос које то нешто има са нечим другим у једном трајању, могућности представљивост тога нечега у било ком времену, реалност постојање тога нечега у једном времену, нужност постојање тога нечега у сваком времену као опажају унутрашњег чула (како је горе било објашњено).

Пошто смо сада објаснили на који начин можемо функције разумских категорија помоћу њихових шема применити на шеме добијене деловањем афекција чулности у опажању на уобразиљу, сада ћемо се позбавити системом основних ставова чистотога разума.

²⁰ КЧУ, стр. 156

1.4.2.4. Основни ставови чистог разума

Шеме разумских категорија настале су деловањем уобразиље како би омогућиле примену категорија на опажаје добијене чулношћу. Основни ставови чистог разума представљају судове којима разум а priori омогућава јединство сазнања у једном појму. Ови ставови не заснивају се ни на каквим вишим судовима, Кант доказ за њих тражи на основу „...**субјективних извора могућности неког сазнања предмета уопште...**“²¹.

Пошто ово Кантово извођење доказа исправности основних судова чистог разума на основу субјективних извора сазнања може изгледати неодговарајуће, требало би подсетити, како је још на почетку овог дела рада било напоменуто, да ову реч субјективно не би требало узимати у значењу „како се коме чини“, већ у смислу да се свако сазнање које један човек може да поседује заснива на његовим субјективним сазнајним моћима, у које спадају, као што смо видели, и чулност и уобразиља и разум. Управо, само на основу ових субјективних моћи, сазнање постаје објективно (у смислу одређења једног опажаја појмом чиме настаје објекат) могуће.

Суштина Кантове трансценденталне логике налази се управо у томе да покаже, како се а priori функције чистог разума, дакле нешто што је само по себи независно од било каквих услова сазнања субјекта путем унутрашњег чула, могу применити у стварању једног објекта у појму, односно, како субјективни услови чула могу да се поставе под објективна правила суђења чиме настаје систематско сазнање појмовима, то јест, искуство.

Предуслов основних ставова чистог разума може се дакле извести само на основу постојања поља на коме оне могу бити примењене (као што се и постојање простора може доказати само на основу ствари која је дата у простору), и зато Кант и изводи разлог постојања основних судова разума из субјективних извора сазнања, односно, представа спољашњег и унутрашњег чула насталих деловањем уобразиље.

Шта су дакле основни ставови чистог разума? То су обрасци на основу којих судови квантитета, квалитета, релације и модалитета могу бити примењени на стварност.

²¹ КЧУ, стр. 159

Кант разликује две врсте основних ставова, основни став аналитичких судова и основне ставове синтетичких судова.

Ова подела је веома важна и њом Кант жели да покаже да је услов аналитичких судова, односно, судова у којима се разлаже један одређени појам, предуслов сваког, па и синтетичког суђења. Овај услов састоји се у томе да **„ниједној ствари не припада предикат који јој противречи“**²². Међутим, овај услов важи уопште независно од садржаја самог сазнања. Зато је он негативан услов сваког суђења. (Он, ако ми се дозволи да укажем, казује само да ми знамо да је нешто нешто, односно да ми, да би могли да поседујемо појам о једном објекту, независно од његовог порекла (чулности, разума или ума) морамо тај појам извести по правилима која омогућавају његово мишљење, односно његову несамопротивречност). Услов несамопротивречности је дакле основни став аналитичких судова.

У аналитичком суђењу ми не повезујемо једну ствар са другом ствари већ разлажемо један појам на његове састојке. Тако анализом појма „Сунце“ добијамо да је оно округло, топло, сјајно итд. То јест, ако нешто одговара појму Сунца оно мора имати наведене особине.

Насупрот томе, синтетички судови су они који повезују два или више појмова који се не садрже један у другом. И овде видимо да, и поред тога што основни став аналитичких судова о несамопротивречности једног појма представља *conditio sine qua* поп сваког сазнања, анализа као разлагање једног појма на саставне елементе постаје могућа тек на основу синтезе која јој претходи.

Појам „Сунце“ ми смо добили на основу синтезе коју је извршио разум категоријама, али су услов те синтезе из које је настао појам „Сунца“ били спољашње и унутрашње чуло, синтеза репродуктивне уобразиље у опажању (стварању једне слике) и продуктивне уобразиље у одређењу шеме једног појма, на основу шематизма чистих појмова разума и тек тада је синтетичко просуђивање изведено категоријама оно округло, топло, сјајно итд. ујединило у појам „Сунце“. И тек тада, када је појам „Сунце“ настао, ми смо у стању да извршимо његову анализу. Јер без појма, наравно, никакву анализу није могуће извршити јер ми просто немамо шта да анализирамо.

Тако формална логика претпоставља постојање нечега, што само, може бити објашњено само трансценденталном логиком. Иако основни став аналитичких судова

²² КЧУ, стр.161

важи за свако сазнање из појмова, његова примена могућа је само на основу појмова, и без синтезе којом настају појмови он остаје неприменљив.

Ми се сада налазимо на тежишној тачки Кантове теоријске философије, на питању „Како су синтетички судови а priori могући?“.

„На тај начин, синтетични судови а priori могући су ако формалне услове опажања а priori, синтезу уобразиље и њено нужно јединство у једној трансценденталној аперцепцији ставимо у однос према могућем искуственом сазнању уопште, па кажемо: услови могућности искуства уопште јесу у исто време услови могућности предмета искуства, и због тога имају објективно важење у једном синтетичном суду а priori.“²³

Проблем синтетичких судова налази се у томе, што они морају да изађу из једног појма и придруже му нешто што се у њему не налази. Сви формално-логички судови су аналитички, у том смислу, да када закључујемо о чистим појмовима, на пример, појмовима математике, ми унапред имамо дане све елементе које један појам чине. Тако, на пример, дисјунктиван суд - троуглови се деле на тупоугле, правоугле и оштроугле претпоставља потпуну датост појма троугла из које је могуће дедуктивно извести све елементе потребне за процену да ли је један суд тачан.

Насупрот томе, када имамо појам настао на основу појава спољашњег чула, као што је, на пример, „Сунце“, ми морамо, као што је горе речено, да претходно направимо синтезу тог појма из чулности. Појам „Сунце“ настао је спајањем опажаја „округлог“, „топлог“, „сјајног“ итд. у јединство појма. Ми сада у закључивању са овим појмом поступамо по моделу анализе, односно да је то један појам потпуно одређен по садржини који омогућава потпуну дедукцију, као горе наведени појам троугла. Ми тако поступамо аналитички и примењујемо дедуктивно закључивање у једном појму који је настао синтетички, уједињавањем елемената датих у опажају спољашњег чула путем уобразиље.

Оно што је основна особина појмова насталих на овај начин, јесте што су они нужно непотпуни. Када појму „Сунца“ додамо и особину „извор ултра-виолетног зрачења“ ми смо га допунили једном особином која се претходно у појму „Сунца“

²³ КЧУ, стр. 165

уопште није претпостављала, али се са овим допуњеним појмом поступа исто као и пре. Иако је он подложен даљем допуњавању, (јер је то један емпиријски, а не чист појам као појам троугла) он се узима као потпун, јер у својим судовима формална логика, насупрот трансценденталној, не може да направи ту разлику порекла појмова и мора да суди на исти начин, категорички-дедуктивно, иако ова непотпуност омогућава само хипотетички-дедуктивно суђење.

На који се начин само синтетичко суђење а priori одвија?

„Претпоставимо, дакле: да мора да се изађе из једног датог појма да би се он синтетички упоредио с неким другим појмом, онда је потребно нешто треће у чему једино може да постане синтеза та два појма. Па шта је сад то треће као медијум свих синтетичких судова? То може да буде само један спој у коме се налазе све наше представе, наиме унутрашње чуло и његова форма а priori време. Синтеза представе оснива се на уобразиљи, а њихово синтетичко јединство (које је потребно за суд) на јединству аперцепције. Ту ће, дакле, морати да се тражи могућност синтетичких судова, а пошто све троје садрже изворе представа а priori, у њима ће морати да се тражи и могућност чистих синтетичких судова; ови судови, дакако, биће на основу тих разлога, штавише, нужни, ако треба о предметима да се оствари неко сазнање које се оснива једино на синтези представа.“²⁴

Ми смо до сада показали начин деловања а priori форме унутрашњег чула, односно времена. Такође видели смо и како се врши синтеза представа а priori на основу шемата уобразиље. Наш задатак је сада, како би могли да изложимо примену основних ставова разума на искуство, да осветлимо трећи услов синтетичких судова а priori, онај услов који омогућава синтетичко јединство представа а priori, односно трансценденталну аперцепцију.

²⁴ КЧУ, стр. 163

1.5.3. Трансцендентална аперцепција

Кант трансценденталну аперцепцију назива још и „праосновном аперцепцијом“²⁵. Сама реч праосновна, означава, да је то синтеза која представља предуслов било које друге синтезе. Реч праосновно, наравно, не би требало тумачити у смислу у коме та синтеза временски претходи синтези категорија у појму или синтези трансценденталне уобразиље у шеми. Као што смо видели горе, тек опажајем у једној свести настаје један моменат времена. Овај опажај мора у себи садржати одређење синтезом шемата уобразиље, а да би за нас постао објектом искуства (нечим одређеним у сазнању) и синтезом категорија у појму. Али ове две синтезе спонтанитета нашег мишљења зависе од ове треће, праосновне синтезе трансценденталне аперцепције, односно од оног „ја“ (тј. нас) чијим се тек постојањем успоставља јединство сазнања у једној свести.

Трансцендентална аперцепција јесте управо сама та свест која повезује све наше опажаје и појмове у једну целину сазнања. Она је дакле нужан предуслов, (као некакав суд у који се нешто ставља или још боље, некаква лепљива табла на коју качимо листиће нашег појединачног емпиричког искуства), сваког могућег садржаја сазнања. (Овде видимо да та *tabula*, за разлику од Локове, не може бити *rasa*, већ на себи мора имати лепак, односно моћ синтетичког повезивања у целину једног свесног самоодређења). Јер она успоставља везу између појмова и опажаја омогућавајући њихово јединство, које опет представља спознају нас самих као оних који у својој свести имају те појмове и опажања, односно, трансцендентална аперцепција представља предуслов одређења самог нашег „ја“ какво је оно дато у унутрашњем чулу путем континуитета опажања и спознавања појмовима у моментима временског континуитета. Она је оно што чини могућим да ми будемо представљени сами себи.

Та првобитна синтеза јесте повезивање (обједињавање) нас самих датих путем спонтанитета мишљења на основу његових представа (опажаја и појмова) и зато увек зависи од појава, односно деловања спољашњих предмета на чулност, од наше емпиричке свести. Саме категорије могућност своје примене црпу управо на основу ове првобитне синтезе.

²⁵ КЧУ стр. 638

Али сама трансцендентална аперцепција не може бити сведена на емпиричку свест која се исцрпљује у представљању у свести јединства једног појединачног опажаја у појму у једном тренутку времена. Она је повезивање свих представа емпиричке свести у једну свест. Она је „Оно ја које мора моћи да прати све моје представе“. На овај начин се у опажају унутрашњег чула у времену успоставља континуитет путем трансценденталне аперцепције која обезбеђује оно „ја“, односно, јединство свести у спознаји. Без те првобитне сазнајне моћи нашег спонтанитета мишљења човек би био свестан једног појединачног тренутка датог опажајем на основу емпиричке свести деловањем ствари по себи на његову чулност путем осећаја, али не би био у стању да изврши спознају тог опажаја, односно његово опојмљавање категоријама, јер не би могао да у том опажају пронађе везу која би омогућила примену разумских категорија. Он би, у ствари, био у једном стању у коме верујемо да се налазе људи који болују од ступора. У стању празног опажања, коме би недостајало одређење у синтези оног „ја“ којег би оно требало да буде саставни део, односно сам спонтанитет мишљења, као *actus* (чин).

У самом сазнању трансцендентална аперцепција представља основ првобитне дедукције јер се њом врши излагање јединства оног „ја“ које представља основ примене свих других моћи нашег спонтанитета, разумских категорија и шемата уобразиље.

Објективно заснивање „ја“ трансценденталном аперцепцијом омогућава успостављање „објекта“ сазнања у односу према чулности. Јер само у односу према „ја“ могуће је засновати сазнање „нечег“ у објекту датог чулношћу. Оно што је битно разумети, јесте да „ја“ на овај начин у сазнању такође бива засновано у односу према представама датим у опажању, јер ми сами себи бивамо представљени као „ја“ спрам опажаја датих у моментима времена, као унутрашњег чула.

Дедукцију бисмо, условно, могли да назовемо извођењем из целокупне датости које управо зато има нужно важење. Ми овде видимо да трансцендентална аперцепција представља заснивање целокупности „ја“ које се у сваком моменту може изразити мишљу „ја мислим“ и према чијем се тек извођењу успоставља однос разумског закључивања у категоријама и апрехензије датости датог уобразиљом.

Тако функције спонтанитета мишљења функционишу по дедуктивном обрасцу извођења јединствене целокупности „ја“ трансценденталном аперцепцијом,

јединствености појма разумским категоријама и јединствене целокупности фигуративне синтезе продуктивне уобразиље.

Међутим, примена функција спонтанитета мишљења узрокована је афекцијама чулности, односно појавама које узрокују опажаје. Датост појава омогућава постојање опажаја.

Али опажај није настао самом чулношћу. Сам Кант битно разликује опажај унутрашњег чула од трансценденталне аперцепције.

Опажај настаје у моменту времена, али **„већ јединство синтезе разноврсности било изван нас било у нама, па, дакле, и једна веза с којом мора да је у складу све што треба да се представи у простору и времену као одређено, јесте дато а priori као услов синтезе сваке априхензије у исто време са (не у) овим опажањима.“**²⁶ Управо ова веза, односно јединство разноврсности, настаје деловањем спонтанитета мишљења на унутрашње чуло, чиме се у моменту времена датог опажајем сливају у једно афекције чула и функције мишљења засноване на трансценденталној аперцепцији као првобитној синтези.

(Без улажења у шире излагање, на основу горњег навода можемо јасно да сагледамо због чега ни на који начин није могуће извршити подвајање рецептивитета чула и спонтанитета мишљења, односно, због чега Хајдегерову тезу о примату трансценденталне уобразиље у успостављању сазнања, и не узимајући у обзир његово изједначавање функције трансценденталне аперцепције и ума²⁷, морамо одбацити као неисправну).

Кант на једном месту говори и о деловању трансцендентална аперцепције на моћ осећања као основну моћ, у којој се трансцендентална аперцепција појављује као „осећање постојања“. **„Ја заправо није ништа друго него осећање постојања – ја је само представа о оном на шта се односи свако мишљење (relatione accidentis)“**²⁸

Кант 1786. г. објављује дело „Метафизичке основе природне науке“. У њему, на једном месту он образлаже улогу трансценденталне аперцепције у спознаји **„Напротив, мисао о „ја“ уопште није појам, већ само унутрашња представа;**

²⁶ КЧУ, стр. 142-143 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

²⁷ Кант и проблем метафизике“, Идеје, Београд, 1979. г., стр. 101

²⁸ И. Кант „Прологомена за сваку будућу метафизику“, Плато, 2005. год., Београд; (у даљем тексту Прологомена) фуснота стр. 85 (курзив у оригиналу)

зато се из ње не може извести ништа (осим потпуног разликовања између предмета унутрашњег чула и оног, што се мисли само као предмет спољашњих чула), следствено, не може се извести и постојаност душе као супстанције.²⁹

Из овога видимо да трансцендентална аперцепција има важну, али и ограничену улогу. Она успоставља јединство нас самих у унутрашњем чулу кроз синтезу јединства наших представа насталих у њему на основу спознаје наших опажаја спољашњег чула заснованих на појмовима разума и аперхензије уобразиље и представа наших осећања (као посебне моћи наше душе, у унутрашњем чулу, где се јавља као осећање постојања чиме чини основу могућности сваког другог осећања), али не даје и знање о томе шта ми ван свега тога заиста јесмо по себи (односно шта чини узрок спонтанитета нашег мишљења). Трансцендентална аперцепција своју синтетичку моћ исцрпљује на заснивању обједињености мишљења једног „ја“, на основу чијег постојања се омогућује деловање функција разума и уобразиље као спознајних моћи и осећања постојања на основу моћи осећања, и разликовању (али не и спознаји по себи) тога ја од свих других афекција насталих деловањем спољашњег чула.

(Мада то не спада у циљ овог рада, волео бих да укажем како ми спознају нас самих добијамо како на основу наших појмова (о удовима тела, итд.) у спољашњем чулу (простору), тако и на основу осећања нас самих у тим спољашњим опажајима путем унутрашњег чула. Тако је представа о нама самима, односно ономе „ја које мора моћи да прати све моје представе“ везана како за спознају онога што припада ономе „ја“ путем појмова разума тако и за осећање постојања тога „ја“. Тако се представа о нама самима утемељена синтезом трансценденталне аперцепције у унутрашњем чулу (моменту времена) одвија кроз јединство представа две одвојене моћи (спознаје и осећања), које нису сводиве једна на другу и стога је доказ енглеског филозофа Мура о постојању спољашњег света са кантовског становишта неисправан).

²⁹ И. Кант „Метафизические начала естествознания“, Кант, Иммануил Сочинения в шести томах. М., "Мысль", 1966.- (Философ. наследие). Т. 6., стр. 150, прево и подвукао А.С.

1.5.3.1. Извођење основних ставова чистог разума помоћу трансценденталне аперцепције

Да бисмо сада били у стању да схватимо начин на који се чисти појмови разума помоћу својих шемата односе својим основним ставовима на предмете искуства и тиме га омогућавају, обратимо пажњу на следећи навод: „**ови виши основни ставови разума дају појам који садржи услов и, тако рећи, експоненат за једно правило уопште, а искуство даје случај који стоји под правилом.**“³⁰

Улога основних ставова била би дакле, да изврше синтезу појаве неке ствари дате шематом уобразиље помоћу шемата категорија по обрасцу чистих појмова разума и омогуће њено просуђивање категоријама кванитета, квалитета, релације и модалитета чиме настаје појам те ствари.

Основни ставови чистог разума су судови којима се категорије односе према стварности, односно „**ништа друго до правила објективне употребе категорија**“³¹. Категорије се деле по квантитету, квалитету, релацији и модалитету. По истом том обрасцу деле се и основни ставови:

Категорије	Основни став
квантитета	- аксиоме датости у опажању
квалитета	- антиципације опажаја
релације	- аналогije искуства
модалитета	- постулати емпиричког мишљења уопште

Као што смо видели у једном претходном одељку, Кант антиципације опажаја и аналогije искуства назива математичком, а аналогije искуства и постулате емпиричког мишљења уопште динамичком употребом чистих појмова разума.

Ми ћемо сада покушати да један за другим изведемо основне ставове чистог разума и објаснимо разлог ове поделе.

³⁰ КЧУ, стр.166

³¹ КЧУ, стр. 167

1.5.3.2. Основни ставови математичке употребе чистих појмова разума (аксиоме датости у опажању, антиципације опажаја)

Аксиоме датости у опажању и антиципације опажаја ми осведочујемо интуитивно, кроз непосредну датост у опажању (попут истина математике), због чега оне важе безусловно нужно, тј. аподиктички. Њихова нужност заснована је на чињеници да је опажање предуслов било каквог сазнања у искуству.

1.5.3.2.1. Аксиоме датости у опажању

Принцип аксиома датости у опажању гласи „Сви чулно дати опажаји јесу екстензивне величине“³²

Овај став чистог разума а priori претпоставља да сви опажаји дати путем чула морају бити успостављени једном величином која одражава синтезу јединства њихове истоветне (хомогене) разноврсности дате у простору и времену.

На мом столу су наочари. Идентификовање овог појма у појави настало је одређењем јединства те појаве (наочара) тиме што су оне у простору одређене својом величином, односно „на основу оног истог синтетичког јединства разноврсности у датом чулном опажању на основу кога се замишља јединство сложености многоструке једнородности у појму једне величине“³³.

Битно је разумети да ова екстензивна величина није величина у односу на нешто, већ она величина којом се то нешто успоставља као постојеће у спољашњем чулу (простору), на сличан начин као што када желимо да замислимо троугао замишљамо тачке, странице итд. и тиме успостављамо једну апстрактну просторну величину.

На основу тога што се наочари састоје из својих различитих делова, а опет граде једну целину, ми видимо да је предуслов постојања тог синтетичког јединства различитих делова то да ти различити делови могу бити спојени у једној одређеној величини (просторној целини).

³² КЧУ, стр.169

³³ КЧУ, стр. 169 (курзив у оригиналу)

Простор и време представљају управо медијуме у којима се може успоставити одређена величина (појединачна ствар). Кант их назива *quanta continua* чиме жели да каже да су то континуиране величине, односно величине које саме себе ограничавају. Границе простора (тачке) ограничене су простором, а границе времена, моменти, другим моментима, али ниједан део простора или времена није најмањи, односно простор и време нису сачињени од делова (тачака или момената) већ постоје континуирано, настављајући се простор на простор, а време на време.

Тако су елементи једних наочара дати у простору у својој разноврсности, а ми путем аксиома датости у опажању у том простору успостављамо синтезу њиховог јединства путем обједињавања тих елемената у једну целину успостављањем њене екстензивне величине (просторне одређености) као предуслова за примену категорије квантитета, односно успостављања носиоца особина (субјекта). Та екстензивна величина као предуслов просуђивања категоријом квантитета јесте оно што омогућава да се у појму датом на основу емпиричког искуства, опажањем, нешто одреди као субјекат.

1.5.3.2.2. Антиципације опажаја

Као што се аксиомама датости у опажању успостављају екстензивне, антиципацијама опажаја успостављају се интензивне величине, које одговарају одређивању присуства осећаја (реалности) у емпиричком искуству. Осећај је, како смо видели горе, материја опажаја, дата субјективно, путем чула, независно од а priori опажаја простора и времена. Сам осећај постоји у опажају независно од простора и времена, као континуираних величина, он нема екстензивну величину.

На основу чистих опажаја простора и времена ми можемо а priori успоставити екстензивне величине (на пример, путем одређења једног троугла уобразиљом слагањем његових делова у унутрашњем чулу). Али ми не можемо да одредимо а priori квалитет једног осећаја јер он настаје деловањем ствари по себи на нашу чулност, дакле настаје као субјективна представа дата чулима, онога што реално припада појавама у емпиричком опажању.

Ми не можемо да а priori (чисто) одредимо квалитет једне боје, светлости или звука, већ се о њиховом постојању (реалности) можемо осведочити само на основу искуства у опажању путем чула. Међутим Кант тврди да ми, ипак, можемо да на неки начин а priori одредимо постојање квалитета, тако што ћемо антиципирати интензитет који одређени осећај дат у искуству мора да поседује да би постао предметом наших чула.

Ми екстензивне (просторне) величине уједињујемо синтезом њихових делова на основу временске сукцесије. Међутим, „пошто пак осећај по себи нија никаква објективна представа, и пошто се у њему не налази ни опажај простора ни времена, то ће му припадати, ако не екстензивна, ипак нека величина... дакле једна *интензивна величина* према којој се свима објектима опажања, уколико се у њиховом опажају налази осећај, мора да прида једна *интензивна величина*, то јест један степен утицаја на чуло.“³⁴

Апрехензија неке екстензивне величине одвија се сукцесивно, опажањем делова према целини у простору у моментима који следују у времену, али апрехензија једног осећаја (на пример једне боје) одвија се тренутно, без сукцесивне синтезе. Осећај нема екстензивне величине, његов интензитет одређује величину његовог постојања и креће се од потпуног одуства осећаја (=0) до неког степена.

„Оно пак што у емпиричком опажају одговара осећају јесте реалитет (*realitas phaenomenon*), а оно што одговара одсуству осећаја јесте негација =0. Сваки осећај пак способан је да се смањује, тако да може опадати и постепено ишчезнути. Отуда између реалитета у појави и негације постоји непрекидна веза многих могућих међусећаја... реалитет у појави увек има неку величину, али која се не налази у апрехензији, пошто се та апрехензија обавља посредством простог осећаја у једноме тренутку, а не помоћу сукцесивне синтезе многих осећаја, те дакле не иде од делова целини; он, дакле, заиста има једну величину, али не екстензивну величину.“³⁵

Узмимо један звук, на пример, ноту фа. Она има свој квалитет који је разликује од ноте ми и ноте сол. Ми у једном моменту чујемо (имамо осећај) квалитет(а) ноте фа, али у следећем њега више нема. Значи да је реалност постојања ове ноте у нашим

³⁴ КЧУ, стр. 173 (курзив у оригиналу)

³⁵ КЧУ, стр. 174

чулима било постојање одређеног интензитета осећаја ноте фа у нама. У том периоду осећај ноте фа прошао је од почетног момента свог постојања (своје реалности) до момента свог ишчезнућа. Време његове почетне апрехензије био је јединствени моменат којим је он био дат у опажању чулу слуха. Од тог почетног момента до момента његовог ишчезнућа постојала је непрекидна веза међуосећаја који су слабили до непостојања, али је то био један јединствен звук и када је апрехендиран у једном моменту он је, као осећај могао да постоји у многим моментима, али јединствено, а не сукцесивно као ствар дата у простору, јер се делови једне ствари разликују, а интензитет (осећај) једног звука може бити јачи или слабији, али је увек исти. Међуосећаји не значе промену осећаја, већ постојање истог осећаја у континуитету у многим моментима времена.

Тако екстензивне величине аксиома датости у искуству представљају једну врсту континуираних величина у континуитету простора и времена. Са друге стране, осећаји, оно реално у опажању, такође представљају континуиране величине, али величине чији континуитет није дат помоћу простора и времена већ постојањем интензитета који у бесконачаном броју међуосећаја сеже од чистог, неемпиричког опажања (односно одсуства осећаја ($=0$)) до ма ког степена његовог постојања. „**Може се сасвим апстраховати од екстензивне величине појаве, па да се ипак на простоме осећају у једном тренутку представи синтеза равномернога пењања од нуле до дате емпиричке свести. Отуда сви осећаји као такви дати су додуше а posteriori, али њихова особина, наиме то да имају неки степен, може се сазнати а priori.**“³⁶

Тако принцип антиципација опажаја гласи „**У свима појавама оно што је реално а што је предмет осећања има интензивну величину, то јест неки степен.**“³⁷

Ова два основна става математичке употребе чистих појмова разума своју истинитост доказују интуитивно, односно, оне су нужни предуслови примене самих категорија на опажање јер у њему успостављају одређену величину којом га је могуће појмити. Континуитет екстензивне величине дате на основу континуираног постојања чистих опажаја простора и времена омогућава нам да мноштво делова синтетички

³⁶ КЧУ, стр. 179, подвукао А.С.

³⁷ КЧУ, стр.172

ујединимо у један предмет дат путем простора и времена и просудимо га као носиоца значења категоријом квантитета. Међутим, реалност овог предмета ми очитујемо постојањем осећаја који у датости простора и времена у опажању једног предмета путем субјективних услова наших чула присуствују величином својег интензитета. И на тај начин га чинимо подложним просуђивању категорије квалитета.

Аксиоме датости путем екстензивне величине у опажању представљају уједињену примену наших чистих опажаја а priori (простора и времена) као нужан предуслов у синтези нечега као објекта наших чула. Антиципације опажаја претпостављају начин на који у опажању појаве реално делују на (афицирају) наша чула путем постојања одређене величине интензитета осећаја у њима.

(Можда би било интересантно поменути како би се унутар Кантове философије на једноставан начин могао решити проблем Зенонових апорија. Будући да интензивне величине ни на који начин нису просторно одређене, јер интензитет једне боје може бити јачи на некој мањој површини него некој већој, да се њихова апрехензија врши у једном тренутку опажања, а не сукцесивно и да оне дају реалност опажаја путем материје осећаја, сама промена опажена кроз постојање различитих осећаја у простору представља доказ реалности кретања. Тако би Зенонов аргумент остао да важи а priori у чистом опажању простора у геометрији, уколико би претпоставили да у овим чистим опажајима нема интензивне, већ само екстензивне величине, а чисти опажај простора у себи не садржи време (иако се опажање у њему врши на основу временске сукцесије у унутрашњем чулу), али би у опажању које поседује реалност осећаја, произвођење времена у тренутку настајања различитих опажаја датих осећајем у простору узроковало промену у простору и самим тим кретање.)

1.5.3.3. Искуство

Да бисмо омогућили прелаз са математичке на динамичку употребу основних ставова чистог разума, требало би да укажемо на, како би то Кант рекао, границе нашег досадашњег поседа. Аксиомама датости у опажању и антиципацијама опажаја ми смо интуитивно конституисали један опажај у простору, времену и његовој

реалности путем осећаја. Међутим, опажај једне ствари као предуслов за образовање појма те ствари у искуству, односно конституисање једног објекта помоћу опажаја, захтева успостављање нужне везе применом категорија, путем њихових шемата на основне ставове чистог разума. Сам опажај није довољан да би се конституисало искуство као нужно јединство, односно синтетичко јединство свих објеката насталих помоћу опажаја у једној свести (једном сазнању). Да бисмо могли да конституишемо искуство, ми морамо да на неки начин регулишемо односе унутар наших опажаја и међу нашим опажајима. Ову функцију врше динамички, односно регулативни основни ставови чистог разума, аналогије искуства и постулати емпиричкога мишљења уопште.

Као што смо математичким основним ставовима конституисали опажај путем екстензивне и интензивне величине, тако динамичким основним ставовима успостављамо нужну (јер се врши помоћу категорија релације и модалитета које имају нужно важење) везу у опажају и међу опажајима, успостављајући тако објекат сазнања и јединство објеката у искуству.

У случају аналогија искуства ова нужна веза односи се на нужну везу јединства делова емпиричког опажања и нужног јединства међуодноса међу опажајима (као објектима), а у случају постулата емпиричког мишљења уопште, на однос опажаја према нама самима. Ове везе зависе од унутрашњег чула, односно времена, јер се у њему јављају, али њихова нужна повезаност не зависи од појављивања у времену, већ од категорије чијом применом оне бивају успостављене.

„Али пошто је искуство сазнање објеката помоћу опажаја, те се, према томе, у њему мора представити однос у егзистенцији разноврсности, и то не како се она ређа у времену, већ како се објективно налази у њему, а само време не може се опазити, то је одредба егзистенције објеката у времену могућа само на основу њихове везе у времену уопште, те, дакле, само на основу појмова који спајају а priori (овде се мисли на чисте појмове разума, категорије, као функције мишљења, прим. А.С.). Пошто пак ови појмови стално носе са собом нужност, то је искуство могуће само на основу једне представе о нужној вези опажаја.“³⁸

³⁸ КЧУ, стр. 180

1.5.3.3.1. Аналогије искуства

Динамички основни ставови, аналогије искуства и постулати емпиричког мишљења уопште, односе се на услове егзистенције објеката датих у емпиричком опажању. Они се стога односе на услове који по себи нису интуитивно, већ појмовно одређени, односно нужност свога постојања не темеље на интуитивном успостављању неке величине (екстензивне или интензивне) путем опажаја, већ у повезивању а priori у нужно синтетичко јединство путем односа појмова датих опажањем као објеката искуства. Иако је њихова употреба а priori нужна, једнако као и математичких основних ставова, они своју извесност црпу из формалне, а не интуитивне нужности.

Основни услов примене аналогија искуства је унутрашње чуло, односно време на које се а priori односи трансцендентална аперцепција. Овај а priori однос трансценденталне аперцепције према унутрашњем чулу (времену уопште) јесте услов могућности успостављања везе емпиријске свести (опажаја) путем временских односа, чиме настаје искуство. Кант ове основне ставове чистог разума назива аналогијама искуства јер у њима разум уређује односе опажања наше емпиријске свести по аналогији са чистим а priori судовима релације којима се одређује супстанција и акциденција, узрочност и зависност, и заједница и узајамни утицај, чиме настаје искуство као јединство односа објеката свих наших опажаја у једној свести (једном сазнању).

Аналогије искуства у својој примени на емпиријске опажаје зависе од унутрашњег чула, односно времена. По Канту, постоје три модуса времена: трајање, следовање и једновременост. У односу на ова три модуса времена постојаће и три аналогије искуства.

Прва аналогија искуства успоставља нужност трајности супстанције у свакој промени.

Друга аналогија искуства успоставља нужан след узрока и последице.

Трећа аналогија искуства успоставља нужност међуутицаја једновремено постојећих ствари.

„Међутим, у филозофији аналогија није једнакост двају *квантитативних*, већ једнакост двају *квалитативних* односа, при чему ја из три дата члана могу да произведем само *однос* према некоме четвртом члану, а не и сам *овај* четврти

члан, али ипак ја имам једно правило по коме овај члан могу да тражим у искуству, а имам и једну ознаку по којој могу да га у искуству нађем. Једна аналогија искуства биће, дакле, само једно правило по коме из многих опажаја треба да постане јединство искуства (не као сам опажај као емпиричко опажање уопште) и као основни став она ће важити о предметима (појавама) не конститутивно, већ само регулативно.“³⁹

1.5.3.3.1.1. Прва аналогија искуства

Ова аналогија је аналогија која претпоставља основни став постојаности супстанције. Он гласи: „Код сваке промене појава супстанција остаје и њен се квантум у природи нити повећава нити смањује.“⁴⁰

Овде се налазимо у епицентру проблематике теорије сазнања дате у „Критици чистог ума“. Ми смо аксиомама датости у искуству и антиципацијама опажаја успоставили опажај као представу о појави. Математички основни ставови конституисали су уношењем самерљиве (објективне) величине појам на основу појединачног опажаја као представу која чини нужан предуслов конституисања искуства.

Са друге стране, аналогије искуства конституишу систем услова под којима се појединачни појам уједињује у целину искуства.

Ова постојаност не успоставља се оним реалним у опажају, јер се оно реално у опажају стално мења. Појам супстанције као основе свега, у овом случају представља оно што се не мења у промени. Али ако се реалности различитих ствари мењају у нашим опажањима, шта је оно што се у тој реалности не мења, и што ту реалност омогућује?

Сва наша опажања су опажања у унутрашњем чулу (времену), јер се на њега односи трансцендентална аперцепција, Време само, као што је поменуто, постоји кроз три модуса, трајања, следовања и једновремености на којима се заснивају аналогије искуства.

³⁹ КЧУ, стр.182 (курзив у оригиналу)

⁴⁰ КЧУ, стр.184

У првој аналогiji реалност трајања времена, односно континуирано повезивање реалности свих наших опажаја у једној свести путем трансценденталне аперцепције, јесте онај непроменљиви супстрат на коме се заснива могућност реалности сваког опажаја.

Без овог јединства целокупног мноштва наших опажаја у медијуму једног (неопажљивог) времена ми ни на који начин не бисмо могли да поседујемо искуство.

Само искуство, у првој аналогiji представља континуирану повезаност свих реалности појединачних опажаја, али, објективно, односно тако, да се свако искуство мора заснивати на могућности континуиране повезаности целокупне реалности, што је замисливо само на основу континуитета времена.

Тако се овде, као непроменљива супстанција узима само време, односно његов супстрат, који, као чист опажај, лежи у основи свих наших емпиричких опажаја, који представљају његова ограничења. Будући да је само време (као и простор) континуирана величина, не постоји могућност да се његов квантум у било ком смислу повећа, смањи или уништи.

„Међутим, ова постојаност ипак није ништа друго до начин на који можемо себи представити егзистенцију ствари (у појави).“⁴¹

1.5.3.3.1.2. Друга аналогija искуства

Друга аналогija искуства постулира основни став следовања у времену по закону каузалитета који гласи: **„Све промене се дешавају по закону спајања узрока и последице“⁴²**

Одређење трансценденталне аперцепције представља одређење највише сазнајне тачке, оне првобитне синтезе спонтанитета мишљења која омогућава примену разума на опажаје, повезивањем представа добијених чулношћу у једну јединствену свест.

Као што је разумске категорије Кант реконструисао на основу логичке форме судова, он покушава да реконструира трансценденталну аперцепцију на основу самог

⁴¹ КЧУ, стр. 187

⁴² КЧУ, стр. 189

„ја“ које „мора моћи да прати све моје представе (Das: *Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können*)“.⁴³

Ова нужност (мора моћи) показује двострукост смисла поимања трансценденталне аперцепције. У сазнајном смислу трансцендентална аперцепција представља способност успостављања везе применом разумских категорија релације, између појмова насталих одређивањем једног шемата помоћу моћи суђења категоријама кванитета и квалитета који Кант назива емпиричка аперцепција.

У једном једином опажању (деловању спонтанитета мишљења на побуђени рецептивитет чула) ми можемо да просудимо (одредимо појмом) један појединачан опажај, на пример Сунце. У том тренутку ми смо свесни Сунца. (Као што смо видели више, тренутак ограничавања временског континуитета везан је за постојање једног шемата, односно фигуративне синтезе уобразиље у опажају насталог на основу деловања предмета на нашу чулност.)

Ми, дакле, опажамо Сунце. Сунце као појам носи у себу интензитет осећаја, као што су жуто, топло, сјајно итд. Ова емпиричка аперцепција представља везаност свести за одређивање једног актуелног опажаја. После Сунца ја опахам један камен. Камен такође поседује свој интензитет осећаја (он је непродоран, сив, општар итд.) Посматрањем камена примећујем да он постаје топлији. Уношењем осећаја топлоте у камен појам камена добија нови квалитет, он поред тога што је непродоран, сив и општар постаје и топао. Али емпиричка аперцепција као појмовно одређивање једног опажаја (перцепцијом) везана је за тај појединачни опажај. Као што смо видели то се све догађа у спољашем чулу којим опажамо ствари ван нас посредством чистог опажаја простора. У унутрашњем чулу на основу континуитета чистог опажаја времена ми опажамо деловање нас самих путем спонтанитета мишљења.

Спонтанитет мишљења је суђење, односно одређивање једног опажаја појмом. Његова прва синтеза је шемат уобразиље, друга је појам једне ствари настао на основу разумских категорија квалитета и кванитета, чиме настаје емпиричка аперцепција, трећи је веза појмова којом се дати појам повезује са другим појмовима на основу категорија релације (чиме се поима природа као систем) и са самим нама на основу категорије модалитета уз помоћ трансценденталне аперцепције.

⁴³ КЧУ, стр.124

Трансцендентална аперцепција јесте оно јединство свести у коме се успоставља објективно-повезани континуитет опажаја појмовима који омогућава повезивање нашег искуства у систем природе путем спољашњег чула и свест о нама самима и нашем делању путем унутрашњег чула у коме сами себи бивамо представљени као јединство повезивања у сазнању, деловања путем воље, осећања путем осећања.

Да бисмо избегли погрешно разумевање синтагме објективно-повезани требало би обратити пажњу на једну ствар. Тек категоријама релације ми успостављамо објективан однос између појмова. Емпиричка аперцепција везана је за наше, субјективно поимање ствари. Ми можемо да повежемо два појма и без категорије необјективно, пуком асоцијацијом, на пример „Сунце сија и камен се греје“. Ми смо то видели и то тврдимо. Овде наглашавам да су то у ствари два појма која нису повезана објективно, већ асоцијацијом придружена једна другом нашом моћи опажања, односно емпиричком аперцепцијом.

Објективна повезаност појмова настаје тек категоријом релације која успоставља нужан однос између појмова. (Као што смо видели, тај однос може бити однос субјекта и предиката у категоричном, узрока и последице у хипотетичком и координиране везе међу појмовима у дисјунктивном суду.) Суд настао категоријом релације гласи „Сунце својом топлином загрева камен“ из кога можемо извући још општији суд „кад год на нешто делује извор топлоте то нешто ће се загревати“ или најопштији „топлота загрева“. Ово закључивање настало је деловањем функције категорије релације (узрочности), али тек на основу тога што смо у једној свести могли да повежемо појам Сунца и појам камена који је постајао топлији трансценденталном аперцепцијом и тако сада видимо на који начин је она предуслов деловања категорија, односно првобитна моћ повезивања нашег спонтанитета.

Сам временски низ обезбеђује могућност примене категорије узрока и последице, којом се успоставља објективна веза међу појавама. Будући да је наше опажање засновано на одређењу момената времена, а да су моменти времена засновани на могућности чистог опажаја времена у коме су дати путем континуираног (непрекидног и неповратног) низа, објекат искуства настаје тако, што трансцендентална аперцепција омогућава примену категорије узрока и последице, путем које се свака појава дата у опажању посматра као последица неког, у оквиру

временског низа претходећег узрока, чиме се остварује а priori могућност синтетичког јединства свеукупног искуства датог појавама емпиричке аперцепције.

На овоме се, по Канту, темељи а priori заснованост Лајбницевог принципа довољног разлога.

Ипак, примена категорија у овом смислу везана је искључиво за опажаје добијене емпиричком аперцепцијом. Ван ње, односно ван заснивања могућности синтетичког јединства искуства опажајем из појава, саме категорије немају легитимну примену.

„Дакле, могућност искуства јесте оно што свима нашим сазнањима а priori даје објективни реалитет. Искуство се пак оснива на синтетичноме јединству појава, то јест на једној синтези, изведеној према појмовима о предмету појава уопште, без које синтезе искуство не би било сазнање, већ нека рапсодија опажаја који се међу собом никада не би подесили за какав контекст, заснован по правилима једне скроз повезане (могуће) свести, па, дакле, ни за трансцендентално и нужно јединство аперцепције. Искуство, дакле, има принципе који леже а priori у основи његове форме, наиме општа правила јединства у синтези појава; објективни реалитет тих правила као нужних услова може се показати увек у искуству, штавише у његовој могућности. Међутим, изван овог односа синтетични ставови а priori су немогући, јер немају ничег трећег, наиме, никаквог (чистог) предмета на коме би синтетично јединство њихових појмова могло показати објективни реалитет.“⁴⁴

1.5.3.3.1.3. Трећа аналогија искуства

Трећа аналогија, односно, основни став једновремености по закону узајамног делања или заједнице гласи: **„Све супстанције, уколико се могу опазити у простору као једновремене, стоје у односу потпуног узајамног делања“⁴⁵.**

Овом аналогијом утврђује се начин на који ствари које постоје једновремено могу постојати унутар једног синтетичког јединства. Овде би реч једновремено

⁴⁴ КЧУ, стр. 164 (курзив у оригиналу), уметак у загради „чистог“ после речи „никаквог“ ставио А.С. према оригиналу

⁴⁵ КЧУ, стр.204

требало узимати условно, у смислу у коме се супстанције дате у опажајима могу смењивати у опажању, а не нужно следити једна из друге, као у случају друге аналогije, којом се успоставља однос узрока и последице.

У емпиричкој аперцепцији ми имамо једну датост на основу апрехензије опажаја. У субјективном смислу, све што би се могло доказати је да је могуће да се опажај једне ствари не садржи у опажају друге ствари, али не и да су оне објективно једновремене.

Као што се однос узрока и последице, заснивао са једне стране на следовању, као модусу постојања времена и категорији узрока и последице примењеној унутар овог модуса помоћу трансценденталне аперцепције, тако се узајамни утицај ствари које постоје једновремено заснива унутар временског модуса једновремености применом категорије заједнице, односно узајамног деловања.

„Према томе, једновременост супстанција у простору не може се друкчије сазнати у искуству него под претпоставком њиховог међусобног узајамног деловања; дакле, и ово међусобно делање јесте услов могућности самих ствари као предмета искуства.“⁴⁶

То значи да све предмете искуства ствари једновремено датих у простору ми а priori поимамо у односу међусобног утицаја, у смислу, у коме свака ствар дата у истом времену утиче на неку другу ствар дату у том истом времену на принципима обостране узрочности једне на другу. На један уопштен начин гледајући, позната тврдња „Све је релативно“, потпуно је оправдана у Кантовој философији. Наравно, ако оно „све“ подразумевамо као свеукупно јединство једновремених објеката заснованих категоријама на основу опажаја чистог разума из појава на основу трансценденталне аперцепције.

Тако све ствари дате у једном времену творе, како Кант каже **„динамичку заједницу“** или **„comercium“⁴⁷** у којој свака ствар утиче на сваку другу ствар и истовремено прима утицаје с њене стране. Тако се, путем категорије заједнице остварује јединство а priori свих предмета искуства датих у простору у модусу једновремености, као што се то исто јединство објеката искуства у модусу следовања

⁴⁶ КЧУ стр. 205

⁴⁷ КЧУ, стр. 207

заснива на категорији узрока и последице, путем чијег се основног става сваки објекат искуства посматра као последица деловања неког објекта који му претходи у времену.

„Без заједнице сваки опажај (појаве у простору) јесте раздвојен од другог опажаја, и ланац емпиричких представа, то јест искуство почињало би код неког новог објекта сасвим изнова, те раније искуство не би се њим могло стојати ни у каквој вези нити у каквом временском односу.“⁴⁸

Као резиме овог разматрања аналогија искуства, било би добро осврнути се на следећи навод „Критике чистог ума“: **„Ово јединство временске одредбе јесте скроз и скроз динамично, то јест време се не посматра као нешто у чему би искуство непосредно одређивало свакој егзистенцији њено место... већ („је то“, прим. А.С.) правило разума помоћу кога једино егзистенција појава може добити синтетично јединство у погледу временских односа, одређује свакој појави њено место у времену, те, дакле, а priori и за сва времена и за свако време.“⁴⁹**

Сада видимо како је појам природе, као целине свеукупног постојања у времену и простору заснован а priori на постојању разумских категорија примењених на појаве. Појмом природе постулира се синтетичко јединство које омогућава уређивање емпиричких појава у целину искуства. Ово синтетичко јединство појава настаје синтетичким суђењем које је а priori засновано, и које чини суштину закономерног одређивања појава у искуству.

Тако је наше емпиричко сазнање предодређено објективним моћима нашег категоријалног апарата (разума) који а priori синтетички уређује емпиричке опажаје појмовима искуства у целину спознаје природе путем аналогија искуства. Праосновна законитост природе заснована је на чистим појмовима разума, а емпирички закони природних наука представљају тек њихове експозиције.

„Дакле, наше аналогије представљају управо јединство природе у повезаности свих појава под извесним експонентима, који изражавају само и једино однос времена (уколико оно обухвата у себи све што постоји) према јединству аперцепције које је могуће само у синтези изведеној по правилима. Оне, дакле, скупа значе: све појаве налазе се у једној природи и морају се у њој

⁴⁸ КЧУ, стр. 207

⁴⁹ КЧУ, стр. 208

налазити, јер без овог јединства а priori не би било никаквог могућег јединства искуства, па, дакле, и никакве одредбе предмета у њему... али у овом трећем, чија се битна форма састоји у синтетичном јединству аперцепције свих појава, ми смо нашли услове а priori потпуне и нужне временске одредбе свега што постоји у појави, а без којих не би била могућа ни сама емпиричка временска одредба, и нашли смо правило синтетичкога јединства а priori помоћу којих смо могли антиципирати искуство.⁵⁰

Постоје, дакле, три предуслова а priori синтетичког јединства емпиричког сазнања: време, као чист опажај унутрашњег чула, трансцендентална аперцепција, као „ја“ чије је то сазнање, и разумске категорије, на основу чијих шемата, примењених помоћу њихових основних ставова, емпиричке појаве бивају синтетички уједињене у појму природе, тако што се он поставља као свеобухватно јединство искуства у којој је свакој појави као објекту (објективно, нужно) одређено место у времену и простору као чистим опажајима.

Ово а priori синтетичко јединство настаје тако, што се трансцендентална аперцепција односи на појаве дате у времену, (у модусима трајања, следа и једновремености) путем разумских категорија, које појаве дате путем опажаја у модусима унутрашњег чула одређују путем својих синтетичких судова а priori нужно, тако што се објектима искуства додељује потпуна повезаност у простору и времену, чиме се одређује природа као свеобухватно јединство емпиричког сазнања.

Овим смо обухватили целокупну област могућег сазнања, како онога што Кант назива емпиријско сазнање, тако и сазнање из чистих појмова. Видели смо шта из чега производи, на који начин се спонтанитет мишљења, оличен у уобразиљи, моћи суђења, разуму и трансценденталној аперцепцији односи према рецептивитету спољашњег и унутрашњег чула (простору и времену), и међузависност сазнања од оба ова акта.

Сада нам преостаје само да покажемо на који начин сазнање зависи од формалних услова субјективних сазнајних моћи, односно, на који начин наша сопствена способност сазнања ограничава себе саму. То ћемо учинити излагањем четврте групе основних ставова чистог разума, постулатима емпиричког мишљења уопште.

⁵⁰ КЧУ, стр. 209-210, подвукао А.С.

1.5.3.4. Постулати емпиричког мишљења уопште

Постулати емпиричког мишљења су основни ставови који ниуколико не проширују наше сазнање. Они само показују формалне основе, које било које сазнање мора да поседује да би било сазнање. Ови основни ставови кореспондирају примени категорије модалитета, која одоговара формалној подели судова на проблематичне, асеротичне и аподиктичне. Односно оне судове који тврде могућност, реалност и нужно постојање нечега.

Сада видимо да овде није у питању само сазнање, већ статус које то сазнање, у смислу појмовног одређења има у односу на јединство природе као своју синтетичну свеукупност.

Покушаћу да то објасним неким примерима.

Ја замишљам једнорога. Овим замишљањем ја одређујем његову слику на основу шемата који сам добио одређењем појма једнорога, као коња са једним рогом, који поседује мистична својства.

Ово моје замишљање не противречи формалним условима сазнања. Једнорог је у мојим мислима дат као просторно биће, са одређеним физичким особинама, чак и са сличношћу у односу на неке ствари које сам реално и видео, на пример, коње и рогове. Али како ја могу да тврдим да једнорог постоји, ако га никад у животу нисам видео, односно, какав је статус овог мог појма у односу на појам природе као свеукупну синтетичку повезаност свег сазнања датог опажањем из појава појмовима?

Да би неки појам постао сазнање, ја морам да му нађем место у свеукупној повезаности појмова у опажајима простора и времена путем чистих а priori појмова разума.

Ја бих, то можда могао и да урадим. Пошто се узима као доказано да је наша планета једна од милијарду њој сличних, немогуће је порицати да на некој од тих планета можда и постоје једнорози као бића која сам замислио. Али ја то не могу да докажем. Односно, не могу да из садашњег стања сазнања повучем аналогијама искуства (као регулативним судовима) нужну везу са појмом једнорога.

Овде је битно разумети ово, „можда постоје“. Ако појам једнорога није формално неисправан, али није ни дат у сазнању, односно опажајима на основу појава из стварности, нити је могуће аналогијама искуства успоставити везу са системом

појмова датим унутар природе, као синтезе свеукупног емпиричког сазнања, тај појам је проблематичан, односно, његово место у свеукупној повезаности природе је могуће, али не и реално.

Напротив, сасвим је реално сазнање дато појмовима, образованим на основу опажаја датих појавама. Ја опажем једну кутију за оловке. Она је дата у простору и времену, опажем је сада, на столу пред собом, и у систему природе (као свеукупне временске и просторне датости) њено је место потпуно одређено. Она коегзистира (дата је једновремено) са монитором и бистом Сократа, а ја чак знам и да је узрок њеног постојања на том месту особа која је спустила са полице за књиге, а то је моја мама. Ја сам тако одредио ову кутију за оловке унутар природе као свеукупне датости сазнања. Ја сад из ове кутије могу да повлачим узрочно последичне везе у прошлост и закључујем да је метал из кога је састављена морао бити дат на неки начин и тако даље. То није тако важно. Оно што је важно, јесте да је ова ствар преда мном одређена унутар природе, тиме што ја њену реалност опажем и могу да њену датост повежем путем појма у синтетичко јединство са другим појмовима, који су настали путем опажања или нужне везе аналогијама искуства на основу опажања (као у случају појма магнетног привлачења) у синтетично јединство сазнања.

Тиме смо одредили појмове могућности и реалности.

Сада би требало обратити пажњу на појам нужности. У самом сазнању спољашњих ствари статус нужности може да се односи искључиво на формалне услове сазнања, односно, ни за један појам дат емпиричким опажањем не можемо тврдити да је нужно, већ само хипотетички истинит.

То значи да је нужно, да је услов сваког мог емпиричког сазнања, да буде дато путем унутрашњег чула (времена) путем мишљења (уобразиљом, разумом и трансценденталном аперцепцијом), одређењем појмова на основу опажаја појава датих путем спољашњег чула (простора) деловањем ствари по себи, и да везу међу овим појмовима могу успоставити само аналогијама искуства, као узрочно-последичну везу. Ову формалну нужност мора да испуни свако сазнање.

Садржинска нужност не постоји, јер опажање одређених ствари уопште није нужно иако је одређено на формално нужан начин. Односно, свако наше емпиричко сазнање има хипотетичку, а никада категоричку нужност.

„Дакле, једина ствар чију нужност можемо сазнати није егзистенција ствари (супстанција), већ егзистенција њихових стања, и то на основу других стања која су дата у опажању, а по емпиричким законима каузалитета. Из овога следује да се критеријум нужности налази једино у закону могућег искуства; да је све што се дешава одређено а priori на основу његовог узрока у појави. Отуда ми сазнајемо само нужност *последнца* у природи чији су нам узроци дати; и ознака нужности у егзистенцији не иде изван поља могућег искуства; па чак и у њему ова ознака нужности не важи о егзистенцији ствари као супстанција, јер се оне никада не могу сматрати као емпиричке последице или као нешто што се дешава и постаје. Дакле, нужност се тиче само односа појава по динамичкоме закону каузалитета и могућности која се на томе заснива, наиме да се из ма које дате егзистенције (једнога узрока) може закључити а priori на неку другу егзистенцију (последнице). Све што се дешава јесте хипотетички нужно; то је један основни став који промену у свету подвргава једноме закону, то јест једноме правилу нужне егзистенције без кога чак ни сама природа не би била могућа.“⁵¹

(О категоричкој нужности можемо да говоримо у математици као знању које је засновано на чистом опажању. Али је статус овог знања као сазнања зависан искључиво од његове применљивости на емпиричко сазнање и употребљивости у одређивању природе као свеукупне повезаности појмова датих емпиричким опажањем. Само на основу те своје примене сама математика има статус сазнања. У противном би била пука формална игра наших сазнајних моћи.)

Зашто Кант основне судове категорије модалитета назива постулатима? Он тиме жели да каже да се статус ових основних судова мора доказати дедукцијом из а priori услова сазнања на основу емпиричког опажања, а не може узети по себи, као аксиом.

Могућност примене а priori услова сазнања (чистих опажаја простора и времена и спонтанитета мишљења) зависи искључиво од своје примене на рецептивитет чула, односно афекција које на њима производи ствар по себи у виду

⁵¹ КЧУ, стр. 219-220 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

појава. Тек када је остварена ова примена спонтанитета мишљења на рецептивитет чула ми можемо да постулирамо услове под којима је она могућа.

Ове постулате, односно могућност, реалност и нужност у статусу неког појма немогуће је извести а priori, већ тек опажањем на основу појава.

Тако на крају добијамо резултат у коме:

1. Оно што се слаже са формалним условима искуства (у погледу опажања и у погледу појмова) јесте могуће.

2. Оно што стоји у вези с материјалним условима искуства (осећајем) јесте стварно.

3. Оно чија је веза са стварним одређена према општим условима искуства јесте (постоји) нужно.⁵²

Овим завршавамо наше излагање појма разума, уз један кратак осврт на појам од кога смо почели, а то је појам ствари по себи, односно појам ноуменона.

1.6. Ноуменон

Под ноуменоном Кант подразумева чист разумски појам који не може бити дат у опажању. Ми, заиста, имамо пуно право да претпоставимо постојање ствари по себи, јер тек на основу осећаја добијамо свест о појави коју у опажању одређујемо појмом. Ми чак и свест о нама самима (излагању трансценденталне аперцепције), оном „ја које мора моћи да прати све моје представе“, добијамо на основу емпиричке одређености, односно нечега што нисмо ми, а што на рецептивитету наших чула производи појаву.

Ми дакле имамо пуно право да претпоставимо постојање „нечега“, што ни на који начин не може бити одређено нашим сазнајним апаратом, односно дато опажањем у границама простора и времена појмом помоћу категорија, али чији је ефекат деловања на нас доказан управо чињеницом сазнања, која се заснива на појавама чији је он узрок. Ми дакле, можемо, само да претпоставимо, али не можемо да докажемо постојање тога „нечега“, односно ноуменона, јер је наш категоријални апарат својим узрочно-последичним односом применљив искључиво на везе међу

⁵² КЧУ, стр. 210 (курзив у оригиналу)

појавама. А ноуменон, као ствар по себи, остаје изван његовог поља деловања. У овом облику, ми говоримо о ноумену у негативном смислу.

Да ли онда ноуменон можемо да искључимо из разматрања као појам без вредности?

Не. Али не можемо ни да га укључимо као појам у позитивном смислу.

Ево зашто:

Трансцендентална аперцепција делује на унутрашње чуло. Трансцендентална аперцепција, представља просту представу која је иста у својим опажајима, она је оно „ја“ које се не мења. Као што смо видели више, сазнајна вредност трансценденталне аперцепције састоји се у томе да се у унутрашњем чулу разликују представе које припадају „ја“ и представе које су узроковане спољњим узроцима. На пример, бол у колелу који осећам, осећам као део мене, он је трансценденталном аперцепцијом у унутрашњем чулу одређен као „ја“. Са друге стране, тастатура на којој куцам ове речи дата је у унутрашњем чулу као спољашња ствар, као нешто чији се узрок постојања налази изван трансценденталне аперцепције, односно из простора, као опажаја спољашњег чула. Али ова тастатура настала је помоћу моћи суђења подвођењем појма под шему дату опажајем чиме сам ја у сазнању одредио појаву преда мном као тастатуру. Категоријама квантитета и квалитета успостављена је тастатура у опажању, модалитета у реалности, аналогијама искуства у нужности међуодноса тастатуре и свих појава датих појмовима у једном сазнању у величинама простора и времена.

Али сам на тај начин, овом радњом успостављања тастатуре, дат и сам „ја“ као спонтанитет мишљења. Без ове радње „ја“ не бих био ништа. Тако смо у сазнању ми сами себи трансценденталном аперцепцијом дати као они који разликују себе и оно што сазнају. Притом је знање о нама самима неупитно. Ми осећамо, желимо, одређујемо појмовима, али да би то могли, ми морамо да имамо садржај у свести, а тај садржај ми иницијално можемо добити само са стране. Ми садржај осећаја не можемо да створимо, већ само да примимо рецептивитетом чула. Односно, сазнајни статус боја, тонова, укуса, додире је увек одређен оним што је трансценденталном аперцепцијом утемељено као оно што нисам „ја“, а са чим ја успостављам однос путем осећаја датих у појави.

Управо из овог разлога, ја морам да претпоставим да иза ових осећаја, чији је статус доказан трансценденталном аперцепцијом у емпиричкој свести постоји

„нешто“ што је узрок тих појава, а што нисам „ја“. Али је ова претпоставка недоказива, јер се узрочно-последичне везе којима се нужно одређује место појава у временско-просторном синтетичком јединству природе, могу само по аналогији применити на оно што је по себи несазнатљиво. Целокупно сазнање помоћу наших чистих опажаја, уобразиље и чистих појмова разума односи се искључиво на појаве дате емпирички и ван појава нема никакву легитимну примену. Категорије ван појава изражавају само логичку функцију, која једино у емпирички одређеном сазнању има своју легитимну примену.

Зато појам ноумена у позитивном смислу, односно „нешто“ као ванчулно, чист разумски објекат сазнања, нема никакве основе, већ је један измишљени појам, заснован на таутологији, односно формалним правилима суђења, али без икаквог односа према могућој синтетичкој целини сазнања, односно природи.

Појам ноумена, по Канту, има само граничну вредност, односно вредност у негативном смислу, као оно што морамо претпоставити као постојеће да бисмо могли да разумемо реалност постојања осећаја у појави коју интуитивно доказујемо антиципацијама опажаја. Али ми ни на који начин не смемо да тврдимо његово нужно, већ само могуће постојање, јер он излази из могућности успостављања нужне узрочно-последичне везе, пошто ни на који начин не може бити дат у појави, као део синтетичког јединства природе.

Појам ноумена спада не у област нужног, већ могућег, не у област сазнања, већ вере, односно област непротивречног, али и недоказивог.

„Ма како се идеализам сматрао безопасним за битне циљеве метафизике (што он, у ствари, није), ипак ће заувек остати један скандал за филозофију и за људски ум уопште што се постојање ствари изван нас (од којих ми добијамо цео материјал за сазнања, чак и за наше унутрашње чуло) (Кант овде мисли на ствар по себи, прим. А.С.) мора заснивати само на *веровању*, те ако некоме падне на памет да у њ посумња, да се против тога не може истаћи никакав доказ који задовољава.“⁵³

Ипак, веома је важно разумети да је ово поље, поље вере, од централног значаја за Кантову филозофију. Да је читава „Критика чистог ума“ написана зато да би се ово поље вере могло оправдати јасним разграничењем од поља могућег знања. Он на

⁵³ КЧУ, стр. 33

једном месту каже: „**Ја сам, према томе, морао да уништим** („aufheben“, мислим да би овде бољи превод био „ограничим“, у смислу „ставим ван снаге“, прим А.С.) **знање да бих добио места за веру, јер догматизам метафизике, тј. предрасуда да се у њој може имати успеха без Критике чистог ума јесте прави извор свега неверовања које се противи моралитету и које је увек врло догматично.**“⁵⁴

Као што видимо, поље вере суштински је везано за појам моралитета. Да бисмо могли да пређемо на то поље, ми прво морамо да објаснимо какву улогу на пољу сазнања има највиша сазнајна способност коју поседујемо, ум.

1.7. Ум

Ум као моћ душе, за разлику од разума, који своју функцију ограничава на домен сазнања путем искуства, поседује и ширу, практичку употребу. Зато ће се ово излагање бавити употребом ума у теоријском, а у наредном ћемо дати његову улогу у практичком деловању.

1.7.1. Ум у теоријској употреби

Ја се нећу у излагању теоријске употребе ума држати структуре самог текста „Критике чистог ума“. Иако би то, у неком смислу, вероватно било најбоље решење, јер би се синтеза Кантове аргументације могла најбоље и најпрегледније представити на овај начин. Разлог за то налази се у чињеници да би ово излагање узело сувише простора, а да би претерана суптилизација ових проблема вероватно нарушила наративно јединство самог рада. Иако је у „Дијалектици чистог ума“ паралогизму, антиномији и идеалу чистог ума, као изворима дијалектичког привида, Кант посветио највећу пажњу, ја ћу их се, у овом раду, због циља који је у њему предвиђен дотаћи само у оној мери у којој је потребно да би се објаснила улога идеја ума у синтетичком јединству мишљења, као и њихова улога у његовој практичкој употреби. Притом ћу

⁵⁴ КЧУ, стр. 18

посебну пажњу посветити трансценденталној идеји слободне узрочности и Идеалу чистог ума, због њихове улоге у практичком одређењу воље.

1.7.2. Разум и ум

Излагање појма ума почећемо показивањем разлике коју у спонтанитету мишљења има његова функција, у односу на функцију разума.

Кант каже: **„Све наше сазнање почиње чулима, одатле иде разуму и завршава се код ума, изнад кога се у нама не налази ништа више што би могло да прерађује материјал опажања и да га подводи под највише јединство мишљења.“**⁵⁵

Убрзо после овога навода он прави јасну разлику између разума, кога назива **„моћ правила“** и ума, који дефинише као **„моћ принципа“**, где сазнањем на основу принципа назива **„оно сазнање у коме помоћу појмова сазнајем оно што је посебно у ономе што је опште. Тако је, најзад, сваки закључак ума једна форма извођења неког сазнања из једног принципа.“**⁵⁶

Ови наводи били су нам потребни да бисмо јасно могли да сагледамо ту разлику у функцији мишљења разума и ума.

Разум категоријама (путем својих основних ставова), поставља једно правило којим одређује један опажај конституисањем појма под који тај опажај путем моћи суђења може бити подведен – **„...разум подводи разноврсност опажаја под појмове да би их тиме довео у везу једне са другима.“**⁵⁷. Правило које као моћ поставља разум, јесте појам као правило просуђивања једног опажаја (путем моћи суђења на основу шемата уобразиље).

Дакле, разум поставља правило за опажаје, омогућавајући њихову синтезу на основу сопствених основних ставова путем којих се врши примена категорија на афекције чулности помоћу чистих опажаја простора и времена чиме настаје појам објекта искуства.

⁵⁵ КЧУ, стр. 270

⁵⁶ КЧУ, стр. 271, подвукао А.С.

⁵⁷ КЧУ, стр. 275

Међутим, разум не може да постави никакво синтетично правило за саме појмове, већ само за опажаје, а његова функција могућа је тек посредством афекција чулности, које представљају једини извор конституисања појмова у сазнању. **„Али ако посматрамо ове основне ставове чистога разума по себи у њиховоме пореклу, онда су они све друго пре само не сазнање из појмова. Јер они чак не би били могући а priori, када ми не бисмо узели у помоћ чисти опажај (у математици) или уопште услове једног могућег искуства.“**⁵⁸

Синтеза коју обезбеђују основни ставови разума јесте синтеза једног појма искуства, а не синтеза јединства мишљења путем појмова. Основни став разума да све што се дешава има неки узрок јесте а priori услов синтезе објеката искуства из опажаја ради настанка појмова искуства, јер један појам који би се конституисао из опажаја насталих афекцијама чула без овог основног става не би био могућ, због тога што тај опажај не бисмо могли на основу таквог појма да повежемо са неким другим опажајем путем његовог појма на нужан начин, односно не бисмо могли да у њему појмом применимо категорију релације. Али ова синтеза није синтеза ума.

„Да све што се дешава има узрок, то никако није неки основни став који је ум сазнао и прописао. Тај основни став чини могућим јединство искуства и не позајмљује ништа од ума који без овог односа на могуће искуство, ослањајући се само на појмове, никада не би могао да пропише такво једно синтетично јединство.“⁵⁹

Синтетично јединство узрока на последице настало је конституисањем појмова на основу опажаја, било чистих, било на основу опажаја насталих на основу афекција чулности. Али синтеза ума није синтеза опажаја, већ синтеза појмова и зато се не заснива на синтези једног опажаја у појму, већ на синтези појмова помоћу посредних закључака.

Као што разум на нужан начин конституише појмове као правила просуђивања опажаја ради синтезе јединства једног појма искуства, тако ум на нужан начин поставља принципе на основу којих ти сами појмови граде синтетично јединство мишљења.

⁵⁸ КЧУ, стр. 272

⁵⁹ КЧУ, стр. 276

Тако имамо једну посебну функцију коју ум обавља на самим појмовима, независно од опажаја на основу којих их је разум конституисао. Синтетично јединство појмова у сазнању постиже се деловањем ума.

Када говоримо о самим појмовима и њиховом синтетичком повезивању ми говоримо о условима под којима је могуће повезати два појма, односно, као што моћ суђења путем разума подводи један опажај под један појам мишљења као правило његовог просуђивања, тако ум подводи један појам под неки други појам на основу одређеног услова који се у том појму претпоставља, градећи свеукупно јединство појмова у мишљењу.

По узору на трансценденталну дедукцију категорија, у формалној логици, Кант функцију ума реконструисао на основу постојања моћи посредног закључивања.

1.7.3. Формално-логичка употреба ума

Један од најпознатијих посредних закључака на основу кога се може једноставно показати деловање ума на појмове разума и начин на који им он у закључивању придаје општост јесте „Сви људи су смртни – Сократ је човек – Сократ је смртан“. Ако бисмо ово закључивање задржали у домену непосредних закључака ми бисмо могли да утврдимо да је Сократ смртан пошто бисмо се у искуству осведочили да је он умро. Такође би у искуству могли да добијемо непосредним разумским закључивањем из опажаја и да је Сократ био човек. Али ни на који начин разумским категоријама добијеним на основу опажаја у искуству не би могли да добијемо да су „Сви људи смртни“ јер се овај суд односи на број опажаја који нам ни на који начин у искуству не може бити дат.

Међутим, у посредном закључивању суд „Сви људи су смртни“ је формални услов исправности суда „Сократ је смртан“, пошто се на њега односи посредно преко суда „Сократ је човек“. Такође, овај суд у себи према а priori принципу подвођења под услов „смртности“ обухвата све појаве које су у искуству одређене појмом „човек“, који је настао као правило просуђивања објеката опажаја датих у искуству на основу деловања разумских категорија.

Ова способност посредног суђења путем општеважећих принципа у судовима који чине основу повезивања разумских појмова датих у искуству (који иако имају универзалну примену као правило за просуђивање опажаја у искуству, формално-логички имају могућност само условљеног одношења) јесте моћ повезивања (синтезе) појмова којом ум, као функција мишљења, делује у нашем сазнању.

Тако се појам „Сократа“ синтетички повезује са појмом (условом) „смртности“ на основу његовог подвођења под појам „човештва“ који их повезује путем једног принципа („да су сви људи смртни“) који за њега опште важи. Давање оног услова, којим се један појам повезује са неким другим појмом, односно способност синтетичког одређивања једног појма на основу неког другог појма путем услова којим се они синтетички спајају по неком принципу (одређивању појединачног путем општег) представља деловање функције ума.

Разум је у стању да конституише један појам на основу опажаја. Али је он у свом синтетичком повезивању опажаја потпуно зависан од афекција чулности или чистих опажаја без којих би деловање његове функције било немогуће. Његови основни ставови иако синтетички у свом деловању зависе, као што смо видели, од чулности, односно од постојања опажаја на које се могу применити.

Ум, напротив, у свом деловању непосредно уопште не зависи од чулности, већ од разума, односно од њиме образованих појмова које онда ум, на основу својих принципа, синтетички повезује у највише могуће јединство. Али је ово јединство појмова разума на основу идеја ума само регулативно, а не конститутивно.

Када Кант говори о искуству он говори о појмовима насталим а *posteriori* деловањем функција категорија на афекције чулности дате у опажају. Као што смо видели, реалитет једног појма заснива се на интензитету осећаја датог путем чулности. Ово је предуслов за конституисање једног појма искуства.

Идеје ума, потребне ради синтетичког јединства појмова нису појмови настали афекцијама чулности, већ способношћу ума да за условљене појмове постави а *priori* неусловљену општост ради њиховог синтетичког уједињавања. У суду „Сви људи су смртни“ формална исправност посредног закључка постиже се помоћу ума на основу конституисања принципа који важи за „све“ људе. Ово „сви људи“ није један појам разума, већ синтетичко јединство (уједињавање) свих разумских појмова појединачних опажаја одређених појмом „човек“. Тек на основу овог синтетичког уједињавања ми

можемо да поставимо формално важење предиката „смртности“ као општеважећег принципа.

„Ова потпуна величина обима у односу на један такав услов зове се *опшност* (universalitas). Овој опшности одговара у синтези опажаја *целокупност* (universitas) или *тоталитет* услова. Дакле, трансцендентални појам ума није ништа друго до појам о тоталитету услова за нешто што је дато као условљено. Пошто сад само оно што је *неусловљено* омогућује тоталитет услова и пошто је, обрнуто, сам тоталитет услова увек *неусловљен*: то се један чист појам ума може дефинисати помоћу појма о неусловљеноме уколико он у себи садржи један основ синтезе онога што је условљено.“⁶⁰

На овај начин, ми ум можемо да дефинишемо као једну општу моћ која синтези разумских појмова у искуству омогућава а priori неодредиву способност проширивања.

Како би показао место које појмови ума имају у нашем сазнању, Кант је дао једну хијерархију представа: „*Представа* уопште (representatio) јесте род. Испод ње стоји представа са свешћу (percipitio). Једна *перцепција* која се односи само на субјекат као модификација његовог стања јесте *осећај* (sensatio); једна објективна перцепција јесте *сазнање* (cognitio). Сазнање је или *опажај* или *појам* (intuitus vel conceptus). Опажај се односи непосредно на предмет и појединачан је, појам се односи на предмет посредно, посредством једне ознаке која може бити заједничка већем броју ствари. Појам је или *емпирички* или *чист појам*; и чист појам уколико има своје порекло једино у разуму (не у чистој слици чулности) зове се *ноцио* (notio). Један појам изведен из ноциона и који превазилази могућност искуства јесте *идеја* или појам ума.“⁶¹

Идеје ума, дакле, представљају нечулне појмове који превазилазе могућност искуства, али које су саме изведене из разумских појмова по одређеном принципу. Ми ћемо сада покушати да одредимо однос који имају чисти појмови разума, категорије, и појмови ума (идеје).

⁶⁰ КЧУ, стр. 285-286 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

⁶¹ КЧУ, стр. 284 (курзив у оригиналу)

1.7.4. Категорије и идеје

Кант у излагању Система космолошких идеја наводи „...морамо ПРВО приметити да чисти и трансцендентални појмови могу произићи само из разума, а да ум не производи заправо никакав појам, већ ако устреба само *ослобађа појам разума* од неизбежних ограничења неког могућег искуства... То бива на тај начин што ум за нешто дато условљено захтева на страни услова (под којима разум подвргава све појаве синтетичноме јединству) апсолутни тоталитет и тиме претвара категорију у трансценденталну идеју да би емпиричкој синтези, продужујући је до онога што је безусловно (које се никада не налази у искуству већ само у идеји), дао апсолутну потпуност.“⁶²

Као што је наведено Кант разум одређује као „моћ правила“, а ум као „моћ принципа“. У излагању чистих опажаја простора и времена видели смо како је Кант и њих назвао „чулним принципима“. Принципи су дакле, оно, што омогућава бесконачно (безусловно) ширење, било опажања (путем трансценденталних опажаја простора и времена), било појмовног сазнања, претварањем разумских појмова у идеје ума.

Ум омогућава ово проширивање нашег појмовног сазнања. помоћу свог основног става који гласи: „*Када је дато оно што је условљено, онда је дат и цео збир услова, те дакле, оно што је апсолутно безусловно, на основу чега је једино било могуће оно дато условљено.*“⁶³

Овде је изузетно важно направити разлику између улоге појмова у одређивању опажаја и мишљења тих истих појмовима у њиховој синтетичкој повезаности. „Ако је разум моћ која уједињује појаве посредством правила, онда је ум моћ која даје јединство правилима разума посредством принципа... ум се никада не може односити непосредно на искуство или на ма који предмет, већ на разум, да би његовим разноврсним сазнањима дао на основу појмова јединство а priori, које се може звати јединство ума и које се потпуно разликује од јединства које разум може да произведе.“⁶⁴

⁶² КЧУ, стр. 321 (курзив у оригиналу)

⁶³ КЧУ, стр.321 (курзив у оригиналу)

⁶⁴ КЧУ, стр. 273, подвукао А.С.

Као што смо видели у претходном, спонтанитет мишљења гради један појам искуства на основу афекција чулности деловањем репродуктивне и продуктивне уобразиље, које на основу основних ставова чистог разума путем моћи суђења омогућавају примену разумских категорија чиме настаје појам, којим се поставља једно правило за све појединачне опажаје на које се тај појам односи, чиме настају објекти искуства. Тај појам је један непосредан суд.

Али сада, када говоримо о искуству, као синтетичком јединству појмова, односно сазнању, ми бисмо се, уколико би појмови нашег сазнања били задржани у повезаности опажених објеката нашег сазнања, задржали искључиво на ономе што нам је дато путем опажања. Примена категорија би у том случају могла да се врши само на афекцијама чулности и целокупно наше сазнање било би задржано у области условљеног.

То значи, да се послужим једним раније наведеним примером, да бисмо ми, категоријом релације могли да непосредно повежемо Сунце и настанак топлоте камена, али бисмо се могли задржати искључиво на узрочности, да један објекат дат у опажању изазива ефекат на другом објекту датом у опажању (битно је приметити да су објекти сазнања и њихова веза дати у појмовима искуства, који су настали деловањем категорија на опажаје путем афекција чулности). Никакво даље проширивање нашег сазнања не би било могуће уколико бисмо се задржали искључиво у домену деловања моћи разума.

Само и искључиво на основу деловања ума, који за све оно што је условљено омогућава мишљење тог условљеног у целом збиру услова, односно безусловном које је формални предуслов оног условљеног, ми можемо да објекте нашег искуства проширимо до нивоа општих појмова, као што је у овом случају појам „топлоте“, чиме можемо да изведемо посредан закључак „Кад год извор топлоте делује на неко тело оно постаје топлије – Сунце је извор топлоте и делује на камен који је тело – Камен постаје топлији.“

(Ипак ово није један чист принцип ума, већ један универзални став разума у форми принципа ума, односно један компаративни принцип разума, јер није једно синтетично а priori сазнање из самих појмова, већ синтеза појмова из датости опажања а posteriori.)

Ми овде видимо да разумски појмови нашег сазнања зависе од два различита чиниоца. Један је чинилац опажање на основу кога настају појмови сазнања. Други је чинилац ум, који појмовима сазнања даје један основ бесконачног проширивања њиховог синтетичког јединства на основу својих идеја.

Из овога се јасно може извести да наше искуство (као јединство сазнања појмова о објектима датим путем опажања) поседује двоструку природу, која није сводива једна на другу. Једна је природа опажања на основу које настају појмови објеката искуства, путем разума а друга је повезивање тих појмова у јединство нашега сазнања. Разум, као посредничка моћ између опажања и ума, својим појмовима омогућава, са једне стране, правило за просуђивање опажања датих афекцијама чулности, а са друге омогућава уму да појмове повеже у синтетичко јединство мишљења на безуслован начин независно од опажања. Видимо да би без ума, само опажање ограничило деловање разума само на појмове објеката датих у искуству, али да без опажања не би било никаквих појмова којима би ум, путем својих идеја могао да пружи безусловно а priori синтетичко јединство.

Сада ћемо видети шта су то идеје ума и на који начин оне учествују у проширивању нашега сазнања.

1.7.5. Идеје ума

У Кантовој философији, као што смо могли видети раније, функције мишљења разума и ума нису изведене произвољно. Кант њихово постојање доказује на основу постојања појмова, судова и закључака, односно постојања формално-логичког мишљења.

„Форма судова (преображена у један појам синтезе опажаја) произвела је категорије које управљају сваком употребом разума у искуству. Ми исто тако можемо очекивати да ће форма посредних закључака, кад се сходно категоријама примени на синтетично јединство опажаја, садржати у себи извор нарочитих појмова а priori које можемо назвати чистим појмовима ума или

трансценденталним идејама и који ће по принципима одређивати употребу разума у целини свеколиког искуства.⁶⁵

Из саме структуре логичког мишљења Кант извлачи елементе који му, у трансценденталној аналитици, омогућавају да један садржински празан апарат повеже са осећајем ради стварања искуства, а у трансценденталној дијалектици он ће покушати да покаже на који начин формално-логичке функције мишљења омогућавају јединство мишљења на основу искуства, као свеукупне повезаности појмова добијених афекцијама чула. Кантова „Критика чистог ума“ представља, у једној од својих битних димензија, реконструкцију природе формално-логичког мишљења и утврђивања исправног начина његове примене у односу према чулности.

Као што је више показано, разумске категорије служе да у одређивању чулности успоставе један непосредан суд, који омогућава просуђивање опажаја. Овај непосредни суд категорија је појам, који као правило одређује појединачне опажаје.

На овај начин, путем појма, успоставља се један општи критеријум просуђивања појединачних опажаја („то је сто“, „то је дрво“, итд.). Овај општи критеријум (појам), међутим, у формално-логичком смислу подлеже различитим могућностима односа (релације), који су такође успостављени унутар структуре судова формално-логичког апарата – да нешто јесте или није то, да је нешто у низу узрока или последице са нечим другим и да нешто постоји са нечим другим у вези међусобног деловања у једном систему, односно категоричким, хипотетичким и дисјунктивним судовима. На овај начин разумске категорије успостављају односе међу појмовима добијених опажајима.

„Постоји, наиме, управо толико врста посредних закључака, од којих свака помоћу просилогизма води ка ономе што је неусловљено: једна ка субјекту који сам није више предикат, друга ка претпоставци који ништа више не претпоставља и трећа ка једном агрегату чланова поделе поред којих није потребно ништа више да би се подела једног појма завршила. Отуда су чисти појмови ума о тоталитету услова у синтези нужни бар као задаци у којима се захтева да се јединство разума продужи по могућству до онога што је неусловљено, те имају основ у природи људског ума.“⁶⁶

⁶⁵ КЧУ, стр. 285 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

⁶⁶ КЧУ, стр. 286

Ова веза појмова путем посредних судова омогућава јединство мишљења на основу јединства искуства. Међутим, ово јединство искуства, јединство појмова насталих деловањем разумских категорија путем опажања није јединство свеукупног мишљења које успоставља ум.

„Прво, посредни закључак ума не односи се на опажаје да би их подвео под правила (као што чини разум са својим категоријама), већ на појмове и судове. Дакле, ако се и чисти ум односи на предмете, то се он на њих и њихово опажање никако не односи непосредно, већ само на разум и његове судове који се примењују непосредно на чула и њихове опажаје да би одредили њихов предмет. Према томе, јединство ума није јединство неког могућег искуства, већ се од тога јединства као јединства разума битно разликује.“⁶⁷

Овде би се могло поставити питање – да ли идеје ума, као тоталитети услова формалне примене категорија, имају своје реално постојање или се до њих могло доћи и самим проширивањем искуства, односно једино употребом разума?

Да бисмо могли да одговоримо на ово питање требало би да се вратимо на структуру искуства, која осим разумског сазнања стеченог појмовима из опажаја које просуђују, садржи односе тих појмова који су повезани у неку целину. Повезивање појмова формално-логички може се извршити искључиво на основу односа субјекат-предикат, узрок-последница и узајамни утицај. Уколико би смо се задржали у домену разумских категорија ми бисмо увек били у стању да дефинишемо само субјекте неких предиката, који су и сами субјекти неких других предиката, узроке последница, који су и сами последнице неких других узрока и да повезујемо све већи и већи број појмова у релативну целину, али ни на који начин не бисмо могли да дођемо до појма субјекта који није никакав предикат, узрока који није ничија последница и свеобухватне целине свих појмова као објеката искуства (односно бића свих бића), између осталог и зато што је структура наше чулности таква да су нам опажаји на основу којих би у искуству могли да добијемо ове појмове немогући.

Дакле, идеје ума настају из способности коју сам ум као функција мишљења пројектује у категорије односа нашег разума, а то је способност да за један (опажањем) дати појам пружи могућност замишљања тоталитета услова потребних за формално одређивање места тог појма у јединству мишљења. Он то чини тако што један

⁶⁷ КЧУ, стр. 275-276 (курзив у оригиналу)

одређени тип односа дат у појму функцијама категорија постулира као већ дат у његовом целокупном тоталитету.

„Ум, посматран као моћ једне одређене логичке форме сазнања, јесте моћ закључивања, то јест посредног суђења (на основу субсумције услова једног могућег суда под услов једног датог суда). Дати суд јесте опше правило (гоња премиса, мајор). Субсумција услова једног другог могућег суда под услов правила јесте друга премиса (minor). Онај реални суд који изражава асерцију правила у *субсумираном случају* јесте закључак (*conclusio*). Правило, наиме, казује нешто опште под извесним условом. И сада се у једноме датоме случају налази услов правила. Према томе, оно што је под оним условом важило уопште сматра се да важи и у датоме случају (који садржи у себи овај услов). Лако се види да ум долази до једног сазнања на основу поступака разума који сачињавају један низ услова... И сада сваки низ чији је експонент дат (експонент категоричких или хипотетичких судова) може се продужити; те дакле исти поступак ума води ка *ratiocinatio polysyllogistica* која чини један низ закључака који се може у неодређене даљине продужавати било на страни услова (*per prosyllogismos*) било на страни онога што је условљено (*per episyllogismos*).“⁶⁸

Међутим, улога ума у грађењу низова се битно разликује. Његова улога у закључивању како би оно било исправно је да обезбеди замишљивост тоталитета услова на основу којег се закључак на одређену последицу сматра исправним. Дакле, да употребимо пређашњи пример, да ли ће се појам „смртности“ односити не само на „Сократа“ већ и на неког другог „човека“, односно колико далеко ће у силажењу у низу смртности „људи“ моћи да се иде, за ум није ни од какве важности. Његова улога је у томе, да за сваки могући низ појмова „људи“ обезбеди могућност апсолутног тоталитета услова „смртности“, односно да за сваку могућу врсту односа међу појмовима омогући услов на основу кога ће се синтеза појмова у том односу вршити безусловно.

„Под идејом ја разумем један **нужан појам ума** за који у чулима не може бити дат никакав предмет који се са њим потпуно подударе... Оне су појмови **чистога ума**, јер посматрају све искуствено сазнање као одређено на основу

⁶⁸ КЧУ, стр. 290-291 (курзив у оригиналу)

апсолутног тоталитета услова. Оне нису произвољно измишљене већ су задате самом природом ума и отуда се нужним начином односе на целу употребу разума.“⁶⁹

У сазнању, ум има улогу да појмовима разума добијеним из чулности обезбеди могућност бесконачног ширења на основу идеје једне безусловности која је настала на основу услова разумске функције односа међу појмовима. Због тога су појмови разума **иманентни**, односно везани за један одређени опажај дат на основу чулности, а идеје ума **трансцендентне**. Идеје ума трансцендирају, односно превазилазе могућност искуства стеченог појмовима на основу опажаја.

„Тако се, дакле, ум односи само на употребу разума и то не уколико разум садржи основ могућности искуства (јер апсолутни тоталитет услова није појам који се може употребити у некоме искуству, пошто никакво искуство није неусловљено), већ да би му прописао правац ка извесном јединству о коме разум нема никаквог појма и које излази на то да обухвати уједно у *апсолутној целини* све радње разума с обзиром на сваки предмет. Отуда је објективна употреба чистих појмова ума увек *трансцендентна*, међутим, објективна употреба чистих појмова разума мора по својој природи да буде увек *иманентна*, јер се ограничава само на могуће искуство.“⁷⁰

Пре него што се позабавимо односом, који у уређивању иманентних појмова разума имају идеје ума, било би добро напоменути да појам „апсолутно“ Кант користи у смислу супротном појму „релативног“, односно оног што је увек у односу према нечем другом, то јест ограничено некаквим условом. У том смислу појам „апсолутно“ могао би, можда, да се изрази речима „оно што је неограничено безусловно“.

Управо на овом појму, можемо јасно да видимо изузетност коју функција ума има у односу на функцију разума. Свако деловање разумских категорија своди се на синтезу која је одређена (ограничена, условљена) једним опажајем насталим на основу осећаја афекцијама чулности (оним иманентним). Овај појам (синтеза разума), задат овом ограниченошћу, затим се поставља разумом у низове појмова по односу субјекта и предиката, узрока и последице и заједнице у узајамном деловању. Међутим, разум своју функцију завршава у ограничености ових низова, јер су они условљени својим

⁶⁹ КЧУ, стр. 289, подвукао А.С.

⁷⁰ КЧУ, стр. 288 (курзив у оригиналу)

пореком из чулности. Они су „иманентни“, то јест везани за порекло свог настанка из чулности. Услед тога, у свом деловању, разумске категорије не могу да дођу ни до чега што је неусловљено, односно неограничено.

Ум је моћ, која омогућава поимање, односно замишљивост постојања неограниченог и неусловљеног у једном појму, и зато се деловање функције ума битно разликује од деловања функције разума.

Уколико бисмо се задржали у домену непосредних закључака разума ми бисмо појмове могли да уредимо у односима као што су - то је то, то је узрок тога, то и то постоје заједно. Ми бисмо онда могли, на основу опажаја и да продужимо низ на начин, в је део б, које је део а; а је узрок б, које је узрок в, које је узрок д итд.; или а и б и в и г...итд. постоје заједно. Порекло ових појмова је иманентно. То спуштање из датости једног услова према ономе што је условљено (постоји а које узрокује б) не може бити дато другачије него опажајима у искуству. Проблем за разум настаје када ми примењујемо однос навише, односно поставимо питање „А шта је узрок а?“.

Разум, на основу категорија нужно суди да постоји неко a_1 које је узрок овога а и тражи га у искуству. Међутим, ми убрзо постајемо свесни да продужавање овог низа навише (од a_1 према a_2 према a_3 итд. (ја као пример наводим појам хипотетичких судова, али је он примењив и на категоричке и дисјунктивне) престаје да буде иманентно, односно да опажаји дати у искуству не могу да прате задатост логичких односа, али да они самим тим не престају да важе, односно да разум по својој природи за сваку датост (у опажању) тражи њен услов, а када у опажању пронађе тај услов тражи виши услов, али када га не нађе он не може престати да закључује као да он не постоји, већ нужно мора претпоставити као да би он, у опажању ипак некако морао моћи да буде дат.

На овај начин разумске категорије долазе до границе трансцендентног. Сама чињеница да у искуству, путем опажаја, долазимо до ивице могућности примене разумских односа на добијене низове иманентних појмова, односно немамо више могућност да услов иманентно представимо у појму путем опажања, а не можемо престати да закључујемо у смислу да он не постоји, категорије, долазећи до границе искуства морају да ту границу трансцендирају у смислу, у коме, иако не могу да произведу иманентни појам искуства у опажању (односно услов дате условљене датости), морају нужно да претпоставе могућност да он постоји и траже га у задатку.

Међутим, овде се рађа један проблем. С којим правом могу разумске категорије да врше такве претпоставке, односно да формално-нужно закључују на постојање иманентности услова који нису иманентно дати путем појмова у опажању?

Ум се ни на који начин не бави појмовима, у смислу настанка појмова искуства. Он се бави низовима појмова, односно њиховом уређеношћу у одређене односе (релације) ради добијања синтетичког јединства (целокупности) мишљења. Ово синтетичко јединство мишљења (свеукупна повезаност појмова), као што смо малочас видели, деловањем разумских категорија удара у један зид. Категоријама квантитета и квалитета разум образује појмове синтезом опажаја, категоријама релације он те појмове поставља у одређене односе, градећи низове путем категоричких, хипотетичких и дисјунктивних судова. Овим низовима он успоставља синтетичко јединство појмова у једном сазнању

Али шта се догађа када разум, због нужности коју му намеће начин успостављања низова, нужно тражи, а не може да нађе иманентни појам, односно мора, а не може да успостави синтетичко јединство искуства, које је потребно ради формалног синтетичког јединства повезаности појмова у мишљењу?

„Било да сад низ премиса има на страни услова неки почетак као највиши услов било да га нема, те, дакле, да је a parte priori без граница, ипак он мора да садржи тоталитет услова, чак и да претпоставимо да ми не бисмо никада могли успети да га схватимо, те цео низ мора да буде безусловно истинит ако оно условљено које се сматра као закључак који отуда произлази треба да важи као истинито. То је један захтев ума који оглашује своје сазнање за a priori одређено и за нужно: или да је оно по себи такво, у коме случају њему нису потребни никакви разлози, или, ако је изведено, да је такво као један члан у неком низу разлога који је сам безусловно истинит.“⁷¹

Принцип по коме ум закључује јесте, када је (разумом) дато нешто условљено, онда је (у идеји, умом) дат и цео тоталитет услова, на основу кога се то дато условљено посматра (ради формалне исправности закључивања) као део низа.

Тиме се успоставља специфичан однос који јединство разумских појмова искуства синтетички, по одређеном систему уједињује у умско јединство мишљења. Сада ћемо се позабавити начином на који се то врши.

⁷¹ КЧУ стр. 292, подвукао А.С.

1.7.6. Разумски појмови искуства и систем трансценденталних идеја ума

Постоје две врсте опажаја који омогућавају искуство. Опажаји унутрашњег чула дати чистим опажајем времена путем категорија на основу трансценденталне аперцепције, којима се конституише субјекат сазнања и њима условљени опажаји спољашњег чула, простора, којима опажамо објекте ван нас (ван сазнајног субјекта). Тако имамо појмове унутрашњег чула којима се конституише један субјекат и појмове спољашњих објеката којима се конституише искуство сазнајног субјекта о једном свету. Само ова два поља опажања омогућавају настанак појмова искуства.

Појмови а рјоті настали чистим опажањем (као што су појмови математике) нису појмови искуства, односно немају никакав објективни реалитет, јер су настали конструкцијом појмова, дефиницијом, односно применом чисте форме мишљења на чисти опажај (простора и времена), као његов услов и не односе се ни на какав искуствени објекат. Будући продукти чистог мишљења они по форми потпуно одговарају функцијама разума и ума и за њих нису потребне никакве идеје које би их ујединиле, јер су оне саме собом настале на основу принципа умског закључивања (формом закључивања из општег на појединачно путем неког принципа), али будући да своје постојање темеље на чистом опажању оне нису чисте идеје ума.

Чисте идеје ума су оне чије је постојање ослобођено било какве зависности од опажања, било спољашњег, било унутрашњег чула, и које управо служе да појмове настале по правилима тога опажања уједине у највеће могуће јединство (безусловно јединство) мишљења.

„Ево сад свих односа које могу имати наше представе: 1) однос према субјекту, 2) однос према објектима, и то или према објектима као појавама или као предметима мишљења уопште. Ако се ова потподела споји са горњом поделом, онда је сваки однос представа о коме можемо себи направити неки појам или неку идеју тројак: 1) однос према субјекту, 2) однос према разноврсности објекта у појави, 3) однос према свим стварима уопште.“⁷²

Будући да су наше представе, на основу којих конституишемо појмове искуства везане за различита чула, односно да су представе спољашњег и унутрашњег чула, њима се путем ума конституишу појмови који се односе:

⁷² КЧУ, стр. 294

1. Према субјекту
2. Према објектима искуства

Из ове поделе ми видимо да имамо два извора појмова, који захтевају уједињење увођењем трећег члана

3. Однос према свим предметима мишљења уопште.

Ми смо раније видели да је форма посредног закључка ума тројака, односно да постоје категорички, хипотетички и дисјунктивни закључци. За ову форму синтетичког јединства појмова путем закључака везано је конституисање идеја ума.

„Постоји онолико чистих појмова ума колико има разних врста односа које разум себи представља посредством категорија, те ће морати да се траже ПРВО једно *неусловљено* за категоричну синтезу у једном субјекту. ДРУГО за *хипотетичну* синтезу чланова једног низа, ТРЕЋЕ за *дисјунктивну* синтезу делова у једноме *систему*.“⁷³

Тако ум на основу категоричког закључка конституише појам, односно трансценденталну идеју апсолутног (безусловног) јединства мисаоног субјекта.

На основу хипотетичког закључка он конституише идеју апсолутног тоталитета јединства повезаности објеката искуства путем низова односа (релација).

На основу дисјунктивног закључка, он конституише идеју апсолутног синтетичког јединства услова мишљења свих ствари (као објеката искуства) уопште.

„Дакле, трансцендентални појам ума односи се увек само на апсолутни тоталитет у синтези услова и завршава се само и једино код онога што је потпуно неусловљено. Јер чисти ум препушта све разуму који се односи непосредно на предмете опажања или управо на њихову синтезу у имагинацији, а за себе задржава само апсолутни тоталитет у употреби појмова разума и тражи да синтетично јединство које се замишља у категорији спроведе навише до онога што је апсолутно неусловљено. Отуда се тај тоталитет може звати *рационално јединство* појава, као што се оно јединство које изражава категорија може звати *интелектуално јединство*. Тако се, дакле, ум односи само на употребу разума... да би му прописао правац ка извесном јединству о коме

⁷³ КЧУ, стр. 286 (курзив у оригиналу)

разум нема никаквог појма и које излази на то да обухвати уједно у апсолутној целини све радње разума с обзиром на сваки предмет.⁷⁴

Као што смо видели, улога идеја ума у сазнању јесте да функцији разума у грађењу и повезивању иманентних појмова у искуству омогући њено безусловно и бесконачно проширивање, односно да сваком појму у посредном закључивању (оном закључивању који одређује везу (релацију) појма и појма у једном низу) обезбеди свеукупност (тоталитет) услова мишљења, под којима то закључивање има опште и нужно важење.

Раније је показано како функција разума у грађењу иманентних појмова своје повезивање може да бесконачно проширује само повезивањем из синтезе датости опажаја, али да ван те датости опажаја она нема шта да повезује, иако унутар категорија односа нужно закључује не само на могућност већ и нужност даљег повезивања.

Да би нужност овог закључивања била формално-логички исправна, ум разуму поставља идеју једног свеукупног тоталитета услова у свим релацијама којима он повезује путем категорија. На овај начин, идеја ума у деловању функције разума служи као регулативни принцип који омогућава (али само субјективно) формалну исправност проширивања повезивања иманентних појмова у свим датостима неког опажања.

Пошто постоје три односа повезивања појмова, односно три релациона суда, категорички, хипотетички и дисјунктивни, постоје и три идеје ума путем којих се обезбеђује јединство тоталитета услова у сазнању.

„Али док сви чисти појмови уопште (категорије, прим. А. С.) имају посла са синтетичним јединством представа, дотле појмови чистога ума (трансценденталне идеје) имају посла са безусловним синтетичним јединством свих услова уопште. Према томе, све трансценденталне идеје моћи ће да се поделе у три класе, од којих прва садржи апсолутно (безусловно) јединство мисаоног субјекта, друга апсолутно јединство низа услова појаве, трећа апсолутно јединство услова свих предмета мишљења уопште.

Мисаони субјекат јесте предмет *психологије*, скуп свих појава (свет) предмет је *космологије*, а она ствар која садржи највиши услов могућности

⁷⁴ КЧУ, стр. 288 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

свега што се може замислити (биће свих бића) јесте предмет *теологије*. Према томе, чисти ум намеће идеју за једну трансценденталну науку о души (*psychologia rationalis*) за неку трансценденталну науку о свету (*cosmologia rationalis*) и, најзад, за неко трансцендентално сазнање бога (*theologia transcendentalis*).“⁷⁵

Из овог навода ми можемо јасно да видимо пут Кантове аргументације. Он почиње од датости појединих појмова по њиховом пореклу. По свом пореклу појмови настају синтезом из спољашњег и унутрашњег чула. Објекти ових појмова су појаве или предмети мишљења (чисти појмови, категорије, појмови логике, математике итд.).

Однос између тих појмова може да се успостави на тројак начин, у односу појмова према субјекту, у односу појмова објеката једних према другима, и у односу јединства свих појмова.

Идеје чистог ума дају тоталитет услова та три односа на следећи начин: однос појмова према безусловном јединству једног субјекта који сам није предикат, односно, ова идеја поставља појам субјекта који унутар свог безусловног јединства обезбеђује могућност формалног настанка појмова уопште.

Други однос јесте однос појмова као објеката насталих из опажаја спољашњег чула. Ова идеја поставља појам апсолутног тоталитета услова повезаности појмова насталих из спољашњег чула, то јест, једне свеукупне повезаности свих објеката опажања, односно света (у смислу оног „све“ спољашњих објеката), ради формалне исправности (безусловне општости) закључака из ових појмова.

Трећи однос је однос којим се успоставља апсолутно јединство свих појмова искуства уопште, тако што ум ствара појам апсолутне могућности јединства услова мишљења свих предмета путем идеје једног безусловног реалитета, као услова путем кога је тек могуће обезбедити мишљење појединачних реалитета. Овим појмом конституише се безусловно јединство на основу кога је могућа било каква даља подела појмова.

„Појмови ума служе схватању (*Begreifen*), као што појмови разума служе разумевању (*опажаја*).“⁷⁶

⁷⁵ КЧУ, стр. 293-294 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

⁷⁶ КЧУ, стр. 278

Тако видимо да је улога појмова ума, односно трансценденталних идеја, да појмовима разума насталим из опажаја пруже обухватно формално јединство мишљења, односно да створе контекст њиховог потпуног уједињавања.

Будући да су идеје ума трансцендентне, односно да настају проширивањем категорија које су чисти појмови разума, тако што омогућавају њихово безусловно важење независно од датости услова опажања, идеје ума у поље сазнања уносе појмове који ни на који начин у опажању не могу бити дати, али, са друге стране, обезбеђују субјективну формалну исправност повезаности појмова насталих из опажања, дајући могућност једне датости тоталитета услова целокупног мишљења.

Међутим, сами ови нужни појмова ума, чија је регулативна функција у сазнању уједињавање јединства искуства разума у јединство мишљења, могу да створе један привид објективности, у смислу могућности њиховог успостављања као објекта сазнања, а тиме и могућност закључивања у односу на њих.

То значи да ови појмови стварају привид објективности (иманентности, датости) нечега што је само плод функције једне субјективне моћи нашег мишљења (ума) ради стварања јединства сазнања путем постојања формалног критеријума за безусловно повезивање појмова. Оне, дакле, немају објективно, већ само субјективно (из природе наших сазнајних моћи) важење. Али својим постојањем, у смислу нужног посредног одношења на јединство нашега искуства оне стварају привид да до њих можемо доћи под истим условима (нужним закључивањем из чистих појмова разума (категоријама)), као да су објекти искуства. Да бисмо могли да разумемо овај привид, било би добро да се сада, поново осврнемо на улогу идеја ума у грађењу јединства нашега сазнања.

1.7.7. Улога трансценденталних идеја у формалној исправности посредног закључивања путем појмова искуства

Овде би се посебно требало осврнути на функцију које идеје ума имају у формалној исправности грађења целокупности једног искуства. Као што смо видели постоји један нужан критеријум за постојање појмова искуства, а то је опажање,

односно могућност опажања или повезаност нечег неопажљивог са нечим опажљивим (као код појма магнетне силе).

Порекло појмова је тако општо подељено на појмове искуства дате опажањем, односно а *posteriori* појмове и а *priori* појмове, појмове који настају на основу саме форме нашег опажања и мишљења, независно од опажаја датих путем искуства, као што су чисте категорије, као појмови функција разума у образовању појмова, појмови логике и математике или појмови чистих опажаја простора и времена. Ова подела је тако потпуна да међу а *priori* и а *posteriori* појмовима не може доћи ни до каквог мешања и збрке.

Међутим идеје ума имају ту несрећу да су истовремено субјективно а *priori*, односно ни на који начин повезане са објектима искуства, али да је, парадоксално, њихово важење на појмове добијене путем искуства у њиховом повезивању у синтетичко јединство мишљења формално опште и нужно. Само на основу могућности да једну датост искуства, на пример, „да људи умиру“, можемо помоћу идеје ума проширити до њеног апсолутно безусловног важења у суду који тврди да „сви људи умиру“, можемо добити исправност формалне нужности посредног закључка да је Сократ смртан.

А ову, да тако кажем, формалну исправност могућности примене а *priori* безусловне датости на а *posteriori* добијене условљене појмове добијамо само на основу идеја ума, односно појмова унутар којих је дата могућност апсолутног тоталитета услова целокупног искуства у свим односима његових појмова.

Тако са формалне стране идеје ума у сазнању имају нужно важење, али са реалне, објективне стране, оне имају трансцендентан статус, односно у самом искуству ни на који начин не могу бити дате, оне немају никакав објекат сазнања, већ су засноване на природној диспозицији наше субјективне сазнајне моћи (уму).

Одредница а *posteriori* појмова, односно појмова добијених из искуства јесте да су они дати на основу опажања путем осећаја, и да је то опажање услов њиховог постојања. Међутим услов повезаности ових појмова искуства је безусловно а *priori* одређен путем идеја ума. То значи, да бих могао да имам формалну исправност једне општости ја морам да претпоставим да та општост безусловно важи. Оно што обезбеђује апсолутну безусловност односа (релација) мишљења датих категоријом

релације јесу идеје ума којима се обезбеђује формална исправност општости у мишљењу односа појмова искуства.

„Лако се види да чисти ум никако нема другог циља осим апсолутног тоталитета синтезе *на страни услова* (било инхеренције или депенденције или конкуренције) и да у погледу онога што је условљено нема никакава посла са апсолутном потпуношћу. Јер њему је потребан само и једино апсолутни тоталитет синтезе на страни услова да би претпоставио цео низ услова и да би га на тај начин дао разуму а priori. Али ако је неки потпуно (и безусловно) дати услов већ ту, онда више није потребан неки појам ума ради продужења низа, јер разум чини од себе сваки корак наниже од услова *ка ономе што је условљено*. На тај начин трансценденталне идеје служе само за *пењање* у низу услова до онога што је безусловно, то јест до принципа.“⁷⁷

Да бих могао да претпоставим формалну исправност односа конституисања субјекта мога мишљења у унутрашњем чулу ја морам да претпоставим појам једног јединственог субјекта који у себи обухвата као предикате све појмове мога мишљења у унутрашњем чулу, и стога он сам не може бити ничији предикат.

Да бих могао да претпоставим формалну исправност, односно безусловно важење повезаности објеката искуства путем услова низова које успостављају ја морам да претпоставим безусловно јединство ових низова у тоталитету једног света који их све обухвата.

Да бих могао да претпоставим формалну исправност безусловног уједињавања свих појмова, ја морам да претпоставим безусловно јединство (заједницу) мишљења ових појмова путем услова једног појма који сам, као безуслован, не потпада ни под један други појам, већ је он извор могућности мишљења апсолутног јединства свих појмова, како појма безусловног јединства субјекта, тако и појма безусловног јединства света, односно једне идеје која у себи садржи могућност безусловне синтезе свих појмова како спољашњег тако и унутрашњег чула.

Али, ако ја морам ради формалне исправности мишљења да претпоставим постојање ових појмова ради повезивања иманентних појмова у безусловно јединство (тоталитет) искуства, какав је статус тих појмова (идеја ума) према садржинском

⁷⁷ КЧУ, стр. 294-295

критеријуму који једини одређује могућност постојања иманентних појмова, а то је опажање?

Очигледно такав да су, са становишта критеријума опажања, идеје ума по себи немогуће, односно трансцендентне (ванискуствене). Садржински, ниједна идеја ума не може бити дата у опажању јер је безусловни тоталитет са становишта наших чула неопажљив, будући да су наши опажаји увек условљени. Али са ког становишта ми онда уопште имамо права да их употребимо у одређивању односа путем којих настаје искуство као тоталитет повезаности појмова?

Дијалектичност ових појмова састоји се у томе што они формалну исправност утврђују на основу критеријума а priori. Идеје ума су разумске категорије релације проширене да у својој примени безусловно важе на основу функције ума, која садржи могућност мишљивости безусловног у свим условима опажања. Али, категорије релације имају само иманентну примену на основу повезивања појмова објеката датих из чулности. Међутим, оне своју формалну исправност имају независно од своје примене на основу структуре нашег формално-логичког мишљења. Порекло појмова за формално-логичку исправност мишљења не значи ништа. Она критеријум своје формалне исправности баштини независно од било каквог порекла појмова, из саме своје структуре. Тако да подела на а priori и а posteriori и трансцендентне и иманентне појмове за формалну исправност мишљења (у смислу закључивања општег на појединачно) нема никаквог значаја. Логичко мишљење просто повезује појмове на основу своје структуре и утврђује исправност ове повезаности независно од порекла појмова.

И тако настаје дијалектика. Када формално-логичко мишљење мора, да ради формалне исправности својих судова повеже појмове који су садржински (по пореклу) неспојиви долази до закључака који су такви да немају никакву истинитосну вредност, јер се критеријум њихове истинитости због различитости порекла појмова не може успоставити.

Односно, идеје ума, које чине формалну основу могућности повезивања појмова искуства у један безусловни тоталитет, са становишта критеријума искуства (опажаја) су немогуће па је стога и ово повезивање појмова путем идеја само формално исправно, а садржински потпуно празно, односно недоказиво по свом пореклу. Овај формални критеријум које успостављају идеје ума на основу свог а priori деловања на

одређене функције разума (категорије релације, тј. односа) није применљив на функције категорија квантитета и квалитета (којима се у искуству на основу тоталитета опажаја формира тоталитет појма као датост), јер је тоталитет опажаја у датости квантитета и квалитета предуслов настанка појма и увек је условљен опажањем.

Порекло општости појмова математике налази се у могућности њиховог образовања (конструкције) путем чистог опажаја на основу дефиниције. Тврђња „сви троуглови имају три стране и три угла“ своју логичку нужност води из конструкције појма троугла помоћу чистог опажања на основу његове дефиниције као „геометријске слике која има три стране и три угла“. На овај начин могуће је образовати све појмове математике у потпуности њихове општости.

Међутим, ова математичко-логичка општост не захтева идеје ума, јер су идеје ума везане не за логичку конструкцију појмова из чистих а priori опажаја, већ за уређивање односа међу иманентним појмовима чије је порекло у чулности, која услове постојања тих појмова налази у искуству. Квантитет и квалитет чистих појмова математике дат је у геометрији самом дефиницијом појмова на основу чистог опажаја простора и не садржи никакав однос релације према неком другом конструисаном појму. Што се тиче општости у алгебри, везане за, на пример, све природне бројеве којих има бесконачно много, математичке операције којима се она дефинише садрже у себи потпуну датост једне општости путем које се онда безусловно успостављају релације у једном систему, који је затворен систем са дефинисаним односима, квалитативно другачијим од оних какве имамо у стварности. Када тврдимо, на пример, да се број један садржи у броју два, то значи да ми, на основу одређене математичке операције (дељења или одузимања, на пример) можемо да докажемо истинитост ове тврђе на логички нужан начин успостављањем односа између две величине. Општост овог доказа је потпуна и савршена управо зато што је њено порекло у а priori функцијама мишљења и опажања. Практично целокупна општост математике постоји независно од искуства и своје постојање заснива на правилности форме мишљења у оквиру које настаје (чистих опажаја). Када су дати, појмови математике или безусловно важе или су немогући (као појам површине настао од две праве).

Ова безусловност не може се постићи у појмовима насталим путем искуства јер је њихово порекло иманентно, односно, они своје постојање заснивају на постојању опажаја који је по пореклу независан од форме мишљења. Садржај једног појма

искуства чини осећај који, као услов, није логички доказив и предвидив већ се узима као датост и не може бити дефинисан као појам математике.

Управо ово вансубјективно, односно *a posteriori* порекло услова појмова искуства, чини да они, да би могли да формално-логички буду постављени у својој општости захтевају замишљивост апсолутног тоталитета услова под којима су дати, односно идеје ума. Тек на основу једне идеје која у себи формално садржи замишљивост апсолутног тоталитета свих могућих датости односа појмова искуства у опажању можемо исправно употребити појам „сви људи“, „сва тела“, „топлота загрева“, „све ствари у међусобном односу“ итд.

Док је математичка општост формалну исправност свога тоталитета заснивала на постојању система дефиниција појмова и њихових односа заснованих на чистим опажајима, општост појмова датих у искуству формалну исправност свога тоталитета заснива на замишљивости безусловног важења њихових односа на основу замишљивости идеја ума путем којих је тоталитет тих односа дат. Тако „свет“, као идеја ума, има регулативну функцију тиме што омогућава једну хипотетичку (за разлику од математичке која је категоричка) општост у грађењу формалног система низова односа објеката датих појмовима путем искуства.

На основу могућности замишљивости ових појмова ми можемо да успоставимо формалну исправност општости дедукције веза појмова добијених опажајима путем искуства.

Формалну општост математике ми успостављамо дефиницијом, тако што одређујемо поље њеног важења. Тако ми, на пример, у математици дефинишемо скуп свих природних бројева тако што дефинишемо услове под којима појам „природни број“ безусловно важи.

Дефинисањем ових услова ми за појам било ког броја можемо да одредимо да ли припада скупу природних бројева тако што ћемо видети да ли појам овог броја одговара условима под којима је дат скуп природних бројева по неком принципу. Тако је одредивост унутар овог скупа општа и нужна, односно безусловно дата у свом тоталитету по једном принципу и поред тога што је овај скуп бесконачан. На основу ових услова који безусловно важе, ми у сваком тренутку можемо да нешто одредимо као нешто што јесте или нешто што није природан број. (Међутим, појам „број“, као једне неодређене величине која се може односити на било шта, ми добијамо

успостављањем јединице времена у унутрашњем чулу као основе могућности бројања путем сукцесије опажања у чистом опажају једног бесконачног времена.)

Али ми не можемо да одредимо општост скупа „сви парадајзови“ као што можемо да одредимо општост скупа „сви природни бројеви“. Разлог за то лежи у томе што ми ни на који начин не можемо да дефинишемо услове под којима можемо имати појам „сви парадајзови“, јер су услови постојања овог појма недефинљиви формалним путем, односно зависе од услова наших опажаја. Општост формалне повезаности међу појмовима искуства ми не успостављамо дефиницијом, већ функцијом категорија релације на основу опажаја.

Тако су појмови ума формални услови безусловног важења релација између појмова искуства који омогућавају замишљивост исправности безусловне формалне општости односа (релација) међу појмовима датих путем искуства. Како универзалност једног важења, као што смо видели више, кореспондира „тоталитету опажања“, замишљивост појма „сви парадајзови“ у његовој безусловној општости за своју формалну исправност захтева постојање појма „безусловног јединства повезаности свих објеката спољашњег чула уопште“, односно „тоталитет света“ као једне идеје ума. А формална могућност појма овог тоталитета света, као и формална могућност појма апсолутног јединства једног субјекта, на основу унутрашњег чула, заснива се на могућности мишљења јединства целокупног тоталитета свих појмова, односно појма апсолутног безусловног јединства свега што постоји у мишљењу.

Тако су идеје ума принципи – регулатори у грађењу система разумских појмова насталих путем искуства у смислу у коме дефинишу безусловне границе унутар којих људско искуство може постојати. Али као објекти искуства, оне су трансцендентне, односно, такве да се налазе ван могућности услова било ког искуства.

Проблем настаје када формално-логичко мишљење ову регулативну функцију трансцендентних појмова у њиховој замишљивости путем субјективне сазнајне моћи (ума) побрка са могућношћу да докаже начин њихове иманентности, односно реалност њиховог постојања на основу нужних, а priori формалних закључака независно од искуства, на чистим рационалним основама. Тада настају дијалектички закључци чистог ума.

1.7.8. Трансцендентална дијалектика

На који начин настаје дијалектика, односно привид реалног постојања (иманентности) идеја ума?

Кант у својој „Логници“ даје следеће објашњење:

„Наиме, дијалектика као нека *логика привида (ars sophistica, disputatoria)*, која проистиче из неке чисте злоупотребе аналитике уколико се извештачава према *пукој логичкој форми* привида некога истинскога сазнања, чија се пак обележја морају узимати из подударача са објектима, дакле из *садржине*.“⁷⁸

У „Критици чистог ума“ он тврди следеће:

„Логички привид, који се састоји у простоме подражавању форме ума (привид лажних закључака), настаје само онда кад се не пази на логичко правило... Међутим, трансцендентални привид ипак не престаје, премда је већ откривен и премда се његова ништавност јасно увидела на основу трансценденталне критике (на пример привид у ставу: свет мора имати почетак у времену). Узрок тога јесте то што се у нашем уму (посматрајући га субјективно као људску моћ сазнања) налазе главна правила и максиме његове употребе, који потпуно имају изглед објективних основних ставова и који чине да се једна субјективна нужност неке везе наших појмова коју захтева разум држи за објективну нужност одредбе ствари по себи... ми имамо посла са једном природном и неизбежном илузијом, која се оснива на субјективним основним ставовима и њих протура као објективне...“⁷⁹

Када говори о природним грешкама у начину на који ум покушава да конститутивно одреди појмове разума, Кант ум посматра на начин на који га субјективно дефинише као „људску моћ сазнања“.

Ово је веома важно разумети, како не бисмо пали у неку врсту посматрања ума као наднаравне способности, односно једног критеријума који нема само субјективну, већ има и објективну нужност, на онај начин, на који бисмо могли да претпоставимо да принципи ума могу да важе независно од услова настанка самих појмова које

⁷⁸ Логика, стр. 23 (курзив у оригиналу)

⁷⁹ КЧУ, стр. 269-270 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

одређују, односно да важе и на објекте по себи. Ово је веома важно за разумевање грешака које се јављају у дијалектичким закључцима чистог ума.

Као што смо видели више, основни ставови разума су предуслови конституисања објекта у појму путем опажања. Али то су субјективни предуслови конституисања објекта. На основу ове субјективне нужности настанка појмова искуства путем функције разума, њихово синтетичко повезивање принципима ума може да створи привид објективне нужности важења те повезаности за појмове независно од искуства, односно важење по себи.

Чисти појмови разума (категорије) објективност својих појмова заснивају на синтези јединства једног опажаја путем постављања правила за његово просуђивање путем појма. Али овај појам за свој објективни реалитет поседује нужни предуслов, а то је опажај. Мада су и појмови разума трансцендентални, субјективни услови произвођења једног објекта у појму путем моћи суђења непосредним судом из својих основних ставова путем шемата продуктивне уобразиље, они своје постојање баштине на афекцијама чулности из којих путем интензитета осећаја (као реалитета) вуку могућност примене своје функције.

За разлику од њих, који објекат свога мишљења заснивају на „немишљењу“, у смислу да нешто што није мишљење, односно „опажај“ који садржи осећај узрокован афекцијама чула, мора да претходи могућности примене њихове функције, чисти појмови ума свој реалитет заснивају субјективно, посредним закључивањем само из појмова који су претходно конституисани разумом.

„Али бар трансцендентални (субјективни) реалитет чистих појмова ума оснива се на томе што ми до таквих идеја долазимо на основу једног нужног посредног закључка. Према томе, биће таквих посредних закључака који не садрже никакве емпиричке премисе и посредством којих ми закључујемо од нечег што познајемо на нешто друго о чему немамо никаквог појма, а чему, при свему томе, ипак на основу једног неизбежног привида приписујемо објективни реалитет... То су софистикације не људи већ самог чистог ума, те од њих не може да се ослободи ни најмудрији међу свима људима, који ће, додуше, после

многих напора можда моћи да предупреди заблуду, али се привида који га непрестанце мучи и обмањује никада неће моћи потпуно да ослободи.“⁸⁰

У томе се састоји дијалектика ума, који своје идеје, на основу којих гради највише јединство мишљења, представља као да имају објективно важење, односно да постоје не само као појмови највишег могућег уређивања појмова разума, већ као објекти, чија се објективност постојања заснива на посебној врсти нужности у повезаности појмова помоћу њих, односно на закључивању из самих појмова, иако је порекло појмова везано само за функцију разума, која сама може бити примењена и зависи искључиво од опажаја путем постојања афекција чулности, као њиховог садржаја.

Ови дијалектички закључци нису произвољни и ненамерни, они своје порекло имају у самој структури ума и намећу се у закључивању као потпуно природни. Оне појмове, трансценденталне идеје, које ум производи у циљу највећег могућег уједињавања појмова разума у једноме систему мишљења, ум, као моћ мишљења без икакве везе са чулношћу, на основу сопствених закључака нужно и хипостазира као постојеће у смислу реалних објеката, јер су за њега сви објекти искуства дати појмовима разума само појмови и имају исто формално важење, као и његове идеје.

(Форма дедуктивног посредног закључка (нужног (безусловног) закључка) из општег на појединачно, као форма умског мишљења (суђења) иста је за све појмове, и у логици, и у математици и у односу на појмове искуства.)

Кантов захват у „Трансценденталној дијалектици“ представља покушај да укаже на грешку коју ум прави у овом природном путу свога закључивања, када хипостазира један објекат на основу а priori могућности његовог заснивања у чистом мишљењу путем саме форме закључивања.

Као што смо видели у претходном тексту, закључци ума деле се на три класе, зависно од врсте посредних закључака, на категоричке, хипотетичке и дисјунктивне.

Категорички закључци у свом односу на појмове настале из представа унутрашњег чула ради њиховог повезивања у систематско јединство мишљења, граде идеју безусловног јединства једног субјекта.

Хипотетички закључци у свом односу на појмове настале из представа спољашњег чула ради њиховог повезивања у систематско јединство мишљења, граде

⁸⁰ КЧУ, стр. 276, подвукао А.С.

идеју апсолутне и безусловне повезаности свих објеката путем низова односа у идеји јединства једног света.

Дисјунктивни закључци у (појму) идеји Бога (бића свих бића) повезују појмове унутрашњег и спољашњег чула у свеопште јединство, тако што претпостављају један безусловно нужни услов, помоћу кога синтеза објеката свих појмова мишљења датих у искуству налази могућност свог постојања, чиме се обезбеђује њихово потпуно синтетичко јединство у мишљењу. Идеја Бога представља појам највише синтезе свих ствари као предмета мишљења уопште.

Ови чисти појмови ума потребни да представе спољашњег и унутрашњег чула поставе у систематски ред и јединство мишљења представљају, како то Кант каже **„прост субјективни закон газдовања са готовином нашег разума.“**⁸¹ Из постојања ових појмова ум, међутим, извлачи и одређене закључке.

Из постојања идеје једног јединственог субјекта који сам није ничији предикат, ум извлачи погрешан закључак о постојању једне апсолутно прости супстанције.

Из постојања идеје света као безусловног тоталитета повезаности објеката спољашњег чула, ум, према категоријама релације (односа), погрешно закључује на нужност одређених услова тога света.

Из постојања идеје Бога ум закључује на могућност да путем закључивања докаже нужност постојања ове идеје независно од чула.

Прву класу погрешних закључака Кант назива паралогизом, другу антиномијама, а трећу идеалом чистог ума.

„Ових дијалектичких закључака, има, дакле, свега три врсте, толико колико има идеја на које њихове конклузије излазе. У закључку ума ПРВЕ КЛАСЕ ја закључујем од трансценденалног појма о субјекту који не садржи никакву разноврсност на апсолутно јединство тога истог субјекта о коме на тај начин не добијам никакав појам. Тај дијалектички закључак ја ћу назвати трансценденални паралогизам. ДРУГА класа софистичких закључака оснива се на трансценденалном појму о апсолутном тоталитету низа услова за једну дату појаву уопште; и ја из тога што увек имам један противречан појам о безусловном синтетичком јединству низа на једној страни изводим тачност њему супротног јединства о коме ипак тако исто немам никаквог појма. Ја ћу

⁸¹ КЧУ, стр. 275

оно стање ума у коме се он налази при овим дијалектичким закључцима звати *антиномија* чистог ума. Напоследку, према ТРЕЋОЈ врсти софистичких закључака ја из тоталитета услова под којима мислим о предметима уопште, уколико ми они могу бити дати, изводим апсолутно синтетичко јединство свих услова за могућност ствари уопште, то јест од ствари које према самом њиховом трансценденталном појму не познајем ја закључујем на једно биће свих бића које помоћу једног трансценденталног појма још мање познајем, и о чијој безусловној нужности не могу себи да начиним никакав појам. Овај дијалектички закључак ја ћу назвати *идеал* чистотога ума.⁸²

Из овог навода ми видимо како тече Кантова аргументација. Јединство искуства постиже се повезаношћу појмова насталих деловањем разумских категорија на основу појединачних опажаја. Ови појмови постављају једно правило за просуђивање опажаја који им, у искуству, одговарају. Ми овом функцијом мишљења на основу једног опажаја просуђујемо да је објекат дат у искуству (у простору) „чаша“ или „аутомобил“, али увек (у времену) и као „моја мисао“ у конституисању мога сазнајног субјекта. Што се тиче опажаја унутрашњег чула то значи да смо ми свесни да је тај објекат „чаше“ или „аутомобила“ (или „бола“ који осећамо) дат као објекат свести нашег сазнајног субјекта, кога смо, путем трансценденталне аперцепције свесни као истог у свим нашим емпиричким опажањима у моментима времена (како је објашњено у првом поглављу). Ми тако градимо сазнање јединства наших опажаја путем појмова на основу јединственог тока просуђивања опажаја датог чистим опажајем времена на основу услова постојања *a priori* (предвремено, као услова опажања у времену) дате јединствености субјекта путем трансценденталне аперцепције. Тако се гради *a priori* јединство емпиричког (објективног) сазнања нашег субјекта.

Да би ово сазнање било јединство мишљења, ја себе, у идеји, односно појму ума, безусловно (прет)постављам као јединствени субјекат у свим могућим предикатима мога мишљења. На овај начин „моји“ појмови унутрашњег чула, као предикати, бивају синтетички *a priori* уједињени у безусловно јединство мишљења једног сазнајног субјекта. Међутим, ова идеја, као умски субјективни регулативни принцип ни на који начин не одређује на који начин тај сазнајни субјект постоји, нити би се, на основу саме те идеје могло нешто утврдити о објективном „садржају“ тог

⁸² КЧУ, стр. 297 – 298

субјекта. Она је само регулативни принцип наше субјективне сазнајне моћи (ума), ради синтезе јединства свих објеката тога мишљења.

Објашњење основних ставова путем којих функције категорија просуђују објекте искуства дати су више. Оно што је важно да разумемо јесте, да је ово постављање правила које врше категорије безусловно зависно од поља своје примене, односно од опажања. Чисти појмови математике нису искуствени појмови, већ појмови који своје објекте успостављају на основу чистих опажаја путем дефиниција.

Тако у искуству имамо поље унутрашњег опажања (свести о припадности опажаја датих у једном времену нашем сазнајном субјекту), поље спољашњег опажања (свест о постојању спољашњих објеката (објеката ван нас као сазнајног субјекта) у простору (укључујући и наше тело у њему)) и то су једина два извора путем којих добијамо представе.

Од ових представа (опажаја) разум гради сазнање објеката искуства путем појмова. Односи које разум поставља у те појмове увек су ограничени неком датом шћу, односно постојањем опажаја на које се могу применити. Појам односа узрока и последице путем отољавања разум уграђује у однос појмова Сунца и камена у емпиричкој аперцепцији, односно путем опажања два објекта искуства. Али на појам топлоте као појам који има безусловно узрочно-последично важење за све изворе топлоте и тела на које они делују разум не може нужно да закључи. Његови судови су увек непосредни, као релациони суд „Сунце загрева камен“, којим се у сазнању успоставља непосредан однос између два појма на основу опажања два објекта за које су ти појмови правила. Исти релациони суд о загревању разум својим појмовима може и да изведе на опажајима „загрејане пећи“ и „једне собе“. Он чак може и да изведе непосредно правило које важи за деловање и „Сунца“ и „пећи“ на „камен“ и „собу“ јер синтетичко јединство емпиричке аперцепције обезбеђује трансцендентална аперцепција.

Међутим из постојања ових судова ми не можемо да изведемо универзални суд „Свако тело на које делује извор топлоте се загрева“ јер овај суд излази из услова било каквог емпиричког опажања. Он би за своју исправност захтевао апсолутни тоталитет опажања путем кога бисмо могли да утврдимо да у свим могућим појединачним опажајима ово правило важи, а то је немогуће.

Дакле универзални суд, који постулира један принцип не може да настане деловањем правила разума на појединачне опажаје, већ обухватањем (*begreifen*) тих многобројних појединачних правила под што мањи број универзално (али само хипотетички) важећих принципа. Да би ум то обухватање могао формално да обави он мора да изведе услове на основу којих може да емпиричким појмовима обезбеди безусловно јединство.

Ти услови формалног безусловног јединства појмова искуства јесу идеје ума. Оне, дакле, морају да превазиђу сваку могућност сазнавања у искуству и поставе *a priori* формално – нужно јединство принципа за обухватање свих универзалних правила која могу бити дата опажањем. Али само субјективно.

Да би појмови појединачних опажаја нашег сазнајног субјекта путем унутрашњег чула (у времену) могли да се уједине у мишљењу, ум поставља појам (идеју) апсолутног (безусловног) јединства мисаоног субјекта као *a priori* безусловног принципа на основу кога услов сваког појма из опажаја унутрашњег чула у искуству може да буде безусловно одређен. Овај појам (идеја) ума служи томе да свим појмовима, као објектима унутрашњег чула, постави формални принцип њиховог безусловног јединства.

Да би појмови појединачних опажаја спољашњег чула (простора) могли да се *a priori* уједине, ум мора да постави безусловно јединство низа услова једне појаве. Пошто је опажање представа о појави, оно је ограничено условима опажања. Формални услови опажања ради грађења једног објекта искуства (сазнања појмом) су категорије. Оно што категорије мисле у појмовима да би омогућиле њихово синтетичко повезивање са другим појмовима су релације, односно односи. Те релације, односно односи путем којих се један појам односи на други појам (супстанција - акциденција; узрочност – зависност; заједница – узајамни утицај) граде низове појмова датих путем опажања у искуству. Као што смо видели ови појмови су условљени, као однос „Сунца“ и „камена“. Покушаћу да то објасним: Као супстанција (субјекат) појам „Сунца“ има своје акциденције (предикате) којих је услов. Исто тако их има и појам „камена“ као субјекат. Између појма „Сунца“ и појма „камена“ постоји једна узрочно-последична веза, загревање. Ова два појма постоје у заједници (једновремено), јер је „Сунце“ услов узрока једне промене „акциденције“ на „камену“, путем отопљавања, а не услов егзистенције појма „камена“ као субјекта.

Да би ум могао да формално уједини све појединачне појмове објеката спољашњег опажања у мишљењу, он мора да постулира једну идеју безусловног јединства низа услова појава, односно, да је између свих појмова који могу бити дати у искуству могуће повући везу (релацију) која их уједињује у формално јединство мишљења путем неког односа. То формално безусловно јединство објеката спољашњег чула (односно појам једног света који безусловно обухвата услове свих односа спољашњег чула) је формални услов на основу кога универзални закључци на објекте спољашњег чула добијају своје важење.

То кантовско, „све је релативно“, у смислу, у коме је „све“ појам формалног услова јединства мишљења објеката насталих на основу опажања у спољашњем чулу, јесте безусловно јединство низова појмова путем релација (односа) међу њима.

(Тако видимо да су универзални судови могући само на објекте дате у спољашњем опажању. На појам (објекат) безусловног јединства једног субјекта није могуће применити појам „све“, већ само појам „сав“ у смислу једне безусловне целине, јер јединствени субјекат дат путем опажања у унутрашњем чулу нема и не може имати множину. О овоме ће више бити речи касније.)

На крају остаје идеја **„апсолутног јединства услова свих предмета мишљења уопште“**⁸³, као појма који у себи обухвата безусловно јединство свих појмова (који се у искуству по пореклу деле на појмове унутрашњег и спољашњег опажања). Овај појам, као највиши појам јединства ума по једном принципу постулира, да је за свеукупно јединство свих објеката сазнања (било унутрашњег било спољашњег чула) у мишљењу потребно поставити идеју (појам) једног безусловног бића (неодређено субјекта или објекта) које у себи нужно садржи формалне услове могућности свеукупног мишљења уопште, чиме се постиже највише јединство мишљења. Овај нужни формални услов јединства мишљења свих појмова је појам једног апсолута, односно „Бога“ као јединственог и безусловног извора свеукупне помишљивости. Тако појам „Бога“ као формални услов својом нужношћу, безусловно одређује могућност целокупног јединства појмова мишљења уопште у односу на све услове.

Тако ум, независно од самог искуства, постулира формално јединство мишљења путем а priori принципа на основу којих правила добијена појмовима могу

⁸³ КЧУ, стр. 293

да имају опште и нужно (безусловно) важење, односно да формално буду синтетички повезана у једноме систему.

За разум, мишљење је суђење које објектима мишљења (појмовима) синтезом поставља одређено место у своме јединству (искуству). Принципима ума ово јединство се безусловно а priori обезбеђује тако, што разуму (исто као опажању на основу чистих опажаја простора и времена) постулира мисаону форму једног безусловног (неограниченог) поља његовог проширивања у условима искуства. То је а priori јединство мишљења према принципима који регулишу а posteriori бесконачно (безусловно) поље ширења искуства.

Идејом безусловног јединства мисаоног субјекта обезбеђује се безусловно поље извора свеукупне помишљивости, појмом апсолутног јединства услова низа објеката обезбеђује се безусловно поље јединства свега помишљивог, који се синтетички уједињују појмом свеукупног јединства мишљења уопште, односно појмом „Бога“ као безусловног (апсолутног) услова мишљења свих објеката искуства.

Формално постојање ових идеја за наше субјективно јединство мишљења је нужно, јер се само на основу њих наши појмови могу поставити у безусловно јединство. Без појма јединственог субјекта ми не бисмо могли да заснујемо јединство предиката мишљења у једном сазнању, у смислу систематске повезаности појмова из опажаја унутрашњег чула. Без појма безусловног јединства низова објеката путем односа, ми не бисмо могли да у синтетичко јединство сазнања повежемо појмове објеката спољашњег чула. А ове појмове, ми не бисмо могли да повежемо без појма којим се нужно обезбеђује могућност мишљења уопште, како субјекта тако и објеката искуства, а то је појам безусловног апсолутног јединства мишљења уопште. Тек на основу подвођења, односно синтезе појмова насталих по различитом пореклу чула у идеју једног нужног јединства могућности свих услова мишљења, ми добијамо највише јединство мишљења на нужан начин.

Али ови појмови су сви само субјективни (трансцендентални) услови јединства нашег мишљења, а не објекти искуства. Нужност њиховог постојања не налази се у реалитету осећаја путем опажања, који је једини услов постојања појмова као објеката нашег искуства, већ у потреби да се тим појмовима искуства обезбеди највеће могуће јединство, односно дефинишу услови под којима је сваки појам искуства могуће синтетички ујединити у једну систематску целину. Услов те систематске целине као

безуслован услов сваке могућности јединства мишљења објеката искуства у мишљењу је идеја Бога.

„Идеју, дакле, ваља сматрати неким нужним основним појмом да би се разумски поступци субординације или *објективно довршавали* или сматрали као *неограничени*.“⁸⁴

Ово формално јединство мишљења „безусловног“ путем ума и његово постулирање у условима опажања као извору објективних појмова (искуства) омогућава регулисање бесконачног ширења искуства, али сам ум поставља пред један проблем. Пошто ум регулише јединство мишљења објеката искуства путем објеката чистог мишљења који су његове идеје, он закључује (будући само формална моћ мишљења (суђења посредним закључивањем) у сазнању) да су и његове идеје објекти на исти начин на који су то објекти искуства дати путем опажања. За њега су и једни и други објекти само појмови, а формална исправност посредног закључивања којом се обезбеђује систематско јединство свих појмова је функција ума. Ум тако закључује да су наша душа, свет и Бог као субјективни услови јединства свега мишљења објективни, односно да постоје нужно и по себи иако се за њих не могу прибавити одговарајући опажаји, јер путем једног формално-нужног посредног закључка он може да их докаже. На овај начин настаје метафизика.

„Прави циљ метафизичких испитивања јесу само ове три идеје: *бог, слобода и бесмртност* (душе, прим. А. С.), тако да други од ових појмова, кад се споји са овим првим, треба да доведе до трећег појма као до једног нужног закључка. Све остало чиме се ова наука бави служи јој само као средство да би дошла до ових идеја и њиховог реалитета. Оне њој нису потребне ради природне науке, већ да би превазишла природу. Потпуно објашњење тих идеја учинило би *теологију, морал* и, спајањем ових двеју наука *религију*, то јест највише циљеве наше егзистенције зависним једино од спекулативне моћи ума и ни од чега другог.“⁸⁵

Какве последице би имала могућност фондирања реалитета (објективности) ових идеја у спекулативној моћи ума? За Канта је ово питање од прворазредне важности, али то можемо оставити за касније. Наш задатак сада на самом крају овог

⁸⁴ Логика, стр. 113 (курзив у оригиналу)

⁸⁵ КЧУ, стр. 295, фуснота (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

уводног дела биће да покажемо на који начин у овом покушају спекулативни ум у свом закључивању формално прави неопростиве погрешке. Овде би, можда, било корисно навести разлику који Кант прави између теоријског и спекулативног мишљења.

„Сазнање онога што је *in abstracto* опште, јесте *спекулативно* сазнање, а сазнање онога што је *in concreto* опште, *обично* сазнање. Философско сазнање је спекулативно сазнање ума...“⁸⁶

Насупрот теоријском и практичком сазнању, спекулативно сазнање односи се само на просуђивање важења појмова који своје порекло немају у опажањима путем разума, већ се, независно од свега могућег искуства заснивају на највишим могућим апстракцијама ума ради одређивања појмовима разума места у јединству мишљења. Спекулативно сазнање покушава да докаже исправност мишљења идеја ума као реалних објеката њиховим доказивањем путем формално – нужних закључака. Оно дакле сматра да је могуће доказати постојање Бога, бесмртност душе и *a priori* нужне особине услова емпирички датог света.

„Који модуси чистих појмова ума стоје под ова три наслова свих трансценденталних идеја... Они се управљају према категоријама. Јер чисти ум никада се не примењује непосредно на предмете, већ на појмове разума о предметима. Исто тако, тек пошто се пређу сва ова излагања моћи ће да се види: како ум једино помоћу синтетичке употребе оне исте функције којом се служи у категоричном закључку мора нужним начином доћи до појма апсолутног јединства *мисаоног субјекта*, како даље, логичко поступање у хипотетичким закључцима мора нужно да повуче за собом идеју о ономе што је апсолутно безусловно у једном низу датих услова, најпосле, како сама форма дисјунктивног закључка мора нужно да повуче за собом највиши појам ума о неком бићу свих бића; једна мисао која на први поглед изгледа крајње парадоксна.“⁸⁷

Са овим наводом завршићемо уводни део излагања трансценденталне дијалектике. Ми сада јасно видимо који је пут аргументације ума у закључивању на његове идеје. Свако посредно закључивање као формално – нужно повезивање

⁸⁶ Логика, стр. 37 (курзив у оригиналу)

⁸⁷ КЧУ, стр. 294 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

појмова мора да се врши по форми функције разумских категорија. Управо те функције, ослобођене сваког опажајног услова представљају трансцендентне идеје ума. Међутим, како је ум могао да закључи на ове идеје из форме разумских категорија, односно, који су модуси постојања ових идеја? То по форми могу бити само категоријалне функције синтезе појмова, из којих ум закључује да на појам безусловног тоталитета јединственог субјекта може бити закључено само ако је тај субјекат безусловно одређен разумском категоријом супстанције у једном категоричком закључку. На исти начин ум, по форми једног хипотетичког закључка, на безусловни тоталитет низова објеката појмова спољашег чула (на идеју тоталитета једног света) може да се закључи само из форме одређене датости безусловности услова једног низа у његовом тоталитету. На крају, дијалектичким закључком по форми дисјунктивног закључка, ум закључује на објективност нужности реалитета једног бића свих бића (Бога), које обезбеђује безусловну могућност постојања заједнице свих других појава, у смислу јединства мишљења објеката искуства датих појмом.

Сада ћемо се позабавити сваким од ових дијалектичких закључака појединачно.

1.7.8.1. Паралогизам чистог ума

Паралогизам чистог спекулативног ума је грешка коју ум чини у покушају да из чистих а priori појмова докаже могућност постојања бесмртне душе покушавајући да заснује једну рационалну науку о души. Рационална наука је она наука која своје постојање заснива на чистим умним принципима, независно од интелектуалног јединства добијеног деловањем форме категорија у одређивању јединства опажаја једним појмом.

Аргументација овог дијалектичког закључка и Кантова контрааргументација састоји се у овоме:

„У рационалној психологији влада један паралогизам који се изражава у следећем силогизму:

Оно што се може замислити само и једино као субјекат не постоји друкчије него као субјекат, те је, према томе, супстанција.

Једно мисаоно биће, пак, посматрано само као такво не може се замислити друкчије него као субјекат.

Дакле, оно постоји такође само као субјекат, то јест као супстанција.

У горњој премиси говори се о једноме бићу које се може замислити у сваком смислу, па, дакле, и као биће које би могло бити дато у опажању. Међутим, у доњој премиси о њему се говори само уколико оно посматра само себе као субјекат, наиме, само у односу на опажање у коме оно бива дато као објекат за мишљење. Према томе, конклузија се изводи *per sophizma figurae dictionis*, те, дакле, на основу једног лажног закључка.⁸⁸

Као што ћемо касније видети, сви докази чистог спекулативног ума закључци су из појмова на нешто што ни на какав начин не може бити дато у искуству. Ипак, сваки од тих доказа тврдиће да се може посредно доказати на основу објеката искуства датих разумом на основу опажаја.

Паралогизам чистог ума своје порекло у искуству покушава да заснује на постојању трансценденталне аперцепције.

Да бисмо повукли јасну разлику и између овог закључка ума на постојање душе као супстанције и трансценденталне аперцепције, требало би нагласити да трансцендентална аперцепција представља основни предуслов конституисања субјекта у сазнању путем опажања, деловања категорија разума у конституисању појмова путем повезивања опажања и деловања функције ума у закључивању (односно повезивања тих појмова), али и свести (сазнању) осећања унутрашњег чула и могућности одређивања воље, који сами немају везе са сазнањем насталим путем афекција чулности, (мада ум има своју битну функцију и у постављању принципа одређујућег разлога воље).

Трансцендентална аперцепција којом се конституше сама функција мишљења путем опажања на основу чистог опажаја простора стварањем момената опажаја на основу чистог опажаја времена у унутрашњем чулу (како је горе објашњено) путем функције уобразиље, разума и на крају ума представља синтетичко јединство, али емпиричког субјекта самог, односно, аперцепција је предуслов не само сазнања, већ и постојања једног субјекта као субјекта, јер она у себе, поред функција мишљења, односно опажаја и појмова укључује и реалитет интензитета једног осећања постојања

⁸⁸ КЧУ, стр. 305-306 (курзив у оригиналу)

на основу кога се конституише човек као постојеће, а путем постојања воље, чија је могућност деловања такође зависна од трансценденталне аперцепције и као самоодређујуће биће.

Та свест о нама самима у сваком тренутку деловања неке од наших душевних сила, која се ипак, у сазнању конституише опажањем нечега (било ван нас, било у нама) чије је порекло (изузев одређујућег разлога воље (како ћемо видети касније)) независно од те свести би се, можда, у једној јако развученој аналогiji могла назвати принципом а priori синтезе једног емпиричког субјекта путем сазнања, осећања и деловања воље, али се сам извор тог принципа никако не би могао извести из самог деловања тих сила, као што је могуће реконструисати функцију категорија на основу појмова и функцију ума на основу посредног закључивања, јер се на реалност трансценденталне аперцепције не може применити синтетичко јединство категорија ради стварања појма о једној супстанцији будући да она (као њихов реалан услов) претходи могућности примене категорија.

(Из тог разлога можемо јасно да сагледамо зашто се хипотеза, коју је у свом тексту „The transcendental deduction of the categories“⁸⁹ поставио Пол Гајер, један од најзначајнијих савремених познавалаца Кантове философије, о томе да је синтеза категорија у могућности да сама собом изврши синтезу коју врши трансцендентална аперцепција, не може узети као исправна. Ми бисмо, синтезом категорија, односно синтезом једног појма, као објекта сазнања, категоријом релације могли да успоставимо однос према неком другом појму ради јединства сазнања, али не бисмо могли да успоставимо тај други појам сам. Синтеза трансценденталне аперцепције је тек та, која (као медијум) омогућава успостављање везе између два појма у једној свести (сазнању).)

У овоме је погрешка паралолизма. Она нешто што само не може бити дато као појам, у смислу објект као опажај одређеног субјекта, већ само као чињеница („Ја сам мислећи“) претвара у супстанцију, као категоријалну форму у одређивању једног појма.

„Према томе, анализом свести о мени самом у мишљењу уопште се не добија у погледу сазнања мене самога као објекта савршено ништа. Логичко

⁸⁹ “The Cambridge Companion to KANT“, Cambridge university press, Cambridge, 1998. г., стр.123

објашњавање мишљења уопште погрешно се сматра за метафизичку одредбу објекта.“⁹⁰

Трансцендентална аперцепција је стање које омогућава конституисање нас самих у нама, а не један појам мишљења. Ми себи у мишљењу нисмо дати објективно у опажају, што је нужни предуслов конституисања појма, већ субјективно у постојању путем опажања унутрашњег чула у времену. Зато је Декартов аксиом „Мислим, дакле постојим“, са кога он закључује на постојање супстанције мишљења погрешан као аксиом, јер он претпоставља нешто што му не може бити дато као појам, у смислу објекат мишљења путем опажања, јер је трансцендентална аперцепција стање које представља предуслов могућности постојања појмова.

„А ја о једноме мисленом бићу не могу на основу никаквог спољашњег искуства имати ни најмање представе, већ само на основу самосвести. Према томе, такви предмети нису ништа друго него пренашање (Übertragung) ове моје свести на друге ствари, које се само на тај начин представљају као мислена бића. Међутим, став: Ја мислим, узима се при том само проблематички; не уколико би он садржавао опажај неке егзистенције (Картезијево: *cogito, ergo sum*), већ само у његовој могућности да би се видело какве би особине произашле из овога тако простог става за његов субјекат (било да такав субјекат постоји или не).“⁹¹

Да би један објекат мишљења могао да се конституише категоријама потребно је опажање. Да би аксиом Ренеа Декарта важио он би морао да у опажању покаже да је опште и нужно да мишљење конституише постојање. Али он себе, у објективно-конститутивном смислу не може да опажа као објекат мишљења већ може само да постоји и мисли и зато нема права да из функције јединства нашег субјективног мишљења дато у трансценденталној аперцепцији, закључује објективно на себе као супстанцију, већ може само да по аналогији са својим стањем створи проблематички појам једног мислећег бића као јединственог субјекта (носиоца) мишљења у смислу услова постојања предиката (појмова у мишљењу), јер је то искључиви начин да категоријама, које су једине у стању да стварају појмове обезбеди услов јединства мишљења из опажаја унутрашњег чула под једним појмом (како је показано више).

⁹⁰ КЧУ, стр. 305

⁹¹ КЧУ, стр. 302 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

„Дијалектички привид у рационалној психологији заснива се на бркању једне идеје ума (једне чисте интелигенције) с појмом о мисаоном бићу уопште који је у сваком погледу неодређен... ја мешам могућу *апстракцију* од моје емпирички одређене егзистенције са вајном свешћу о некој могућности моје *засебне* егзистенције као мисленог бића, па верујем да сазнајем оно што је супстанцијелно у мени као трансцендентални субјекат, имајући у мислима само јединство свести које чини основ сваког одређивања као просте форме сазнања.“⁹²

Тако видимо да чисти ум у свом покушају да на основу идеје јединства једног мисаоног субјекта закључи из чистих а priori појмова (категорија) на његову објективну простоту и реалитет постојања у виду супстанције доживљава неуспех. Сада ћемо се позбавити другом класом дијалектичких закључака, које Кант назива Антиномије чистог ума.

1.7.8.2. Антиномије чистог ума

Као што је помоћу идеје (појма) једног јединственог субјекта као носиоца мишљења унутрашњег чула ум обезбедио разуму поље бесконачног конституисања појмова у унутрашњем чулу, тако помоћу појма једног света, који у себи укључује тоталитет низова односа свих објеката појмова насталих из спољашњег чула, он омогућава бесконачно поље конституисања појмова спољашњег чула.

(Управо зато Кант појам празног простора (односно простора у коме не би постојала никаква веза (односа) између објеката) није могао да дозволи у мишљењу, али зато није негирао могућност празног простора у опажању као објекта неког искуства).

Међутим из овог појма (идеје) једног света као тоталитета свих низова објеката спољашњег чула, ум закључује на особине које тај свет мора да има према чистим умним принципима.

Тако настају антиномије чистог ума, у смислу закључака који на безуслован начин закључују о тоталитету света. Њих Кант назива антиномије јер ови закључци

⁹² КЧУ, стр. 315 (курзив у оригиналу)

иду у паровима у којима један закључак нужно закључује на нешто што је (привидно) контрадикторно супротно другом закључку.

Тако се први пар закључака бави питањем: „Да ли свет има или нема своје границе и почетак у простору и времену?“

Други пар закључака се бави питањем: „Да ли је материја једног света састављена од простих или бесконачно дељивих величина?“

Трећи пар закључака се бави питањем: „Да ли у свету поред нужне мора постојати и слободна узрочност?“

Четврти пар закључака бави се питањем: „Да ли свету као његов део или узрок његове егзистенције припада једно апсолутно нужно биће?“

Свако од ових питања има два одговора, која међусобно тврде потпуно супротно.

Овим питањима Кант посвећује највећу пажњу, и то је, структурално гледано, најобимнији део његове „Критике чистог ума“.

Као што смо видели, закључивање на појам душе као супстанције посредством супстанцијализације трансценденталне аперцепције, у смислу њеног безусловног одређивања функцијом категорије субјекат – предикат довело је до паралолизма чистог ума. Овај дијалектички закључак заснива се на покушају објективног одређивања субјективног услова мишљења (трансценденталне аперцепције) категоријом у смислу стварања једног појма супстанције који безусловно важи за све мислеће субјекте.

Ова грешка настала је у покушају, да се за једну идеју (појам) ума, која регулативно поставља мишљивост једног субјекта који није предикат ради обезбеђивања јединства мишљења у унутрашњем чулу, погрешно закључи на нешто чије се постојање може нужно извести једним закључком из самих појмова тиме што се идеја ума функцијом категорије супстанцијализовала по обрасцу категоричког закључка.

У антиномијама чистог ума по обрасцу хипотетичког закључка настаје грешка која тврди да се за сваки низ појмова објеката спољашњег чула може с правом закључити на реалитет апсолутног (безусловног) тоталитета његових услова.

Из горњих питања ми можемо да видимо који су то низови:

На првом месту то је низ сукцесије у времену у односу према почетку времена као његовом услову и апрехензији граница простора датих опажањем у времену.

На другом месту, то је низ могућег дељења материје (реалитета) у простору у односу на њене првобитне услове.

На трећем месту је условљени низ узрочно – последичних веза ствари у свету у односу на услов тоталитета постања појава (из природне нужности или слободе).

На четвртом месту је низ нужно – случајно у односу низа егзистенције случајног према једном нужном услову ради успостављања његовог тоталитета.

Први низ односи се на величину (квантитет) света, други на његов реалитет (квалитет), трећи на однос ствари у свету (релацију) и четврти на модалитет (начин) постојања (егзистенције) ствари у свету.

„Отуда, према четири главна назива категорија не постоје више већ само четири космолошке идеје кад се, наиме, одаберу оне категорије које нужно имплицирају неки низ у синтези разноврсности.“⁹³

Тако видимо да сваки од ових низова представља примену функције категорија разума ради закључивања на умску идеју (појам) једног света установљену у виду тоталитета везе (низова) објеката спољашњег чула ради регулативног јединства мишљења појмова разума датих опажањем у искуству на безуслован начин. Иако се идеја ума односи само регулативно безусловно на условљене низове разумских појмова дате путем опажања, антиномије чистог ума покушавају да закључе на постојање овог безусловног тоалитета као једног реалног објекта искуства.

То значи да се хипотетичка умска идеја јединства света ради јединства мишљења појмова разума насталих путем искуства у спољашњем чулу, антиномијама чистог ума хипостазира као објективно дата, а онда се у њој безусловно одређују тоталитети низова који су засновани разумом у искуству функцијама категорија, чиме настају четири космолошке идеје од којих свака обухвата апсолутну потпуност синтезе једног низа на следећи начин:

„1. Апсолутна потпуност СЛОЖЕНОСТИ дате целине свих појава.

2. Апсолутна потпуност ДЕЉЕЊА неке дате целине у појави.

3. Апсолутна потпуност ПОСТАЊА неке појаве уопште.

⁹³ КЧУ, стр. 325

4. Апсолутна потпуност ЗАВИСНОСТИ ЕГЗИСТЕНЦИЈЕ онога што се мења у појави.

Пре свега, треба при том приметити да се идеја апсолутног тоталитета не односи ни на шта друго него на експозиције појава, те се, дакле, не односи на чист појам разума о некој целини ствари уопште. Овде се, дакле, појаве сматрају као дате и ум захтева апсолутну потпуност услова њихове могућности, уколико ови услови чине један низ, те, дакле, он захтева једну посве (то јест у сваком смислу) потпуну синтезу, на основу које се појава може према законима разума експонирати... Ово *безусловно* налази се увек у *апсолутном тоталитету низа*, кад се тај низ представи у машти. Али ова посве завршена синтеза само је једна идеја, јер се, бар унапред, не може знати да ли је таква синтеза могућа и код појава.⁹⁴

Ове космолошке идеје једног тоталитета нису иста она регулативна идеја безусловног јединства низова појава спољашњег чула потребна ради регулативног јединства мишљења појмова искуства, већ су хипотетички посредни закључци изведени разумским категоријама на основу узимања ове идеје као објективно дате.

Наш разум функцију свога деловања заснива на експозицији појава, односно, на грађењу појмова на основу синтезе опажаја. Он је у свом деловању потпуно зависан. Његови појмови, будући да су настали деловањем категорија стварају повезане низове којима се гради јединство искуства.

Ово разумско јединство искуства (као што смо видели више) није исто што и умско јединство мишљења. Умско јединство мишљења појмова разума јесте уједињење (стварање синтетичке повезаности) свих његових појмова према условима њиховог постајања, али на безуслован начин. Тако је идеја апсолутног јединства свих објеката спољашњег чула путем услова тоталитета низова његових појава, односно идеја света као безусловног јединства веза појава, једна идеја коју ум поставља ради омогућавања јединства мишљења разумског јединства искуства.

Када у горњем цитату Кант каже: „**Овде се дакле појаве сматрају као дате и ум захтева апсолутну потпуност услова њихове могућности... он захтева једну посве... потпуну синтезу, на основу које се појава може према законима разума експонирати**“ он показује да ум у својим антиномичним закључцима полази не од

⁹⁴ КЧУ, стр. 326, подвукао А.С.

умске регулативне идеје безусловног јединства свих услова низова појава, која је предуслов синтетичког јединства искуствених појмова разума у мишљењу, већ на идеје објективно дате апсолутне потпуности (тоталитета) свих низова као предуслова експозиције појава применом категорија разума до које долази закључивањем а priori.

Дијалектичност овог закључка састоји се у томе, што ум у својим закључцима природно намеће постојање једног тоталитета синтетичког јединства као а priori услова разумске синтезе, односно експозиције појава којима функције разума (категорије) граде појам у искуству на основу афекција чулности. Ум дакле, у дијалектичким закључцима, намеће разуму један а priori безусловни тоталитет јединства појмова као услов његових (разумских) појмова датих а posteriori, у искуству.

Синтеза појмова разума има један безусловно-емпирички услов, а то је опажање. Функције разума у њему синтезом граде појам и односе које тај објекат искуства дат појмом има у односу на друге појмове искуства. Ова безусловна – условљеност функције разума емпиричким условима (у овом случају опажањем спољашњег чула) омогућава настанак искуства. Јединство искуства везано је за емпирички узроковану разумски успостављену везу објеката искуства датих опажањем (у експозицији) и увек је ограничено на постојање афекција чула којима објекти искуства дати појмом кореспондирају. Јединство искуства је, стога, као што смо видели увек ограничено.

Ову ограниченост јединства искуства насталог разумом на афекције чулности регулише ум, тако што поставља један чист појам, као принцип бесконачне проширљивости деловања функције разума. Тако чист ум идејом (појмом) једног субјекта који није ничији предикат омогућава у сазнању мишљење јединства разумских појмова насталих деловањем унутрашњег чула. То значи, да у сазнању, појмове настале опажањем из унутрашњег чула ја посматрам као синтетички уједињене умским појмом непредикабилног субјекта који обезбеђује могућност њиховог безусловног ширења у јединству мишљења. То значи да уједињеност појмова унутрашњег чула ја регулативно посматрам (ради могућности бесконачног ширења искуства) као предикате једног јединственог субјекта безусловно одређеног категоријом.

На исти начин, појам једног света, као апсолутног тоталитета свих низова објеката спољашњег чула датих појмом разума, ја посматрам као услов јединства мишљења безусловне примене функције разума у грађењу објеката којим се

успоставља јединство искуства у спољашњем чулу (простору). Односно, овом идејом света ја успостављам појам којим а priori обезбеђујем јединство мишљења свих објеката датих у јединству једног искуства датог функцијама разума из афекција чулности.

У овом синтетичком јединству ума ја постављам један проблематичан појам ради омогућавања примене безусловног (универзалног) важења (као принципа) у посредном закључку ради успостављања јединства мишљења разумских појмова датих непосредним закључивањем из опажања на основу афекција чулности у искуству.

Ум, међутим, дијалектички закључује када из ових проблематичних појмова прописује услове (као принципе) на основу кога реални појмови разума могу да постоје. Ум на овај начин прописује функцијама разума у грађењу појмова а priori правило примене њихових функција по одређеном принципу, а будући да је услов примене функција разума опажање на основу афекција чулности, ум и искуству прописује у дијалектичким закључцима правило по коме оно може да постоји.

Тако, као што смо видели више, за јединство мишљења појмова насталих деловањем опажаја у унутрашњем чулу потребан је проблематични појам једног субјекта који није ничији предикат. За постојање овог појма ум као његов услов а priori дијалектички закључује (разумском категоријом) на постојање једне супстанције која сама није ничија акциденција и примењује га на јединство мишљења успостављено трансценденталном аперцепцијом.

На исти начин он закључује на особине једног света, који нам је дат идејом ума за јединство мишљења као принцип бесконачног проширивања функције разума из опажања у искуству у регулативном смислу, из самих чистих појмова, независно од порекла ових појмова, односно независно од опажања датог у искуству. Тако ум а priori прописује принципе постојања једног света, а онда појам овог света на основу тих принципа поставља као принцип постојања самог искуства датог применом функције разума на афекције чулности.

Разлог за то је следећи. Конституисање једног појма, као реалног, може се извршити само експозицијом тог појма на основу разумских категорија на основу опажања. Када на једну „трансцендентну“ идеју (појам ума који не може бити дат у искуству опажањем) применимо разумске категорије ради његове експозиције ми добијамо дијалектичке закључке, односно закључке који не испуњавају услове једног сазнања.

Ова примена разумских категорија (ради експозиције, реалног конституисања као објекта сазнања) једног умског појма јесте примена једне увек условљене моћи (функције разумских категорија на опажаје) на нешто што је у појму (регулативно, ради јединства мишљења) дато као безусловно умом. Зато ови закључци ума, космолошке идеје, иако подређени условима могућности мишљења (разумом) осим формалне исправности немају никакву вредност за једно сазнање.

„Откуда вам долазе идеје чије вас решење овде заплиће у такве тешкоће? Да ли су у питању можда појаве чије вам је објашњење потребно и за које ви на основу ових идеја треба да тражите само принципе или правила њихове експозиције? Претпоставите да је природа потпуно откривена пред вама, да за ваша чула и за вашу свест није ништа скривено од онога што је дато вашем опажању, то ипак ви предмет ваших идеја (један безусловни тоталитет, прим. А.С.) нећете моћи да сазнате *in concreto* на основу ниједног искуства (јер осим овог потпуног опажања захтевају се једна завршена синтеза и свест о њеном апсолутном тоталитету, а то није могуће ни у једном емпиричком сазнању); према томе, ваше питање никако не може бити нужно постављено ради објашњења неке појаве која је дата, те, дакле, тако рећи самим предметом. Јер предмет вам се никад не може јавити, пошто не може бити дат ни у једном могућем искуству. Ви са свима могућим опажајима увек остајете везани за *услове* било у простору или у времену, и никада не наилазите на нешто безусловно да бисте одлучили да ли то безусловно треба ставити у неки апсолутан почетак синтезе или у апсолутни тоталитет низа који нема никаквог почетка. Међутим, целокупност у емпиричком смислу те речи јесте увек само компаративна. Апсолутна целокупност квантитета (свемир), дељења, постајања, услова егзистенције уопште, заједно са свим питањима да ли се она може произвести на основу коначне синтезе која се може продужити бесконачно, ништа се не тиче неког могућег искуства. Ви, на пример, појаве једног тела не бисте могли да објасните боље или друкчије било да претпоставите да се оно састоји из простих делова или таквих делова који су опет све даље и даље дељиви, јер вама никада не може бити дата нека проста појава, а исто тако ни нека бесконачна сложеност. Појаве захтевају да буду објашњене само уколико су услови њиховог објашњења дати у опажању, а све оно што на њима икада

може бити дато обухваћено у једној *апсолутној целини*, никако није и само неки опажај. Међутим, управо ова целокупност је оно чије се објашњење захтева у трансценденталним проблемима чистог ума.

Пошто, дакле, чак ни решење ових проблема никада не може бити дато у искуству, то не можете рећи да је неизвесно што поврх тога треба приписати предмету. Јер ваш предмет постоји само у вашем мозгу и изван њега не може бити дат; зато ви треба да се бринете само за то да будете доследни самима себи и да избегнете амфиболију која вашу идеју претвара у неку тобожњу представу о неком објекту који је емпирички дат и који се, према томе, може сазнати само на основу закона искуства. Према томе, догматичко решење није несигурно, већ је немогуће. Међутим, критичко решење, које може да буде потпуно сигурно, не посматра проблем објективно, већ с обзиром на онај фундаменат сазнања на коме се он оснива (на разуму и уму, прим. А.С.).⁹⁵

У овоме се састоји „дијалектичка грешка“ антиномија чистог ума.

Међутим, један појам који формално не би могао да се успостави функцијом категорија био би у било ком сазнању немогућ. То би значило да би космолошке идеје ума, уколико не би могла да се покаже њихова усклађеност са функцијом разумских категорија у јединству мишљења биле погрешне и неприменљиве у било каквом виду сазнања.

Кант је, према пољу његове примене, извршио поделу сазнања на теоријско, спекулативно и практично сазнање. Будући да за своје постојање, у смислу могућности њиховог мишљења као појмова, појмови сва три вида сазнања зависе од функције разумских категорија у њиховом конституисању, било који појам, који би показао неисправност у смислу формалне немогућности његовог конституисања у искуству (као једином пољу примене разумских категорија) био би по себи немогућ.

Зато у својој Трансценденталној дијалектици, Кант врши испитивање могућности појмова у односу на форму једног сазнања методом, који је он назвао Скептички метод. Овај метод заснива се на критичком испитивању могућности једног појма у односу на моћи којима је тај појам успостављен (разум и ум).

⁹⁵ КЧУ, стр. 376-378 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

Дијалектичке закључке чистог ума, у овом случају космолошке идеје, он испитује тако што показује исправност могућности њиховог мишљења у односу на саме изворе мишљења у неком сазнању.

У наредном одељку ми ћемо приказати суштинске елементе његове аргументације и последице које она има у одређењу самих граница теоријског сазнања, односно сазнања (систематског јединства појмова) које може бити дато у једном искуству путем појмова насталих на основу опажања афекцијама чулности.

1.7.8.2.1. Могућност космолошких идеја у границама једног искуства

Како би показао да наше сазнање почива на субјективним условима опажања, и онемогућио ум у претензијама да све наше сазнање о свету дијалектичким закључцима одреди по себи а priori у једном тоталитету, Кант уводи разликовање појмова „ad infinitum“ и „ad indefinitum“.

1.7.8.2.2. Однос појмова „ad infinitum“ и „ad indefinitum“ у грађењу јединства једног искуства

Антиномије чистог ума Кант дели на антиномије које се односе на Свет, као тоталитет простора и на Природу, као јединство односа (релација) објеката у простору.

„Кад се узме у обзир да су, осим тога, све ове идеје трансцендентне и да оне, премда у *погледу врсте* не прекорачују објекат, наиме појаве, већ имају посла само са чулним светом (не са ноуменима), ипак изводе синтезу до једног *степенa* који прекорачује свако могуће искуство, онда се све оне, по моме мишљењу, могу сасвим уместно звати **КОСМОЛОШКИ ПОЈМОВИ**. С обзиром на разлику између математички безусловнога и динамички безусловнога на коју *regressus* циља, ипак бих прве две идеје звао космолошке идеје у ужем смислу

(света у великоме и маломе), а друге две идеје *трансцендентни ПОЈМОВИ ПРИРОДЕ*.“⁹⁶

Прве две антиномије, као што смо видели, покушавају да а priori одреде тоталитет света у односу на апсолутни тоталитет сложености његове целине у појави и апсолутни тоталитет дељивости неке целине у њему.

Немогућност смисла обе ове антиномије Кант доказује на основу субјективних услова нашег сазнања.

Да би показао да нама у искуству никада не може бити дат замишљени тоталитет неке величине (било бескрајно великог, било бескрајно малог), а самим тим и да обе антиномије које се тичу тоталитета величине света не могу имати никакво објективно важење у сазнању, он показује разлику између појмова „ad infinitum“ и „ad indefinitum“.

„Ако се ова два става: свет је по величини бесконачан и свет је по величини коначан сматрају као ставови који стоје међу собом у контрадикторној супротности, онда се претпоставља да је свет (цео низ појава) једна ствар по себи. Јер он ће остати било да уништим бесконачан или коначан regressus у низу његових појава. Али, ако одбацим ову претпоставку или овај трансцендентални привид, па одричем да је свет једна ствар по себи, онда се контрадикторна супротност оба тврђења преобраћа у једну просту дијалектичку супротност, па пошто свет никако не постоји по себи (независно од регресивног низа мојих представа), то он не постоји ни као целина која је по себи бесконачна, ни као целина која је по себи коначна. Он се може наћи само у емпиричком регресу низа појава, а никако сам за себе. Отуда ако је овај низ увек условљен, онда он никада није дат цео, те, према томе, свет није никаква безусловна целина, и, дакле, не постоји као таква једна целина ни са бесконачном ни са коначном величином.“⁹⁷

То значи да ми, у нашем искуственом сазнању света, немамо субјективно право да судимо објективно о свету у смислу његове величине као једног објективног тоталитета, јер је свет увек условљен границама нашега опажања. Тако је, у искуству, величина света ограничена реалношћу нашег опажања.

⁹⁶ КЧУ, стр. 328-329 (курзив у оригиналу)

⁹⁷ КЧУ, стр. 391 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

„Ни у једноме од ова два случаја, како у регресији *in infinitum*, тако у регресији *in indefinitum*, низ услова се не сматра као да је у објекту дат као бесконачан. То нису ствари које су дате по себи, већ само појаве које се као услови једне других показују у самој регресији. Према томе, није више питање: колики је овај низ услова по себи, да ли је коначан или бесконачан, јер он није ништа по себи, већ је питање: како треба да успоставимо емпиричку регресију и докле треба да је продужимо? И ту треба учинити једну важну разлику у погледу правила овог напредовања. Ако је целина дата емпирички, онда је *могуће* ићи уназад у низу њених унутрашњих услова у *бесконачност*. Али ако она није дата, већ тек треба да буде дата на основу емпиричке регресије, онда само могу рећи: *могуће је ићу у бесконачност* ка још вишим условима низа.“⁹⁸

Ми сада видимо на основу чега се статус нашег искуственог сазнања коси са могућношћу једног *regressus-a ad infinitum*. Временско – просторни опажај једне емпиричке синтезе (у експозицији појма) представља представу једне појаве условљене а priori чистим опажајима простора и времена и функцијом мишљења (разумом). Ова синтеза једног појма искуства датог у опажању увек је условљена овим сазнајним моћима. Због ове условљености, на основу које ми започињемо наш регрес ни за један предмет дат у опажању ми не можемо рећи да је безусловно дат по себи. Он је увек зависан од других појава датих у простору и низове веза са њима успостављене функцијама категорија. Објекат искуства дат у опажању путем појма је тако увек једна условљена појава и не може бити безусловно дат.

Сад, што се тичке низова у односу на објекат – кад је један објекат дат у свом тоталитету (синтеза једне ствари у простору) регресија њених услова (њених делова насталих дељењем те ствари) је такође емпирички обезбеђена у потпуности. На основу бесконачне дељивости чистог опажаја простора, ја и један предмет који је у њему дат могу да (у смислу математичког дељења једне целине) а priori бесконачно делим. Међутим, ова моћ бесконачне дељивости није исто што и једна реална емпиричка подељеност, јер је она увек зависна од неке датости у опажању. Зато се овај низ, за који постоје услови његовог бесконачног регреса може посматрати само на основу његове реалне датости, као реалан у мери у којој је дат, а не као бесконачан по себи. Ми дакле

⁹⁸ КЧУ, стр. 397 (курзив у оригиналу)

можемо рећи да имамо само услове за бесконачно дељење једног датог објекта у искуству, али не и да имамо целу ту поделу a priori.

Са друге стране, ако немамо тоталитет опажања за грађење једног низа, као што немамо тоталитет низова у одређивању величине једног света, онда је regressus на основу емпиричких услова увек незавршен и може се с правом рећи, да је величина света, датог опажањем на основу појава само једна „компаративна величина“ дата на основу повезаности опажаја у једном искуству.

Тако, опажањем безусловно – условљеним низовима појава датих појмовима у искуству нашег емпиричког сазнања не можемо рећи ништа о тоталитету низова једног света.

„Ја, пак, имам свет као целину увек само у појму (идеји ума, прим. А.С.), а никако (као целину) у опажању. Према томе, не могу из његове величине да изведем величину регреса и да је одредим према њој, већ морам да створим себи један појам о величини света тек на основу величине емпиричког регреса. Али о овоме регресу не знам никада нешто више већ само то да од сваког датог члана у низу услова морам да идем емпирички ка неком вишем (удаљенијем) члану. Према томе, величина целине појава није тиме апсолутно одређена, те се не може рећи да овај регрес иде у бесконачност, јер би тиме антиципирани оне чланове до којих регрес још није доспео и о њиховој би множини претпоставили да је тако велика да је ниједна емпиричка синтеза не може исцрпсти, те би величину света *одредили* пре регресије (иако само негативно), а то је немогуће... Према томе, о величини света по себи не можемо ништа рећи, чак ни то да се у њему дешава неки regressus in infinitum, већ само морамо да тражимо појам о његовој величини према ономе правилу (идеји једног бесконачног тоталитета низова, прим. А.С.) *које одређује емпиричку регресију у њему* (регулативно, ради јединства мишљења, прим. А.С.).“⁹⁹

Из овога видимо да је Кантово решење антиномије космолошких идеја везаних за тоталитет величине једног света у великом и малом следеће:

Пошто се ни о једном регресу низова појава не може a priori рећи да уопште може бити дат in indefinitum, јер је овај регрес зависан од емпиричког регреса датог опажањем у искуству, ниједна од антиномија чистог ума нема никакву истинитосну

⁹⁹ КЧУ, стр. 400 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

вредност у теоријском сазнању, јер су оне, на основу формалног услова успостављања овог сазнања (разумским појмовима на основу опажања) немогуће, односно дијалектичке.

(Из идеје једног света (као безусловног тоталитета низова) ми можемо имати само једно регулативно правило у ширењу јединства нашег искуства на основу емпиричких услова (опажања). Али то правило је умско регулативно правило јединства свег мишљења, дато ради јединства искуства, а не правило искуства самог. О овоме ће бити више речено доцније.)

1.7.8.2.3. Могућност синхроног постојања природне нужности и слободе

(И поред наглашене жеље да „Трансценденталну дијалектику“ у овом раду обрадимо у мери која својим обимом не би пореметила структуру рада у његовој целини, овом месту посветићемо посебну пажњу. Разлог за то је што умска трансцендентална идеја слободне узрочности представља беоцут између теоријске и практичке употребе ума. Управо на овом месту „Критике чистог ума“ ми можемо да видимо излагање кључних елемената на основу којих су касније настали „Заснивање метафизике морала“ и „Критика практичког ума“. Управо овде се може најбоље сагледати, да Кантова философија у њеном критичком периоду представља излагање једне већ зацртане синтезе, која од свог почетка датог у „Критици чистог ума“, закључно са њеним завршним деловима, покушава да непротивречно изложи један органски систем, у коме сврха постојања једног њеног дела зависи у потпуности од целине дате путем јединства свих осталих делова.)

У критичком испитивању могућности постојања слободне и нужне природне узрочности, Кант у своју аргументацију уводи један нови, битан елемент:

„Отуда долази да се у математичко спајање низова појава не може увести никакав други услов већ само чулни услов, то јест један такав услов који је и сам један део низа; међутим, динамички низ чулних услова допушта још један услов друге врсте, услов који није део низа већ који се као *просто интелигибилан налази изван низа*, чиме се уму даје задовољење и пре појава ставља се оно што

је безусловно, а да се на тај начин не ремети низ појава које су увек условљене и не кидајући га, што би било противно принципима разума.¹⁰⁰

Све до сада Кантова аргументација била је кохерентно емпирички везана за деловање категорија разума у стварању појмова искуства. У њој је био јасно показан зависни однос функције разума, као спонтанитета мишљења, од афекција чула у грађењу јединства искуства у сазнању. Међутим, овде Кант жели да уведе један нов, интелигибилни критеријум у просуђивању категорије узрочности у разумевању искуства, а то је могућност напоредног постојања слободне узрочности (као интелигибилне) и природне нужности одређене категоријом у емпиричком просуђивању једног опажаја датог појавом у сазнању.

„Али на основу тога што динамичке идеје допуштају један услов појава изван низа, то јест један такав услов који сам није појава, произлази нешто што се потпуно разликује од математичке антиномије. Математичка антиномија, наиме, учинила је: да су оба дијалектичка супротна тврђења морала бити оглашена за лажна. Међутим, потпуна условљеност динамичких низова која је нераздвојна од њих као појава, спојена са условом који је заиста емпирички, неусловљен (На овом месту је у тексту учињена једна грешка постављањем зареза иза речи емпирички. У оригиналу ове две рачи означене су једном „*empirishunbedingten*“ у значењу „емпирички неусловљен“. Стављањем зареза добија се погрешно значење по којој би узрок истовремено био и емпирички и неусловљен, што је немогуће. прим А.С.), али који није чулан, задовољава разум, с једне стране, и ум, с друге стране (овде следи фуснота: Јер разум не допушта међу појавама никакав услов који би био емпирички неусловљен. Али ако би се за једну условљену појаву могао замислити неки интелигибилан услов, дакле, који не би припадао низу појава као његов члан а да се ипак тиме ни најмање не прекине низ емпиричких услова, онда би се један такав услов могао признати као емпирички неусловљен, тако да се тиме не би нигде прекинуо континуитет емпиричке регресије.), те пошто дијалектички докази, који захтевају неусловљени тоталитет у простим појавама, на један или други начин отпадају, то оба става ума у значењу које је на тај начин исправљено могу бити истинита, што код оних космолошких идеја које се односе само на математички

¹⁰⁰ КЧУ, стр. 407

неусловљено јединство никада не може да буде случај, јер се код њих не налази никакав други услов низа појава, већ само такав услов који је и сам појава, те као такав и он чини један члан низа.“¹⁰¹

Као што смо видели, антиномије које се односе на величину једног света у његовом тоталитету низа у великом и малом, будући везане за чист опажај простора (као свој чулни услов), нису могле ни на који начин да изађу ван низа једног опажања датог у искуству и тиме покажу своју оправданост.

Насупрот њима, идеја „слободне узрочности“, као динамичка антиномија, која своје порекло има у интелегибилном, дакле, независно од искуства, није незамислива, под условом да могућност свог интелегибилног порекла може на неки начин и да покаже. Она се дакле мора узети као незамислива у свету појава, у смислу да ван „нужне природне“ узрочности, којом функција категорије релације уређује односе међу објектима опажаја датих појмовима из појава не може постојати друга врста узрочности, али се оправданост њене замисливости може узети као проблематичан појам уколико би она своје порекло могла да покаже ван низа појава, али ипак у вези са њима.

То значи да идеја слободне узрочности не би могла да буде фундирана ни на који начин емпиричким опажајима у једном сазнању, али где би и на који начин онда могла да се заснује оправданост њеног увођења у поље искуства, које је, како смо видели више, само поље појава, а не ствари по себи?

Право питање и јесте, где Кант заиста може да нађе један интелегибилни узрок на основу кога би идеју слободне узрочности могао да постави на теоријски прихватљив начин?

Као што смо видели, могућност објеката искуства Кант заснива на субјективним моћима синтезе разумских категорија (односно експозицијом појмова из опажаја) путем својих основних ставова примењених на основу синтезе шемата продуктивне уобразиље из чулности путем њених афекција.

На исти овај начин, из одређене моћи нашега субјекта, из ума, Кант проналази начин да фундира исправност мишљења идеје слободне узрочности.

„Веома је важно да се на овој трансценденталној идеји слободе заснива њен практични појам и да та идеја сачињава у њој прави моменат оних

¹⁰¹ КЧУ, стр. 408

тешкоћа које су одвајкада стојале у вези са питањем о њеној могућности. Слобода у практичном смислу је независност воље од *принуде* од стране нагона чулности. Јер, једна воља је утолико *чулна* уколико је *патолошки* (мотивима чулности) *афицирана*; она се зове *животињска* (*arbitrium brutum*), али (овде је грешка у тексту, уместо „али“ требало би „ако“ (*wenn*), прим. А. С.) може да буде *патолошки нецесирана*. Људска воља је заиста један *arbitrium sensitivum*, али не *brutum*, већ *liberum*, јер чулност не чини једну радњу нужном, већ човеку припада једна моћ на основу које он може да се определи сам собом, независно од *принуде од стране чулних нагона*.“¹⁰²

Овде видимо како се напоредо са теоријским појмовима, датим путем искуства на основу појава, као објективних њихових предуслова, проналази на основу једног сасвим другачијег критеријума могућност мишљења појма једне слободе, али на начин на који сама та слободна узрочност не припада искуству, односно свету појава, већ једној другачијој, интелигибилној узрочности.

На исти начин на који је могућност искуства засновао на субјективним моћима у заснивању једног објекта, Кант могућност мишљења појма слободе у теоријском смислу оправдава субјективним условима интелигибилне узрочности људске воље независно од чулности.

Када каже „**да се на овој трансценденталној идеји слободе заснива њен практични појам**“ (цитирано више), Кант тврди, да се, ако би критеријум могућности ове идеје био зависан искључиво од света појава, идеја слободе, као ни идеја тоталитета величине једног низа, не би могла спасити.

Међутим, уколико би критеријум ове идеје могао да се изведе из једног другог вида сазнања, независног од теоријског сазнања датог у искуству, у овом случају сазнања субјективних услова постојања наше воље, односно од практичког сазнања, оправданост мишљења идеје слободног узрока би се могла увести у свет појава, али независно од њега.

Тако фактицитет субјективних услова постојања наше воље (као *arbitrium liberum*-а) омогућава критеријум оправданости смисла мишљења појма слободне узрочности, али у једном другом смислу, дакле не као теоријског, него као практичког појма.

¹⁰² КЧУ, стр. 409–410 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

„Лако се увиђа ово: ако би сваки каузалитет у чулноме свету био само природа, онда би сваки догађај био по нужним законима одређен неким другим догађајем у времену, те, према томе, пошто би појаве, уколико детерминирају вољу, морале сваку радњу чинити нужном као своју природну последицу, то би се укидањем трансценденталне слободе истовремено уништила и свака практична слобода. Јер ова практична слобода претпоставља ово: иако се нешто није догодило, оно је ипак *требало* да се догоди, те да, према томе, његов узрок у појави није био тако детерминиран (овде је, колико сам могао да уочим, учињена једна од ретких грешака у преводу „Критике чистог ума“. У оригиналу текст гласи „und seine (мислећи на самовољу (Willkür f.), а не на узрок (Ursache f.), који је у нашем језику у мушком роду) Ursache in der Erscheinung also nicht so bestimmend war“, што би требало превести као „њен узрок у појави не би био тако одређен (детерминиран),“, прим. А.С.) да се у нашој вољи не налази неки каузалитет који независно од оних природних узрока, па чак и против њихове силе и утицаја, може да произведе нешто што је у временскоме реду одређено према емпиричким законима, те, дакле, да један низ догађаја започне *сасвим сам од себе.*“¹⁰³

Постоји дакле једна објективна чињеница, али не у појавном смислу, јер објекат те чињенице није никаква појава, већ чињеница слободе наше воље, на основу које је могуће увести исправност мишљења идеје слободног узрока, али само у практичком смислу.

Ми се сада не бавимо појмом слободе у практичком смислу, већ идејом слободног узрока који може постојати у искуству.

Уколико Кант (за разлику од антиномија везаних за величину једног света у великом и малом) може да покаже непротивречност идеје слободног узрока у односу на функцију категорија у искуству он има право да ову узрочност као непротивречну могућност уведе у свет појава. Уколико то не би могао да учини онда би се „укидањем трансценденталне слободе уништила (Aufhebung) свака практична слобода.“

У овом смислу, постоји само једна моћ за коју можемо рећи да је потпуно независна од сваког узрока чулности, и која би могла да обезбеди мишљење слободног

¹⁰³ КЧУ, стр. 410 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

узрока независно од услова чулности, а то је ум. Али ум не може да прави појмове. Он може да појмовима разума на основу посредног закључка да безусловно важење, односно он може да категорије разума (ноционе) ослободи сваког услова чулности и тако образује своје идеје које служе у обухватању разумских појмова у јединство мишљења.

На овај начин је и настала (као теоријски појам) трансцендентална идеја слободе, тако што је ум ослободио разумску категорију релације узрока и последице сваког услова чулности, односно омогућио њено мишљење као безусловног (слободног) узрока.

Уколико би се сад, као код космолошких идеја величине једног света, показало да је та идеја немогућа са становишта услова емпиричког мишљења (примене разума на афекције чулности), онда би се од ње морало одустати као и од оних, у смислу да би та идеја била бесмислена, јер би њен објекат у искуству био немогућ.

Али објекат идеје трансценденталне слободе у искуству и јесте немогућ. Једини начин на који функција разума може да узрочно – последично повеже појаве дате опажањем у појму у један објекат јесте нужно условљен односом те појаве према другим појавама. Дакле, природна узрочност (нужна узрочно – последична међузависност) појава одређена је самом функцијом разума у односу на објекте искуства у сазнању.

Сада видимо зашто је Канту било тако потребно да могућност једног сазнања у искуству ограничи на појаве, односно на нешто условљено, што није безусловно дато као ствар по себи.

„Међутим, динамички појмови ума, којима се ми бавимо у овом и следећем одељку, одликују се тиме: пошто се они не баве величином једног предмета, већ само његовом *егзистенцијом*, то ми можемо апстраховати такође од величине низа услова, па да код њих посматрамо само динамички однос услова према ономе што је условљено. Ми на тај начин наилазимо у проблему о природи и слободи на ту тешкоћу што треба да знамо: да ли је слобода уопште могућа, да ли може постојати поред општости природног закона каузалитета, те, према томе, кад кажемо: сваки догађај у свету мора произаћи *или* из природе *или* из слободе, да ли је то један прави дисјунктиван став или су можда и природа и слобода могле једновремено дејствовати у једном догађају, само

свака у другом смислу. Тачност онога основног става по коме сви догађаји у чулноме свету морају на основу непроменљивих закона природе стојати у општој вези утврђена је већ као основни став трансценденталне аналитике и не трпи никакав изузетак. Питање је, дакле, само у овоме: да ли се и поред тога у истој последици која је већ детерминирана природом може наћи и слобода или је она потпуно искључена оним неповредивим правилом. И одмах овде она општа, али варљива претпоставка, претпоставка апсолутнога реалитета појава, показује свој штетан утицај у збуњивању ума. Јер, ако су појаве ствари по себи, онда се слобода не може спасти.“¹⁰⁴

Да ли и како Кант може да покаже ову „ексклузивност“ појма трансценденталне слободе у односу на објекте искуства дате разумом?

Не може никако.

Али може, и он то чини, да уведе један ванискуствени (иако у искуству делујући) субјекат, односно вољу, на основу кога може да покаже могућност мишљења трансценденталног појма слободе у искуству путем постојања једног безусловног узрока, као услова постојања наше воље, а то је ум.

У својој подели душевних моћи у односу на поље њиховог деловања из „Критике моћи суђења“ (на коју поделу се ослањамо у овом раду), разуму је као објекат синтезе дато поље сазнања, а уму воља.

Будући да ћемо се практичком употребом ума, као одређујућег разлога воље, бавити посебно у другом делу испитивања његовог појма, овде ћемо само поставити назнаке на основу којих ће бити могуће извести повезивање трансценденталне идеје слободног узрока (у теоријском) и слободе као практичког појма (у практичком сазнању).

То ћемо учинити помоћу појма једног интелигибилног (дакле, од чула независног) узрока.

Кант интелигибилни узрок појаве (ствар по себи, ноуменон) уводи на следећи начин: „**Међутим, ако појаве сматрамо само за оно што оне у ствари јесу, наиме не за ствари по себи (нешто безусловно одређено у опажању, прим. А.С.) већ за**

¹⁰⁴ КЧУ, стр. 411 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

просте представе које на основу емпиричких закона стоје у узајамној вези, онда оне саме морају имати узроке који нису појаве.¹⁰⁵

Ово место у Кантовој аргументацији је специфично. Волео бих да овде посебну пажњу посветимо речи „морају“ (so müssen).

На основу ког критеријума Кант може да уведе нужност ове ноуменалне узрочности?

Објекти појмова дати су опажањем на основу афекција чулности (појава). Нужну примену категорије узрочности разум не може да се изведе ван света појава, јер је његова синтеза нужно везана за опажање, а где ова ноуменална узрочност може да постоји у опажању једне појаве?

Као да овде настаје један метафизички јаз који Кант у теоријском смислу не може да реши, јер је разум, као моћ нужног одређивања нашег сазнања функционално везан за постојање појава као објеката искуства и ван њих не може ширити своју примену.

Овај метафизички јаз, који би дозволио ноуменалну, односно интелигибилну узрочност у свету појава Кант би, међутим, могао да уведе уколико би у искуству, на појавама, могао да покаже постојање једне одређене интелигибилне узрочности, и да, по аналогији са том узрочношћу омогући и разумевање ноуменалне узрокованости појава у односу на ствари по себи (као неодредиво нешто).

Ово делује као веома тежак задатак. Нужност функције разумских категорија је увек условљена појавама на које је примењена и са те стране је нефункционална у односу на ноуменалне узроке. А сазнање (као поље примене категорија) свега што се може сазнати (одредити појмом као објекат опажања) јесте појавни свет, у коме смо и ми сами једна појава синтезе нашег емпиричког субјекта у унутрашњем чулу путем трансценденталне аперцепције.

Овај емпирички субјекат дат нам је тако у појави нас самих опажањем у унутрашњем чулу путем првобитне синтезе (јединства) трансценденталне аперцепције. У његовој појавности нема интелигибилне узрочности, у смислу да ми емпирички субјекат (изузев спонтанитета трансценденталне аперцепције као његовог услова, која је међутим у ноуменалном смислу увек појавно празна) ни једног тренутка не може бити дат као нешто што постоји ван услова опажања простора и времена, дакле једног

¹⁰⁵ КЧУ, стр.411, подвукао А.С.

утицаја који по својој форми нужно потпада условима чулности. Тако је синтеза нас самих као појава у сазнању подложна нужности разумских категорија у њиховој узрочно – последичној функцији. Појава нас самих у сазнању узрокована је деловањем других појава (објеката искуства, „ствари“ или „осећања“) у опажањима унутрашњег чула (времена) на исти начин на који су појаве наших спољашњих опажаја (простора) дате у нужности јединства међусобних узрочно – последичних веза.

И где онда може да се нађе место некој интелегибилној узрочности?

Она не може никако да се нађе у свету појава, било унутрашњег било спољашњег чула.

Да ли постоји ишта унутар једног субјекта што је у стању да изађе изван овог света појава?

Да, постоји једна моћ која омогућава мишљење (дакле само појмове, а не и опажаје) који надилазе било какву условљеност појавама, дату у искуству. То је ум.

И осим моћи сазнања, као јединства искуства појава датих у простору и времену постоји још једна посебна моћ, која делује у том свету појава зависно од ума. А то је воља.

Пошто у нашем субјекту, осим моћи сазнања, постоји и моћ воље, односно моћ узрочности (мада узрочности само у односу на појаве које су нам дате у сазнању) ми бисмо могли да поставимо реалност постојања једног интелегибилног узрока уколико бисмо нашу вољу могли, у смислу њене узрочности у свету појава да вежемо за ум, као моћ мишљења безусловног, односно, нечег ослобођеног сваког услова (чулности у појави), односно слободног.

Тако бисмо у једном истом субјекту фундирали две различите узрочности у свету појава. Једна би била нужна (разумска) узрочност у сазнавању појава (па и нас самих), а друга, слободна, практичка узрочност у деловању путем наше слободне воље.

У односу на теоријско сазнање то ниуколико не би пореметило низ његове нужне природне везе међу појавама датих синтезом разума у појму категоријама, а у односу на практичко сазнање то би нам омогућило да себе истовремено посматрамо као један интелегибилни (ноуменални, безусловни) узрок независно од наше чулности, било унутрашње (у времену) било спољашње (у простору).

Доказ за ово имали бисмо у самој моћи ума да буде одређујући разлог воље. А да ум има ову моћ над вољом видимо у томе што он поставља једно сасвим друго

увиђање у поље појава од условљеног увиђања датог разумом из чулности. То увиђање ума омогућава да појаве посматрамо у односу не на то шта оне „јесу“, већ у односу на то „шта би оне требало да буду“ у складу са (чулно) безусловним принципом одређујућег разлога наше воље датог умом, а то је слободна узрочност.

„Али сваки узрок који дејствује мора имати неки *карактер*, то јест мора имати неки закон свога каузалитета, без чега он апсолутно не би могао бити узрок. И ми бисмо тако имали на једноме субјекту чулног света, прво, *емпирички карактер* на основу кога би његове радње као појаве стојале према сталним законима природе у потпуној узајамној повезаности са другим појавама, и из њих би се могле извести као из својих услова, те би, према томе, у вези са њима сачињавале чланове једнога низа природног реда. Друго, њему би се морао приписати још *интелигибилан карактер* на основу кога је он заиста узрок оних радњи као појава, али који не стоји и сам ни под каквим условима чулности, те сам није појава. Први карактер тога субјекта могао би се звати још карактер такве једне ствари у појави, а други карактер могао би се звати карактер ствари по себи.

Овај субјекат који дела не би у своме интелигибилном карактеру стојао ни под каквим временским условима, јер време је само услов појава, а не ствари по себи. У њему ниједна *радња* не би *постала* или *престала*, те према томе, за њега не би важио закон сваке временске одредбе свега што се мења, закон наиме: да све *што се дешава* има свој узрок у *појавама* (претходног стања). Једном речју, његов каузалитет уколико је интелектуалан не би стојао у низу оних емпиричких узрока који један догађај у чулноме свету чине нужним.“¹⁰⁶

Какав је статус ове интелигибилне узрочности у могућности једног сазнања?

„Заиста, овај интелигибилни карактер никада се не би могао сазнати непосредно, јер ми једну ствар можемо опажати само уколико нам је она дата као појава, али он би се ипак могао замислити сходно емпиричкоме карактеру исто онако као што ми уопште морамо у мислима да ставимо као основу појавама неки трансценденталан предмет, иако ми, у ствари, не знамо ништа о томе шта је он по себи.“¹⁰⁷

¹⁰⁶ КЧУ, стр. 413 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

¹⁰⁷ КЧУ, стр. 413

На основу чега се мора поставити ноуменон (трансцендентални предмет) као основа појава, на основу чега се може замислити интелигибилни карактер на основу емпиричког карактера?

Сада ћемо покушати да дамо одговор на ово питање од кључне важности за Кантову философију у целини.

Одговор гласи – да се замишљивост овог трансценденталног објекта може извршити искључиво на основу ума, као моћи мишљења безусловног.

У сазнању појава њихова ноуменална узрочност би се морала замислити тиме што све опажаје спољашњег чула ми путем трансценденталне аперцепције сазнајно одређујемо као нешто ван нас. Одређење објеката ван нас, односно оних који своје постојање имају ван нашег субјекта у сазнању одређујемо на основу афекција чулности. Ове афекције чулности дате су на основу а priori чистих опажаја у простору и времену, дакле нису дате непосредно, и тако нису ствари по себи, него појаве које су, као објекти сазнања, везане за наше субјективне сазнајне моћи. Али, пошто њихов реалитет, у смислу квалитет, односно осећај, не може бити дат путем наших субјективних сазнајних моћи (опажања и разума) а priori, порекло узрока квалитета ових афекција чулности ми морамо да претпоставимо као нешто нама недоступно и постојеће у смислу узрочности на рецептивитет наших чула.

Али ову претпоставку ми можемо да извршимо само на основу ума, односно тако што ћемо реалитет афекција чулности дат у осећају ослободити услова а priori форме нашег сазнања (чулности и разума) и поставити га (али само у мишљењу) као један појам неодредивог нечега које узрокује афекције наше чулности.

На исти начин ми можемо, на основу постојања једног емпиричког карактера наше воље да умом претставимо постојање једне безусловне воље која свој одређујући разлог налази ван свих услова чулности (у уму), невезано временом или простором, или нужношћу афекција чулности на њу саму.

И у једном и у другом случају појам „трансценденталног узрока“ био би у сазнању један проблематичан појам нашег мишљења, који ни на који начин не би могао бити дат опажањем у искуству, али се самим искуством ни на који начин не би могло доказати ни његово непостојање, а то је управо оно што смо у овом тренутку, ради одређивања слободне узрочности у систему једног сазнања из искуства желели да постигнемо.

(Истовремено, ми бисмо на постојање једног ноумена као узрока реалитета наших представа морали нужно да закључимо на основу самог тог реалитета, јер нам је он, независно од, али у форми а priori субјективних сазнајних моћи у опажању дат, и стога се на узрок овог реалитета датог у опажању примењује иста она разумска категорија узрочности као и на било који појавни објекат опажања. Међутим, заснивање овог појма ноумена у мишљењу не може извршити разум, јер се он не може ослободити услова чулности, већ он мора бити умски појам.)

Ум, као моћ највишег јединства мишљења добија тако право да један свој појам, односно идеју слободне узрочности, која је настала ради синтезе искуствених појмова у највише јединство мишљења у теоријском сазнању јединства искуства ипак употреби у смислу нечег ослобођеног свих услова чулности, али као појам у практичкој употреби ума. Тако се разрешава ова антиномија на начин, да је слобода могућа напоредо са природном нужношћу.

„Мора се заиста приметити ово: ми овим никако нисмо хтели да докажемо стварност слободе (у теоријском смислу датости у неком опажању, прим. А.С.) као једне од оних моћи које садрже узроке појава у нашем чулном свету. Јер поред тога што то никако не би било трансцендентално посматрање које се бави само појмовима, оно нам не би могло ни поћи за руком, пошто на основу искуства никада не можемо извести нешто што се никако не може замислити на основу закона искуства. Осим тога, ми чак ни могућност слободе нисмо хтели да докажемо, јер нам то исто тако не би пошло за руком, пошто уопште из простих појмова а priori не можемо да сазнамо могућност никаквог реалног основа нити каквог каузалитета. Слобода се овде узима само као трансцендентална идеја на основу које ум мисли да апсолутно започне низ услова у појави оним што је чулно неусловљено (у својој практичкој примени, на основу моралног закона, прим. А.С.), али он се при том заплиће у једну антиномију са својим сопственим законима које прописује емпиричкој употреби разума. Да се ова антиномија оснива на једном простом привиду и да природа не *стоји у сукобу* са каузалитетом слободе, то је једино што смо могли учинити и до чега нам је било стало.“¹⁰⁸

¹⁰⁸ КЧУ, стр. 423-424

Уводећи ово двојство каузалитета слободе датог умом у практичкој употреби и каузалитета природе датог функцијом разума у сазнању у односу на појаве Кант разрешава трећу антиномију чистог ума на начин који трансценденталном појму слободе, одричући његово важење у сазнању појава, омогућава кохерентну употребу на практичком пољу.

1.7.8.3. Потпуна ванискуственост идеје једне нужне егзистенције

У овој последњој антиномији чистог ума, налазимо се на пољу, које за разлику од антиномије слобода – природна нужност, која је, на неки начин, зависила од могућности конгруенције једне ноуменалне слободе са емпиричким светом појава, у потпуности излази ван света искуства.

Питање, да ли је за могућност егзистенције свих ствари у свету као његов узрок потребно или не једно нужно биће је питање које би у самом свету ствари, уколико бисмо те ствари посматрали као појаве било без икакве могућности да се постави.

Разлог тога налази се у чињеници да нужност егзистенције једне појаве не постоји. То значи да је једина нужност која је у реалитету појаве дата, нужност а priori опажања те појаве у чистим опажајима простора и времена и нужност којом спонтанитет мишљења (разум) просуђује једну појаву дату опажањем функцијама својих категорија заснивајући објекат у појму.

Та нужност није нужност једне егзистенције, већ нужност форме којом се садржај једне егзистенције (осећај) поставља као објекат нашега сазнања у искуству. Тако је егзистенција дата у нашем сазнању у ствари егзистенција објекта једног појма насталог спонтанитетом мишљења опажањем на афекцијама чула (осећају).

На овај начин сама релација нужно – могуће (случајно, односно оно чија егзистенција зависи од нечег другог) у емпиричком сазнању нема никакве могућности да буде постављена у односу неког реалитета искуства, јер је реалитет у опажању није никаква нужност, него датост у афекцијама чула, а нужност а priori форми сазнања нашег сазнајног субјекта нису нужне у његовом реалитету, већ у могућности да тај реалитет буде постављен као објекат сазнања, дакле реалитет наше појаве увек је условљен а priori формом наших сазнајних моћи.

„Регулативан принцип ума, дакле, у погледу овог нашег проблема јесте у томе: да све у чулном свету има емпирички условљену егзистенцију и да уопште у њему не постоји у погледу било какве особине нека безусловна нужност; да у низу услова нема ниједног члана за који се не може увек очекивати и, уколико је год могуће, тражити емпирички услов у некоме могућем искуству, и да нас ништа не овлашћује да ма коју егзистенцију изведемо из неког услова изван емпиричког низа или да њу саму држимо за апсолутно независну и самосталну у самом низу, а да ипак тиме не треба одрицати да цео низ може бити заснован у неком интелигибилном бићу (које је зато слободно од сваког емпиричког услова и, штавише, садржи основ могућности свих појава).“¹⁰⁹

Ми дакле, из саме структуре сазнајних моћи нити можемо да потврдимо нити можемо да одрекнемо постојање једног нужног бића, односно, да свету појава припишемо нужност коју он не може да има.

Видели смо да је у трећој антиномији умски трансцендентални појам слободне узрочности био угрожен природном нужношћу, односно функцијом којом категорија просућује низ којим повезује објекте у јединство искуства. Да бисмо имали право да уопште мислимо овај појам као смислено повезан са светом појава датим у сазнању, морао је да се покаже један ноуменални разлог (интелигибилни карактер наше воље путем ума), који лежи ван сваког искуства, али ипак и у вези са њим.

Тек са могућношћу да покажемо ову смисленост мишљења појма трансценденталне слободе у начину постајања низа који изузима емпиричку нужност у појави (односно тврди „како би требало да буде“ независно (неусловљено) од тога „како јесте“ у искуству) ми смо могли да решимо ову антиномију, односно да покажемо њену лажност у смислу да и једна и друга узрочност могу заједно постојати у истој појави, али не на исти начин.

Што се тиче идеје егзистенције једног нужног бића које даје могућност постојања свим условљеним егзистенцијама, ми видимо да се у свету појава датог у нашем сазнању то питање не може поставити, јер су све појаве условљене формом наших сазнајних моћи, међутим нужност те форме, због немогућности њеног пренашања у ноуменално исто тако ни на који начин не може да одлучи о томе да ли

¹⁰⁹ КЧУ, стр. 427, подвукао А.С.

би једно нужно интелегибилно биће могло бити узрок свеукупног реалитета, али у ноуменалном смислу.

„Емпиричка употреба ума (у погледу услова егзистенције у чудном свету) не афицира се признавањем неког просто интелегибилног бића, већ иде на основу принципа опште случајности од емпиричких услова вишим условима који су стално исто тако емпирички. Али исто тако овај регулативни основни став не искључује признавање неког интелегибилног узрока који није у низу, ако је у питању чиста употреба ума (у погледу циљева).“¹¹⁰

Последња антиномија показала је, као и трећа, могућност смислености идеје једног нужног бића као узрока, али само у ноуменалном смислу, одвојено од света појава. Али је, као и код идеје слободе, она своју смисленост добила од ума, који њену употребу може да повеже са својом чистом употребом у практичком смислу.

На овај начин, завршавајући антиномије чистог ума ми можемо јасно да сагледамо да су све претензије ума у домену света појава онемогућене. Он ни на који начин није у стању да нужност својих идеја пренесе на свет појава, јер овај свет појава има своју а priori формалну нужност (нужност разумских категорија) на основу које је уопште могућ.

Показује се да су све четири антиномије ума, у смислу њихове космолошке употребе лажне, у смислу да су прве две антиномије, које се односе на тоталитет света у великом и малом бесмислене (дијалектичке), јер су тврђења и тезе и антитезе немогућа, а да су друге две, динамичке антиномије, лажне, јер је могућа истинитост и тезе и антитезе, али у различитом смислу, те да антиномије, у ствари, и нема.

У њима смо такође, путем интелегибилне узрочности у одређивању наше воље показали ограниченост важења нашег сазнања и немогућности његовог преношења из света појава у свет ноуменалног, али смо такође и показали могућност смисленог мишљења ноуменалног у практичком смислу (у погледу одређујућег разлога наше воље).

Последња антиномија по обрасцу хипотетичког закључка, покушала је да докаже своје важење по питању нужне зависности егзистенције случајних ствари од једног нужног узрока. На овај начин она представља увод у излагање последње идеје,

¹¹⁰ КЧУ, стр. 428, подвукао А.С.

односно Идеала чистог ума, у коме се, али по форми дисјунктивног закључка, закључује на постојање једног апсолутно нужног бића.

„Отуда нас први корак којим прекорачујемо чулност принуђава да наша нова сазнања отпочнемо испитивањем апсолутно нужнога бића и да из његових појмова изведемо појмове свих ствари уколико су оне просто интелигибилне.“¹¹¹

1.7.8.3.1. Идеал чистог ума

На који начин долази до образовања једног Идеала чистог ума, као највише синтезе мишљења у омогућавању јединства једног искуства?

Да бисмо могли да приступимо овом проблему на прави начин потребно је да направимо малу рекапитулацију нашег досадашњег излагања.

Ум, као моћ закључивања у три врсте посредног закључка поставља форму у оквиру које обезбеђује највише синтетичко јединство појмовима разума. Као што смо видели, у форми категоричког закључка он поставља идеју једног јединственог Субјекта ради јединства мишљења у унутрашњем чулу. По форми хипотетичког закључка у смислу везе (релације) узрока и последица он поставља јединство мишљења спољашњег чула у својој идеји Света, као апсолутног тоталитета низа везе (узрока и последице) међу појмовима.

Синтезом ове две идеје настаје Идеал чистог ума, као највише синтетичко јединство мишљења егзистенције свих објеката мишљења разума (као појава) уопште.

Међутим, овај Идеал чистог ума, будући да настаје синтезом идеја, а не мишљењем синтетичког јединства појмова разума ради посредног закључивања, одликује се тиме, да је објекат његовог појма од објеката искуства удаљен више него идеје јединственог субјекта и света, које своје поље јединства мишљења налазе у регулативној синтези разумских појмова искуства.

„Али изгледа да је од објективнога реалитета још удаљеније него идеја оно што ја називам *идеалом*, а под којим ја разумем не идеју не само *in concreto*

¹¹¹ КЧУ, стр. 430

veћ in individuo, то јест посматрајући га као једну појединачну ствар која се једино на основу идеје може одредити или је, напротив, њоме одређена.“¹¹²

Идеал чистог ума, дакле, као највиши регулативни појам синтезе мишљења разумских појмова ради јединства искуства обједињује целокупно мишљење у искуству унутрашњег и спољашњег чула на системаски начин.

Када говори о Идеалу, Кант под њим не подразумева само једну умску идеју помоћу које се јединство искуства обједињује у највише систематско јединство мишљења. Идеали, у смислу потпуног умског одређивања нечега по једном принципу постоје и у практичком пољу.

„Врлина и људска мудрост у својој потпуној чистоти јесу идеје. Али мудрац (стоичар) јесте један идеал, то јест један човек који постоји само у мислима, али који се потпуно подудара са идејом мудрости. Као год што идеја даје правило, тако идеал служи у таквом случају као прасилка потпуне одредбе паслике, и ми за оцену наших радњи немамо никаквог другог мерила осим поступања овог божанског човека у нама са којим се упоређујемо да бисмо себе оценили и тако поправили, иако га никада не можемо достићи у његовој савршености. Ови идеали, иако им се не би могао признати објективни реалитет (егзистенција) ипак се због тога не могу сматрати за уображења, већ они служе као једно неопходно мерило ума коме је потребан појам о оном што је потпуно у својој врсти да би према њему оцењивао и одмеравао степен и недостатке онога што је непотпуно.“¹¹³

Из горе реченог можемо да закључимо да је идеал, као појам највише синтезе потребан да заврши систем јединства мишљења (или радњи) у смислу, да се путем тог појма обезбеђује потпуност, односно да се према њему, као обрасцу, одређује место посебних делова у том систему.

На овом месту Кантова трансцендентална логика показује пун смисао своје употребе.

„Сваки појам с обзиром на оно што се у њему не налази јесте неодређен и стоји под овим основним ставом одређивости: да од свака два

¹¹² КЧУ, стр. 431

¹¹³ КЧУ, стр 432 (курзив у оригиналу)

контрадикторно супротна предиката њему може припадати само један; тај основи став оснива се на ставу противречности...

Али свака ствар стоји по својој могућности још под основним ставом потпуне одредбе, по коме од свих могућих предиката ствари, уколико се оне упоређују са својим супротностима, њој мора да припада један предикат. Овај основни став не оснива се само на ставу противречности; јер у њему се осим односа двају супротних предиката посматра свака ствар још у односу према целокупној могућности као скупу свих предиката ствари уопште, и пошто он такву могућност претпоставља као услов *a priori*, то се у њему свака ствар представља тако како она из удела који узима у оној целокупној могућности изводи своју сопствену могућност. (Овде следи фуснота, прим.А.С.) „Овим се основним ставом, дакле, свака ствар ставља у однос према једном заједничком корелату, наиме према целокупној могућности, која би, ако би се она (то јест материјал за све могуће предикате) нашао у идеји једне једине ствари, доказивала једну сродност свега што је могуће на основу идентитета основа његове потпуне одредбе. Одредљивост свакога појма је подређена општости (Universalitas) основног става искључења нечег средњег између два супротна предиката, а одредба једне ствари подређена је целокупности (Universitas) или скупу свих могућих предиката.“¹¹⁴

На основу овог навода, ми видимо да је осим формално-логичког правила искључења трећег у одређивању могућности једног појма, за одређивање једне ствари (дате као објекта искуства у појави) потребно а priori претпоставити постојање једног предиката (одредбе, реалитета) те ствари, а на основу тога, ради синтетичког јединства мишљења ствари у јединству искуства потребно је а priori претпоставити јединственост могућности свих предиката ствари у једном идеалу, на основу кога свака од њих појединачно може бити представљена у потпуној одредби својих предиката (датих путем њеног реалитета).

Тако сада можемо да видимо где је тај основ на коме Идеал чистог ума може да обједини синтезом оба чула као изворе разумских појмова. Тај основ је реалитет, који је у стварима, за разлику од појмова, дат појавама, које осећајем путем афекција чула бивају представљене у опажају.

¹¹⁴ КЧУ, стр. 433 – 434 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

За сваку ствар дату у искуству се а priori (ради експозиције њеног појма разумом) мора претпоставити постојање најмање једног њеног предиката (реалитета), а могућност овог предиката (реалитета) заснива се (у мишљењу а priori) на потпуној одредљивости безусловног услова могућности предиката свих ствари путем кога се једној појединачној ствари обезбеђује место у јединству мишљења.

„Дакле, принцип опште одредбе односи се на садржину а не само на логичку форму. Он је основни став синтезе предиката који треба да сачињавају потпуни појам о једној ствари, а не само основни став аналитичког представљања помоћу једног од два супротна предиката, и он садржи у себи једну трансценденталну претпоставку, наиме претпоставку материје за сваку могућност, која материја треба да садржи а priori дата за нарочиту могућност сваке ствари.

Овај став: све што постоји јесте потпуно одређено значи не само да њему увек припада један од сваког пара датих предиката који су један другоме супротни, већ такође да од свих могућих предиката њему припада увек један предикат: на основу овог става не упоређују се само предикати међу собом логички, већ се сама ствар упоређује са скупом свих могућих предиката трансцендентално.¹¹⁵

Овде видимо да је примена формално – логичког правила искључења трећег у искуству зависна од једног трансценденталног правила које гласи – Да за било коју ствар (објекат) дат у искуству мора постојати бар један предикат (реалитет, дат осећајем у опажању), а да се могућност овог предиката, у јединству мишљења а priori заснива на појму који у себи садржи безусловну могућност одредбе свих предиката, односно да се (у мишљењу) реалитет једне ствари (у појму, ради потпуности његовог одређења) заснива у односу према безусловној целокупности одређења сваког реалитета могућих ствари.

Ова идеја потпуне одребе могућих предиката једне ствари у појму настала је путем одређивања те ствари према јединству свих могућих предиката и не може се представити у опажању. Она дакле представља идеју једног сазнања, коме се само може тежити, али се никада не може достићи.

¹¹⁵ КЧУ, стр. 434 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

„Међутим, оно што ум намерава са својим идеалом јесте општа одредба по правилима а priori; отуда он замишља себи један предмет који треба да буде потпуно одредљив према принципима, иако за то недостају довољни услови у искуству, те је, дакле, сам појам трансцендентан.“¹¹⁶

Идеал представља образац систематског јединства унутар кога једна идеја потпуног одређења једне ствари (потпуности једног сазнања) добија формалну могућност свог постојања.

Идеја јединственог субјекта у унутрашњем чулу и идеја света, као тоталитета низова јесу такве две идеје, које обезбеђују јединство мишљења ствари (као објеката искуства) у односу на чуло у коме настају. Идеал чистог ума обезбеђује безусловно јединство мишљења свих ствари као објеката искуства, јер у својој идеји безусловно одређује садржински услов постојања (реалитета) који је а priori услов сваког објекта искуства, односно услов постојања нечега као ствари (за разлику од појма).

Тако видимо, да трансцендентална логика, мора (за разлику од формалне) да са пуним оправдањем уведе елемент на основу кога један предмет искуства мора осим формалне, да садржи и садржинску одредбу (реалитет) путем које се тек, може успоставити као објекат мишљења појмом у једном сазнању.

Овај субјективни (трансцендентални) услов образовања једног појма у сазнању захтева увођење додатног услова а priori (реалитета), на основу кога је тек могуће извршити настанак једног појма путем одредбе тог реалитета као предиката тог појма. А формално, ради јединства мишљења, овај услов (реалитет) захтева свој безусловни тоталитет у идеји на основу које може бити одређен у својој потпуности.

Овај тоталитет сазнања једне ствари као могућност, са своје стране, а priori захтева тоталитет безусловног одређења могућности свих реалитета (у смислу предиката једног искуственог појма), као формални услов могућности свих ствари као објеката искуства у идеалу једнога сазнања.

Какав је статус ове идеје, односно Идеала безусловног тоталитета могућности реалитета свих ствари, у односу на који се постиже потпуно сазнање једне ствари у појму (одређењем свих предиката (реалитета) те ствари у њему?

„Иако сад ова идеја о скупу свих могућности, уколико он као услов лежи у основи потпуне одредбе сваке ствари, јесте и сама још неодређена... при

¹¹⁶ КЧУ, стр. 433

ближем испитивању налазимо да ова идеја као прапојам искључује масу предиката који су као изведени дати већ на основу других предиката или који не могу стојати једни поред других, и да се она пречишћава до једног појма који је потпуно одређен а priori, те на тај начин постаје појам једног појединачног предмета који је самом идејом потпуно одређен, те се, према томе, мора назвати идеалом чистог ума.¹¹⁷

Кант наглашава да овај тоталитет безусловне могућности свих предиката мишљења (као објеката искуства датих у сазнању) формално не може бити конституисан дистрибутивно, у смислу да се представи као тоталитет јединства свих појединачних реалитета у коме би сваки појединачни реалитет био представљен на начин, на који би он био негација неког другог реалитета, а тоталитет могућности свих реалитета (као предиката сазнања једне ствари дате у појму) представљао просто обједињавање свих тих негација у једно јединство.

Разлог за немогућност успостављања Идеала чистог ума на овај начин налази се у томе, што ми формално-логички негацијом не успостављамо никакав појам, већ само однос једног појма према неком другом појму у суду. Ми дакле негацијом не добијамо никакву одредбу тог појма већ само његову позицију у односу на неки други појам.

Међутим, предуслов постојања ствари у трансценденталном смислу није ништа друго, већ један реалитет (осећај, у смислу садржај опажаја), као основ могућности одредбе те ствари у једном појму. Трансцендентална негација једне ствари (односно предиката њеног реалитета) није однос према предикату неког другог појма, већ „непостојање“, у смислу одсуства реалитета. Тај реалитет (као предикат у појму) никако не можемо успоставити његовом негацијом (односно, његовим уништењем).

„Дакле, и сви појмови негације су изведени и реалитети садрже дата и тако рећи материју или трансценденталну садржину за могућност и потпуну одредбу свих ствари.

Ако се, дакле, ради потпуне одредбе претпостави у нашем уму неки трансценденталан супстрат, који у себи садржи тако рећи целу залиху материјала из које се могу узети сви могући предикати ствари, онда тај супстрат није ништа друго него идеја целокупности реалитета (omnitude realitatis). Сва

¹¹⁷ КЧУ, стр 434 – 435 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

права одрицања нису тада ништа друго него *ограничења*, а она се не би могла тако назвати када им у основи не би лежало оно што је неограничено (целокупност).

Али на основу овога свепоседа реалитета представљен је и појам једне ствари по себи (безусловна одређеност једног објекта у појму, као Идеал, прим. А.С.) као потпуно одређен, те појам најреалнијег бића (*entis realissimi*) јесте појам једног појединачног бића, јер се од свих могућих супротних предиката у његовој одредби налази један предикат, наиме онај који апсолутно (безусловно, прим А.С.) припада ономе што постоји. Дакле, оно што лежи у основи потпуној одредби, која се нужно налази код свега што постоји, јесте један трансцендентални идеал и он сачињава највиши и потпуни материјални услов његове могућности на који се по њиховој садржини мора свести све мишљење предмета уопште. Али то је такође једини прави идеал за који је људски ум способан, јер само у том једином случају потпуно се самим собом одређује један по себи општи појам о једној ствари и сазнаје се као представа о једном индивидууму.“¹¹⁸

То значи да Идеал у синтези идеја јединственог субјекта и света, као тоталитета низова објеката искуства у себи, путем тоталитета могућности реалитета свих ствари (као објеката искуства), као највиши реалитет бива по себи (али само регулативно, у трансцендентом појму) одређен као „индивидуум“ у коме се налази могућност потпуне одредбе сваке поједине ствари са становишта постојања једног „трансценденталног супстрата“, који у себи обухвата целокупност реалитета.

Овде би реч индивидуум требало узети у значењу „самосталност“, у смислу у коме се постојање (реалитет) једног индивидуума успоставља њим самим, док се истовремено сви остали реалитети постављају у однос зависности (путем ограничавања њега као апсолутног реалитета).

Интересантно је да овај појам, Идеал чистог ума, јесте једини појам који се унутар наших моћи може одредити као једна ствар по себи, односно, у њеној потпуној (безусловној) одређености.

Иако је то један трансцендентан појам, односно појам који превазилази било какву могућност сазнања, Идеал чистог ума у смислу своје форме, представља највише

¹¹⁸ КЧУ, стр. 435 – 436 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

могуће јединство мишљења објеката искуства, јер се у њему безусловно налази услов (реалитет) путем кога је могуће извршити синтезу свих појмова насталих деловањем афекција чула на наше сазнајне моћи.

Ми, дакле, предуслов било каквог сазнања у искуству (реалитет осећаја у појави) претпостављамо а priori као потпуно одредив предикатима у појму ради завршености једног сазнања у идеји (јединственог субјекта или света, регулативно, ради јединства искуства), а затим овој потпуној одредивости једне ствари, ради ње, формално нужно претпостављамо могућност датости свеукупног реалитета у једном појму (Идеалу чистог ума), на основу кога можемо извршити ово потпуно одређивање једне ствари. Ово закључивање, односно извођење потпуне одредбе реалитета једног објекта сазнања из тоталитета целокупног реалитета врши се по форми дисјунктивног закључка.

„Логичка одредба неког појма од стране ума оснива се на једном дисјунктивном силогизму у коме горња премиса садржи логичку поделу (поделу сфере једног општег појма), доња премиса ограничава ову сферу на један део, а закључак овим делом одређује појам. Општи појам реалитета уопште не може се а priori поделити, јер се без искуства не познају никакве одређене врсте реалитета, које би се налазиле под оним родом. Дакле, трансцендентална горња премиса потпуне одредбе свих ствари није ништа друго него представа скупа свега реалитета; она није просто један појам који обухвата под собом све предикате према њиховој трансценденталној садржини, већ је један појам који их обухвата у себи; и потпуна одредба сваке ствари оснива се на ограничавању ове целокупности реалитета, пошто се понешто од њега приписује ствари, а остало се из њега искуључује, што се слаже са или – или горње премисе и са одредбом предмета једним од чланова поделе у доњој премиси.“¹¹⁹

На овај начин, унутар једног трансценденталног дисјунктивног закључка, Идеал чистог ума фигурира као тоталитет свеукупног постојања, чијим се ограничавањем за дати реалитет у закључку даје потпуна одредба једне ствари (предикатима у појму).

Идеал као „биће свих бића“ у сазнању обезбеђује највиши услов јединства мишљења свих ствари према једном принципу датом у форми дисјунктивног закључка по коме потпуна одредба реалитета једне ствари у сазнању зависи од њеног односа

¹¹⁹ КЧУ, стр. 436 – 437 (курзив у оригиналу)

према тоталитету свеукупног реалитета од кога реалитет те једне ствари ограничавањем тог тоталитета добија своју могућност.

Уколико бисмо појам Идеала чистог ума посматрали по форми у односу према могућности реалитета појмова ствари у једном сазнању, ми бисмо морали да закључимо да је Идеал чистог ума извор свег реалитета, односно једно прабиће, да пошто изнад њега нема вишег бића, он представља највише биће и будући да на основу његовог реалитета, као услова, сва друга бића добијају свој реалитет он представља „биће свих бића“.

„Појам таквог једног бића јесте појам о богу, схваћеном у трансценденталном смислу; и тако је идеал чистог ума предмет једне трансценденталне теологије, као што сам то горе и показао.“¹²⁰

Функција Идеала чистог ума у сазнању као појма који обезбеђује највише синтетичко јединство мишљења појмова искуства је, надам се, сада довољно одређена.

„Разуме се по себи да ум ради овог свог циља, наиме да би себи представио само нужну и потпуну одредбу ствари, не претпоставља егзистенцију неког таквог бића које одговара идеалу, већ претпоставља само његову идеју, да би из једног безусловног тоталитета потпуне одредбе извео условљени тоталитет, то јест тоталитет онога што је ограничено. Дакле, идеал је за ум праслика (prototypon) свих ствари, које све скупа као непотпуне копије (естура) узимају од њега материјал за своји могућност, и које, иако му се више или мање приближују, ипак су увек бескрајно далеко од њега.

Тако се, дакле, свака могућност ствари (синтезе разноврсности према њеној садржини) сматра као изведена, а као првобитна сматра се једино могућност онога што обухвата у себи сав реалитет.“¹²¹

Међутим, као и код идеја једног света и једног јединственог субјекта, из овог Идеала ум прави дијалектички закључак на његово објективно постојање, приписујући могућност одређења овог објекта на основу искуства.

То да ми објекте искуства (ствари) у њиховом реалитету морамо да посматрамо као да су дате на основу једног изворног реалитета, као њиховог услова јесте један регулативни принцип који обезбеђује највише јединство мишљења појмова искуства,

¹²⁰ КЧУ, стр. 438 (курзив у оригиналу)

¹²¹ КЧУ, стр. 437

на исти начин на који идеја једног јединственог субјекта регулативно обезбеђује јединство мишљења у унутрашњем, а идеја света, као тоталитета низова објеката искуства, у спољашњем чулу.

Ми смо међутим видели како ове идеје ума у дијалектичким закључцима када на њих применимо категорије разума ради заснивања објекта у појму дају тврђења која ни на који начин не могу да своје важење представе у једном искуству, која су дакле „објективно“ немогућа а priori.

Реалитет који чисти ум може да постави у тоталитет свога Идеала није реалитет једног објекта, већ реалитет једног појма. Он у ствари претпоставља саму могућност једног реалитета (за појмове разума путем афекција чула), који мора бити дат у свом безусловном тоталитету свег реалитета, како би појединачни реалитет једне ствари могао бити одређен предикатима разума у потпуној одредби једнога сазнања.

Овај тоталитет свег реалитета не може нам бити дат осим у искуству, које представља тоталитет свих реалитета једнога сазнања. Међутим овај тоталитет једног искуства зависи у свом реалитету од трансценденталне претпоставке искуства као тоталитета свих могућих објеката искуства, а то је управо појам чијим би опажањем постигли форму једног Идеала чистог ума у сазнању.

Међутим, овај појам тоталитета свих могућих реалитета у искуству разликује се од Идеала чистог ума, као тоталитета реалитета у смислу безусловног услова могућности реалитета свих ствари. Реалитети једног искуства дати су увек условљено, у појави, тако да је и тоталитет искуства у сазнању увек а priori условљен, а Идеал чистог ума односи се на појам једног реалитета по себи, односно реалитета који ноуменално важи независно од услова чулности.

Ми бисмо тако, једним дијалектичким закључком, важење једног ноуменалног појма пренели у апсолутном смислу на свет појава, који (исто као код идеје слободe) не може бити условљен никојим другим условима осим емпиричким условима.

„Али, што ми затим хипостазирамо ову идеју о суштини свега реалитета, то долази отуда што ми дијалектички преобраћамо дистрибутивно јединство искуствене употребе разума у колективно јединство једне искуствене целине, и што у овој целини појаве замишљамо себи једну појединачну ствар која у себи садржи сав емпирички реалитет и која се затим посредством већ споменуте трансценденталне субрепције брка са појмом једне ствари која стоји на врхунцу“

могућности свих ствари, за чију потпуну одредбу она даје реалне услове. (овде следи фуснота) Овај идеал најреалнијега бића дакле, иако је у ствари једна проста представа, прво се *реализира*, то јест начини објектом, затим се *хишостазира*, напоследку посредством једне природне прогресије ума ка потпуности јединства он се штавише *персонифицира*, као што ћемо ускоро показати. У ствари, регулативно јединство искуства не заснива се на самим појавама (на самој чулности), већ на уједињењу њихове разноврсности изведеном помоћу разума (у једној аперцепцији), те се, према томе, чини да јединство највишег реалитета и потпуна одређивост (могућност) свих ствари леже у неком највишем разуму, те дакле у некој интелигенцији.¹²²

Идеал чистог ума, иако настао из потребе да изврши највише систематско уједињавање појмова разума у мишљењу једног искуства остао је (будући зависан од идеја) један потпуно трансцендентан појам. Он је ипак показао највишу могућност синтезе коју ум може постићи у јединству мишљења појмова искуства. Идеал је једини појам који је по себи безусловно одређен по једном принципу.

И поред тога што Идеал чистог ума представља један трансцендентан појам, односно појам који ни на који начин не може бити дат као објекат искуства, у својој регулативној примени у теоријском сазнању он има важну функцију. Управо по његовој форми поставља се принцип путем кога се разуму омогућава бесконачно ширење у пољу могућег искуства, јер се путем њега успоставља појам „свеопште одређивости“ као принцип по коме свако искуство тежи својој завршености (потпуности).

Овде смо дошли до граница оног поља које Кант додељује теоријском сазнању, односно сазнању из појмова искуства, који су настали афекцијама чула путем спонтанитета мишљења опажањем из појава. Регулативном употребом његових појмова ум је поставио принципе којима је омогућио бесконачно ширење поља искуства. Овим идејама постигнуто је и систематско јединство појмова искуства по једном формалном обрасцу јединства мишљења.

„Према овим посматрањима идеал највишег бића није ништа друго до један регулативни принцип ума, по коме сваку тезу у свету треба посматрати тако као да она произлази из неког нужног узрока који је апсолутно довољан да

¹²² КЧУ, стр. 440 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

бисмо на њему засновали правило једног систематског и према општим законима нужног јединства у објашњењу тих веза, те не значи тврђење неке егзистенције која је по себи нужна. Али је у исто време неизбежно да се овај формални принцип посредством неке трансценденталне субрепције представи као конститутиван и да се ово јединство схвати хипостатички. Јер као год што се простор, иако је он само један принцип чулности, ипак сматра за једно апсолутно нужно биће које постоји за себе и за један предмет који је а priori дат по себи, и то управо због тога што он у првом реду чини могућим све облике који су само правила његовог ограничења, исто тако је сасвим природно ово: пошто се систематско јединство природе не може поставити за принцип емпиричке употребе нашег ума ни на који други начин осим уколико узмемо за основ идеју неког најреалнијег бића, то се због тога ова идеја представља као један реалан предмет, а овај предмет опет, пошто је највиши услов, као нужан, те се, дакле, један регулативан принцип претвара и један конститутивни принцип...¹²³

Тиме је коначно порекнута могућност да ум у теоријском сазнању поставља а priori правила стварности (односно реалитету појава). Наше искуство није могло бити одређено по а priori принципима ума у сазнању непосредно, јер су категорије разума биле једини извор објеката искуства у појму, а оне су примену своје функције заснивале на реалитету афекције чула путем осећаја у опажају.

Ми ћемо се, пре него направимо крајњу рекапитулацију наших сазнајних моћи у теоријском смислу, још једном окренути питању, да ли ум у области спекулативног теоријског сазнања може да дође до оних истина до којих му је тако много стало (у метафизичком смислу), а које му их је а priori форма нашега искуства у емпиричком сазнању онемогућила.

¹²³ КЧУ, стр. 464 – 464 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

1.7.8.3.2. Способност спекулативног ума да одреди један ноуменални објекат сазнања

Када је у паралолизму и антиномији чистог ума онемогућен покушај чистог ума да „објективно“ расуђује о свету појава датом у сазнању разумским појмовима и када је функција идеја чистог ума према том сазнању била постављена само регулативно, ради јединства мишљења у искуству а не и одредбено, ради мишљења самог искуства, природно је да поставимо питање, да ли у Идеалу чистог ума, као највишем услови јединства мишљења свега искуства уопште, ипак, али не емпирички, већ ноуменално, можемо да покажемо исправност његовог важења за све ствари уопште, а тиме и за објекте емпиричког опажања у сазнању.

Идеал чистог ума, за разлику од друге две трансценденталне умске идеје није настао ради синтетичког јединства појмова разума, већ ради синтетичког обједињавања самих идеја, и он је, како смо више могли да видимо, једини појам који може бити одређен као ствар по себи, односно потпуно безусловно.

На који начин је одређен овај појам безусловног тоталитета реалитета?

„Отуда се предмет идеала ума који се налази само у њему назива такође *прабићем* (*ens originarium*); уколико, пак, изнад њега нема никаквог вишег бића, он се назива *највишим бићем* (*ens summum*), уколико све као условљено стоји под њим, он се зове *биће свих бића* (*ens entium*). Али све ово не значи објективни однос једног стварног предмета према другим стварима, већ однос *идеје према појмовима*, те нас оставља у потпуном незнању о егзистенцији неког бића које се одликује тако изванредним преимућством.

Пошто се такође не може рећи да се неко прабиће састоји из много изведених бића, јер свако од изведених бића претпоставља прабиће, те га, дакле, не може сачињавати, то ће идеал прабића морати исто тако да се замисли као прост.

Отуда, строго говорећи, извођење сваке друге могућности из овога прабића такође неће моћи да се сматра као *ограничење* његовога највишега реалитета и тако рећи његово дељење; јер тада би се прабиће сматрало као неки прост агрегат изведених бића, што је према ономе што је горе речено немогуће, иако смо га ми у почетку, у првом непрерађеном нацрту тако представили.

Напротив, највиши реалитет чинио би основ могућности свих ствари као један принцип, а не као скуп, и разноврсност ствари не би се могла оснивати на ограничењу самога прабића већ на његовом потпуном развићу у које би спадала управо и пела наша чулност, заједно са свим реалитетом у појави, која чулност не може припадати идеји највишег бића као саставни део.¹²⁴

Ми овде видимо како по једном чистом умном принципу можемо одредити свеукупност постојања, односно како Идеалом Бога можемо поставити у ноуменалном смислу једно прабиће као услов свега постојећег.

Као што смо видели више, Идеал чистог ума, односно идеја Бога је један регулативни принцип који омогућава да се постави један тоталитет сазнавања као услов безграничног проширивања нашег ограниченог (условљеног) сазнања.

Има ли, међутим чисти ум могућност да, независно од сазнања, из чистих умних појмова докаже постојање једног ноуменалног свереалитета? И на који начин он то може да покуша?

Ово спекулативно одређење, у смислу спознаје Бога као објекта у сазнању, заснива се на Идеалу чистог ума, који је образован као регулативни принцип синтезе свеукупног сазнања, како је показано горе.

Ја се нећу претерано упуштати у овај доказ, јер он за нас није од већег значаја, изузев као постулат ума, али не у теоријској, већ у практичкој употреби, где ће бити посебно обрађен.

Суштина овог доказа састоји се у следећем: Свако случајно (условљено) биће за своје постојање захтева једно апсолутно нужно биће. Постоји једно случајно биће – дакле, постоји и једно нужно биће. Ово нужно биће, онда се одређује у појму као сазнато путем Идеала чистог ума, у смислу да је нужно биће истовремено и најреалније биће (како је представљено у Идеалу) и да из нужности његовог реалитета проистичу сва остала случајна бића. Ово апсолутно нужно биће се тако одређује као Бог, а случајна бића као творевине које своје постојање заснивају на нужности Божијег реалитета. На овај начин ми смо доказали нужност постојања Бога из нужне зависности једног случајног бића (што у том доказу може бити било шта дато у сазнању, па и ми сами, као емпирички условљени субјекти).

¹²⁴ КЧУ, стр. 438 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

Грешка овог доказа састоји се у следећем – ми немамо никакву нужност у реалитету било које ствари. Једина апсолутна нужност која постоји је нужност суђења на одређени начин, а не и нужност постојања (реалитета).

„При свему томе ова логичка нужност изазива врло моћну илузију која се показује у томе што ми, пошто смо образовали себи о некој ствари један појам а priori који је такав да, по нашем мишљењу, обухвата својим обимом и њену егзистенцију, уображавамо да из тога можемо извести овај закључак: пошто објекту овог појма нужно припада егзистенција, то јест под условом ако ја ставим ову ствар као дату (егзистентну), онда се и њена егзистенција ставља нужно (према правилу идентитета), и да, према томе, само то биће мора бити апсолутно нужно, пошто се његова егзистенција замишља у једном произвољно усвојеном појму и под условом да ја његов предмет стваљам.

... Али ако ја уништим субјекат заједно са предикатом, онда не произлази никаква противречност: јер тада *не постоји више ништа* чему би се могло противречити... Бог је свемоћан, то је један нужан суд. Свемоћ се не може уништити ако ви ставите неко божанство... Али ако ви кажете: *Бог не постоји*, онда није дата ни свемоћ нити иједан други од његових предиката, јер они су сви уништени заједно са субјектом, и у тој мисли не показује се ни најмања противречност.“¹²⁵

Једини реалитет који имамо је реалитет објеката искуства унутрашњег и спољашњег чула, односно реалитет нашег емпиричког субјекта и реалитет објеката искуства. За постојање (реалитет) и једних и других нама је потребан осећај којим се он успоставља у опажању. Овај осећај нема никакву логичку нужност у себи, већ је он нужан да бисмо добили један емпирички појам. Дакле, његов реалитет је услов сазнања објекта у појму, али тај реалитет нема никакве логичке нужности, у смислу да категорије разума које синтезом експонирају појам једног објекта у искуству путем опажаја у времену и простору своју функцију нужно везују за постојање афекција чула (осећај), али ова нужност није формално-логичка нужност, већ она трансцендентална нужност датости једног осећаја за експозицију емпиричког појма као ствари.

Постављајући апсолутну нужност у један појам ми ни на који начин не успостављамо нешто што се објективно може засновати осећајем у опажају. Ми само

¹²⁵ КЧУ, стр. 447-448 (курзив у оригиналу)

позиционирамо једну формално-логичку нужност у нешто (појам) што са нашим сазнањем (у објективном смислу постојања осећаја) нема апсолутно никакве везе.

Зато нужност сазнања из самих појмова (спекулативног сазнања) нема никакву тежину на објектима искуства, као онеме што се успоставља функцијама разумских категорија у опажају. И зато је доказ било ког појма који би нужно важио у искуству немогућ. На основу ових аргумената Кант одбацује три спекулативна доказа за постојање Бога, од којих је први, онтолошки доказ (доказ из апсолутне нужности Бога) наведен, а друга два (космолошки и физикотеолошки) своју аргументацију заснивају на онтолошком доказу и стога су такође неваљана.

Овај трећи, физикотеолошки доказ, доказ који на основу савршенства објеката света посредно доказује да њихов Творац мора бити једно Савршено Биће, у ствари и није директан доказ, али би имао извесну снагу ако би се, спекулативним путем, постојање Бога могло доказати (путем онтолошког доказа). У том смислу он садржи и извесну мотивациону вредност за практички (етикотеолошки доказ постојања Бога), који није заснован на сазнању (као објективном доказу једног реалитета), већ на вери. (О овоме ће више бити речено доцније).

Укратко се ова немоћ чистог спекулативног ума у теоријском сазнању може објаснити на следећи начин: Свако наше сазнање представља синтезу из опажаја путем осећаја (реалитета) појмом. Ову синтезу на неки реалитет спекулативни доказ не може да постигне јер нема извора сазнања осим самих појмова, а аналитичка егзистенција предиката јеног појма није исто што и реалитет једне ствари нужан за постојање једног предиката у појму те ствари у искуству путем његове синтезе категоријама. Дакле, аналитичка нужност једног појма ни на који начин не може да се односи на синтетичку нужност једне ствари ради сазнања појмом у искуству.

Пошто су сада потпуно исцрпљене могућности спекулативног ума да путем чистих појмова дође до било каквог сазнања које би објективно важило, било о искуству, било о објективности умских идеја (бесмртности душе, слободе и Бога) у метафизичком смислу којим се искуство надилази, ми смо испитали границе примене људских сазнајних моћи и утврдили поље њиховог важења у емпирички-теоријском и одсуство било какве примене у спекулативно-теоријском сазнању (сазнању из чистих појмова ума на реалност објеката искуства).

На самом крају овог излагања Сазнајних моћи у Кантовој философији, ми ћемо дати једну завршну рекапитулацију односа разума и ума у образовању једног сазнања.

1.7.8.4. Објашњење односа функција разума и ума у грађењу систематског јединства теоријског сазнања

Једини начин да један појам настане јесте деловање функције разума на чулност (било чисту (као у математици), било емпиричку (деловањем афекција чулности)). Када конструишем појам једног троугла или једног броја, ја дајем дефиницију једне величине на основу услова чулности (било спољашње (за геометрију), било унутрашње (путем броја, односа сукцесије једног времена у свим појединачним опажајима, као јединице, за алгебру)). Када замишљам нешто што нисам никада видео ја уобразиљом стварам једну слику по одређеној замисли у појму (као код појма једнорога). Када замишљам један појам који не одговара икаквој чулности ја стварам један са становишта представљивости немогућ појам (као појам површине коју ограничавају две праве). Када ум поставља један појам, као појам једног света који у себе укључује тоталитет повезаности низова свих објеката искуства, ја стварам један проблематичан појам, односно појам који је на основу афекција чулности немогућ, али није немогућ са становишта мишљења, односно, то није један незамислив појам, као појам површине настале помоћу две праве. Овај проблематични појам је један чист појам, јер је критеријум његовог успостављања независан од опажања у искуству. Он је заснован на чистим појмовима разума, односно функцијама категорија којима оне граде један појам на основу афекција чулности у опажању. Примена ових функција категорија је, као што је поменуто више, увек везана за постојање опажања на основу постојања чулности (односно, неког реалитета (осећаја) датог у чулности). Али иако применљиве само на основу ње, саме ове категорије нису зависне од чулности, оне су функције мишљења независно од услова примене. То омогућава да ми имамо и појам нечега немогућег у чулности (као појам површине од две праве).

Разум је, тако, а priori једини начин успостављања појмова. Али је то условљен начин, у смислу да је његова примена успостављања појмова везана за одређено

опажање дато чулношћу (било чисто, било у искуству на основу афекција). Тако су саме функције разума у мишљењу (суђењу) увек условљене на једно поље, поље чулности. Али ове функције, иако условљене, имају а priori универзалну примену у суђењу. Ова универзална примена је у искуству условљена. Зато јединство искуства није јединство мишљења и зато Кант жели да поред формалне уведе и трансценденталну логику.

Ми у искуству стварамо одређене појмове и повезујемо их категоричким функцијама односа (релације), градећи њихове низове, али је то повезивање условљено постојањем опажаја на које се ти односи могу применити. Без опажаја, као услова разумских појмова нема ни односа тих појмова, а самим тим нема ни примене категорија.

Тако долазимо у парадокс. Функције категорија у образовању појмова у искуству универзално важе чак и када се не могу применити. Ми смо применом функција категорија разума на основу опажања успоставили одређено јединство искуства у сазнању. Али ово јединство искуства није успоставило јединство мишљења појмова свега опаљљивог услед ограничености нашег опажања. То јединство мишљења категорије разума и не могу да успоставе јер је њихова примена нужно условљена. Она увек иде од одређених опажаја ка одређеним опажајима и успоставља јединство искуства успостављајући везу међу њима.

Да би се успоставило јединство мишљења, у смислу универзалне примене функција категорија ми бисмо морали да успоставимо тоталитет опажања свих објеката искуства (и унутрашњег и спољашњег чула у њиховом целокупном реалитету), а то је немогуће. Али није и незамисливо.

Једна идеја ума је појам форме управо тога. Она ослобађа функцију категорија свих услова чулности (али само проблематично) и проширује њену примену (у једној идеји) тако да она има универзално важење за сву чулност ради успостављања јединства мишљења. Тако настаје појам тоталитета једног субјекта коме у сазнању путем опажања у унутрашњем чулу могу припадати сви предикати мишљења. Тако настаје појам једног света у коме у тоталитету њихових односа могу да постоје сви објекти спољашњег чула. Тако настаје појам једног бића које тоталитетом свога реалитета обезбеђује успостављање тоталитета реалитета свих релативних

(условљених) појмова као објеката једног искуства датог на основу појава ради јединства њиховог мишљења.

Постојање ових појмова настаје на основу ума, који омогућава мишљење безусловног у примени опажањем условљених функција разума, тако што их, како то Кант каже, „ослобађа“ услова чулности ради јединства мишљења. Али ове идеје ума своју примену имају само на појмове разума, који не могу да постоје (у смислу да буду функционални) независно од услова њихове примене, односно од чулности.

„Ум се никада не односи непосредно на неки предмет, већ само на разум и преко њега на своју сопствену емпиричку употребу; он, дакле, не *производи* никакве појмове (о објектима), већ их само *уређује* и даје им оно јединство које они могу имати у својој највећој могућој проширености, то јест у односу према тоталитету низова који разум потпуно губи из вида, пошто пази само на ону везу на основу које свуда *постају низови* услова сходно појмовима. Према томе, ум има заправо за свој предмет само разум и његову целисходну примену; и као што разум на основу својих појмова уједињује разноврсност у објекту, тако ум са своје стране уједињује разноврсност појмова на основу идеја тиме што ставља за циљ радњи разума неко одређено колективно јединство без којег би се оне ограничиле само на дистрибутивно јединство.“¹²⁶

Појмови ума нису појмови искуства већ чисти појмови. Они су идеје на основу којих се може обезбедити универзално важење појмова искуства у јединству мишљења. Тако појам „парадајз“ може а priori да добије принцип који важи за „све парадајзове“, а не само за један, или било који број у искуству одређених опажаја.

Ово важење универзалних судова (као принципа) у посредним закључцима ума на основу разумских појмова искуства датих опажањем ради јединства мишљења, засновано је на помишљивости једне идеје ума (идеје „света“) у којој је могуће замислити појам „сви парадајзови“ независно од услова његовог чулног опажања.

У овоме се састоји „регулативна“ функција идеја ума у мишљењу разумских појмова искуства ради обезбеђивања њиховог јединства. Ово јединство појмова искуства заснива се на универзализацији (безусловности) примене функција чистих појмова разума (категорија) путем идеја ума, тако што се путем идеје ума обезбеђује

¹²⁶ КЧУ, стр. 479 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

формални услов њихове безусловне примене на све појмове искуства у сазнању ради његовог синтетичког јединства.

„Ако је ум једна моћ на основу које се оно што је посебно изводи из онога што је опште, онда оно што је опште или је већ по *себи извесно* и дато, и у томе случају потребна је ради супсумције само *моћ суђења*, па је нај тачин оно што је посебно нужно одређено. (Ово се односи на примену ума у логици и математици, прим. А.С.) Или се, пак, оно што је опште само *проблематички* претпоставља (у искуству, прим. А.С.) и чини једну просту идеју, онда оно што је посебно јесте извесно, али општост правила за тај закључак јесте још један проблем; тако се више посебних случајева од којих су сви извесни испитују у њиховоме односу према правилу (у неком виду научног мишљења, прим. А.С.) како би се видело да ли они не произлазе из њега, и у томе случају, ако има изгледа да сви посебни случајеви који могу бити дати произлазе из њега, ми закључујемо да правилу припада општост, а из ње изводимо затим све случајеве који такође нису дати по себи. Такву примену ума ја ћу назвати хипотетичном.

Хипотетична примена ума, која се оснива на идејама које су узете за основ као проблематични појмови, није заправо *конститутивна*, наиме она није по својој природи таква да се из ње, судећи сасвим строго, може извести истинитост општих правила која су узета као хипотезе; јер како можемо сазнати све могуће последице које, произлазећи из истога основног става који смо усвојили доказују његову општост? Таква примена ума је само регулативна, то јест она има за циљ да, уколико је то могуће, унесе јединство у посебна сазнања и да на тај начин *приближи* правило општости.

Према томе, хипотетична примена ума односи се на систематско јединство сазнања разума, а ово јединство је *пробни камен истинитости* правила. Обрнуто, пак, систематско јединство (као проста идеја) јесте само и једино *пројектирано* јединство које се мора по себи сматрати не као дато већ само као проблем; али оно служи томе да се нађе неки принцип за разноврсну и посебну примену разума и да се тим принципом ова примена разума руководи и у оним случајевима који нису дати, чинећи је сагласном себи самој.“¹²⁷

¹²⁷ КЧУ, стр. 481-482 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

Али идеје ума нису појмови искуства, и када на њих покушамо да применимо ону исту функцију, функцију категорија разума, применљиву само на чулност, односно када на идеје ума закључујемо као да су они појмови објеката искуства добијамо дијалектичке закључке, односно закључке који се реално не могу применити ни на шта.

Тако је појам супстанције која није ничија акциденција неприменљив на појам субјекта који није ничији предикат, односно, он је искуствено немогућ јер је немогуће у опажању (било унутрашњег било спољашњег чула) успоставити појам субјекта који није ничији предикат, већ је то само један проблематичан појам путем кога се формално обезбеђује јединство мишљења, односно синтетичко јединство појмова насталих опажањем у унутрашњем чулу. Зато се из овог проблематичног појма не може закључити на постојање било какве супстанције, и то је стога, један дијалектички закључак.

Исто тако се из појма „јединства свих објеката спољашњег чула путем тоталитета низова њихових односа (релације) датих путем функције разумских категорија“, односно умске идеје једног „света“ не може никако закључити да ли је тај свет ограничен или не по простору и времену, да ли је или не бесконачно дељив, да ли или не у њему мора постојати и слободна поред природне узрочности и да ли или не он за своје постојање захтева једно нужно биће као узрок тоталитета свих могућих појава као објеката спољашњег чула.

Овај галиматијас закључака у облику парова антиномија чистог ума иако заснован по обрасцу услова грађења низова разумским категоријама у искуству, ни у каквом искуству не може бити дат јер такав „свет“ као идеја ума не може чулно бити представљен ни на какав начин. Стога ови закључци, који функцијама категорија закључујући на ову умску идеју „света“, као регулативног појма ради формалног јединства мишљења, желе да своје важење прошире и на реалност света као јединства једног искуства датог у сазнању на основу опажања осећајем, немају никакву примену, односно, они су дијалектички.

У формалном смислу идеје ума су општије од свих појмова разума, оне обезбеђују универзалност принципа за разумске појмова искуства у посредном закључивању. Али та формална општост ових идеја, није реална општост једног искуства, већ она поставља један регулативни, Кантовски речено, „хипотетичко-

дедуктивни“ образац којим се обезбеђује формално јединство мишљења свих појмова искуства датих путем опажања у спољашњем чулу.

„Међутим, разум сазнаје све само на основу појмова; према томе, ма колико отишао далеко у подели, он ипак никада не сазнаје ништа на основу простог опажања, већ увек на основу *нижих* појмова...

Јер заиста наш разум је могућ, с једне стране, само под претпоставком да у природи има разлика као, с друге стране, под условом да су објекти у природи по себи једнородни, јер управо она разноврсност која се обухвата под једним појмом омогућује примену тога појма и рад разума.

Према томе, ум припрема разуму његово поље рада: 1) на основу принципа *једнородности* оних разноврсности које се налазе под вишим родовима; 2) на основу основног става *варијетета* оне једнородности која се дели на ниже врсте; и да би употпунио систематско јединство он додаје 3) још закон *афинитета* свих појмова у коме се налаже континуирано прелажење од сваке врсте свакој другој врсти посредством постепенога повећавања разлике. Ми ове основне ставове можемо назвати принципима *хомогенитета, спецификације и континуитета* форми. Принцип континуитета произлази из сједињавања првих двају принципа, после, пошто се систематска веза завршила у идеји како пењањем ка вишим родовима тако и силажењем ка нижим врстама; јер тада су све разне врсте међу собом сродне, пошто оне све скупа произлазе из једног јединог највишег рода на основу проширене детерминације његове.“¹²⁸

Међутим, из саме идеје ума не може се закључити ништа о реалности примене функција категорија у опажању, односно, њом успостављена формална нужност посредног закључивања на појмове искуства нема никакву реалну (на дато опажајем путем осећаја) примену.

Умске идеје су продукт моћи нашег субјекта ради регулисања формалног јединства мишљења појмова датих у сазнању субјекта, а ти појмови представљају објекте искуства настале применом наше друге субјективне сазнајне моћи (разума) на афекције чулности дате у опажању путем чистих опажаја простора и времена. Ова безусловна општост идеја ума има само субјективну примену унутар нашег сазнајног

¹²⁸ КЧУ, стр. 488-489 (курзив у оригиналу)

апарата и условљена је структуром наших субјективних сазнајних моћи. Она, у субјективном смислу, нема никакво по себи, од искуства независно важење, и сви закључци који настају када се према овим идејама односимо као према објектима једног искуства немају никакво реалну вредност, у смислу да се на било који начин не односе на реалан услов нашег искуства, а то су афекције чулности чији узрок, односно ствар по себи, нама остаје неодређен (непросуђен), изузев као нешто што постоји ван мене (као сазнајног субјекта), али ја не знам и (због структуре мојих сазнајних моћи) не могу знати шта је то.

Разум из опажања насталог афекцијама чулности гради сазнање у искуству. Ум својим идејама чистим појмовима разума (категоријама) омогућава опште и нужно важење (њихових функција) у формалном смислу на све појмове искуства безусловно. Али ум не утиче на чисту форму опажања из чулности, нити је у стању да квалитет опажања у смислу реалитета осећаја антиципира и разликује га од формалног услова постојања једног појма, који је дефиниција у смислу одређивања услова његовог општег и нужног формалног важења у дедуктивном закључку путем експозиције његових предиката.

Он поставља услове под којима је формално могуће успоставити безусловно синтетичко јединство свих појмова тако што поставља једну идеју која под собом обухвата могућност синтетичког мишљења свих појмова унутрашњег чула, једну идеју која под собом обухвата могућност синтетичког мишљења тоталитета низова свих појмова спољашњег чула и једну идеју која под собом обухвата могућност мишљења синтетичког јединства реалитета за све појмове (као објекте опажања) уопште.

Он ово безусловно синтетичко јединство успоставља само формално, у односу на форму функција категорија независно од сваког искуства. Али пошто категорије а priori, путем својих основних ставова, појмове у искуству граде само на основу опажања насталог афекцијама чулности и пошто је то реални (садржински, квалитативни, а posteriori) критеријум њиховог постојања, у смислу могућности примене њихових а priori функција на опажање у циљу настанка појмова као правила просуђивања опажаја у искуству, формално јединство мишљења успостављено идејама ума за садржински чулима одређене појмове искуства је само форма тоталитета синтетичког јединства појмова а priori која обезбеђује формалну безусловну исправност употребе категорија у синтези појмова из опажаја по неком принципу.

„Разум служи уму као његов предмет исто онако као што чулност служи разуму као предмет. Задатак ума састоји се у томе да јединство свих могућих емпиричких радњи разума учини систематским, као што је задатак разума да помоћу појмова спаја разноврсне појаве и да их подводи под емпиричке законе. Али као што су радње разума без шемата чулности неодређене, исто тако је и јединство ума по себи неодређено како у погледу услова под којима разум треба да систематски да повеже своје појмове, тако и у погледу степена до кога он то треба да учини. Али премда се за потпуно систематско јединство свих појмова разума не може нигде у *опажању* наћи никаква шема, то ипак мора бити дат неки аналогон једне такве шеме, а то је идеја максимума како поделе тако уједињења сазнања разума у једном принципу. Јер оно што је највеће и што је апсолутно потпуно може се замислити као одређено, пошто се при том изостављају сви услови који рестрингирају и који производе одређену разноврсност. Према томе идеја ума је нешто аналого једној шемати чулности, само са том разликом што примена појмова разума на шему ума није исто тако неко сазнање самога предмета (као при примени категорија на њихове чулне шемате), већ је само једно правило или принцип систематског јединства сваке употребе разума. Пошто сад сваки основни став, који а priori зајемчава разуму потпуно јединство његове употребе, важи такође за предмет искуства иако само индиректно: то ће основни ставови чистог ума имати и у погледу овога предмета објективни реалитет, али не зато да би на њему нешто одредили, већ само зато да би показали метод према коме емпиричка и одређена употреба разума може да постане потпуно сагласна себи самој, и то на тај начин што ће она што је могуће више да се доведе у везу са принципом апсолутног јединства и да се из њега изведе.“¹²⁹

Ова идеја ума, као форма тоталитета синтетичког јединства појмова у мишљењу је садржински неодређена, она, да се изразим описно, представља један ћуп, који се може напунити разним садржајем, а да се сам тиме не мења. Дијалектички закључци чистог ума би, да се задржимо у домену дате аналогије, тако представљали покушај, да се из саме форме једног ћупа закључује на то какав се садржај у њему налази. Проблем са овом аналогијом је тај што би идеје ума у ствари представљале три

¹²⁹ КЧУ, стр. 493-494 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

бесконачно велика ћупа, од којих би један могао да обухвати све појмове настале из опажаја унутрашњег чула, један све појмове настале из опажаја спољашњег чула, а трећи оба та ћупа заједно.

Ове ћупове пунио би разум садржајем својих појмова насталих а *posteriori* синтезом опажаја у искуству. Осећаји настали афекцијама чулности, као садржински, реални услов једног опажаја у искуству били би предуслов ове синтезе појединачног појма. Форма синтезе ових појмова путем њиховог односа у искуству зависи такође од разумских категорија. Али је то и даље условљена синтеза односа која зависи од опажаја (емпиричке аперцепције (као узрочност топлоте Сунца у односу камен и пећи у односу на собу)). Јединство искуства тако се успоставља у датости опажања. Али ово јединство искуства као синтеза објеката опажаја на основу појава није и јединство синтезе појмова тих објеката у мишљењу. Да би оно постало јединство мишљења потребно је успоставити опште и нужне принципе синтетичког јединства мишљења свих појмова искуства. То разум не може да уради јер би морао да створи безусловне критеријуме синтезе, а његова синтеза појмова је увек условљена опажањем, односно како то Кант каже, то је увек једна дистрибутивна, а не колективна синтеза, у смислу да је условљена одређеним опажањем у чулности (простора и времена).

Ум је та моћ која омогућава мишљење безусловног, односно нечег што важи у свим условима. Да би омогућио синтетичко јединство мишљења појмовима разума он поставља своју идеју као једно регулативно правило на основу кога је могуће све радње разума на афекцијама чулности просудити као да имају опште и нужно важење.

Разум је један предмет спољашњег чула у опажају одредио појмом као, на пример „сто“. Тај „сто“ који је као објекат настао афекцијама чула има у свом појму одређене особине по кванитету, квалитету, релацији и модалитету. Те особине у искуственом појму „сто“ настале су функцијама категорија. По кванитету он је једна величина у простору, по квалитету он афицира наша чула на одређен начин интензитетом осећаја, односно својим бојама, глаткоћом површине итд. Он је у односу према другим предметима у простору, реалан је, јер је дат као формално – исправни предмет мог опажања. Ту поред „овог“ стола ја опажам „други“ сто. То су два опажаја која просуђујем једним те истим појмом као правилом одређивања њиховог опажања. И сви моји појмови из искуства су такви да служе као правила просуђивања објеката неких појединачних опажаја или њихових односа према другим

објектима или мени самоме (категоријом модалитета). Тако је јединство мога искуства састављено од све самих појмова насталих опажањем, односно спонтанитетом функције разума на афекције чулности. То је све што разум може да уради. Он не може да постави општа и нужна правила синтезе појмова, јер је он сам (као функција) опште и нужно правило синтезе објекта опажаја у појму. Сви његови судови су непосредни, односно имају само партикуларно важење на одређене опажаје и ништа више од тога.

Тако је ово јединство искуства појмова разума у смислу јединства мишљења појмова искуства ограничено. Разум не може да опште и нужно важи као правило просуђивања свих опажаја, јер је он један непосредан суд и односи се на синтезу једног одређеног објекта опажања у појму и његово је суђење везано за услов просуђивања појединачних опажаја путем афекција чулности.

Ум је моћ постављања принципа за правила разума, односно он може да пружи услове под којима правила разума опште и нужно, односно безусловно важе. Да би ово могао да учини он мора да појмовима разума пружи могућност њиховог а priori синтетичког јединства. Будући да су афекције чулности услов постојања појмова разума, ум, зависно од услова настанка ових појмова мора да постави идеје које омогућавају синтетичко јединство мишљења свих појмова унутрашњег чула, свих појмова спољашњег чула и синтетичког јединства мишљења свих објеката искуства уопште.

Као што су категорије функције формалног непосредног закључивања примењене на објекте чула, тако су идеје ума формално одређене врстама посредног закључивања.

Формом категоричког закључка (субјекат – предикат) обезбеђује се појам једног безусловног субјекта, који за појмове настале опажањем у унутрашњем чулу (као предиката овога субјекта) представља највишу могући синтезу.

Формом хипотетичког закључка (ако – онда, у смислу условљености низова појмова) обезбеђује се мишљење безусловног тоталитета повезаности појмова објеката спољашњег чула у њиховим односима, односно идеја једног „света“ као безусловне синтезе свих објеката спољашњег чула путем тоталитета њихове безусловне повезаности у односу зависности (узрочности) једних објеката од других.

Формом дисјунктивног закључка (кроз мишљење постојања једног тоталитета безусловног реалитета, идејом Бога) обезбеђује се мишљење безусловног тоталитета свих предмета мишљења, тако што ова идеја путем свог апсолутног реалитета чини синтетичко јединство могућности реалитета свих објеката искуства уопште, као изведених из овог првобитног реалитета.

„Придржавајући се тих идеја као принципа, ми ћемо *прво* (у психологији) под руководством унутрашњег искуства повезати све појаве, све радње, све опажаје наше душевности тако *као* да је она нека проста супстанција која, обдарена личним идентитетом, постоји перманентно (бар за време живота), док се, међутим, непрекидно мењају њена стања у која стања тела спадају само као спољашњи услови. *Друго*, ми (у космологији) морамо трагати за условима како унутрашњих тако и спољашњих појава природе у таквом једном истраживању које се не може никада завршити *као да* је по себи бесконачно, те да у њему нема неког првог и највишег члана, премда због тога не одричемо изван свих појава њихове чисто интелигибилне прве узроке, али их ипак никада не смемо ставити у везу са објашњењима природе, пошто их апсолутно не познајемо. *Треће* и последње, ми морамо (у погледу теологије) да посматрамо све што би уопште могло ући у спој могућег искуства тако *као да* то искуство сачињава неко апсолутно јединство, али јединство које је скроз и скроз зависно и у границама чулнога света увек условљено, а у исто време ипак тако *као да* скуп свих појава (сам чулни свет) има изван свога обима један највиши узрок који је апсолутно довољан, наиме неки тако рећи самосталан праоснован и стваралачки ум, према коме ми сваку емпиричку употребу *нашега* ума у њеном највећем проширењу управљамо тако *као да* су сами предмети произашли из тога праузора свакога ума. То значи: унутрашње појаве душе не треба изводити из неке прости мисаоне супстанције, већ их треба изводити једне из других сходно идеји једног простог бића; не треба изводити ред у свету и његово систематско јединство из неке највише интелигенције, већ од идеје неког најмудријег узрока треба узети правило по коме се ум при везивању

узрока за њихове последице најбоље може применити на своје сопствено задовољство.¹³⁰

Ум овим идејама покрива све формалне услове посредног закључивања у искуству, односно све посредне закључке који се могу извести појмовима искуства насталим непосредним закључивањем разума.

(Још једном би требало нагласити да посредни закључци математике своје опште и нужно важење црпу из саме а priori форме конструкције својих појмова и правила у чистим опажајима простора и времена, и да њима нису потребне никакве идеје ума, које би обезбеђивале тоталитет синтетичког јединства мишљења појмова математике, нити би у том смислу оне биле могуће. Међутим, појмови математике као а priori конструкције нису појмови искуства и могу се само посредно применити на њих.)

Ове идеје потребне су само да би обезбедиле формалну исправност примене разума у искуству, односно у нечему што представља једино поље примене разума, а што је само од разума независно, а то су опажаји. Идеје ума формално подражавајући могућности тоталитета опажања омогућавају разуму принцип у коме сваком појму као објекту опажања може да се нађе место у синтетичком јединству свих објеката опажања а priori, у његовој потпуној одређености у сазнању.

„Према томе, идеје саме по себи не треба претпоставити, већ њихов реалитет треба да важи само као једна шема (исправљено према оригиналу) регулативнога принципа за систематско јединство свега природног сазнања, те дакле оне треба да буду узете за основ само као нешто аналого реалним стварима, а не као реалне ствари по себи...

Према томе, кад претпоставимо таква идеална бића, ми тада не проширујемо наше сазнање изван објеката могућег искуства, већ само проширујемо емпиричко јединство искуства на основу систематског јединства, за које нам шему даје идеја, која према томе не важи као конститутиван принцип, већ само регулативан.¹³¹

Тако условљени разумски појам „парадајз“ у идеји тоталитета једног света може да добије формално – исправну безусловност општег и нужног важења у неком

¹³⁰ КЧУ, стр. 497-498 (курзив у оригиналу)

¹³¹ КЧУ, стр. 499

принципу који важи за „све парадајзове“ као што принцип „Сви људи“ „су“ „смртни“ важи безусловно за „све људе“, па и за „Сократа“ ако је „човек“.

Притом овај принцип формалне општости уопште не говори шта су „Људи“, односно какав је садржај једног појма успостављеног из чулности. Он само омогућава да један појединачни појам разума мислимо по неком општем правилу, а да то не буде формално неисправно, односно да постулирамо једну безусловну општост „да су смртни“ која ће важити у свим условима опажања објеката које подводимо под дати појам. А формалну исправност принципа ове безусловне општости „да су сви људи смртни“ ми заснивамо на идеји једног света који омогућава мишљење безусловног синтетичког јединства свих односа предмета спољашњег чула, односно тоталитета опажања „свих људи“ и примене особине „смртности“ у односу на њих.

Ипак, у којој мери и докле ће тећи ово повезивање разумских појмова зависи једино од искуства, односно опажања нечега што настаје афекцијама чулности, чији узрок (ствар по себи) ни на који начин не може да нам буде дат.

Зато је ум у свом деловању на појмове разума једна моћ која не обезбеђује сазнање у правом смислу те речи. Он само омогућава да се за свако сазнање постави а priori један систем (идеја) путем кога ће се постулирати јединство мишљења, унутар кога ће, као принципа њихове безусловне примене појмови сазања, дати разумом добити моћ бесконачног проширивања у искуству, односно сазнању света појава који је дат афекцијама чулности.

„Па ипак, ја могу неко такво непојмљиво биће, неки такав предмет једне чисте идеје да претпоставим у односу према чулном свету, иако не по себи. Јер ако у основи највеће могуће емпиричке употребе мога ума (систематски потпуног јединства о коме ћу ускоро говорити) која се никада у искуству не може представити адекватно, мада је неопходно нужна да би се емпиричко јединство приближило највећем могућем степену: онда ћу ја бити не само овлашћен, већ штавише принуђен да ту идеју реализујем, то јест да за њу поставим неки реалан предмет, али само у облику нечега уопште, које нешто ја по себи апсолутно не познајем и коме ја само у односу према оном систематском јединству као његовом основу приписујем такве особине које су аналоге појмовима разума у њиховој емпиричкој употреби. Према томе, ја ћу по аналогiji са реалитетима у свету, са супстанцијама, са каузалитетом и

нужношћу да замислим једно биће које све ове особине поседује у највишем савршенству, па пошто се ова идеја заснива само на моме уму, то ћу моћи да замислим ово биће као *самостални ум* који је посредством идеја о највећој хармонији и о највећем јединству узрок света као целине, тако да ја при томе одстрањујем све услове који ограничавају идеју, само да бих под заштитом једног таквог праузрока учинио могућим систематско јединство разноврсности у свету као целини, а посредством тога јединства и највећу могућу емпиричку употребу ума, и то на тај начин што ћу све везе посматрати тако *као да* их је успоставио неки највиши ум, од кога је наш ум једна бедна паслика... Ја себи замишљаам однос некога бића, које је по себи мени апсолутно непознато, према највећем систематском јединству света као целине само у томе циљу да бих то биће учинио шемом регулативног принципа највеће могуће емпиричке употребе мога ума.¹³²

Објаснивши на овај начин у потпуности однос чулности, разума и ума у грађењу једнога сазнања завршавамо наше излагање о сазнајним моћима у философији Имануела Канта.

¹³² КЧУ, стр. 501-502 (курзив у оригиналу)

2. МОЋ ХТЕЊА

2.1. Ум у практичкој употреби

Као што смо у првом делу нашег рада посветили пажњу оном што би се, у Кантовој терминологији могло објаснити речима теоријско сазнање и испитали улогу коју ум има у образовању овог сазнања, као и у покушају да спекулативно заснује објективност својих идеја, тако ћемо се сада окренути улози коју ум има у практичкој употреби, односно његовој улози као одређујућег разлога воље и начина на који успева да објективност тих идеја заснује у практичком смислу. Да бисмо то могли да учинимо, покушаћемо, на самом почетку, да представимо начин на који ум гради синтетичко јединство свеукупног мишљења уопште.

2.1.1. Синтетичко јединство чистог ума

Ми смо, надам се, у претходном делу, успели да покажемо како се путем идеја ума обезбеђује систематско (колективно) јединство искуствених појмова у сазнању. Могли смо, такође, да наслутимо и улогу ума, у ономе што би се могло назвати практичко поље његовог деловања.

Као што је безусловност систематске примене појмова разума у идејама обезбедила јединство мишљења појмова искуства ми ћемо, у овом делу нашег рада, покушати да покажемо на који начин ум има могућност да се, путем својих принципа постави као безусловни одређујући разлог воље.

У другом делу „Критике чистог ума“, који се састоји од четири главна дела под именом „Трансцендентална теорија о методу“, Кант даје једну заокружену слику употребу ума у односу на све моћи на које он може бити непосредно примењен, као и начин на који сам ум дефинише услове под којима уопште може бити примењен.

„Према томе, под трансценденталном теоријом о методу разумем одредбу формалних услова једног потпуног система чистог ума. У томе циљу ми ћемо се

овде бавити *дисциплином, каноном, архитектоницом и најзад историјом чистог ума.*¹³³

Будући да је дисциплина, као ограничавање ума на право поље његове употребе већ била довољно обрађена у првом делу овог рада, одређивањем правилне улоге ума у постизању једног теоријског сазнања, наше интересовање ће сада првенствено бити посвећено канону и архитектоници чистог ума, како бисмо, дошавши до једне синтезе, могли да правилно развијемо примену ума у његовом практичком одређивању воље.

Под дисциплином чистог ума, Кант подразумева употребу ума у границама његове исправне примене. Ми смо га на самом крају, ограничивши деловање ума у теоријском сазнању, онемогућили у доношењу било каквих аподиктичких ставова показавши њихову антиномичност. Међутим, из антиномија ових ставова чистог ума, које у потпуности оповргавају њихову вредност у теоријском сазнању, ми сада тражимо изванредан разлог на основу кога бисмо ипак могли да се одредимо за једну врсту ставова. Ово одређење нема никакве нужности, која би могла бити показана у објективном смислу. Оно проистиче из извесног интереса, који ум има у односу на своју примену у практичком пољу.

„Према томе, овде би се заиста могао наћи један стварни сукоб ако би само чисти ум могао у прилог негативне стране рећи нешто што би било слично разлогу једнога тврђења; јер заиста, што се тиче критике доказа онога који догматички тврди, она се критичару догматизма може сасвим лепо признати, а да се при том ипак не напусте ови ставови који бар имају интерес ума на својој страни, на шта се противник не може позвати.

...За противника (који се овде не сме посматрати само као критичар) ми имамо у приправности наше *non liquet* које га мора неизоставно збунити, док ми њему не бранимо да ту примедбу окрене против нас, пошто стално имамо у резерви субјективну максиму ума која противнику нужним начином недостаје, а под чијом заштитом можемо да посматрамо мирно и равнодушно све његове ударце у ваздух.¹³⁴

¹³³ КЧУ, стр. 521

¹³⁴ КЧУ, стр. 543-544 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

Ова субјективна максима ума, којом се наше опредељење, у смислу не знање, већ уверење, може потпуно оправдано показати, и на тај начин учинити крај једне чисто спекулативне антиномије, показује интерес ума који надилази знање, односно, који се путем самог знања не може засновати.

Целокупан напор првог дела „Критике чистог ума“, односно трансценденталне теорије о елементима сазнања, састоји се у томе, да оспори могућност неком сазнању, било теоријском, било спекулативном, да изврши разоран утицај, у смислу одређујућег фактора на пољу практичког деловања ума. У последњем тексту који је унет у тело „Критике чистог ума“, у предговору за његово друго издање, Кант то јасно и износи:

„Ја, дакле, б о г а, с л о б о д у и б е с м р т н о с т не могу ради нужне практичне употребе свога ума чак ни претоставити ако у исто доба не лишим спекулативни ум његовог неоснованог полагања права на натчулна сазнања, јер спекулативни ум, да би доспео до тих сазнања ствари по себи, мора се служити таквим основним ставовима, који, пошто у ствари важе само за предмете могућег искуства, ако се ипак примене на нешто што не може бити предмет искуства, преображавају га стварно у појаву, и тако оглашавају за немогуће свако п р а к т и ч н о п р о ш и р и в а њ е чистог ума. Ја сам, према томе, морао да уништим (aufheben) з н а њ е, да бих добио места за веру, јер догматизам метафизике, тј. предрасуда да се у њој може имати успеха без К р и т и к е ч и с т о г а у м а јесте прави извор свега неверовања, које се противи моралитету и које је увек врло догматично.“¹³⁵

(Немачки глагол aufheben у смислу „уништења“ је по мом мишљењу овде преведен у сувише јаком значењу. Мислим да би смислу Кантове философије било примереније овај глагол превести у његовом другом значењу, значењу „ограничења“, односно „стављања ван снаге“ претензија теоријског и спекулативног сазнања на основна питања метафизике. Мишљење Арсенија Гулиге¹³⁶ да реч aufheben овде има значење „уздицања“, у смислу постављања знања на виши ниво од вере, без разумевања квалитативне разлике међу њима, не може се узети као исправно.)

¹³⁵ КЧУ, стр. 28 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

¹³⁶ Гулыга Арсениј Владимирович, „Кант“, <http://bookz.ru/authors/arsenii-guliga/kant.html>, стр. 69

Да бисмо у пуној мери могли да разумемо овај напор сада је важно да изведемо једну поделу сазнања, о којој је, у првом делу, учињена тек једна напомена.

2.1.2. Однос теоријског и практичког сазнања

На самом крају првог дела „Критике чистог ума“ Кант даје следећу поделу сазнања:

„Ја ћу се овде задовољити тиме што ћу теоријско сазнање да дефинишем као сазнање којим сазнајем оно што *постоји*, а практично сазнање као оно сазнање којим ја себи представљам оно што *треба да постоји*. Према томе, теоријска употреба ума јесте она помоћу које ја а priori (као нужно) сазнајем да нешто јесте, а практична је употреба она којом се а priori сазнаје оно што треба да се деси.“¹³⁷

У овом наводу, у коме Кант критикује могућност физикотеолошког доказа за постојање Бога, другу реченицу, која почиње дефиницијом теоријског сазнања као а priori нужног због контекста би требало оставити по страни, и пажњу посветити наставку, у коме се практичном употребом ума а priori сазнаје оно што би требало да се деси.

У својој „Логичи“, Кант даје једну ширу поделу сазнања, која у себи и укључује и место спекулативног сазнања у односу према теоријском и практичком:

„Неко сазнање назива се *практичнине* у противпоставци према теоријскоме сазнању, али и у противпоставци према *спекулативноме* сазнању.

Практична сазнања су, наиме, или:

1) *императивна* и утолико су супротстављена *теоријским* сазнањима; или она садрже

2) *основе* (разлоге) за могуће императиве и утолико се супротстављају *спекулативним* сазнањима.

Под *императивом* уопште ваља разумевати сваку поставку што исказује неки могући слободан поступак (делање) којим треба да се оствари нека извесна сврха. Свако поједино сазнање, дакле, које садржи императиве, јесте

¹³⁷ КЧУ, стр. 473

практично, и ваља га назвати практичними у противпоставци према теоријскоме сазнању. Јер теоријска сазнања су она која исказују: не шта треба да буде већ шта јесте, дакле, за свој објект имају не неко *поступање* (делање), већ неко *биће* (бивање).

Али ако, пак, практична сазнања супротставимо спекулативним сазнањима, онда и она морају бити теоријска уколико се из њих могу изводити само императиви. Она су онда, посматрана у том погледу по *садржини* (*in potentia*) или објективно практична. Под спекулативним сазнањима разумевамо, наиме, сазнања из којих се не могу изводити никаква правила одношења, или, која не садрже никакве основе (разлоге) за могуће императиве... Спекулативна сазнања су, дакле, увек теоријска, али, обрнуто, није свако теоријско сазнање спекулативно; оно може, посматрано у једном другоме погледу, бити у исти мах и практично.¹³⁸

Ове поделе сазнања омогућавају нам да на прави начин разумемо посебну улогу ума у различитим пољима његове примене.

Подела на знање о ономе „што јесте“ и знање о ономе „што би (или је) требало да буде“ стављају ум, као моћ мишљења безусловног у две потпуно различите ситуације. У сазнању онога „што јесте“ ум нема непосредну улогу. Он не представља ништа више до систематизатора појмова који своје порекло имају у нечему од ума потпуно различитог, а то је искуство које свој а priori услов има у чистим опажајима, продуктивној уобразиљи и разумским категоријама. Омогућавајући мишљење систематског јединства објеката искуства једног сазнајног субјекта, ум исцрпљује сваку могућност даљег деловања у неком чулном а posteriori сазнању.

Међутим, шта је са практичком употребом ума? У чему се једно практичко сазнање разликује од једног теоријског сазнања са једне, и од спекулативног сазнања са друге стране.

Практички ум сазнаје разлоге због којих би (или је) нешто требало да се деси, а теоријски ум сазнаје оно што се дешава. Сам медијум практичког деловања не може бити ни један други до појавни свет нашег искуства. Будући да је сазнање, како спољашњег света, тако и нас самих једно сазнање појаве, а не ствари по себи (ноуменалног), ни практичко сазнање „онога што би требало да буде“ не може да се

¹³⁸ Логика, стр. 106-107 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

односи ни на шта друго већ на овај свет који смо засновали теоријским сазнањем у искуству.

Квалитативна разлика практичке употребе ума у односу на теоријску састоји се у томе, што ум овде даје разлог за нешто „што би требало да буде“, а у теоријској само синтезу појмова о ономе „што јесте“ ради највишег могућег јединства мишљења. У својој практичкој употреби ум је „садржински“ или „објективно практичан“, а у теоријској само регулативан, без икакве објективне употребе.

У односу на спекулативно сазнање, ум у практичком деловању поставља основе (предуслове) за могуће императиве, док спекулативно сазнање покушава да теоријски нужно одреди објекте идеја ума (како смо видели више).

Какав је објективни статус практичког сазнања?

Теоријско сазнање је сазнање објеката искуства и без њих ни на који начин не може постојати.

Практичко сазнање није сазнање једног објекта, већ једног разлога (као принципа) за постизање одређене сврхе („онога што би требало да буде“). Али у ком смислу је у сазнању могуће „објективно“ одредити тај разлог? У теоријском сазнању то (као што смо видели) никако није могуће, јер је ово сазнање – сазнање објеката чула без икаквог разлога, односно сазнање онога што јесте. Објекти теоријског сазнања су појаве. Разлози практичког сазнања (императиви), у оном смислу у коме су дати безусловно, су ноуменални, односно они важе независно од било којих услова чулности. Али на који начин они онда, ван тих услова могу на било који начин да „објективно“ заснују своје важење, ако је једно безусловно сазнање (идеја ума) било онемогућено условљеношћу појава, као јединог извора сазнања?

Они могу да га заснују искључиво на томе, што сами они (императиви) важе независно од било којих услова, на основу тога што их је засновао сам ум, као способност одређивања нечег на безуслован начин.

У овом случају, код чистих практичких императива, ум је поставио безусловну сврху и њено важење је потпуно независно од било ког другог услова.

Међутим, ово за собом повлачи извесне недоумице. Иако је ум безусловно успоставио императиве, какав је њихов статус у примени на свет појава, једини свет који нам може бити дат да у њему делујемо са неким разлогом?

Да бисмо могли да покажемо објективну – нужност употребе умских императива у пракси, сада ћемо своју пажњу посветити можда и најзначајнијем делу за разумевање сврхе „Критике чистог ума“, „Канону чистог ума“.

2.1.3. Канон чистог ума

У уводу у „Канон чистог ума“ Кант каже:

„Ја под каноном разумем скуп основних ставова а priori за правилну примену извесних моћи сазнања уопште... Из свих досад изведених доказа јасно је да је свако синтетично сазнање чистог ума у његовој спекулативној употреби апсолутно немогуће. Према томе, не постоји никакав канон за спекулативну употребу ума..., ако уопште постоји нека правилна употреба чистог ума за коју у томе случају мора да постоји неки *канон*, онда се тај канон неће односити на спекулативну употребу ума, већ на *његову практичну употребу...*“¹³⁹

Због чега је само практичка употреба ума његова правилна употреба?

Због тога што само у том пољу ум може да делује независно од било којих других услова, односно, ум је само у својој практичкој употреби безуслован. Практички императиви нису појмови неког сазнања, већ разлози којима се вољи омогућава да делује по а priori принципима безусловно. Дакле, природа деловања ума у практичком пољу суштински се разликује од систематизације било каквог сазнања из појмова. На овај начин ум може да пружи не само један субјективни регулативни принцип ради синтезе објеката сазнања у јединству мишљења, већ може да пружи један безусловни (нужни), односно објективни принцип као разлог одређивања воље једног моралног субјекта. У овом деловању ум је аутономан (слободан) од свих других услова. И он својим императивом вољи намеће једну сврховитост која није субјективно условљена, већ безусловна (ноуменална), односно објективно – нужна сврховитост.

„Напротив, чисти практични закони чији циљ ум поставља потпуно а priori и који нису емпирички условљени, већ који налажу апсолутно, такви закони били би производ чистог ума. Такви су пак *морални закони*, те дакле

¹³⁹ КЧУ, стр. 579 – 580 (курзив у оригиналу)

само се они односе на практичну употребу чистог ума и за њих је немогућ (овде је учињена грешка у преводу, требало би „могућ“ (erlauben), прим. А.С.) неки канон.

Дакле, сва опрема ума у ономе послу који се може назвати чистом филозофијом јесте у ствари само ради она три поменута проблема. Ови проблеми опет имају свој даљи циљ, наиме да одреде шта треба чинити ако је воља слободна, ако постоје бог и будући свет. Пошто се то односи на наше понашање према највишем циљу, то је крајња намера природе, која нас је при удешавању нашега ума мудро збринула, управљена заправо само на морал.¹⁴⁰

Дакле, не у питању „шта су?“, већ „шта треба чинити ако је – воља слободна, душа бесмртна и постоји Бог?“, лежи супстинско питање метафизике. На овај начин кардинална метафизичка питања „Бога, слободе и бесмртности“ добијају свој нарочити контекст, и то није контекст „по себи“ једног објективног сазнања, већ контекст „за нас“ у смислу одређујућег разлога нас самих, као моралних субјеката.

Дакле, метафизика нам се на природан начин наметнула у нашем практичком деловању на основу природе самог ума. Постављајући нам разлог моралног деловања, чисти ум нам је поставио и одређену сврху, сврху која надилази могућност нашег деловања у свету појава, односно било чега што нам може бити дато у сазнању. Да би могао да обезбеди нужно важење ових императива, он је морао да петпостави основне ставове под којима они безусловно важе, а ови основни ставови јесу управо – слобода воље, бесмртност душе и постојање Бога. Без ових основних ставова чисти ум за своје императиве, као безусловне принципе у практичком деловању, у смислу одређујућих разлога воље, не би могао да покаже никакве разлоге.

Они су потребни и нужни како би обезбедили безусловно важење императива у практичком деловању, у смислу, да само на основу претпоставке ових основних ставова, да је воља слободна, да је душа бесмртна и да Бог постоји наше морално деловање по принципима ума може да има неку сврху.

Али како овакви основни ставови уопште могу да се докажу као објекти неког сазнања које би имало опште и нужно, односно безусловно важење преко кога би обезбеђивало нужност императива нашег чистог ума?

¹⁴⁰ КЧУ, стр. 582 (курзив у оригиналу)

Ови ставови се не могу доказати ни у каквом сазнању, али се у њих може оправдано веровати. Да бисмо објаснили на који начин, ми ћемо, као што смо у претходном одељку показали разлику између теоријског и практичког сазнања, сада показати разлику између знања, вере и мњења, а затим се вратити питању система чистог ума.

2.1.4. Знање, мњење и вера

Ова подела једног знања, на мњење, веру и знање одговара подели категорије модалитета, на проблематичке, асерторичке и аподиктичке судове.

Категоријом модалитета, као што смо видели раније, ми ниуколико не одређујемо један објекат, већ појам једног објекта одређујемо у односу на сазнајни субјекат, односно на наше сазнајне моћи.

Тако један објекат одређујемо као хипотетички, ако се он не коси са а priori условима сазнања, као асерторички, ако је он дат као објекат под условима сазнања, а као аподиктички ако је његова објективност заснована безусловно и независно од услова сазнања. У теоријском сазнању а posteriori ми никада не можемо постићи аподиктичку, већ само асерторичку извесност. Разлог се налази у томе, што ми, ни на који начин не можемо имати једно нужно-објективно, односно безусловно емпиричко искуство. **„Рационална извесност разликује се од емпиријске свести о нужности која је са њом повезана; она је, дакле, аподиктична, а емпиријска, напротив, само асерторична.“**¹⁴¹ Аподиктичку извесност (нужност) можемо имати само на пољу математичких интуиција или формално – логичког суђења.

Да би показао основ асерторичности једног емпиријског сазнања, као знања, а не веровања, Кант уводи једну врсту доказа коју назива остензивни доказ и заснива га на следећи начин: **„Непосредан или остензивни доказ у свакој врсти сазнања је онај доказ који са уверењем у истинитост везује у исто време знање за изворе те истинитости“**¹⁴².

¹⁴¹ Логика, стр. 87

¹⁴² КЧУ, стр. 575

На другом месту он наводи следећу дефиницију: „Свака извесност је или *непосредна* или *посредована*, то јест за њу је или потребан неки доказ или она ни за какава доказ није потребна нити га захтева. Иако је тако много – шта у нашем сазнању само посредно извесно, то јест извесно само по некоме доказу, ипак мора постојати и нешто *што се не може демонстрирати* или *што је непосредно извесно* и наше свеукупно сазнање мора полазити од *непосредно извесних* поставки.“¹⁴³

Непосредна извесност једног емпиријског сазнања су опажаји. Они су конституисани деловањем спонтанитета мишљења на афекције чула у чистим опажајима простора и времена. Нужност ових доказа заснована је на нужности постојања афекција чула као извора опажања, али ова нужност нема аподиктичку већ само асерторичку извесност, јер ова опажања морају, ради знања, нужно бити дата путем наших субјективних сазнајних моћи, односно морају се слагати са њима, али је такво опажање лишено нужности, односно опажање а posteriori је опажање нечега што није могуће засновати на нужан начин, као опажања математике, (која су дата путем а priori чистих опажаја времена и простора), јер је његово порекло дато ван њих, путем пријемчивости наше чулности за афекције неког по себи несазнатљивог узрока (ствари по себи).

Тако је нужни узрок овог сазнања дат на условљен начин и тиме његово сазнање има само асерторичку извесност, у смислу слагања једног објекта опажања датог путем чистих опажаја простора и времена са нашим сазнајним моћима, а не нужно опажање једног објекта по себи, безусловно, као у геометрији, путем конструкције његовог појма.

Сада ћемо дати једну поделу сазнања по критеријуму његове извесности, коју је Кант дао у својој „Критици чистог ума“:

„Признавање истинитости или субјективно важење суда има у односу према убеђењу (које у исто време важи објективно) ова три ступња: *мнење, веру и знање*. Мнење је једно признавање истинитости, праћено свешћу да је оно недовољно и са субјективне и са објективне тачке гледишта. Ако је признавање истинитости довољно само са субјективне тачке гледишта, а у исто време се са објективног гледишта сматра за недовољно, онда се оно зове *вера*.

¹⁴³ Логика, стр. 88 (курзив у оригиналу)

Напоследку, оно признавање истинитости које је и са субјективног и са објективног гледишта довољно зове се *знање*. Оно што је субјективно довољно зове се *убеђење* (за мене самога), а оно што је објективно довољно зове се *извесност* (за свакога).¹⁴⁴

Ја дакле, у емпиричком сазнању морам да претпоставим да би било који други сазнајни субјекат у истим условима имао опажај овог објекта на исти начин. Моја извесност сазнања овог објекта није дакле нужна, односно аподиктичка, већ је само у складу са мојим сазнајним моћима, асерторичка. Насупрот томе, сазнање једног објекта геометрије, на пример троугла, у смислу да би он могао да буде конструкцијом појма (не сликом) заснован на други начин је по себи немогуће, дакле аподиктички извесно. У сваком случају, знање се темељи на знању једног објекта, са асерторичком или аподиктичком извесношћу. У том смислу знање би било подударње нашег појма и његовог објекта опажања.

Насупрот томе, субјективно сматрање нечег за истинито (без датости његовог објекта у опажању) јесте једно убеђење.

Мнење би било једно убеђење у истинитост нечега, што, поред тога што није објективно дато (као знање), ми и са субјективне стране не сматрамо нужним у смислу да мора бити дато. Мнење се заснива на неком знању са којим се повезује на начин који собом не повлачи неку нужност, већ само могућност. У том смислу, менење би се могло сматрати неком хипотезом (претпоставком), која би се могла показати тачном, али и не би морала.

Насупрот менењу, вера је нешто што сматрамо субјективно-нужним, односно нечим што је истинито и поред тога што за то немамо (а можда и не можемо имати) објективни доказ.

У емпиријском смислу менења могу постојати у наукама само док не буду проверена неким објективним доказом.

Али се ни у теоријском, ни у спекулативном сазнању не може признати могућност било какве вере, јер тамо где можемо да имамо објективно-нужни доказ, ми не можемо да субјективно-нужно верујемо у нешто.

„Али уопште теоријски недовољно признавање истинитости суда може се звати вером само са практичне тачке гледишта. Ово практично гледиште или

¹⁴⁴ КЧУ, стр. 596 (курзив у оригиналу)

је гледиште *умешности* или гледиште *морала*; прво гледиште односи се на случајне и произвољне циљеве, а друго на посве нужне.

Ако је једном неки циљ постављен, онда су услови његовог остварења хипотетички нужни. Та нужност је субјективна, али ако ја не познајем никакве друге услове под којима би се циљ могао постићи, она је ипак само релативно довољна; она је, међутим, безусловно и за свакога довољна, ако ја сигурно знам да нико не може познавати друге услове који воде постављеноме циљу.¹⁴⁵

На овај начин, вера, као субјективно-довољна извесност једног сазнања постављена је у домен практичног и потпуно изузета као могућност у теоријском и спекулативном сазнању.

Субјективно-нужна вера могућа је дакле, само тамо, где објекат једног сазнања не може ни на који начин бити дат, али га је потребно претпоставити као нужан услов једног циља.

Уколико нам је познавање услова овог циља дато само на један од могућих начина, онда је вера у услов тог циља само субјективно-хипотетички-нужна, односно једна прагматичка вера. То је вера која претпоставља да ће се под одређеним условом нешто нужно десити, али нема довољно знање да то безусловно тврди.

Уколико, је међутим један циљ могуће остварити под само једним могућим условом, онда је вера у тај услов ради тог циља безусловна, односно субјективно-категорички (односно за тај циљ безусловно) нужна. То је вера, која је заснована на знању о нечему што је нужан услов једног циља. То је једна морална вера.

„Сасвим друкчије ствар стоји са моралном вером. Јер ту је апсолутно нужно да се нешто мора десити, наиме да се ја у свему придржавам моралног закона. Овде је циљ неминовно утврђен, и према моме целокупном увиђању могућан је само један једини услов под којим овај циљ стоји у вези са свима циљевима скупа и на тај начин добија практично важење, а то је претпоставка да постоје бог и неки будући свет; ја такође знам савршено сигурно да нико не познаје друге услове под којима је могуће ово јединство циљева под моралним законом. Али пошто је морални пропис у исто време моја максима (као што захтева ум), то ћу ја неизоставно веровати у егзистенцију бога и у неки будући живот, и сигуран сам да ме у овој вери ништа не може поколебати, пошто би

¹⁴⁵ КЧУ, стр. 597 (курзив у оригиналу)

тима била оповргнута моја морална начела, којих се ја не могу одрећи а да у својим рођеним очима не изгледам достојан презирања.

...Не, ово убеђење, не представља *логичку* извесност већ *моралну извесност*, и пошто се оно заснива на *субјективним разлозима* (етичке савести), то ја чак не смем рећи: са *моралнога* становишта сигурно је да постоји бог итд., већ само могу рећи: ја сам морално убеђен да бог постоји.¹⁴⁶

Веома је важно да „објективистички“ тон једног научног рада приближимо разумевању ове вере. Дакле, носилац веровања у одређени циљ под одређеним условима, које спада искључиво у практичку област је човек, као појединац и личност која одређује циљеве. Ово се односи на све људе, па и на нас. Управо, уколико не бисмо субјективно прихватили „објективност“ овог моралног суда, онда читава Кантова философија не би имала смисла, односно, ми би бисмо могли да увидимо „објективно-неужне“ разлоге једне вере, његове вере, али, пошто је вера субјективно, а не објективно-неужна, ми не бисмо имали „објективан“ разлог да и сами поверујемо, изузев, ако не бисмо закон ради кога верујемо и сами учинили субјективно-неужном максимум нашег одређујућег разлога воље.

Ово је веома важно за разумевање морала, који се субјективно, у настројености, утемељује разлогом моралне вере, а разлог те вере можемо наћи само у домену наше личне, субјективне етичке савести.

Ми, међутим сада, још увек, не обрађујемо ову тему у њеном пуном капацитету. Сада је наш циљ да покажемо место, коју практичка философија има у систему једног чистог ума. Зато ћемо се, пре него се позабавимо кључним питањима везаним за деловање ума у практичкој области своју пажњу обратити на његову архитектонику.

2.1.5. Највиши циљ архитектоники чистог ума

Под архитектоником чистог ума Кант подразумева „вештину система“¹⁴⁷), а за систем, он даје следећу дефиницију:

¹⁴⁶ КЧУ, стр. 600-601

¹⁴⁷ КЧУ, стр.602

„Под системом пак ја разумем јединство разноврсних сазнања потчињених једној идеји. Ова идеја је појам ума о форми једне целине, уколико се тим појмом одређује а priori како обим разноврсности тако и узајамни положај њених делова“¹⁴⁸

Улога самог ума, у теоријско-емпиријској употреби била је управо у томе да од једног агрегата (скупа неповезаних чињеница) о објектима искуства начини систем, унутар кога сви појмови искуства могу да се посматрају, по одређеној идеји у јединству мишљења.

У спекулативном сазнању, ум је покушао да а priori дође до сазнања о највишим појмовима синтезе мишљења искуства, који су у теоријском а posteriori сазнању имали регулативну улогу, као о објектима и тиме оствари сазнање као безусловно систематско јединство мишљења свих ствари по себи уопште.

Међутим, пошто су ствари које су спадале у опсег нашега сазнања биле само појаве, спекулативно повезивање идеја ума са теоријским појмовима искуства датих разумом није могло да се оствари објективно, и тако су умске идеје задржале само регулативну улогу у систематизацији сазнања једног сазнајног субјекта, а не безусловно, по себи.

Међутим, сама архитектоника ума, као способност грађења једног система своје деловање не простира само на област теоријског сазнања, већ и на област практичког, јер и она спада под домен деловања ума.

Идеја једног система, како би могла уопште бити примењена, захтева своју шему.

„Идеји је ради њеног остварења потребна нека *шема*, то јест нека разноврсност делова и њихов поредак који су битни и који су а priori одређени на основу принципа циља. Шема која није израђена према једној идеји, то јест према главном циљу ума, већ емпирички, то јест према циљевима који се случајно показују (чији се број не може унапред знати), даје нам техничко јединство, међутим, шема која произлази само из једне идеје (где ум поставља циљеве а priori а не очекује их емпирички) заснива архитектонско јединство.“¹⁴⁹

¹⁴⁸ КЧУ, стр. 602-603

¹⁴⁹ КЧУ, стр. 603 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

Свако научно мишљење одликује се овом систематичношћу, односно одређивањем циља свога сазнања, као и разлозима за поделу и међусобне односе елемената тога сазнања. Свака наука је архитектонски организована, а не технички склепана, и управо је та систематичност оно што разликује научно од обичног мишљења. Научно мишљење је мишљење у оквиру неког система, односно оно увек полази од неке свеобухватне идеје, као циља који покушава да оствари по одређеној шеми на јединство предмета на које се односи. Ако бисмо посматрали природне науке у њиховим циљевима, ми бисмо ипак, могли да видимо да су циљеви ових наука, иако дати а priori у једној идеји, ипак условљени искуством, односно да су они априорни системи апостериорног сазнања. Да дакле, увек имају један циљ који је условљен.

Због тога, сама идеја једне науке, иако претходи научном сазнању, често не може да буде артикулисана на прави начин и потребно је понекад дуго времена, да би се на основу технички прикупљених сазнања могло остварити једно архитектонско јединство. Али без идеје једног архитектонског јединства, ради кога се прикупљају техничка сазнања, односно без идеје која претходи истраживањима сама наука није могућа.

„Жалосно је то што тек пошто смо, вођени једном идејом која је скривена у нама, дуго скупљали рапсодски многа сазнања која се према њој односе као материјал за грађу, штавише, пошто смо их дуго времена технички повезивали уједно, жалосно је, дакле, што нам је тек тада могуће да угледамо идеју у јаснијој светлости и да архитектонски скицирамо једну целину према циљевима ума.“¹⁵⁰

Тако се види, да је свако људско сазнање у ствари позвано да буде систем, односно дато у оквиру идеје једног сазнања која у себи обухвата све елементе тога сазнања по одређеној схеми унутар које се оно развија, али не мења у битним циљевима одређеним том идејом. Идеје појединих наука дате су и саме у једној архитектонској целини, која у себи тежи да обухвати свеукупно сазнање по једној идеји.

„Међутим, сви системи имали су своју шему као неку примитивну клицу у уму који се развија сам од себе, те због тога не само што је сваки од њих по себи артикулисан према једној идеји, већ су и сви они целисходно повезани у

¹⁵⁰ КЧУ, стр. 604

систему људскога сазнања једни за друге као чланови једне целине, те допуштају неку архитектонику свега људскога сазнања...¹⁵¹

Ми се сада налазимо на путу да разумемо сам смисао Кантове философије, као једнога система сазнања са одређеним циљем.

Једна архитектоника људског ума представљала би у ствари одређивање оних циљева, у оквиру којих систем идеја свих могућих сазнања добија своју а priori потпуност и смисао.

Где је дакле, онај основ на коме се целокупност свих сазнања може представити у свеобухватности једне идеје? И који би био циљ сазнања дат у тој идеји?

Да бисмо то разумели на овом месту морали бисмо да пуну пажњу обратимо значењу који Кант придаје појму „философија“.

„Систем свега филозофског сазнања јесте *филозофија*. Ми је морамо узети у објективном смислу, ако под њом разумемо критички образац свих покушаја филозофирања, образац који треба да служи за оцењивање сваке субјективне филозофије чија је зграда често разнолика и променљива по своме облику. На тај начин, филозофија је чиста идеја о једној могућој науци која *in concreto* нигде није дата, али којој ми покушавамо да се приближимо на разним путевима, све док не буде откривена једина у чулности врло зарасла стаза и док нам не пође за руком да паслику која досад није успела учинимо, уколико је то човеку досуђено, једнаком праслици.“¹⁵²

Услови за стварање једне философије постоје, то је критички образац самог ума, путем кога можемо да просудимо вредност сваке поједине философије према циљевима самог тог ума.

Дакле, за постојање философије постоје предуслови, али саме философије, у оном смилу, једне развијене идеје, која би својим циљем омогућавала архитектонско јединство идеја свих других наука према њиховим циљевима нема.

Филозофско сазнање, онако како га је Кант дефинисао, још није препознато у својој идеји, али се налази у стању техничке опремљености за постизање једног архитектонског јединства (одређивања једног система према идеји битних циљева једног сазнања), односно до развијања своје идеје.

¹⁵¹ КЧУ, стр. 604, подвукао А.С.

¹⁵² КЧУ, стр. 606 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

У овом смислу, постоји мноштво различитих философија, које се (на историјски, а не рационалан (уман)) начин могу научити. Али се свака од ових појединачних философија може, а ради постизања пуне идеје једне философије, и мора подвргнути критици ума, односно рационалном просуђивању појединачних философија према обрасцу ума самог.

„Учити се можемо само филозофирању, то јест да на неким покушајима који постоје вежбамо таленат ума у примени његових опшгих принципа, ипак задржавајући при том право ума да саме те покушаје испитамо у њиховим изворима и да их или потврдимо или одбацимо.“¹⁵³

Само филозофирање представљало би, у том смислу, покушај постизања разумевања идеје философије спрам њених битних циљева по критичком обрасцу ума самог.

Односно, капацитети за одређивање идеје једне философије постоје, јер ми, путем критеријума ума можемо одредити исправност сваког сазнања у односу према идеји његовог циља по одређеној схеми.

Схема једне философије постоји, односно, иако она није била довољна да артикулишемо идеју философије у њеном пуном капацитету, ми смо ипак, по овој схеми, могло би се рећи, наслућивали циљеве који би у самој идеји требало да буду дати у једном систему. Тако су настале разне философије, које, иако нису могле да артикулишу чисте умне принципе путем којих би могле да формулишу идеју философије, ипак су, према схеми те идеје прикупиле материјал, који би, уколико би био архитектонски устројен могао да пружи идеју философије у одређењу њених битних циљева.

Међутим, да бисмо могли да то учинимо, ми критеријум принципа овог архитектонског јединства морамо да потражимо критиком самог ума, односно, филозофирање би представљало просуђивање оних циљева који могу бити дати самим умом на основу његових принципа а priori. Критика чистог ума, овде представља рад ума по принципима ума на самом уму, односно ум овде представља и оног који врши и оног који трпи радњу.

Ово може изгледати парадоксално, али не може бити схваћено никако другачије. Једина моћ која може доћи до принципа ума је сам ум. Једина моћ која може

¹⁵³ КЧУ, стр. 606

просудити исправност ових принципа је сам ум. Али овај ум није неки наднаравни ентитет по себи. То је један људски ум са свим његовим ограничењима, односно моћ једног субјекта чије се сазнање у објективном смислу своди на свет појава, чији су практички принципи ограничени једном и осећањима одређујућом вољом, то је дакле, ум једног ограниченог и условљеног бића, и тиме је могућност одређивања нечег на безуслован начин (сама моћ ума) крајње отежана. Али није и немогућа.

„Али (осим школског, прим. А.С.) постоји још један светски појам (*conceptus cosmicus*), који је увек лежао у основи овога термина, а нарочито кад је био тако рећи персонифициран, па се у идеалу *филозофа* замишљао као неки образац. У томе смислу филозофија је наука о односу свега сазнања према битним циљевима људског ума (*teleologia rationis humanae*), и филозоф није неки вештак ума већ законодавац људског ума.“¹⁵⁴

Кант „светски појам“ дефинише као „онај појам који се односи на оно што свакога нужно интересује“¹⁵⁵, насупротив „школском појму“, који своју важност има само у односу према неким произвољним циљевима.

Овде је филозофија дефинисана као „наука о односу свега сазнања према битним циљевима људског ума“. Ти циљеви су, дакле, „битни циљеви ЉУДСКОГ ума“. Ово је веома важно нагласити, да не бисмо погрешним тумачењем дошли до схватања, којим бисмо ум посматрали „објективно“ ванчовечански. Ум по себи не би имао никакву примену у сазнању да наше сазнајне моћи нису устројене на начин који захтева његову регулативну улогу. Уколико би неко имао животињску, уместо људске природе, односно његова воља имала способност да буде одређивана само путем чулности, сам ум, са својим императивима имао би само хипотетичне, а никада категоричне циљеве. Зато је од највеће важности за разумевање примене ума, да она у одређивању својих битних циљева представља примену људског ума, и да су ти циљеви битни циљеви свеукупне природе човека самог просуђене његовом умном природом.

„Битни циљеви нису због тога још највиши циљеви; могућан је (при савршеном систематском јединству ума) само један највиши циљ. Према томе, међу битним циљевима постоји крајњи циљ и подређени циљеви, ови

¹⁵⁴ КЧУ, стр. 607

¹⁵⁵ КЧУ, стр.607

подређени циљеви односе се према крајњем циљу као његова средства. Крајњи циљ није ништа друго до потпуно опредељење човека, и филозофија о томе опредељењу зове се филозофија морала.¹⁵⁶

Смисао целокупног захвата „Критике чистог ума“ налази се у последњој реченици. Када говори о „потпуном опредељењу човека“ (*die ganze Bestimmung des Menschen*) Кант овде не говори о научном одређењу човека у смислу сазнања једног објекта, већ подређивању свих других сазнања циљу одређења самог човека (тј. себе, односно нас) као моралног субјекта по чистим умним принципима а priori у складу са капацитетима његове природе (појавне и ноуменалне). То је једно знање ради опредељења себе самог, а не псеудообјективно знање уопште, односно знање некаквог идеалног објекта по себи. У том смислу опредељење је и грађење самога себе по чистим умним (ноуменалним) принципима у појави како једино себи и можемо бити дати. Опредељење је један комплексан појам и мора осим теоријске обухватити и практичку страну унутар које се налази прави циљ сваког човека као вољног и умног бића.

Због тога је философ, по вредности циљева којима се бави, далеко изнад било ког другог научника, па и оних који иначе користе чисти ум као пут долажења до својих сазнања, као што су математичари и логичари.

„Математичар, природњак и логичар јесу ипак само вештаци ума, ма како сјајне успехе имали они први у сазнању ума, а овај последњи у филозофском сазнању. Постоји још један учитељ у идеалу који све ове научаре поставља и њих искоришћује као оруђа, да би унапредио битне циљеве људскога ума. Само бисмо тога учитеља морали назвати филозофом; али пошто таквог учитеља нигде нема, а идеја његова законодавства налази се свуда у уму сваког човека, то ћемо се ми држати искључиво ове идеје и одредићемо ближе какво систематско јединство са гледишта циљева прописује филозофија сходно овоме светском појму.“¹⁵⁷

Дакле, за разлику од других научника, којима је поље деловања везано за циљеве који немају вредност по себи, већ управо за циљ који поставља философ, за крајњи циљ људског ума, ми видимо да је задатак философа као законодавца људског

¹⁵⁶ КЧУ, стр. 607, подвукао А.С.

¹⁵⁷ КЧУ, стр. 607

ума (односно онога који помоћу ума поставља законе своје човештву), да покуша да идеју једног законодавства учини реалном по шеми једног идеала, односно човека који себе самог потпуно опредељује према моралном закону чије законодавство налази у себи самоме (односно у своје уму) а priori.

Само за тренутак вратићемо се питању систематског јединства умних сазнања а priori.

Филозофија је, по Канту, **„или сазнање из чистог ума или сазнање ума из емпиричких принципа.“**¹⁵⁸. (Ово сазнање из емпиричких принципа односило се на данашњу физику, јер је она у то време још увек спадала у област примењене философије.) Из ове поделе настаје подела чисте философије на критичку пропедеутику (критику моћи ума у односу на чиста сазнања) и метафизику, као систем сазнања чистог ума. Даља подела метафизике (која укључује и критику ње саме) је њена подела на спекулативну и практичку употребу ума, односно подела на метафизику природе и метафизику обичаја (морала).

Метафизика природе, под утицајем критике чистог ума, добија корективну функцију, у смислу чувања ума од тога да не пређе границе сазнања које су му задате функцијом регулативне синтезе мишљења појмова искуства. Дакле, критика метафизике природе одузима право умског а priori заснивања објеката спекулативног сазнања сводећи његову делатност на синтезу мишљења појмова искуства једног сазнајног субјекта.

Сагледавајући ову архитектонику, ми видимо разлог због кога је Кант, унутар своје философије дао првенство практичкој над теоријском употребом ума. Разлог је у томе, што је само практичко деловање ума оно које зависи од самог ума а priori.

„Моралитет пак јесте једина законитост наших радњи која се може извести из принципа потпуно а priori. Отуда заправо метафизика обичаја јесте чисти морал, чији основ никако не може чинити антропологија (никакав емпирички услов).“¹⁵⁹

Не у ономе „што јесте“, већ у ономе „што би (или је) требало да буде“ ум је самозаконодаван. И ово самозаконодавство ума, односно његова аутономија у постављању максиме (субјективног принципа) као одређујућег разлога воље, једним

¹⁵⁸ КЧУ, стр. 608

¹⁵⁹ КЧУ, стр. 608

објективним законом ума на нужан начин, чини право поље делатности ума. У спекулативном сазнању, деловање ума је само регулативно. У практичком пољу ум је конститутиван.

Међутим, Кант метафизици у ужем смислу (метафизици спекулативног ума) даје једну другу, важну улогу:

„Из целокупног тока наше критике читалац је свакако стекао довољно уверење: да метафизика, иако не може чинити темељ религије, ипак мора да остане као њена заштитница, и да се људски ум, који је по основној тенденцији своје природе дијалектичан, не може липити једне такве науке која га обуздава и помоћу научног и потпуно јасног самосазнања задржава од оних пустошења која би иначе како у моралу тако и у религији неминовно починио неки спекулативни ум који се не би потчињавао закону.“¹⁶⁰

У овој, једној од последњих значајних реченица у тексту „Критике чистог ума“ види се права интенција овог дела. Требало је ограничити знање да би се добило места за веру, јер је вера, а не знање, нужан предуслов за конституисање оних основних ставова (у смислу постулата) путем којих највиши циљ (сврха) ума, може да добије услов свога остварења, у практичком одређивању воље, односно, у моралу.

Ми смо сада показали значај који философија морала има унутар самог Кантовог схватања философије као такве. Управо њој је дато средишње место, а питање моралног опредељења човека представља тачку обједињавања циљева свих других наука, односно све што човек може постићи у систематском обједињавању сазнања ради једног њиховог архитектонског јединства подређено је идеји „потпуног опредељења човека“ као највишем циљу, који у себи обухвата, односно чини синтезу осталих битних циљева људског ума.

Кант ово јасно наглашава и у „Критици практичког ума“:

„Одредити ту идеју практички (идеју највишег добра, прим. А.С.), то јест одредити је довољно за максиму нашег умног понашања, јесте учење о мудрости (Weisheitslehre), а ово опет као наука јесте филозофија у оном значењу како су стари Грци схватили ту реч, код којих је она била упутство за појам у који треба да се постави највише добро и за понашање помоћу којег оно треба да се стекне. Било би добро кад бисмо ту реч оставили у њеном старом

¹⁶⁰ КЧУ, стр. 613

значању, као *учење о највишем добру*, уколико ум тежи за тим да у томе дође до науке. Јер, с једне стране би придодати ограничавајући услов грчком изразу (који значи љубав према *мудрости*) био примерен, и у исти мах ипак довољан да под именом филозофије обухвати љубав према *науци*, дакле према сваком спекулативном сазнању ума уколико му служи како за онај појам тако и за практички одређујући разлог, а да ипак не изгуби из вида главну сврху због које се једино може назвати учењем о мудрости.¹⁶¹

Сада, када смо показали систематско јединство чистог ума, обратићемо пажњу на оне битне циљеве ума, које синтетички обједињује највиши циљ, „потпуно опредељење човека“.

2.1.6. Битни циљеви чистог ума и Идеал највишег добра

Ми се, после овог уласка у систем умних сазнања у смислу одређивања њиховог архитектонског јединства, и највишег циља тог јединства сада враћамо канону чистог ума у коме су изложени његови битни циљеви.

Као што је наведено више, канон чистог ума је „**скуп основних ставова а priori за правилну примену извесних моћи сазнања уопште.**“¹⁶²

У првом делу овог рада, ум је представљен као моћ мишљења безусловног. Безусловно важење ума у посредном закључку преко универзализације једног појма искуства, у смислу „сви“ омогућила је безусловно синтетичко јединство појмова разума у искуству по хипотетичко-дедуктивном обрасцу. Али критеријум ове безусловне општости зависио је од афекција чула датих у опажају. Дакле, умни принцип једне идеје ради синтетичког јединства појмова у сазнању је овде био само регулативан, односно условно – безуслован, јер је зависио од појаве.

Тако су и основни ставови који су обезбеђивали највише јединство мишљења у чулности, као идеје чистог спекулативног ума, односно Бог, свет и субјекат као супстанција имали улогу регулатора, у смислу у коме један сазнајни субјект може постићи највише могуће синтетичко јединство свога сазнања.

¹⁶¹ И. Кант "Критика практичног ума", БИГЗ, 1979. год., Београд; (у даљем тексту КПУ), стр. 126 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

¹⁶² КЧУ, стр. 579

Тако ове идеје нису имале никакву по себи примену. Зато никакав канон њихове употребе и није био могућ, јер ови основни ставови нису били основни ставови једног стварног сазнања, већ основни ставови највишег регулативног синтетичког јединства самих појмова искуства једног сазнајног субјекта, а као појмови неког објективног сазнања они су били потпуно дијалектични.

Канон своје употребе у сазнању нема ум, већ разум, и канон правилне употребе разума у сазнању Кант излаже у својој „Трансценденталној аналитици“.

Међутим основни ставови ума постоје у практичкој области, и они су нам потребни да бисмо могли да правилно поставимо циљ деловања чистог ума, као одређујућег разлога воље.

Управо у одређивању онога „што би (или је) требало да се деси“, ум, као што смо видели има своју праву, конститутивну функцију. И постављени циљ (поштовање моралног закона) он конституише на основу одређених услова путем својих основних ставова. Покушаћемо сада да мало ближе одредимо који су то циљеви:

„Отуда ум поставља и такве законе који имају карактер императива, то јест објективних закона слободе и који исказују шта *треба да се деси*, иако се оно можда никада не дешава, и они се по томе разликују од *природних закона* који важе само за оно што се *дешава*, због чега се ти закони слободе називају практичним законима.“¹⁶³

Уколико ум, сам од себе може да формулише један закон, у смислу императива, онда је слобода доказана у практичком смислу, јер један императив који опште важи одређује све „што би требало да буде“ као принцип на безуслован начин. Ми ћемо о овоме говорити знатно детаљније нешто касније. Овде је ово поменуто, да би се показало на који начин је ум у стању да на основу практичке слободе конституише циљеве воље путем постојања свог објективног закона.

Овај појам практичке слободе није исти онај појам спекулативне слободе, јер се појам спекулативне слободе односи на могућност сазнања две различите узрочности (слободе и нужности) у једном истом предмету без противречности на нужан начин. Када смо један предмет одредили као појаву, а не као ствар по себи, ми му, у једном ноуменалном смислу можемо приписати и слободан узрок, али тај узрок не можемо сазнати. Он дакле није противречан, али није теоријски сазнатљив.

¹⁶³ КЧУ, стр. 583 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

Са друге стране ми ћемо видети да у моралном закону чисти ум конституише критеријум моралности независно од саме чулности, дакле безусловно, и тако је морални закон начин да схватимо како слобода (у практичком смислу) може и да постоји.

Питања са којима се ум сусреће и има нужну потребу да их реши, јесу ова три питања:

1. Шта могу да знам?
2. Шта треба да чиним?
3. Чему могу да се надам?

Одговор на ова три питања поставља битне циљеве људском уму, а ова три питања подређена су највишем циљу, потпуном опредељењу човека, као што смо видели више.

На прво питање, шта ум а priori може да сазна спекулативно, решење је дала „Критика чистог ума“. Она је уму одрекла свако право на сазнање објеката по себи и његову улогу у сазнању свела на регулативну.

Што се тиче другог питања, „Шта треба да чиним?“, оно спада у домен практичког и ми ћемо се у овом делу рада њиме детаљно бавити.

Треће питање, „Чему могу да се надам?“, представља синтезу претходна два питања.

„Треће питање, наиме: ако вршим оно што треба да чиним, чему онда могу да се надам, јесте у исто време и практично и теоријско, тако да његова практична страна служи као руководник за решење теоријског питања и за решење спекулативног питања, ако се оно високо уздиже. Јер заиста, свако надање односи се на блаженство, и оно је за практичан живот и за морални закон оно што исто што је знање и природан закон за теоријско сазнање ствари. Надање води на крају крајева до закључка да нешто (што одређује највиши могући циљ) постоји пошто треба нешто да се догоди, а знање води закључку да нешто постоји (што дејствује као највиши узрок) пошто се нешто догађа.

Блаженство значи задовољење свих наших склоности (и *extensive* у погледу њихове разноврсности, и *intensive* што се тиче њиховог степена, и *protensive* у односу на трајање). Практичан закон који има за циљ блаженство ја

називам прагматичним (правилом мудрости); а закон, уколико постоји такав закон, који има за циљ само и једино да се удостојимо блаженства ја називам моралним законом (законом морала).¹⁶⁴

Крајњи циљ наше наде је блаженство, у смислу потпуног задовољења свих наших склоности. Тако сама идеја једног блаженства може бити апостериорно условљена сазнањем начина на који бисмо могли да остваримо највише задовољавање наших склоности. Са друге стране морални закон заповеда да се нешто чини безусловно а priori. Пошто је циљ природе човека усмерен на задовољавање склоности, дакле условљен, морални закон по себи не може да се повеже непосредно са блаженством. Али, он нужно може да изведе један посредан закључак.

Посредан закључак чистог практичког ума у односу на блаженство гласи: „Ја сам безусловно дужан да поштујем морални закон. Ја нужно желим да будем блажен. Једини начин расподеле блаженства по неком умном принципу а priori јесте да је расподела блаженства зависна од поштовања моралног закона: На основу тога ја се наддам (закључујем верујући) да поштовањем моралног закона чиним себе достојним блаженства (заслужујем блаженство).“

Овај закључак настаје на следећи начин – Ја безусловно (објективно) знам да је умни одређујући разлог моје воље у практичком деловању морални закон, и да стога у мојим поступцима у смислу стварања „оног што би требало да буде“ морам да безусловно (као заповест) поштујем морални закон како би моје морално деловање могао да објединим по једном чистом умном принципу а priori. У мојој (субјективној) природи се налази склоност ка блаженству (осећању потпуног задовољства, срећи) као задовољењу свих мојих склоности. (**„Да буде срећно, нужен је захтев сваког умног, али коначног бића и, сходно томе, неизбежан одређујући разлог његове моћи жудње.“**¹⁶⁵) Морални закон ума који безусловно заповеда „шта треба чинити“ нема по себи никакав однос према услову среће. Али пошто знам (осећам) да је потреба блаженства (склоност ка томе да будем срећан) у мојој природи нужна ја морам да закључим (субјективно-нужно, путем вере) да имам право да се наддам да ћу поштовањем моралног закона учинити себе достојним блаженства.

Али како ја то могу да закључим?

¹⁶⁴ КЧУ, стр. 585-586 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

¹⁶⁵ КПУ, стр. 47

Ради повезивања моралног закона у систем умног јединства практичких принципа мора се нужно претпоставити нешто (односно неко) ко је у стању да изврши правилну расподелу блаженства у складу са поштовањем моралног закона од стране једне моралне личности, а то је Бог.

Три спекулативна доказа за постојање Бога Кант замењује једним, етикотеолошким доказом.

„Морал сам по себи сачињава један систем, а блаженство само уколико је расподељено тачно према моралитету, иначе не. Али то је могуће само у интелегибилном свету под неким мудрим створитељем и управитељем. Ум се осећа принуђеним или да претпостави неког таквог створитеља заједно са животом у неком таквом свету који морамо сматрати за будући свет или да моралне законе сматра за празне маштарије, пошто би без те претпоставке морало отпасти њихово нужно дејство које сам ум за њих везује. Отуда сваки сматра моралне законе за заповести, што они не би могли бити ако са својим правилом не би спајали а рјого прикладне последице и, дакле, ако не би садржали обећања и претње. Али они то не могу чинити ако не би имали основа у неком нужном бићу као највишем добру, које једино може да омогући једно такво целисходно јединство.“¹⁶⁶

На овај начин ја (у надању) вером (субјективно-нужно) стварам закључак којим повезујем чисто практички са теоријско-практичким (условљеним, прагматичким) циљем у смислу постојања оног „што би требало да буде“ на безуслован начин.

„И тако чисти ум садржи у себи, додуше не у својој спекулативној примени већ у некој практичној, то ће рећи моралној примени, принципе могућности искуства, наине таквих радњи које би се сходно моралним прописима могле наћи у историји човека.“¹⁶⁷

Историја човека, је историја појаве једног субјекта у времену. Као и све друге појаве, човек је сам себи дат као нужно-детерминисан узрочно – последичним везама. У домену практичког то значи да је његова нужна сврха, као појавног субјекта да тежи задовољавању својих нагона ради постизања задовољења (среће). Ово задовољавање у пракси зависи од појава спољашњег или унутрашњег чула, јер је и човек у том смислу

¹⁶⁶ КЧУ, стр. 589 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

¹⁶⁷ КЧУ стр. 586

у природи дат једино као појава. Тако човек који у искуству ствара „оно што би требало да буде“ има своју појавну историју. Односно он има способност да у времену својом вољом у искуству ствара „оно што би требало да буде“, односно да субјективно одреди себе у ономе што сматра да представља циљ његове природе (његовог бића).

Из овога се може закључити да се блаженство, у смислу у коме је дефинисано, као потпуна (безусловна) задовољеност свих наших склоности, у смислу једног идеала, ни на који начин не може остварити у времену, јер је време услов пролазности, односно сукцесије свих појава (па и појаве нашег субјекта у сазнању).

Тако из недовољности наше природе за једно блаженство у свету појава, ми претпостављамо један свет који не може бити дат у појави, али може бити дат појавом, односно, наспрам света појава у искуству, ми претпостављамо један свеопшти морални поредак у којој од наше моралности безусловно зависи (као заслуга) услов нашег блаженства.

„Јер заиста, пошто ум налаже да такве радње треба да се изврше, то мора бити могуће да се оне извршују, и према томе мора да буде могућа једна нарочита врста систематског јединства, наиме морално јединство... На тај начин принципи ума имају објективан реалитет у његовој практичној, а нарочито у његовој моралној употреби.

Уколико би свет стојао у сагласности са свима моралним законима (какав он може да буде сходно слободи умних бића, и какав треба да је сходно нужним законима морала), ја га називам моралним светом. Пошто при том апстрахујемо од свих услова (циљева) и чак од свих сметњи моралитета у њему (од слабости или изопачености људске природе), то се овај свет утолико замишља као интелегибилан. Према томе, он је у томе смислу само идеја, али практична идеја која заиста може и треба да има утицај на чулни свет како би га довела у што већи склад са том идејом. Отуда идеја моралнога света има објективни реалитет не у томе смислу као кад би се она односила на предмет неког интелегибилног опажања (какво опажање ми не можемо замислити), већ у томе смислу, што се она односи на чулни свет, али као предмет чистог ума у његовој практичној употреби и на corpus mysticum умних бића у њему, уколико њихова слободна воља под условом моралних закона има по себи свестрано систематско

јединство у односу према самој себи и у односу према слободи сваког другог умног бића.¹⁶⁸

У овом наводу можемо да видимо разлог за различите формулације категоричког императива, које је Кант навео у почетном делу своје практичке философије, „Заснивању метафизике морала“. Сада би, међутим, требало разумети на који начин, из саме самозакондавности ума Кант извлачи овако далекосежне закључке по питању нужности идеје моралног света за исправност његове практичке употребе.

Ми се још увек налазимо у покушају да реконструирамо разлог за давање могућности веровања у наду у блаженство на основу чистих умних принципа а priori.

Пре свега, аутономија ума, у смислу његовог безусловног (слободног) законодавства у односу на вољу дата је самим постојањем моралног закона као а priori принципа ума у односу на све оно „што би требало да буде.“

Свет појава како нам је дат у искуству путем сазнања никако „не би требало да буде“, он просто „јесте“ по својим законима у правилности узрочно-последичних веза, укључујући ту и нас саме као појаве дате у једном сазнању.

Из раније обрађене поделе сазнања, на знање, мњење и веру, јасно је назначено да вера припада практичком, а знање и мњење теоријском сазнању. Разлог за ту поделу налази се у томе, што, осим моралног закона, који је категорички (безуслован) умни императив, ми немамо сазнање ни о ком другом принципу или објекту практичког сазнања, у смислу „да он безусловно јесте у смислу да би требало да буде“, односно ми, у пракси не можемо (у чистом моралу) да успоставимо никакв објекат сазнања (изузев идеје практичке слободе), већ се наше чисто практичко деловање своди на поштовање моралног закона као објективног императива, у смислу највишег одређујућег разлога наше воље у свему што је нашом вољом усмерено на „оно што би требало да буде“. Апериорни циљ наше воље, требало би дакле, да буде поштовање моралног закона у свим нашим поступцима.

Други циљ наше воље, који нам се нужно субјективно намеће нашом природом у појави јесте да тежимо блаженству, односно да будемо срећни задовољавањем наших склоности. Ми немамо никакво сазнање о себи као бићу изван ове појаве којом смо себи дати, дакле нама је потребно искуство да бисмо а posteriori сазнали задовољство

¹⁶⁸ КЧУ, стр. 586-587 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

(као „условљено“ блаженство) као један циљ коме нагонски (нужно) тежимо у практичком деловању.

Ми тако не можемо да повежемо поштовање моралног закона као услова блаженства као циља, ако не претпоставимо, поред овог света у појави, један ноуменални морални поредак, који нам ни на који начин не може бити дат у сазнању, али на основу чије смо претпоставке ми тек у стању да поштовање моралног закона прикажемо у синтетичком јединству са блаженством у идеји највишег добра.

Овај морални свет, опет, не може се претпоставити без Бога, односно без претпоставке „да постоји највиши ум који влада сходно моралним законима и који је у исто време узрок природе.“¹⁶⁹

На овај начин, као што је идеја Бога у спекулативном сазнању представљала идеал крајње синтезе могућности свих објеката сазнања, тако сада Бог, као идеал највишег добра представља услов крајње синтезе свега могућег практичког деловања уопште.

„Идеју једне такве интелигенције у којој морално најсавршенија воља у вези са највишим блаженством сачињава узрок свега блаженства у свету уколико оно стоји у тачном односу са моралом (као удостојеношћу за срећу) ја називам идеалом највишег добра. Према томе, чисти ум може да нађе основ практички нужног спајања оба елемента највишег изведеног добра, наиме неког интелигибилног, то јест моралног света само у идеалу највишег праосновног добра. Пошто посредством ума морамо себе нужним начином замислити као да припадамо неком таквом свету, премда нам чула показују само један свет појава, то морамо претпоставити да је интелигибилни свет последица нашега владања у чулном свету, и пошто у чулном свету такве везе између моралног закона и блаженства нема, то морамо признати да је интелигибилни свет наш будући свет. Према томе, бог и будући живот јесу две претпоставке које се према принципима чистог ума не могу одвојити од обавезе коју нам намеће тај исти ум.“¹⁷⁰

На првом месту, путем постојања моралног закона, односно способности ума да једним императивом као принципом а priori одреди вољу безусловно ми постајемо

¹⁶⁹ КЧУ, стр.588

¹⁷⁰ КЧУ, стр. 588-589 (курзив и оригиналу), подвукао А.С.

свесни наше практичке слободе, односно једног одређујућег разлога воље, који заповеда независно од задовољства и незадовољства.

Овај морални закон по себи не би имао никакву снагу утицаја, ако на неки начин не би могао да се повеже за блаженством (као потпуношћу све задовољности) по неком чистом умном принципу због саме природе нашег субјекта. Тако поштовање моралног закона ради расподеле блаженства, собом повлачи идеју једног интелигибилног света у коме умна бића својом слободом, кроз поштовање моралног закона творе трајну срећу себи и другима.

Овај интелигибилни свет захтева Идеал највишег праосновног добра, односно Бога, у коме су спојени могућност морално најсавршеније воље и највећег блаженства.

Овде ум иде од услова моралног субјекта (постојања моралног закона у нама), преко света у коме се кроз поштовање моралног закона постиже највећа срећа до Бога, Идеала највећег праосновног добра, који представља услов како моралног закона тако и среће, односно блаженства.

Она највиша синтеза која се у захвату спекулативног ума показала дијалектичком у сазнању остварена је у практичком деловању ума на нужан начин.

Али овде идеје једног ноуменалног моралног поретка и Бога, као Идеала највишег добра, иако нужне за конституисање једне моралне личности, односно моралне историје човека у искуству, нису доказане у сазнању, већ нужно постулиране у вери моралног субјекта.

За тренутак ћемо се сада окренути питању ове чисте умне вере у практичкој употреби ума.

2.1.7. Умна вера

Постојање ове вере у Бога и будући свет конституише моралну личност у поштовању моралног закона. Ова субјективно - нужна вера о крајњој сврси поштовања моралног закона, чини важан разлог утемељења у моралној личности безусловне дужности, коју прописује сам морални закон. Али иако ова вера није (и не може бити) сазнање једног Бога и будућег света она је ипак на нужан начин утемељена из самог постојања моралног закона, који обезбеђује безусловно одређивање „оног што би

требало да постоји“ путем наше воље, слободно, односно независно од сваког услова чулности.

Јер овај морални закон заповеда, а он не би могао заповедати ни на који други начин сем ако ми, као бића дата у појави, нисмо истовремено и личности које делују у једном ноуменалном моралном свету у коме наша срећа зависи непосредно од нашег моралитета, по закону бескрајно савршеног и блаженог Творца нашег моралног закона. Тако ми само постојање моралног закона морамо претпоставити као довољан разлог наше вере у постојање ноуменалног моралног поретка и његовог Творца.

Каква је природа ове вере? Односно, којим начином она задобија своју уверљивост путем ума?

У својој „Логници“ Кант даје један сажет и прегледан приказ:

„Веровање није никакав посебан извор сазнања. Оно је нека врста свесно непотпуног држања-за-истинито.

...Између стицања неког сазнања путем искуства (*a posteriori*) и путем ума (*a priori*) нема ништа средње. Али између сазнања некога објекта и пуког претпостављања могућности тога објекта постоји нешто средње, наиме нека емпиријска или нека умна основа (разлог) да се та могућност претпостави у погледу неког нужног проширења поља могућих објеката преко оних објеката чије сазнање је за нас могуће. Та нужност јавља се само у погледу тога сазнања, пошто се објекат нужно сазнаје као практичан и путем ума практично, јер претпостављати нешто ради пуког проширивања теоријског сазнања јесте свагда случајно. То практично нужно претпостављање некога објекта јесте претпостављање могућности највишег добра као објекта слободне воље, а тиме и услов те могућности (бог, слобода и бесмртност). То је нека субјективна нужност да се реалност објекта претпоставља ради нужног одређивања воље. То је *casus extraordinarius* без којег се практични ум не може одржавати у погледу своје нужне сврхе и овде му *favor necessitatis* добро долази у његовоме сопственоме суђењу. Он логички не може да стекне никакав објект, већ једино може да се супротставља ономе што га у употреби те идеје, која му практично припада, спречава.

То веровање је нужност да се претпостави објективна реалност неког појма (појма највишег добра), то јест могућност његовог предмета, као а priori нужног објекта слободне воље..“¹⁷¹

Као што смо видели више, веровање је једно „субјективно – нужно држање за истинито“. То значи да је веровање слободно, и да се од знања разликује по томе што се не може пренети на начин који омогућава објективну нужност (могућност да некоме покажемо објекат као разлог нашег знања). Ова веру конституише сам субјект уколико одлучи да нађе разлог да морални закон постави као одређујући разлог своје воље, односно вера настаје као чин наше слободне воље. А priori сазање је аподиктички, а емпиријско асерторички нужно, односно објекат и једног и другог сазнања дат опажајем нужно конституише то сазнање.

Објекат чисте умне вере не може бити дат никаквим опажајем, већ том вером, сам субјекат у своме моралном опредељењу ради остварења највећег добра путем поштовања моралног закона на нужан начин субјективно проширује опсег могућих објеката ради испуњења тог циља на један ноуменални морални свет у коме поштовање моралног закона доноси реципрочно блаженство и на Бога као најсавршенијег и најблаженијег творца моралног закона и моралног света, који обезбеђује тај реципроцитет по чистим умним принципима.

На овај начин сам субјекат овом вером конституише моралну личност у себи на нужан начин јер само путем ње, он може да има интерес да сматра заповест моралног закона за остварење највећег добра (као објекта воље) датог умом за одређујући разлог своје воље.

У конституисању идеје моралног света и Идеала највишег добра у смислу препознавања важности вере у њих за одређивање битних циљева и потпуно опредељење човека у Кантовој философији највећу улогу имало је Хришћанство.

„Нека значајнија прерада моралних идеја, коју је нужном учинио у највећем степену чисти морални закон наше религије, скренула је пажњу ума на тај предмет посредством интереса који је она нужно изазвала према њему; те су ипак, без икаквог садејства од стране природнонаучног сазнања, а тако и од стране правилних и поузданих трансценденталних сазнања (којих је увек недостајало), те моралне идеје произвеле један појам о божанству који сада

¹⁷¹ Логика, стр. 83-85, фуснота (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

сматрамо за тачан, не зато што нас је спекулативни ум уверио у његову тачност, већ зато што он стоји у потпуној сагласности са моралним принципима ума. И тако, на крају крајева, ипак само чистоме уму, али само у његовој практичној употреби, припада та заслуга што он спаја са нашим највишим интересом једно сазнање о коме чиста спекулација може само да сањари, али не и да га утврди, и на тај начин чини га, ако не демонстрираном догмом, а оно једном претпоставком која је за његове битне циљеве апсолутно нужна.¹⁷²

По мом дубоком уверењу вера у Христа је била онај изворни импулс који је конституисао основне циљеве Кантове философије и вероватно и саму ту философију.

Као да је његова основна намера била, да унутар своје философије путем чисте умне вере покаже неоспорну важност очувања изворних вредности хришћанске вере.

Вративши тежиште моралних питања у домен вере, Кант је извршио једну потпуну антидогматску реafirмацију Хришћанства у смислу да је својим антисхоластичарским и антидогматичким ставом направио јасан отклон од традиције која конституише западноевропски морал од Томе Аквинског преко Мартина Лутера до Лајбница и Просветитељства, у којој се питање Бога посматра не као питање вере, већ питање знања у равни кога се Бог као нужно сазнат (или сазнато нужно немогућ) прихвата или одбацује.

Кант је, највише философско питање поставио као питање „потпуног опредељења човека“. Ово питање „потпуног опредељења човека“ затим је у његовим најбитнијим елементима пренео у питање „постизања највишег добра“ у практичком деловању. А затим је то практичко деловање субјективно-нужно везао за веру у ноуменални (непознатиљи, али за моралног човека најистинскији) морални поредак и Бога као најсавршенијег и најблаженијег Творца моралног закона и моралног света. Целокупан овај захват извео је по чистим умним принципима, и веру у Бога је на тај начин вратио у саму најнужнију потребу људске природе ради њеног исправног опредељења у потпуности одбацивши могућност објективности неког знања по овим најбитнијим питањима. На овај начин Кант је непосредно реafirмисао и људску личност, јер се аутономност њене моралне слободе (а тиме и одговорност) на овај начин вратила у пуном капацитету изворног Хришћанства.

¹⁷² КЧУ, стр. 593, подвукао А.С.

Сада смо само истакли основна полазишта ове тезе, којих ћемо развијање оставити за закључак овог дела рада.

У наставку ћемо покушати да подробније развијемо елементе Кантове практичке философије и покажемо аутономију чистог ума у његовој улози као одређујућег разлога воље. Да бисмо то могли да учинимо позабавићемо се односом воље, као способношћу постављања циљева, и ума, као сазнајне моћи која омогућава мишљење безусловног.

2.2. Воља

Како бисмо могли да поставимо могућност излагања практичке философије ми сада морамо да изложимо ону моћ, која уопште омогућава човеково практичко деловање, а то је воља.

Као што је сазнање било узроковано сложеном повезаношћу чулности, уобразиље, разума и ума у теоријској употреби тако је практичко поље човековог бића засновано на вољи као првобитној способности постављања циљева, односно деловања према представама.

Сам појам воље у Кантовој философији је имао дуг развој, који је свој завршетак досегао тек у „Метафизици морала“, последњем Кантовом систематском спису и завршном камену његовог система практичке философије.

Основни проблем који је Кант ту разрешио представљао је однос који међусобно имају чиста и емпиричка воља кроз појам слободе, у смислу аутономије воље. Како бисмо то могли јасно да сагледамо ми ћемо почети од дефиниције моћи жудње, као основе вољних радњи и саме битне одреднице живота.

„Моћ жудње је моћ да се помоћу својих представа буде узрок предмета тих представа. Моћ једног бића да дела сходно својим представама зове се *живот*.“¹⁷³

У „Заснивању метафизике морала“, Кант, је дефинисао вољу на следећи начин: **„Свака ствар у природи дејствује по законима. Само је умно биће**

¹⁷³ И. Кант "Метафизика морала", Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1993. год., Сремски Карловци – Нови Сад; (у даљем тексту ММ), стр. 13 (курзив у оригиналу)

способно да дела *према представи* закона, односно, према принципима, или оно има *вољу*... воља је моћ која нас оспособљава да бирамо *само оно* што ум упознаје независно од склоности као практички нужно, то јест као добро.“¹⁷⁴

Видимо да је овде, за разлику од моћи жудње воља дефинисана, као слободна воља, односно моћ која нас оспособљава да независно од склоности бирамо оно што ум упознаје као практички нужно (морални закон).

За разлику од тога моћ жудње дефинише само моћ да се помоћу својих представа буде узрок предмета, независно од било какве представе закона дате помоћу ума.

Дакле, моћ жудње представља могућност да делујемо према представама којима нису умно законите, у ком случају моћ жудње делује по природним законима.

Какав је то природни закон, који по принципу узрока и последице делује на моћ жудње?

То је закон по коме се моћ жудње у свом деловању заснива на моћи осећања задовољства или незадовољства као мотивишућег (побуђујућег) разлога њеног деловања, односно закон природног каузалитета. То побуђујуће осећање, којим задовољство или незадовољство делују на жудњу чини њену склоност ка (или од) представама одређених предмета у смислу бивања узрока тих представа.

„Али што се тиче практичког задовољства, одређење моћи жудње, којој то задовољство, као узрок, нужно мора да претходи зваће се у ужем смислу жудња, а уобичајена жудња *склоност*, и пошто се веза задовољства с моћи жудње, уколико се та веза преко разума по неком општем правилу (у најбољем случају и за субјект) процени као важећа, зове *интерес*, то ће се практичко задовољство у том случају морати назвати интерес склоности...“¹⁷⁵

Овде јасно видимо како задовољство на основу представе неког објекта као узрок претходи деловању моћи жудње, будући код ње интерес склоности за одређено деловање. Тако је разлог деловања моћи жудње разлог природног каузалитета, разумске категорије, која даје једно опште правило природе, којом једна појава (представа неке ствари) бива, преко осећања задовољства у унутрашњем чулу узроком

¹⁷⁴ И. Кант "Заснивање метафизике морала", БИГЗ, 1981. год., Београд; (у даљем тексту ЗММ), стр. 50 (курзив у оригиналу)

¹⁷⁵ ММ, стр. 14 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

склоности као интереса (побуде) жудње у ужем смислу речи ради неког чина (деловања).

У овом контексту моћ жудње делује на основу неког спољашњег узрока, представе која путем осећања склоношћу побуђује интерес за радњу.

У том смислу природни закон каузалитета жудње је условљеност нечим другим, што није она сама, као код појава у природи, у којој једна ствар бива узроком неке друге ствари. Медијум преко кога се врши узроковање жудње је осећање задовољства које у унутрашњем чулу склоношћу буди интерес путем одређене представе. Ову моћ жудње, у потпуности узроковану спољашњим узроцима Кант назива патолошка, јер је њен одређујући разлог заснован на осећању задовољства и незадовољства.

Тако деловање моћи жудње спада у условљени ланац природних узрока, односно узрока појавног света природе, како је она дата на основу разумске категорије каузалитета.

Оваква, патолошки афицирана, односно условљена жудња нема никакву слободу у оном смислу у коме је она постављена као трансцендентална идеја ума у његовој теоријској употреби у смислу могућности деловања ван потпуне међусобне условљености појава у природи као основе природног закона.

Да би жудња могла да делује ван ланца узрока она мора, да као свој одређујући разлог, има нешто безусловно. Односно мора да буде умски узрокована, јер је ум једина моћ мишљења безусловног.

То значи да разлог деловања жудње мора да буде, не условљени закон природе путем патолошког узроковања осећањем задовољства, већ њен интерес мора бити побуђен пре сваког осећања умом безусловно.

За разлику од разума, који је у свом деловању, у смислу могућности образовања појмова чудно условљен, односно везан за простор и време, ум нема ограниченост у своме деловању, односно он је, као моћ мишљења, безуслован. Са друге стране, као што смо видели, ум нема своје појмове, већ он само ослобађа појмове разума од њихових услова по одређеном принципу, односно чини појмове разума безусловним градећи умске идеје ради систематског јединства појмова разума.

На исти начин, на који је својим идејама ум ослободио појмове разума условљености по одређеном принципу, ум ослобађа моћ жудње дајући јој закон, као принцип безусловног деловања чинећи моћ жудње вољом, односно слободном.

Осећања задовољства или незадовољства делују на моћ жудње у времену. То значи да представа једне ствари побуђује моћ жудње на деловање интересом склоности, коју је узроковало осећање задовољства њеним опажањем у моменту времена.

Ни за једно узроковање воље путем ума не може се узети да је извршено у зависности од времена, у смислу важења природног закона каузалитета појава који нужно важи у времену као опажају унутрашњег чула у појави сазнајног субјекта, јер умски закон каузалитета воље важи безусловно, ван свих ограничења, будући да је заснован на уму као моћи мишљења безусловног.

„Тако чистом практичком уму појам самог узрока, чију примену на објекте у сврху теоријских сазнања он овде може сасвим апстраховати (јер се тај појам, и независно од сваког опажаја, увек а priori налази у разуму), није потребан за то да би сазнао предмете, него да би с обзиром на њих уопште одредио каузалитет, дакле ни у ком другом доли практичком смислу, те стога одређујући разлог воље може да премести у интелегибилни поредак ствари, будући да истовремено драговољно признаје да уопште не разуме какво одређење може да има појам узрока за сазнање тих ствари... пошто, наиме, идеја закона каузалитета (воље) сама има каузалитет, или: она је одређујући разлог тог каузалитета.“¹⁷⁶

Овај невременски каузалитет воље путем умског моралног закона представља чињеницу ноуменалног у смислу безусловног каузалитета, односно нечег ванприродног (у смислу појавног).

Насупрот интересу склоности у одређивању моћи жудње, способност одређења жудње у ширем смислу, односно воље, путем ума, представља чист умни интерес.

„...насупротив томе, кад задовољство може да следи само после једне претходно одређене моћи жудње, оно ће се морати назвати интелектуално задовољство, а интерес за предмет умни интерес.“¹⁷⁷

Када ум делује на моћ жудње он претходи сваком осећању у времену, јер је ноуменални каузалитет ума ванвременски, односно првобитно утиче на каузалитет природе. Осећање у том смислу представља последицу, а не узрок деловања воље.

¹⁷⁶ КПУ, стр. 71, подвукао А.С.

¹⁷⁷ ММ, стр. 14)

Тако је умни интерес за побуђивање деловања воље ноуменални узрочник феноменалног, односно патолошког у људског појавној природи.

На овај начин, за разлику од идеје слободе у теоријском смислу, која је могла бити одређена само као могућност, негативно, ми, путем моралног закона у практичком смислу имамо чињеницу слободе, као једног каузалитета који може да делује ван узрока природног закона света појава.

2.2.1. Слобода воље

Сада видимо зашто је Канту било од огромне важности да раздвоји ствар по себи, као узрока од појаве, као њене последице у нашој чулности. Ствар по себи подразумева једну безусловну датост, а уколико би се нужни закон разумске категорије узрочности применио на безусловну датост онда би природа ове безусловности уништила могућност слободног деловања. Ноуменон ствари по себи представљао би стање безусловне датости узрока и последице у сазнању, и тиме би моћ жудње била потпуно предодређена да делује на безуслован начин природне нужности као нека машинерија, односно људска личност не би сама могла да делује као ноуменални, односно безусловни узрок, јер би потпуност узроковања (дакле, и могућност потпуног узроковања њега самог) већ била детерминисана безусловном датомшћу афекција њене чулности.

Међутим, уколико су објекти сазнања само појаве, у смислу да нису безусловно дати, они су подређени законитостима категорија нашег разума и стога омогућавају слободу у практичком смислу, јер морални закон омогућава ноуменално деловање, односно чињеницу закона ван условљеног закона природног каузалитета.

Сам ум безусловно одређујући својим законом вољу чини слободу могућом као чињеницу. У уводу „Критике практичког ума“ Кант каже следеће: „...**хоћу само да напоменем да је слобода свакако *ratio essendi* моралног закона, а да је морални закон *ratio cognoscendi* слободе. Јер, ако морални закон не би у нашем уму *раније* био јасно мишљен, онда никако не бисмо сматрали да имамо право да *претпоставимо* тако нешто као што је слобода (иако она себи не противречи).**“

Међутим, кад не би било слободе, онда се морални закон у нама уопште *не би могао да сретне*.¹⁷⁸

То значи да ум чињеницом моралног закона чини да ми можемо спознати слободу (у теоријском смислу) као начин његовог постојања (у практичком смислу). Међутим, ми могућност слободе у практичком смислу никако не можемо да спознамо, већ је морамо узети као чињеницу.

Ово питање постојања слободе (као чињенице да умни морални закон може бити одређујући разлог наше воље) на веома интересантан начин, када говори о првобитној склоности ка добру у људској природи у смислу склоности „*Ка његовој личности, као умног и истодобно урачуњљивог бића*“, Кант обрађује у пратећој фусноти:

„*Ова склоност не може да се посматра као већ садржана у претходној (склоности „Ка његовом људству, као живућег и истодобно умног бића*“, прим А.С.), него мора да се посматра нужно као посебна склоност. Јер из тога што неко биће има ум уопште не произлази да тај ум садржи моћ да се хтијење одреди безусловно кроз чисту представу о квалификацији његових максима за опште законодавство, и да, према томе, буде практичко само за себе... Најумније светско биће (биће у појавном свету, дато као феноменон прим А.С.) могло би, ипак, увијек да има потребу за извесним побудама које му долазе од објеката наклоности како би одредило своје хтијење... а да чак и не слути о могућности тако нечег као што је морални, апсолутно заповиједајући закон, који се најављује као сама, и то највећа побуда. Ако тај закон не би био дат у нама, ми га као таквог не бисмо измудријали никаквим умом, нити бисмо на њега могли хтијење наговорити: а ипак тај закон је једино што нас чини свјесним независности нашег хтијења од одређења кроз све друге побуде (наше слободе) и тиме истовремено урачуњљивости свих радњи.“¹⁷⁹

Морални закон нам омогућава да спознамо практичку слободу у теоријском виду, дакле не само негативно, него и позитивно, у смислу моћи деловања које није природно – појавно узроковано. Међутим, та наша практичка слобода је чињеница и њу није створио ум, већ она омогућава да ум може да буде безусловни одређујући

¹⁷⁸ КПУ, стр. 26 (курзив у оригиналу)

¹⁷⁹ И. Кант "Религија унутар граница чистог ума", БИГЗ, 1990. год, Београд; (у даљем тексту „Религија“), стр. 25, подвукао А.С.

разлог наше воље, односно да наша воља делује ноуменално. Могућност ове ноуменалне слободе не може бити спознат јер је наше сазнање, сазнање у једном свету појава путем опажања, а ми немамо могућност опажања ноуменалног, али може бити сазнат начин на који она постоји путем моћи ума да својим моралним законом побуди интерес наше воље.

Она је, дакле, дата путем моралног закона, али како је и зашто морални закон одређујући разлог наше воље, односно како ум може да делује на вољу безусловно, то јест, „Како слободом воље може да се да постојање моралног закона?“, на то питање се не може дати одговор. Јер веза ума и воље никако није једна нужна, аналитичка, већ синтетичка веза, а тек на основу те везе, односно постојањем слободе, воља добија могућност да делује безусловно путем умног закона.

(Када се будемо бавили императивима ума, видећемо да је једино категорички императив синтетички суд, док су сви остали (упућени на неки циљ ван саме воље) аналитички. Морални закон, као императив ума, синтетички повезује закон у објективно – нужном смислу са законом у субјективном смислу (максиму воље) путем дужности.)

Сама позитивна слобода представља могућност чистог практичког каузалитета. Овај каузалитет, као чист каузалитет независан од појава представља каузалитет добра или зла.

У оном смислу у коме слобода представља каузалитет моралног закона у самовољи ради објекта настројености добре воље она бива одређена сопственом поделом категорија у сазнању, које Кант назива категорије слободе.

О овоме ће више речи бити касније. Сада је важно да до краја објаснимо начин на који сама воља делује.

2.2.2. Воља и самовоља

У „Метафизици морала“ Кант прави један терминолошки отклон у односу на нешто што је формулисао знатно раније, још у свом првом спису из критичког периода који се тичао практичке философије, „Заснивању метафизике морала“ где излаже ситуацију воље на следећи начин:

„Дакле, ја тврдим: да ми сваком умном бићу које има вољу морамо нужно да подаримо идеју слободе под којом оно једино дела. Јер, у сваком таквом бићу ми замишљамо ум који је практичан, то јест има каузалитет у погледу својих објеката... Ум мора да посматра сама себе као зачетника својих принципа независно од туђих утицаја, према томе, он мора као практичан ум или као воља умног бића да се посматра као слободан сам од себе, то јест воља умнога бића може само под идејом слободе да буде властита воља, па се дакле у практичном погледу мора приписати свим умним бићима“¹⁸⁰

Позиција воље, овако дата, може да представља један теоријски проблем. На овај начин била би створена једна ситуација у којој је воља истовремено обострано узрокована, односно феноменално – ноуменална, а то је немогуће. Сама воља би се у том случају распала у двострукој законитости, јер се међу тим законитостима не би могао одредити однос, односно, сама слобода воље би била изгубљена услед немогућности њеног позиционирања у нужној двострукој детерминисаности.

Због тога је Кант у свом завршном делу из практичке философије, „Метафизици морала“, пружио једну измену, којом је вољу, првобитно дефинисану у „Заснивању метафизике морала“ и „Критици практичког ума“ раздвојио на самовољу и чисту вољу:

„Од воље произлазе закони; од самовоље максиме. Ова друга је у човеку слободна самовоља; воља која се не односи ни на шта друго до само на закон не може се назвати ни слободном ни неслободном, јер се не односи на радње, него непосредно на законодавство за максиму радњи (дакле на сам практички ум), па стога није напросто нужна ни сама способна за принуду. Само се самовоља, дакле, може назвати слободном.“¹⁸¹

Ова измена има веома важне последице у позиционирању слободе у односу на вољу. Воља се у овој дефиницији одређује као само, објективно, чисто умно морално законодавство, без нужности и принуде у односу на самовољу. Насупрот вољи, самовоља се дефинише као субјективно законодавство, односно способност човека да буде узроком предмета на основу представе тих предмета. Слобода воље постаје слобода самовоље, а вољи се, као чистој вољи укида димензија слободе у смислу

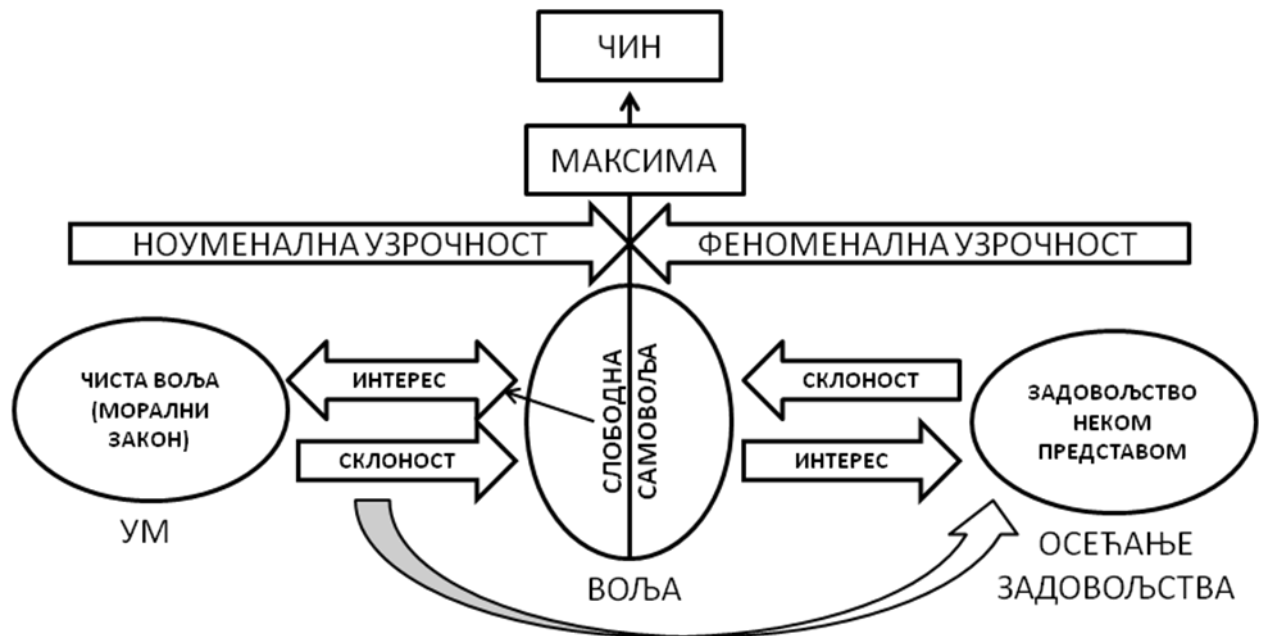
¹⁸⁰ ЗММ, стр.100 (курзив у оригиналу)

¹⁸¹ ММ, стр. 27, подвукао А.С.

њеног непосредног односа на радње. Воља, као морални закон посредована је самовољом, а слобода самовоље значи да морални закон, чиста воља, може постати одређујући разлог њених максима, односно да самовоља може (путем практичке слободе) принудити саму себе да њен одређујући разлог буде чиста воља.

У овом смислу слобода самовоље преузела је место раније слободе воље, а воља, као чиста воља, остала је као објективни доказ субјективне слободе самовоље путем постојања чистог моралног закона, као ноуменалног одређујућег разлога воље и заузела место које Кант у својим ранијим списима дефинише као ум или принцип воље *a priori*.

Сада ћемо ради лакшег представљања ово дати у виду једне схеме:



2.1. Схема одређивања воље

Избором моралног закона за одређујући разлог чина, самовоља, у том чину, постаје еквивалентна чистој вољи. На овај начин њена узрочност, као умом безусловно одређена, јесте ноуменална, односно интерес самовоље је чисти умни интерес. Чисти умни интерес самовоља може да има само као слободна (безусловно узрокујућа). У том смислу осећање задовољства (морално осећање) које настаје као чулна последица одређења самовоље чистом вољом (представом моралног закона), у смислу субјективне склоности ка објективном моралном закону није узрок већ последица поштовања тог закона.

Ово изједначавање максиме слободне самовоље и објективне – нужности моралног закона у чину слободног прихватања моралног закона чисте воље као субјективног одређујућег разлога самовоље ради практичког деловања (у смислу делатног одређења онога „што би требало да буде“) представља морални чин којим се човек појављује као узрок слободне ноуменалне природе у феноменалној природи света појава.

У овоме се очитава морална аутономија људске личности.

Насупрот томе, када самовоља као одређујући разлог својих максима прихвати одлуком неки циљ на основу интереса склоности ка задовољству коју му доноси постојање тог циља она делује по природној законитости света појава, односно њен чин, као последица, узрокован је његовом склоношћу ка одређеној представи због субјективног задовољства које осећа везано за њу по принципу: представа објекта – интерес склоности – склоност (осећање задовољства) узрок (побуда) одлуке (максиме) самовоље – максима самовоље узрок чина – чин узрок представљеног објекта – објекат узрок задовољства.

Овако делујућа самовоља затворена је у круг: узрок (појава) – ја (појавом условљена одлука) – последица (појава), односно, она је увек условљена представама које разлог за деловање имају у закону природног каузалитета света појава.

Супротно томе, када делујемо по принципу моралног закона, онда је узрок нашег деловања безуслован у смислу: ја (слободан, безуслован) (бирам за узрок чина) закон (ноуменалан) – последица (добро, као добра воља у настројености, ноуменална узрочност) – (умна склоност у чулности, морално осећање, појава).

Надам се да смо излагањем ове физиологије деловања самовоље успели да створимо добру основу за разумевање природе моралног чина.

Овом терминолошком поделом на вољу и самовољу, Кант је омогућио да настројеност као ноуменална (несазнатљива) последица ноуменалне узрочности слободне самовоље у свету појава може да се изведе без мешања делатности моћи ума (чисте воље) и моћи самовоље. Да се остало при јединству моралног закона и феноменалне узрочности у једној истој вољи (у смислу да је чиста воља (односно практички ум) сама практичка слобода (а не начин на који она бива спозната), као што је дато у „Заснивању метафизике морала“) настројеност као фундаменталан појам за одређење карактера као основе моралног вредновања не би могла да се теоријски

заснује на исправан начин, јер ноуменалност њеног постојања (поштовање моралног закона) не би могла да се фундира у непосредној узрокованости феноменалног субјекта у вољи осећањем практичког задовољства због недостатка слободе у деловању саме воље, као њеног нужног предуслова.

То значи да би патолошки узроци у једној истој вољи са слободом која припада само уму (путем моралног закона) начинили једну дихотомију унутар које морална настројеност као последица слободе самовоље не би могла да постоји, јер би се симултаност узроковања двојног законодавства (умног и патолошког) у једној истој моћи (вољи) (ако би се слобода спојила са умом, а не вољом, односно самовољом) онемогућила, пошто би феноменално патолошки нужно афицирана самовоља, као моћ независна од ума, у појавном свету морала бити неслободна.

Тако би аутономија воље, као суштински предуслов моралног деловања, била немогућа. Сама воља би у једном искључиво сазнајно – феноменално одређеном субјекту била нужно подређена патолошкој афицираности практичког задовољства и незадовољства да није чињенично практички слободна. Али ова практичка слобода самовоље, која се спознаје путем умног моралног закона није аналитички већ синтетички повезана са њим, као могућност (у чину) моралног закона као одређујућег разлога самовоље, али не и као његова морална нужност (каква би била у једној светој вољи).

То значи да је морални закон нужно једини безусловни одређујући разлог самовоље, али да се њена слобода очитује у моралном избору моралног закона или патолошке нецесираности путем практичког задовољства у својој максими (субјективном самозаконодавству). Из ове моралне ситуације произлази аутономија самовоље према моралном чину. А сама практичка слобода самовоље, иако може безусловно да постоји само путем моралног закона, представља особину самовоље, а не ума (чисте воље), путем кога постаје свесна (спознаје) своју практичку слободу.

„Она (аналитика чистог практичког ума, прим. А.С.) истовремено показује да је тај факат (аутономија воље, прим. А.С.) нераздно повезан са свешћу о слободи воље, штавише да је с њом једно. На тај начин воља умног бића, које, припадајући чулном свету, себе сазнаје да је попут других делатних узрока нужно подређено законима каузалитета, ипак је, на другој страни, у ономе практичком, наине, као биће само по себи, истовремено свесна свог постојања

које је одредљиво у интелегибилном поретку ствари, додуше не према неком посебном опажају о самом себи, него према извесним динамичким законима који могу да одреде њен каузалитет у чулном свету.“¹⁸²

Ово је важна чињеница. Уколико би природа наше самовоље била практичка неслобода, она не би могла да има морални закон као свој безусловни одређујући разлог, јер би се њена патолошка афицираност претворила у патолошку нецесираност.

Само зато што је (потпуно несазнањиво како) практички слободна, ум може да законодавно одреди самовољу, али се слобода као предуслов умног законодавства самовоље може налазити само у самовољи и не може бити нужно везана за имање ума.

Имање ума је нужан, али не и довољан разлог безусловности законодавства самовоље. Јер да би он (као чиста воља) могао да практички одреди самовољу, она претходно мора (по својој природи) да буде практички слободна.

Ослободивши се ове терминолошке недоумице, сада ћемо покушати да дамо почетни приказ феноменалне ситуације једне слободне моралне личности који нам је од кључне важности за разумевање човековог ноуменалног практичког чина.

2.2.3. Феноменална практичка ситуација

У сазнању човек самоме себи не може бити дат другачије него као појава. То значи да у времену (опажањем унутрашњег чула) он сазнаје објекте путем представа. Неке од ових представа осећањем задовољства и незадовољства у његовој моћи жудње (односно самовољи) побуђују практички интерес, интерес склоности. Ово узроковање интересом склоности је природно стање човекове самовоље у појави. То је природни закон узрока и последице (закон каузалитета) по коме постоји феноменална природа чији је човек и сам део. Он дакле осећа природну склоност (или одвратност) ка одређеним појавама као одређење за чин самог субјекта. Ову пријемчивост човека осећањем задовољства Кант објашњава на следећи начин: **„Али та моћ да се има задовољство или незадовољство код неке представе назива се зато осећање, јер је то двоје нешто пуко субјективно у односу на нашу представу и не садржи**

¹⁸² КПУ, стр. 64, подвукао А.С.

никакву везу са неким објектом ради његовог могућег сазнања (чак ни ради нашег сазнања); јер се осећаји, осим квалитета који имају због каквоће субјекта (нпр. црвенога или слаткога итд.) ипак односе и као делови спознаје на неки објекат, али задовољство или незадовољство (црвеним и слатким) не изражавају напросто ништа о објекту, него једино однос према субјекту. Задовољство и незадовољство по себи, и то управо због наведеног разлога, не могу се ближе објаснити, може се у најбољем случају само навести какве последице имају у извесним односима, да би се учинили препознатљивим у употреби.

Задовољство које је са жудњом (за предметом чија представа тако афицира осећање) нужно повезано може се назвати *практичко задовољство*: па било оно узрок или дејство жудње.¹⁸³

Тако се у моћи жудње осећањем задовољства или незадовољства као „мотиватором“ конституише феноменални практички субјект у својој моћи жудње по природном закону каузалитета у појави. Субјект мотивисан (побуђен) на основу пријемчивости замишљене представе путем практичког задовољства у моћи жудње нужно мора да делује у складу са том моћи, и ту не постоји никакво „како би требало да буде“ него тако „јесте“, односно „тако мора да буде“. Путем овакве условљене моћи жудње делују животиње, као патолошки (осећањима) условљени субјекти. У оваквој условљеној жудњи не постоји никаква слобода деловања, већ је све, као у некој механици, детерминисано путем квантитета практичког задовољства (или одвратности) у односу на одређене представе.

Човек се у сазнању себе у појави налази увек под утицајем склоности практичког задовољства. То је његово природно феноменално (појавно) стање. То значи да је субјективна максима његове воље увек субјективно условљена практичким задовољством као побуђујућим разлогом.

Зато је била битна подела на вољу и самовољу, јер уколико, као неодвојиви део једне јединствене воље човек поседује и умни морални закон, а он се феноменално налази, као што то Кант каже „на раскрсници“ између њега и афицираности спољашњим представама његов одређујући разлог воље не би могао да буде слободан (сам ум, као што смо видели више, није гарант нужности слободе самовоље), већ би

¹⁸³ ММ, стр. 13-14 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

човек у својој моћи жудње, односно вољи, био расцепљен, односно, у једном те истом стању и могуће практички слободан и нужно детерминиран. А он то не може да буде.

Човек може да буде практички слободан само на начин који ни на који начин не утиче на практички каузалитет склоности осећања, у смислу да се са њим, ноуменално, морални закон као узрок ни на који начин не може повезати. Он мора да буде чист.

То значи да одлука самовоље по којој њен одређујући разлог у максими бива морални закон не може да буде у исто време патолошки афицирана, а то би морало да буде тако, сем ако самовоља не би била слободна, а чиста воља постојала као одовојена могућност њене слободе у максими путем ума.

У том случају, када човек одлучује да своју субјективну максиму уподоби моралном закону он практично излази из ланца природне узрочности и делује ноуменално. Овај ноуменални чин произвођењем форме моралног закона самовољом човека представља начин на који се у феноменалну природу условљене законитости људске природе уводи ноуменална безусловна законитост, а слободна воља постаје добра воља.

Да би то могло да се изведе, слобода (као могућност ноуменалног чина) мора да повезује вољу и самовољу, а не да чиста воља буде истовремено део патолошки афициране самовоље, јер у том случају би постојале само две одвојене законитости узрочности (ноуменална и феноменална), а слобода као могућност да се с разлогом делује по једној или другој не би могла да постоји, те би човек, као биће у појави био осуђен да своју вољу подреди природној узрочности, у смислу да његов ум (као чиста воља) не би могао да делује безусловно у односу на самовољу, ако би се налазио заједно са њом у сталној афицираности осећањем практичког задовољства и незадовољства.

Међутим, могућност утицаја моралног закона на вољу је доказ могућности човекове ноуменалне узрочности. То би, упрошћено значило следеће: на свако „ја хоћу“ самовоље, морални закон ума (чисте воље) даје безусловни разлог „да ли то тако треба“. Човекова феноменална страна самовоље (моћи жудње) „хоће“. Човекова ноуменална страна самовоље може да пита „да ли то што ја хоћу треба да буде?“.

Када то пита, она успоставља један потенцијално „неприродни“, односно безусловни критеријум. (Кажем „потенцијално“ јер човек једну условљеност неком

материјалном сврхом (нешто што хоће) може (умом) да процени као разлог да неће неку другу материјалну сврху коју би такође хтео, просто (као неком аритметиком) на основу срачуњливости односа квантитета задовољства и незадовољства као последице сваке поједине жељене ствари.)

Међутим, ако он постави питање „да ли за то што ја хоћу постоји неки разлог по коме би то требало да буде независно од било какве моје склоности?“ он се налази на путу да нађе одређујући разлог на слободан начин, односно ван сваке могуће узрочности која настаје афицирањем осећања задовољства, то јест безусловно. Овај објективан разлог, као закон, он може да нађе само у чистом умном принципу, односно да провери да ли субјективна максима његове самовоље по којој он то хоће може да се постави у законској форми тако да безусловно важи. Овде чиста умна воља, у смислу моралног закона не делује, већ само може да да разлог за деловање самовољи.

„Воља је, дакле, моћ жудње, посматрана не толико (као самовоља) у односу на радњу, него на разлог одређења самовоље на радњу, и сама нема пред собом у ствари, никакав разлог одређења, него је, уколико може да одреди самовољу, сам практички ум.“¹⁸⁴

Самовоља је слободна по томе што може да користи ум као разлог одређења за радњу, односно може да својим максимама постави безусловни практички принцип.

Могућност ове ноуменалне слободе човек у појави не може да потврди сем ако не учини принцип моралног закона разлогом максима своје самовоље, али то не значи да и ако то никад не учини то није могао да учини (јер ум, а њега сваки човек да би био човек мора да има, заповеда безусловно, у свим практичким одлукама човека, на основу његове практичке слободе, јер је он безвремен (аподиктички)).

Али чак и када субјективна максима његове воље делује према принципу моралног закона, сам човек у појави, због структуре свога сазнања, не може да зна да ли је морални закон био једини одређујући разлог његове самовоље, и да, можда, нека побуда феноменалне природе није скривено деловала на њу.

Поделом на чисту вољу, која припада уму и слободну самовољу која припада вољи у „Метафизици морала“, Кант је раздвојио једно потенцијално штетно мешање две одвојене моћи и доделивши им свакој посебно поље сачувао у координираности

¹⁸⁴ ММ, стр. 15

основну идеју практичког деловања коју је, од самог почетка, као што смо видели, поставио у централно место философије.

Сада ћемо покушати да објаснимо однос који те две моћи имају једна у односу на другу.

2.3. Воља и ум

На почетку свога списка „Заснивање метафизике морала“ Кант је дао једну дефиницију „добра по себи“ помоћу појма воље. Она гласи:

„Немогуће је замислити игде ишта у свету, па чак ни изван њега, што би се без ограничења могло сматрати добрим, осим једино *добре воље*... Добра воља није добра по ономе што производи или изграђује, нити по својој ваљаности за постизање неке наумљене сврхе, већ једино по хтењу (*das Wollen*), то јест она је добра по себи...“¹⁸⁵

На први поглед овде је „добро“ дефинисано у погрешном облику једне циркуларне дефиниције, јер се тај исти појам „доброг“ појављује поново везан са појмом „воље“.

Било би веома чудно да Кант није ово приметио, јер је он сам изузетно много пажње посвећивао логичкој кохерентности у излагању својих и анализи туђих ставова, а ова се грешка чини прилично очигледном.

Зато је, по мом мишљењу, много природније претпоставити да ова дефиниција укључује појам „доброг“ у два различита смисла, од којих би један био зависан од другог.

Уколико бисмо се задржали при овом схватању, појам „доброг по себи“ морао би да се посматра у теоријском смислу објашњења једног научног појма, односно појма који има објективно-неопходну вредност (Кант то наглашава додајући атрибут „без ограничења“, дакле безусловно. Ова врста безусловне нужности може да проистекне, како смо видели више, само деловањем ума).

Ово друго „добро“, које се придаје појму „воље“, у смислу „добре воље“ дато је у практичком смислу као субјективно – нужан појам, односно појам који своје значење

¹⁸⁵ ЗММ, стр. 23 и 24 (курзив у оригиналу)

заснива на „делатности“ моралног субјекта (у смислу, „оно што би требало да буде“), а не „постојању“ теоријског објекта (у смислу оног „што јесте“).

Тако се добија једна субјективно – нужно – објективна дефиниција безусловно доброг, а њено конституисање врши се не само путем ума, као моћи мишљења (сознања) безусловног, већ и путем воље, као могућности чињења безусловног. Та дефиниција није научна дефиниција датости једног објекта (доброг), већ дефиниција датости једног субјекта који може да поступа на објективно – нужан начин (добро).

На који начин ум учествује у образовању добре воље као субјекта чињења на безуслован начин?

„...нама је ипак ум додељен као практична моћ, моћ која треба да утиче на вољу: то се права намена ума мора састојати у томе да производи вољу... која је по себи добра... Та воља, дакле, заиста не сме да представља једино и целокупно добро, али мора да буде врховно добро и услов свега осталог...“¹⁸⁶

Ум производи „добру вољу“, али, као што смо видели више, не производи „саму вољу“ (односно самовољу), ако тако може да се каже. Воља (у смислу самовоља) је основна моћ људске душе, способност да се дела по неком свесно постављеном циљу и ни на који начин није условљена постојањем ума. Постоје и воље (као што је воља неке животиње) које не делују у повезаности са умом, већ путем афекција практичног осећања задовољства и незадовољства (*arbitrium brutum*).

Ум овде не представља услов воље, већ услов „доброг“ у вољи. То значи да ум обезбеђује разлог путем кога једна воља (као субјекат) може бити (објективно-морално) „добра воља“. (Ја синтагмом „објективно – морално“ овде наглашавам да је ум основа моралне урачуљивости путем давања објективно – нужног разлога за деловање једног субјекта (вољног бића)).

„Воља се, дакле, просто не потчињава закону, већ му је потчињена тако што се она мора посматрати такође као *законодавна*, и управо се тек због тога мора посматрати као потчињена закону (за чијег творца она може сматрати саму себе).“¹⁸⁷

За добру вољу је, дакле, нужно потребан ум. Он представља основ моралне личности човека. Као што је, као сазнајни субјект, човек подређен у сазнању нужности

¹⁸⁶ ЗММ, стр. 27 (курзив у оригиналу)

¹⁸⁷ ЗММ, стр. 77 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

чистих опажаја чулности и разумским категоријама, тако је, као морална личност, он подређен безусловном моралном закону ума.

(У том смислу, Кант је морал сматрао егзактним попут математике (чак и више) јер се његов основ налази у ономе што је безусловно по себи (у уму), а математика потпуно зависи од услова чистих опажаја чулности (простора и времена) у којима, искључиво, може да се врши конструкција њених појмова.)

Морални чин представљао би деловање самовоље да оно „хоћу“ помоћу слободе учини таквим да „оно такво треба да буде“ по принципима ума.

Ако погледамо горе изложену схему, ми ћемо видети да нужна зависност самовоље од материје хтења афицирањем склоности путем практичког задовољства у унутрашњем чулу (осећањем) чини оно њено „хоће“ таквим да оно нужно, по законима каузалитета такво „мора да буде“.

У једној нужно патолошки афицираној, а неслободној вољи, која би чак имала и ум, њен суд би увек био условљен овим интензитетом осећања задовољства и незадовољства у квантитативном смислу, што значи да би ум имао само улогу администратора односа задовољства и незадовољства путем налажења начина за увећавање првог и умањивање другог ради постизања највише могуће субјективне задовољености, односно личне среће. Његови судови у смислу одређења воље имали би само важење препоруке, а не би важили нужно. Односно, како ћемо видети касније, то би били прагматични (усмерени на ствари ван воље (стрч. прагма – ствар)), а не категорички (за вољу нужно важећи) императиви.

Оваква воља не би имала никакав морални квалитет и од животињске би се разликовала само по томе што би могла да умно испланира начине свога задовољавања. Међутим, како то Кант каже у „Заснивању метафизике морала“ (стр. 26), за овакав начин живота инстинкт (као несвесни нагон) у циљу задовољавања деловао би много боље него ум, јер инстинкт, у односу на задовољство и незадовољство садржи нужност, коју ум може само да претпоставља.

За разлику од овакве, неслободне воље једног умног бића, људска самовоља поседује ноуменалну чињеницу практичке слободе.

„Људска самовоља је таква да се помоћу подстрека, додуше афицира, али се не одређује, па дакле, по себи (без стечене умешности ума) није чиста, али се ипак може одредити за радње из чисте воље. Слобода самовоље је она

независност њеног *одређивања* помоћу чулних подстрека; то је њен негативан појам. Позитиван појам је: моћ чистог ума да сам за себе буде практичан... Јер као чист ум, примењен на самовољу, без обзира на њен објекат, он као моћ принципа (а овде практичких принципа, дакле као законодавна моћ), пошто му недостаје материја закона, не може ништа више него да од форме подобности максиме самовоље начини општи закон, чак и врховни закон и разлог одређења самовоље, и да, пошто се максиме човека из субјективних узрока не слажу с оним објективним саме по себи, пропише тај закон напросто као императив забране или заповести.¹⁸⁸

Сама чињеница практичке слободе чини да морални закон ума (чиста воља) може да представља одређујући разлог максима људске самовоље. Тако се у једној самовољи путем слободе, постулира могућност законодавства, односно законодавство каузалитета феномалне људске природе у појави (афицираност практичким осећањем задовољства) и ноуменалне природе моралне личности дате кроз морални закон. Слобода самовоље (како смо више објаснили) у негативном смислу представља способност афицираности, али не и нужне детерминисаности практичким задовољством. Слобода самовоље у позитивном смислу представља могућност да једно безусловно законодавство учини одређујућим разлогом својих субјективних максима.

Да бисмо то могли да разумемо на прави начин, сада ћемо покушати да објаснимо смисао ноуменалног деловања људске личности у медијуму феноменалног субјекта датог сазнањем у појави.

2.3.1. Ноуменална и феноменална природа људске воље

Као што смо видели више, човек је у сазнању дат себи само као појава. То значи да путем чулног опажања (јединог које му је дато) не постоји никаква могућност опажања ноуменалног.

Ипак, у практичком деловању човек има могућност ноуменалног деловања. Управо и само на овом пољу, путем постојања моралног закона, човек постоји као безусловно биће, односно као „ствар по себи“ или аутономија. У свему другом човек

¹⁸⁸ ММ, стр. 15 -16 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

је условљен природним законима, он је тим законима условљен чак и у практичком пољу јер је његова воља само слободна, али није „чиста“ од чулно – афицирајућих побуђујућих разлога њеног деловања.

Ова двојност природе људске личности у практичком деловању (у сазнању (изузев спонтанитета синтетичког јединства трансценденталне аперцепције) човек је у потпуности дат путем појава) омогућава да ноуменално, као морални чин, добије свој реалитет. Али то није реалитет сазнања једног објекта, већ реалитет једног законодавства које важи безусловно (ноуменално).

„Дакле, разлика између закона природе којој је *подвргнута воља и природе која је подвргнута вољи* (с обзиром на оно што има однос према њеним слободним радњама) почива на томе што код оне прве објекти морају да буду узроци представа које одређују вољу, а код ове друге воља треба да буде узрок објекта, тако да каузалитет тог узрока има свој одређујући разлог једино у чистој моћи ума, која се због тога може назвати и чистим практичким умом.

Према томе, веома су различна ова два задатка: како чисти ум, с једне стране може да сазнаје објекте, и како он, с друге стране, непосредно може да буде одређујући разлог воље, то јест каузалитета унмог бића с обзиром на стварност објекта (напросто помоћу мисли о свеопштој (безусловној, прим. А.С.) вредности његових сопствених максима као закона).“¹⁸⁹

У сазнању, као што смо видели у првом делу рада, конституише се природа, као систематско јединство појава као објекта појмова. У систематско јединство путем опажаја унутрашњег чула конституисан је и сам човек као емпирички субјекат, односно једна појава путем јединства спонтанитета трансценденталне аперцепције. Као што сам емпирички субјекат конституише своје сазнање путем опажаја на основу афекција чулности, он бива свестан путем опажаја унутрашњег чула и својих склоности на основу начина на које појаве (представе) афицирају његово практичко осећање задовољства и незадовољства у самовољи.

Међутим, у практичком деловању човек не може бити анархичан, он се налази у стању или – или, у смислу да за максиме своје воље може имати или интерес склоности или чисти умни интерес. Трећега нема.

¹⁸⁹ КПУ, стр. 66 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

Емпиријска природа субјекта конституише се путем интереса склоности у смислу природног нагона за опредељивање максима воље у циљу испуњавања склоности ради среће која се састоји у испуњености свих склоности једног субјекта и по квантитету и по квалитету и по интензитету трајања. Ово испуњавање склоности путем воље одвија се у времену путем осећања задовољства као унутрашњег опажања емпиричког субјекта датог путем спонтанитета трансценденталне аперцепције. Задовољавање наших склоности ради осећања среће (као путем неког механизма узрока и последица) као принцип одређујућег разлога воље чини њено деловање условљеним од нечега што није она сама.

Међутим, постоји и једна (једина) моћ у људској природи која омогућава безусловност воље, а то је ум. Начин на који ум поставља безусловни принцип као одређујући разлог воље, који се састоји у томе што он може да формулише морални закон, који може безусловно да важи као принцип „чисте“ воље путем практичке слободе самовоље, омогућава аутономију воље, односно њену слободу, као безусловност у моћи постављања својих субјективних максима тако, што морални закон, узет као одређујући разлог субјективне максиме истовремено има објективну нужност закона која безусловно важи.

Као што сазнавањем света појава човек конституише природу као систематско јединство објеката, која је као могућност дата а priori путем човекових субјективних сазнајних моћи (чулности, уобразиље, разума и ума), тако путем личног опредељења у моралном чину конституише настројеност своје воље (карактер) као објекат деловања.

Морални закон конституише субјективну вољу онаквом каква би она требало да постане објективно (безусловно) (у смислу у коме се сама воља једног човека посматра као објекат који човек конституише својим хтењем (у смислу опредељења, односно настројености)) јер је она у њему већ дата као могућност а priori.

Ова воља се у том смислу посматра као сврха моралног чина, што значи да је материја (објекат) која се производи деловањем воље према форми моралног закона највеће могуће добро, односно овде, чистом формом моралног закона слободном самовољом производимо у практичком чину безусловно добро, добру вољу, која је, по себи, највеће добро.

„Насупрот томе (могућем искуству, прим. А.С.), морални закон пружа ако не поглед а оно ипак факат који није објашњив апсолутно никаквим датостима

чулног света ни целим опсегом наше теоријске употребе ума, факат који указује на чисти свет разума, штавише, који тај свет чак позитивно одређује и омогућава нам да од њега нешто сазнамо, наиме закон.

Тај закон треба чулном свету као чулној природи (кад је реч о умним бићима) да прибави форму разумског света, то јест натчулне природе, а да ипак не иде на уштрб механизму оног првог. У најопштијем смислу, природа је егзистенција ствари под законима. Чулна природа умних бића уопште, јесте њихова егзистенција под емпиријски условљеним законима, дакле за ум хетерономија. Натчулна природа истих ових бића јесте, напротив, њихова егзистенција према законима који су независни од сваког емпиријског услова, дакле који припадају аутономији чистог ума. А како су закони по којима постојање ствари зависи од сазнања практички закони, то натчулна природа, уколико можемо да створимо неки појам о њој, није ништа друго доли природа која се налази под аутономијом чистог практичког ума. Закон те аутономије јесте, међутим, морални закон, који је, према томе, основни закон натчулне природе и чистог разумског света, чија копија треба да егзистира у чулном свету, но ипак не на уштрб његових закона. Натчулна природа би се могла назвати праузорном природом (*natura archetypa*) коју сазнајемо само у уму, а чулни свет би се, пошто садржи могућно дејство идеје оне прве као одређујућег разлога воље, могао назвати копираним (*natura ectypa*). Јер морални закон нас, према идеји, заиста преноси у неку природу у којој би чисти ум, кад би га пратила њему саображена физичка моћ, произвео највише добро. Он одређује нашу вољу да да форму чулном свету као пелини умних бића.¹⁹⁰

Када се будемо бавили категоричким императивом, ми ћемо видети да у једној од његових верзија, датој у „Заснивању метафизике морала“ он гласи управо „Поступај тако као да би требало да максима твога деловања постане твојом вољом општи природни закон“¹⁹¹

Овај општи природни закон јесте управо закон натчулног света, форму чијег постојања би, поштовањем моралног закона, требало да производимо у чулном свету безусловно.

¹⁹⁰ КПУ, стр. 65 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

¹⁹¹ ЗММ, стр. 63

Натура архетипа, праузорна природа, јесте чиста природа ноуменалног чију форму као објекат своје воље остварује самовоља на основу слободе да своје субјективно законодавне максиме учини објективно (безусловно) законодавним путем форме моралног закона. Овај чин самовоље представља морално добру радњу, али у објективном смислу циљ те радње, као њена материја је сама самовоља, која на овај начин постаје добра (само)воља. Циљ моралног чина самовоље је успостављање јединства самовоље са чистом вољом, у смислу да субјективни закон (максима) слободне самовоље постане безусловно објективни закон чисте воље.

Чин одношења слободне самовоље према чистој вољи је ноуменалан чин, што значи да се не може одвијати зависно од условљености појавом и ванвремен је. Ово би могло звучати помало чудно, јер је једини начин да делујемо дат у времену у појави, јер смо у сазнању и ми сами себи дати као појава.

Да бисмо то могли да разумемо од кључне је важности да развојимо поље сазнања (поље теоријског) и поље деловања (поље практичког). Морални закон заповеда безусловно. Ми сами дати смо у сазнању условљени појавом.

Међутим, наша воља, као моћ душе, односно способност да делујемо практички стварајући објекте према њиховој представи није временски условљена иначе морални закон никада не би могао да постане њен одређујући разлог. Наша воља није условљена нашим сазнањем, већ нашим осећањем и нашим умом (погледати горњу схему). Она је једна моћ која има могућност двоструке узрочности, једне условљене (којој је подложна) у којој зависи од времена и једне безусловне (коју ствара) која је невремена.

Нека се овде не превиди да воља ствара морални закон тиме што га прихвата као свој одређујући разлог. Тек у том чину морални закон постаје „њен“ закон. Зато способност слободног самоодређења (аутономија) у смислу воље јесте стање потпуне одговорности за „себе“ у моралном смислу те речи (у смислу стварања „себе“ као чина воље). То је оно једино што може бити „по себи“ добро, односно безусловно добро. Јер воља која прихвата морални закон као „свој“, прихвата безусловност, у смислу, у коме њене условљене максиме добијају форму безусловног закона. Чиста форма овог закона омогућава безусловно важење воље, односно њену објективну заснованост.

Са овим материја чулности дата у осећају нема ништа. Она је просто факат. „Јесте“ да ме одређене ствари нагоне да учиним „нешто“, али чињење тог „нешта“ је

пука субјективна детерминисаност воље спољашњом појавом по форми природног каузалитета.

Међутим, у ноуменалном смислу, ова појавна детерминисаност слободне самовоље као свесни избор максиме (субјективног практичког правила) за радњу чини у одговорности према објективном моралном закону ноуменални чин кршења дужности према њему.

На овај начин човек својевољно онемогућава постојање моралног закона, односно у форми природне појавне узрочности своје воље поступа морално зло тиме што пренебрегава дужност коју има према себи самом, као моралној личности.

„Човек себе посматра свестан неке дужности према себи самом, као њен субјект, у двојаким квалитетима: прво, као *чудно биће*, тј. као човек (који припада једној од животињских врста); а онда и као *умно биће*, (не само умно биће, јер би ум по својој теоријској моћи могао бити и квалитет неког живог телесног бића) које не достиже никакво чуло и које се може сазнати само у морално – практичким односима, где се несхватљиво својство слободе очитује преко утицаја ума на унутрашњу законодавну вољу.

Човек, пак, као умно *природно биће* (*homo phaenomenon*) помоћу свога ума као *узрока* одредив је за радње у чулном свету, а при том појам обвезаности још не долази у обзир. Али управо он према својој личности, тј. замишљен као биће обдарено унутрашњом слободом (*homo noumenon*), јесте биће способно за обвезаност, и то према самом себи (човечност у својој особи), тако да човек (посматран у двојаким значењима), не долазећи у противречност са собом (јер се појам о људима не замишља у једном те истом смислу), може признати неку дужност према себи самом.¹⁹²

Ова формална раздвојеност моралног закона у доброј вољи и његовог свесног пренебрегавања у жељи да се максима сопствене самовоље одреди у складу са афекцијама природне узрочности нема никакве везе са материјом (представом која нас афицира практичким осећањем) у виду појаве. Јер је материја ове форме сама воља у смислу њене моралне настројености, као начина постојања њене природе. Самовоља може да има само једну природу у својој настројености према закону, али и слободу избора између природе два закона, субјективног условљеног закона (принципа) личне

¹⁹² ММ, стр.218-219 (курзив у оригиналу)

среће и објективног моралног закона који безусловно важи, односно слободу избора добра и зла.

„Дакле, једини објект практичког ума јесу објекти *добра* и *зла*. Јер, под првим се разуме *нужан предмет моћи жудње*, под другим *моћи гнушања*, али и једно и друго према принципу ума.“¹⁹³

Као што ћемо видети касније, овај избор добра или зла путем воље представља жилау куцавицу смисла Кантове философије. Објекат самовоље, у моралном смислу те речи, као дужност „оно што би требало да буде“ увек је она сама као добра воља. У томе је дужност воље према моралном закону. У избору добра, а не избору зла у смислу избора добре, а не избора зле воље као објекта самовоље састоји се морални чин људске личности. Овај задатак чини човека сврховитим бићем, а сама суштина те сврховитости налази се у изградњи настројености воље ка добру, као основи давања разлога за максиме те воље.

Да бисмо могли да разумемо настројеност воље, као другу централну тачку Кантове практичке философије, ми ћемо се окренути ономе што ум омогућава у тој настројености, а то је њена форма, морални закон. Међутим, за разумевање моралног закона као категоричког императива ума, биће претходно потребно да прецизно одредимо начине на који ум може да своје законе представи вољи као обавезујуће.

2.3.2. О форми императива ума

Кант дели императиве према форми категорије модалитета на проблематичке, асерторичке и аподиктичке. У тој подели проблематичке и асерторичке он назива једним именом хипотетички императиви, односно императиви који важе под извесним условима. Аподиктичке императиве назива категорички, односно они императиви који безусловно важе. У једној каснијој подели (у „Критици моћи суђења“ и „Логци“), Кант асерторичке императиве назива прагматичким.

„Према томе, хипотетички императив казује само да је нека радња добра или ради неке *могуће* сврхе или ради неке *стварне* сврхе. У првоме случају хипотетички императив је *проблематично* – практичан принцип, у другоме је

¹⁹³ КПУ, стр. 79 (курзив у оригиналу)

асерторично – практичан принцип. Категорички императив који оглашава радњу саму за себе као објективно нужну, без везе са икојом намером, то јест чак без икоје друге сврхе, важи као аподикитично – практичан принцип.¹⁹⁴

Проблематички императиви налажу принцип за неку могућу радњу независно од њеног односа према нашој вољи. Као, на пример, да је за паљење луле нужно произвести извор топлоте који може да се пренесе на дуван како би он почео да тиња. Ови императиви немају никакав однос према мојој вољи. Кант их назива још и технички императиви.

Асерторички императиви су они које је моја воља усвојила у смислу да жели да одређеном радњом изазове одређену последицу у стварности. Ове императиве Кант назива још и прагматички (од стгрч. прагма – ствар), јер циљ деловања наше воље постављају у услов постојања нечега ван ње саме. То су императиви који се односе на одређену материју нашег хтења као сврху у максими независно од њене форме. На пример, мени пушење луле причињава задовољство. Због тога ја желим да запалим лулу. На основу овог мог хтења ја тражим најбољи начин да нађем остварење објекта моје воље у једној максими за радњу. Али се одређујући разлог ове максиме налази у практичком осећању задовољства који представом објекта, пушења луле, изазива у мени побуду да радњу (објекат) пушења остварим чином воље.

Проблематички и асерторички императиви су по својој форми аналитички практички судови, односно, објекат једне радње се, као могућност, већ садржи у вољи (као хтењу) на основу своје представе, тако да се сам чин којим та радња настаје непосредно изводи из воље саме. Ум овде може само да „саветује“ како би радњу требало извести ради тог циља (на пример, који извор топлоте је најбоље искористити за паљење, и који дуван ће пружити највеће могуће задовољство).

Ум је, у свом суђењу овде у вољи условљен материјом хтења и његов „савет“ за најбоље могуће испуњење сврхе одређене вољом, није дат у форми њене максиме, већ у односу на променљиви садржај објекта једне појаве у стварности, пошто је сама максима по којој се дела (у примеру пушења луле, да треба да остварим своје субјективно задовољство) као принцип деловања већ дата. Тако је уму овде остављено да једну већ унапред дату (одређену разлогом) форму максиме оствари у чину путем своје примене на садржај појаве путем које се он остварује.

¹⁹⁴ ЗММ, стр. 53 (курзив у оригиналу)

За разлику од прагматичких императива, категорички императив није условљен икојим садржајем као сврхом, а по својој форми представља један синтетично - практички суд.

„Ја са вољом спајам дело *a priori*, без претпостављеног услова из неке склоности, дакле нужно (премда само објективно, то јест под идејом једнога ума који би имао пуну власт нас свима субјективним побудама). То је, дакле, практичан став, који хтење једне радње не изводи аналитички из неког другог, већ претпостављенога става (јер ми немамо неке тако савршене воље), него га непосредно спаја са појмом воље умнога бића као с нечим што се у њему не садржи.“¹⁹⁵

За разлику од материјално-условљених императива усмерених на садржај једне радње, у којима ум има само улогу „саветодавца“ за радњу, у форми аподиктичког, он категорички заповеда вољи. Али овде он не заповеда неко материјално одређење као објекат воље на основу представе предмета неке ствари, већ самој вољи даје безусловну законодавну форму у њеним максимама на основу умске представе моралног закона (чисте воље којој слободна самовоља треба да се саобрази).

Категорички императив је један синтетичан суд, јер он сам у својој заповести спаја слободну самовољу са формом чисте воље, која се у њој претходно не садржи, већ се садржи у уму у његовом односу према вољи путем практичке слободе.

(Насупрот томе, асерторички (хипотетички, прагматички) императив је аналитички, јер се објекат воље, као што смо видели са пушењем луле, већ садржи у њој, и све што ум треба да учини јесте да нађе најбоље правило за остварење жељене представе постојањем објекта те представе у чину.)

Оно што је специфично јесте да је практички чин (у смислу „оног што би требало да буде“) одређен самом вољом према њеној максими, а да је ова максима самовоље дата у форми једног субјективног начела.

Ово субјективно начело самовоље може (а и не мора) бити у форми категоричког императива. У томе се састоји њена практичка слобода.

Из овога видимо да се категорички императив ума односи на саму форму максиме једне самовоље, а хипотетички на остварење једне одређене радње из максиме самовоље. Односно, категоричком императиву је објекат сама самовоља (у својим

¹⁹⁵ ЗММ, стр. 61 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

максимама), а хипотетичким остварење једне максиме у појави чином, независно од њене форме.

Тако чин једне радње (пушење луле) остварен у складу са хипотетичким императивом ради произвођења задовољства (објектом самовоље) са друге стране по својој форми није ускладив са формом категоричког императива, јер услов ове радње (осећање задовољства) представља одређујући разлог максиме за радњу, па је по форми она условљена (субјективна), а не безусловна (објективна).

Ако бих ја за максимум те исте радње (пушење луле) могао да нађем формално безуслован одређујући разлог (да, на пример, путем тог чина настројеност своје самовоље ојачавам према поштовању моралног закона тиме што се смирујем, насупротив условима склоности практичког задовољства) онда би та радња била једна добра радња.

Само у форми самовоље, у одређујућем разлогу њене максиме за радњу, налази се њена морална вредност или безвредност. Сам чин, којим се неки објекат производи у појави морално је индиферентан. Односно он „јесте“, а морално је питање „да ли би он требало да буде или не?“. Односно, пре него што одлучи из неког разлога да нешто учини, самовоља даје један разлог за радњу својом максимумом.

Максима је субјективно начело слободне самовоље.

„Практичка *начела* су ставови који садрже опште одређење воље које под собом има више практичких правила. Она су субјективна, или *максиме*, кад субјект сматра услов важећим само за своју вољу; а објективна су, или практички *закони*, кад се услов сазнаје као објективан, то јест важећи за вољу сваког умног бића.“¹⁹⁶

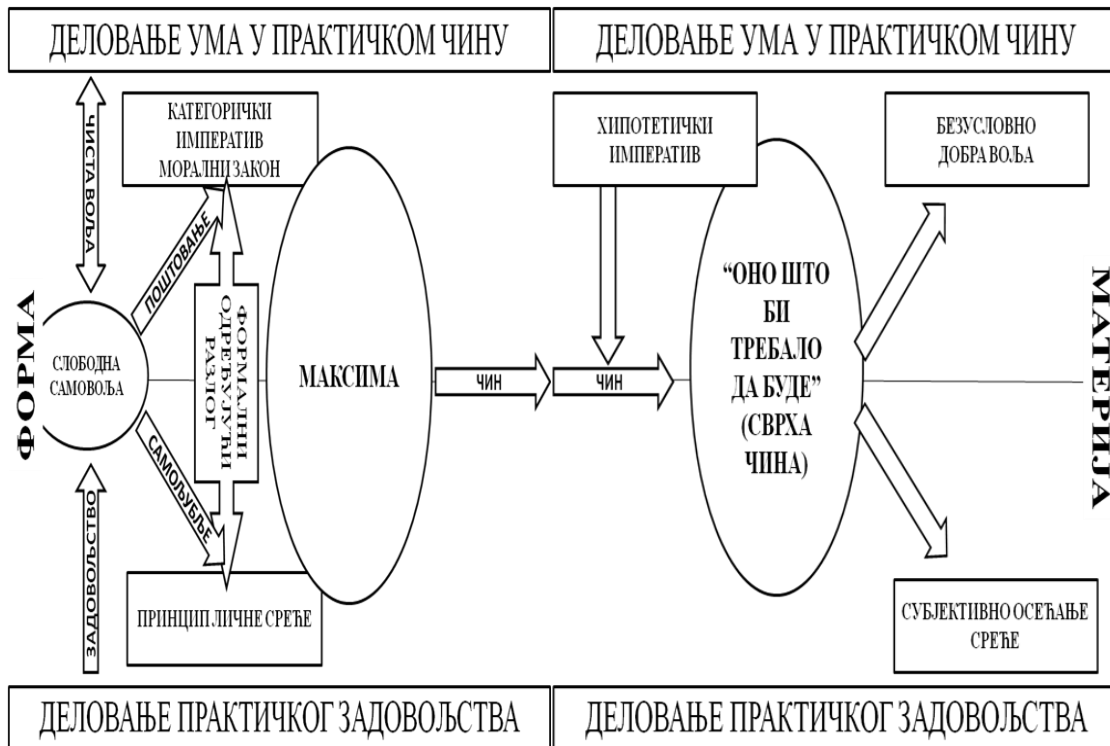
Ово субјективно начело по свом важењу може бити формално условљено (субјективним практичким осећањем задовољства) или формално безусловно (објективним моралним законом у форми категоричког императива). У зависности од моралне одлуке самовоље да својој максими да форму која је условљена или безусловна зависи да ли ће њена максима бити један условљени, субјективни практички пропис или један безусловни закон. Само у другом случају (када самовоља безусловним законом одреди себе у форми чисте воље) једна радња је морално добра,

¹⁹⁶ КПУ, стр. 41 (курзив у оригиналу)

односно учињена морално добром самовољом, у смислу да је максима по којој је она настала као „оно што би требало да буде“ била безусловно важећа.

(Мислим да је пушење луле (једна страст које је и Кант био умерени поклоник) у моралном смислу те речи могуће оправдавати максимумом по којој је задовољство које не штети и смирује добро. Али пушење луле умерено штети, а смирење мисли које даје је морално индиферентно, па је са те стране доказ слабости моралне настројености, односно једна, не по себи (безусловно) зла, али штетна радња. У својој подели порока Кант би јој дао место негативне неврлине. (Када бих ја, међутим, путем штетности пушења имао намеру да себи нашкодим, то би био по себи (безусловно) зао чин, јер бих овим чином прекршио морални закон, који се састоји у дужности према човештву у мојој личности тиме што бих на тај начин ја одабрао да убијам себе. Онда би пушење луле као чин у форми његове максиме било позитивна неврлина, односно зло.)

На следећој схеми можемо јасно да видимо разлику између категоричких и хипотетичких императива:



2.2 Схема императива у успостављању моралног чина

1. форма разлога моралног чина
2. садржај објекта моралног чина

Као што видимо, категорички императив као сврха моралног чина односи се на саму вољу по себи, односно њену максиму, путем њеног одређујућег разлога, како би у безусловно синтетичко јединство обухватио форму слободне самовоље и чисте воље, чиме се, у моралном чину, остварује безусловно добра воља.

Насупрот томе, сврха чина из субјективног принципа личне среће као одређујућег разлога у максими, као крајњу сврху циља практичке радње има осећање среће, дакле њиме је воља у свом законодавству условљена.

Хипотетички императив, у другом делу схеме, представља суд ума везан за материју (садржај) одређене радње ради произвођења неке сврхе и своју моралну вредност нема по себи, јер се она садржи у форми максиме слободне самовоље за ту радњу, односно одређујућег разлога самовоље, који тој максими даје форму или безусловног закона (према категоричком императиву) или субјективног принципа (према принципу личне среће). То је један аналитичан суд, јер се у самој вољи већ налазе услови из којих се он изводи према општим принципима.

Оба дела схеме подељена су једном хоризонталном линијом, која означава поље безусловног и условљеног у моралном чину.

Овим смо, надам се, успели да у довољној мери објаснимо особености и разлике умских императива, и пажњу ћемо сада обратити разумевању природе моралног законодавства дате путем категоричког императива.

2.3.3. Морални закон

Индикативно је да „Критика практичког ума“, централно дело за заснивање Кантове практичке философије даје само једну верзију категоричког императива, а „Заснивање метафизике морала“ неколико. Можда би се могло помислити да је Кантова „Критика практичког ума“ рашистила неке недоумице око природе категоричког императива, које су још постојале у „Заснивању метафизике морала“ нарочито зато што Кант изричито тврди да: „**Тај систем** („Критика практичког ума“, прим А.С.) додуше, претпоставља *Основу метафизике морала*, али само утолико

уколико нас она претходно упознаје с принципом дужности, наводећи и оправдавајући њену одређену формулу; иначе, он постоји сам по себи.“¹⁹⁷

Ово међутим, по мом дубоком уверењу није случај. У „Заснивању метафизике морала“ Кант даје исту дефиницију категоричког императива као и у „Критици практичког ума“ и ту изричито наглашава да је то једини могући категорички императив.

„Дакле, постоји само један једини категорички императив, и то овај: Делај само према оној максими за коју у исто време можеш желети да она постане један општи закон. (Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.)“¹⁹⁸

У „Критици практичког ума“ он гласи: **„Делај тако да максима твоје воље увек може истовремено важити као принцип свеопштег законодавства. (Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.)“¹⁹⁹**

Оба ова императива не разликују се по форми и по садржају. Она говоре исто, само нешто другачијим речима, јер „један општи закон“ и „свеопште законодавство“ овде изражавају – способност закономерности радње коју једино ум може дати вољи, а то је законску „безусловност“ максиме радње. Са друге стране „максима коју можеш желети“ и „максима твоје воље“ значе управо исто – субјективни разлог самовоље за радњу, субјективно самозаконодавство.

У том смислу категорички императив значи – поступај тако да субјективни разлог твоје радње буде законски безуслован.

У ком смислу разлог једне радње може бити безуслован?

Ово је значајно питање. Мада сам Кант као тест ове безусловности помиње логичку универзализацију (као у случају самоубице), логичка универзализација по њему никако не може бити једини критеријум разлога безусловности разлога једне радње. (То професор Јован Бабић у свом тексту „Категорички императив и

¹⁹⁷ КПУ, стр. 29-30 (курзив у оригиналу)

¹⁹⁸ ЗММ, стр. 62

¹⁹⁹ КПУ, стр. 53

универзализација²⁰⁰ јасно примећује када поред логичке наводи и практичку универзализацију, као услов критеријума моралности.)

У том смислу, тачно је да ниједан разлог за радњу који се не може и логички универзализовати не може бити безуслован. Са друге стране, неке максиме, као разлози за радњу могу се логички универзализовати, али нису због тога безусловне (као код максиме себичњака, који нити жели да помаже другима нити да други њему помажу) и тиме нису подобне за свеопште законодавство. Јер то да је неко себичан, јесте један услов који није свеопшт, већ напротив, чак и ако сама себичност, као принцип, може да буде логички универзализована законом „не помажи ником – не тражи помоћ ни од ког“ сама себичност у неком безусловном законодавству никако се не може претпоставити јер је она један услов.

Ми се сада налазимо на путу да објаснимо шта значи то бити у складу са „једним општим законом“ и „свеопштим законодавством“. Општи закон је закон који заповеда безусловно. Он дакле не може да заповеда – шта да се ради, већ – како да се то ради. То значи да ја кад нешто „хоћу“, то „не би требало да хоћу“, ако не могу да за то „хоћу“ дам разлог који безусловно важи, односно, кад доносим неки морални суд (као разлог за оно „што треба да буде“) ја могу да га исправно дам, само ако он има опште важење, односно ако важи за све који имају ум и слободни су, без разлике. То значи да у доношењу овога суда ја морам да искључим све субјективне склоности као одређујуће разлоге, како бих могао да му прибавим опште важење.

„Јер, како је чисти ум тај који се овде посматра у његовој практичкој употреби, дакле полазећи од начела а priori а не од емпиријских одређујућих разлога, то ће подела аналитике чистог практичког ума морати да буде слична подели силогизма, наиме идући од оног општег у *првој премиси* (моралном принципу), помоћу у *другој премиси* предузете супсумције могућих радњи (као добрих и злих) под прву премису, до *закључка*, наиме до субјективног одређења воље (интереса за практично могуће добро и за максиму која је на томе заснована).“²⁰¹

Ова безусловност показује ослобођеност у материјалном смислу те речи, односно независност максиме самовоље од свих других одређујућих разлога осим

²⁰⁰ Јован Бабић „Категорички императив и универзализација“, часопис Философске студије XXIII

²⁰¹ КПУ, стр. 108 (курзив у оригиналу)

форме чисте воље саме, а то је безусловно важење, односно „општост закона“ и „свеопштост законодавства“.

Сам закон, онако како је дат у „Критици практичког ума“ и „Заснивању метафизике морала“ има, као заповест самовољи, која је слободна, у давању разлога за њену субјективну максиму објективно (безусловно) важење. Односно, он се (путем постојања практичке слободе) намеће самовољи као дужност.

Сама реч **дужност** означава **„нужност једне радње из поштовања према закону.“**²⁰²

Овде то значи ослобођеност самовоље од склоности практичког осећања задовољства, као негативан разлог чина. То значи да бих ја, у безусловном моралном суду, као одређујући разлог моје максиме морао да искључим све моје склоности у смислу задовољства као одређујуће разлоге воље за њу, јер би, у супротном, они били разлози за радњу по форми природног каузалитета појава, како је раније објашњено.

Са друге стране, и када искључим субјективне разлоге као одређујуће разлоге максиме у негативном смислу слободе, ја бих у позитивном смислу слободе форму максиме морао да учиним безусловном, у смислу да јој дам нужно и објективно важење за сва умна и слободна (у негативном виду, као патолошки ненецесирана) бића.

У том смислу се сам морални закон као безусловна форма мојих максима показује као вредност сама по себи, односно сврха која је утемељена самим умом за вољу.

„Умна природа издваја се од осталих природа по томе што сама себи поставља неку сврху. Та сврха представља материју сваке добре воље... Та самостална сврха не може бити ништа друго до субјекат свих могућих сврха, јер је он у исто време и субјекат сваке могуће апсолутно добре воље“²⁰³.

Овде видимо да се, у Кантовском смислу те речи не може у правилној форми поставити питање: „Шта је добро?“, него на правилан начин постављено питање добра гласи: „Ко је добар?“. Материја сваке добре воље не може бити ништа друго до субјекат свих могућих сврха.

„Дакле, добро или зло се, у ствари, односе на радње, а не на осећајно стање особе; и ако би нешто требало да је апсолутно добро или зло (у сваком

²⁰² ЗММ, стр. 33

²⁰³ ЗММ, стр. 85 – 86, подвукао А.С.

погледу и без даљег услова), или да се таквим сматра, онда би то био само начин деловања, максима воље, те према томе сама делатна особа као добар или зао човек, а не нека ствар која би тако могла да се назове.“²⁰⁴

У ком смислу би требало разумети подвучену синтагму „субјекат свих могућих сврха“? Свакако не у том смислу да би тај субјекат требало да буде оспособљен за сваку могућу радњу. Овде било каква радња (у смислу неке спољашње радње) ниуколико не може да се припише сврси једне воље, јер је ова сврха чиста а priori сврха, а свака радња може да буде само а posteriori, појавно – условљена радња.

„Али, пошто се у идеји једне без ограничавајућег услова (постизања ове или оне сврхе) апсолутно добре воље мора потпуно апстраховати од сваке радње коју треба остварити (сврхе која би сваку вољу учинила добром само релативно), то се овде сврха неће смети да замисли сврхом коју треба остварити, већ се мора замислити као самостална сврха, дакле мора се замислити само негативно, то јест сврхом којој се у своме делању никада не смемо супротстављати, која се никада не сме пенити само као средство већ се у исто време мора пенити као сврха у сваком хтењу.“²⁰⁵

Овде је важно да разумемо двојство природе воље у ноуменалном и феноменалном виду. Једна је материја воље у феноменалном виду, у склоности практичком задовољству. Једна је материја воље (као добре воље) у ноуменалном виду, а то је безусловност важења максиме воље саме за све сврхе. Али се сама „чиста воља“, као материја „самовоље“ у смислу њене формалне одређености (као законодавне) на безуслован начин не може остварити материјално, радњом, већ формом, максимумом за радњу.

Однос према првој материји као одређујућем разлогу даје вољи место у ланцу природних узрока појавне природе.

Однос према другој материји као одређујућем разлогу даје вољи ноуменалну сврху, којом она излази из ланца природних узрока у појави, односно сама у безусловној форми сопствене максиме налази сврху радње.

Ова два чина нису материјално супротстављена, јер се једна и друга материја не могу ни на који начин спојити у исту раван.

²⁰⁴ КПУ, стр. 81, подвукао А.С.

²⁰⁵ ЗММ, стр. 85 -86 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

Ова два чина су супротстављена према форми, у којој једно умно и слободно биће бира као одређујући разлог воље условљеност нечим нарушавајући тиме форму природе сопственог ванпојавноприродног бића (практичку слободу и умно законодавство), а друго слободно и умно биће формом своје ванпојавне природе дела у материји појавне природе као ван ње постојећи праузрок формом моралног закона.

„...морална могућност мора претходити радњи, јер у том случају њен одређујући разлог није предмет, него закон воље.“²⁰⁶

Звучи чудно када се каже да је (као морални чин) материја добре воље форма чисте воље слободно прихваћена самовољом из дужности, али то је тако. Субјекат самовоље као основ моралне радње мора да у негативном смислу нужне безусловности разлога за радњу носи основу позитивном чину појавне радње, као форму остварења сврхе, чија материја је он сам.

Да бисмо то могли да разумемо, сада ћемо, за тренутак, да се вратимо „Заснивању метафизике морала“ и пажњу посветимо форми (или формама) категоричког императива.

2.3.4. Формулације категоричког императива у „Заснивању метафизике морала“

У претходном одељку смо видели да је јединствена формулација категоричког императива следећа:

„Делај само према оној максими за коју у исто време можеш желети да она постане један општи закон.“²⁰⁷ или „Делај тако да максима твоје воље увек може истовремено важити као принцип свеопштег законодавства.“²⁰⁸

Надам се да смо пружили ваљане разлоге за разумевање због чега ова формулација може представљати једину формулацију моралног закона. Ми ћемо сада покушати да покажемо како остале формулације, ми ћемо овде упознати њих четири, у ситуацији људске практичке природе нужно следе из прве формулације као њене последице. Поједине одељке овог дела означићемо словима по реду азбуке.

²⁰⁶ КПУ, стр. 79 (курзив у оригиналу)

²⁰⁷ ЗММ, стр. 62

²⁰⁸ КПУ, стр.53

A)

Већ у другом пасусу од прве формулације у „Заснивању метафизике морала“, Кант даје наредну:

„Пошто општост закона по којем настају последице сачињава оно што је заправо *природа* у најопштијем смислу (у погледу форме), то јест егзистенција ствари, уколико је одређена општим законима, то би општи императив дужности могао да гласи и овако: *Поступај тако да максима твога делања постане твојом вољом општи природни закон.* (Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte)“²⁰⁹

У овој формулацији изводи се „максима твога делања“ из воље путем које она треба да постане „општи природни закон.“

Као што смо видели у људској вољи постоји један природни закон који делује на њу (афицира је ради делања) (закон узрочности појава путем практичког задовољства) и један а priori закон њене природе (морални закон) чијом формом она делује у свету појава.

Човек као појавно биће делује ноуменалним законом у појави као првобитни узрок „онога што би требало да буде“ (објекта представе).

Међутим, човек као појавни узрок догађања (у сазнању), као један појавно-природни каузалитет у потпуности је подређен законима појавне природе датим а priori категоријама разума ради стварања једног објекта (појмом) у појави (опажањем, представом).

Форма категорија је а priori форма објеката природе у појави. Као појава, човек је у вољном делању безусловно подређен категоријалној форми узрок (појава) – последица (појава), као и било који природни закон појава ван њега (на пример закон теже по којој сваки природни објекат својом масом привлачи масу другог природног објекта). Закони појавно – природног каузалитета делују безусловно у природи као свету појава, па самим тим и на човека као појаву.

„**Прво:** како је уопште могућа природа у материјалном смислу, то јест саобразно опажају, као укупност појава; како су могући време, простор и оно

²⁰⁹ ЗММ, стр. 63 (курзив у оригиналу)

што их испуњава – предмет осећаја? Одговор гласи: посредством карактера чулности, у складу с којим се она, наша чулност, на себи својствен начин излаже деловању предмета, самих по себи њој непознатих и потпуно различитих од појава...

Друго: како је природа могућа у формалном смислу, као укупност правила којима морају да се потчињавају све појаве ако се замишљају као повезане у искуству? Одговор може бити само један: она је могућа једино захваљујући карактеру нашег разума, у складу с којим карактером све појаве чулности нужно се односе на свест, и само захваљујући том карактеру могућ је особени начин нашег мишљења, начин заснован на правилима, а посредством тог начина могуће је и искуство које треба разликовати од сазнања објеката самих по себи.²¹⁰

Када не би био практички слободан, човек би само деловао „како мора“, а не „како треба“ и никаквог морала (као код животиња) не би ни било. Постојала би евентуално нека аритметика (ако би човек био умно биће) у којој би оно „како мора“ могло да се планира у односу на последице, у смислу увећања практичког задовољства и умањења практичког незадовољства.

Међутим, човек је слободно биће, што значи да на његову вољу поред природно – појавног каузалитета утицај врши и морални закон ума, који за ту вољу у смислу „онога што би требало да буде“ безусловно важи. Овај закон формулише једну ванпојавноприродну сврху, у смислу, у коме воља сама собом може да формулише закон који безусловно важи за њу саму као објекат (ноуменалне) природе.

Зато ово „поступај тако као да би требало да максима твога делања“ значи чин којим се воља из-ставља из појавноприродне условљености и собом самом (тим чином, кроз тај чин, у том чину) успоставља саму себе (као објекат свога делања) као закон (делања) који важи безусловно на исти начин као што у појавноприродној условљености делују природни закони.

У овој формулацији императива дата је формулација безусловне самозаконодавности воље према њој самој као објекту ноуменалне природе, односно аутономија воље. Њоме је она такође потврђена као сврха по себи (безусловна сврха), односно као „добро“ по себи, односно „безусловно“ добро које се успоставља чином.

²¹⁰ Прологомена, стр. 69 (курзив у оригиналу)

У том смислу треба разумети други део формулације „постане општи природни закон“, јер максима делања не може то постати док максима воље којом се успоставља то делање не делује у безусловно законодавној форми, као сврха по себи, односно где је воља самој себи безусловна сврха.

Тиме се за вољу саму успоставља поље деловања у коме она сама делује аутономно (морално поље деловања), односно независно од било којих услова ван ње саме.

Ово поље деловања представља могућност добра или могућност зла.

Б)

Наредна формулација категоричког императива, опште је позната, и са првом се, често узима као једнаковредна, у смислу да се том формулацијом на исти начин као и првом успоставља јединствени облик категоричког императива:

„Ако, дакле, треба да постоји највиши практичан принцип и неки, у погледу људске воље категоричан императив, онда то мора да буде такав принцип који од представе онога што је нужним начином за свакога сврха, јер представља *сврху по себи*, чини *објективан* принцип воље, дакле може да служи као општи практични закон. Основ овог принципа јесте: *умна природа егзистира као сврха сама по себи*. Тако човек нужним начином замишља своје властито постојање; утолико, дакле, оно јесте *субјективан* принцип људских радњи. Али, тако и свако друго умно биће замишља своје постојање сходно управо ономе истоме умском основу који важи такође за мене; дакле, оно у исто време јесте *објективан* принцип из којег се као једног највишег основа морају моћи да изведу сви закони воље. Према томе, практични императив гласиће: *Поступај тако да ти човештво у својој личности као и у личности сваког другог човека увек употребљаваш у исто време као сврху а никада само као средство*. (Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest. Wir wollen sehen, ob sich dieses bewerkstelligen lasse).“²¹¹

Ово је веома важан навод за разумевање категоричког императива, јер се у њему заснива садржај појма дужности у смислу односа моралног закона према вољи.

²¹¹ ЗММ, стр. 73 -74

У претходној формулацији ми смо видели зашто категорички императив наређује безусловно. Јер се разлог његовог објекта налази у њему самом, независно од било ког другог услова. Такође, разумели смо да је поље деловања слободне воље у односу према категоричком императиву посебно поље деловања и да је објекат тог деловања добро, у смислу у коме слободна самовоља узима (овде би можда било боље рећи ствара) категорички императив као закон своје субјективне максиме као циљ сврхе свога деловања.

На овај начин, узимајући ту сврху као безусловну сврху слободне воље (да буде добра воља) на начин како је морални закон формулише, постављен је однос између слободне самовоље и чисте воље, у смислу да слободна самовоља треба да поштује морални закон као одређујући разлог свог субјективног самозаконодавства безусловно да би била добра. Односно да је поштовање моралног закона дужност слободне самовоље како би она била добра воља.

„Дакле, појам дужности захтева код радње, објективно, сагласност са законом, а код њене максиме, субјективно, поштовање закона као једини начин одређивања воље помоћу њега. А на томе почива разлика између свести да се деловало *примерено дужности* (pflichtmäßig) и да се деловало из *дужности* (aus Pflicht), то јест из поштовања закона, од чега је оно прво (легалитет) могуће и кад би одређујући разлог воље биле само склоности, а ово друго (*моралитет*), морална вредност, мора се узети једино тако да се радња догађа из дужности, ти јест само ради закона...

За људе и за сва створена умна бића морална дужност је приморавање, то јест обавеза, а свака на томе заснована радња треба да се представи као дужност, а не као начин поступања који је за нас саме већ омиљен или би омиљен могао постати.“²¹²

Овде би требало поменути још једну, веома важну чињеницу: **„Поштовање се увек односи само на особе, никада на ствари.“**²¹³

Веома је важно разумети да је поштовање у субјективном смислу те речи осећање.

²¹² КПУ, стр. 99-100 (курзив у оригиналу)

²¹³ КПУ, стр. 95 (курзив у оригиналу)

„Поштовање (reverentia) је исто тако нешто само субјективно; осећање посебне врсте, а не суд о неком предмету за који би постојала дужност да се он произведе или унапређује. Јер оно би се, посматрано као дужност, могло представити само помоћу *поштовања* које имамо за њега. За њега дакле, имати дужност, значило би толико као бити обавезан на дужност. – Ако се, према томе, каже: човек има *дужност самопоштовања*, онда је то неисправно речено и требало би, напротив, рећи: закон у њему му неминовно изнуђује поштовање за његово властито биће, а то осећање (које је посебне врсте) јесте разлог за извесне дужности, тј. извесне радње које могу постојати заједно с дужношћу према самом себи; јер он мора имати поштовање пред законом у самом себи, да би уопште могао замислити макар и једну своју дужност.“²¹⁴

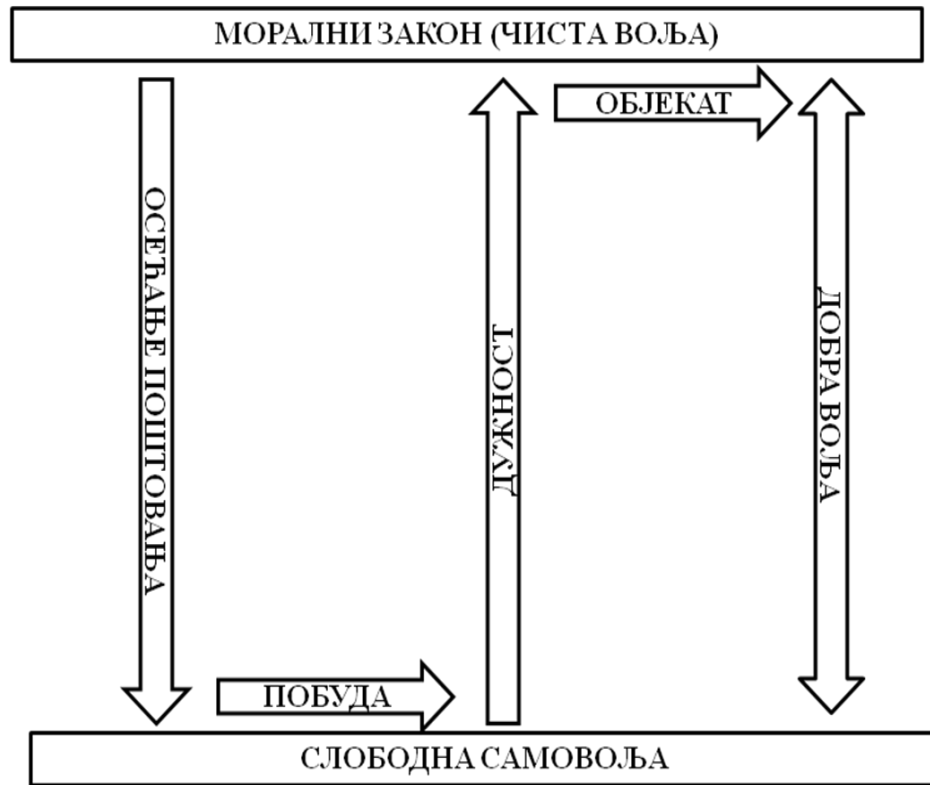
Са друге стране, поштовање као чин воље у смислу њеног подвргавања дужности према моралном закону, које се заснива на осећању поштовања које морални закон узрокује у нама врши се на следећи начин:

„Свест о слободном подвргавању воље закону, повезана ипак са неизбежном принудом која се врши над свим склоностима, али само властитим умом јесте поштовање закона. Као што се види, закон који захтева поштовање и који га и улива није никоји други до морални закон (јер ниједан други закон не искључује све склоности из непосредности њиховог утицаја на вољу).“²¹⁵

О субјективним разлозима (осећањима) који омогућавају постојање дужности према моралном закону (објективности) биће говорено на другом месту. Сада је важно да утврдимо на који начин долази до могућности да морални закон постане за нашу слободну самовољу императив који безусловно (категорички) заповеда. То ћемо учинити уз помоћ једне схеме:

²¹⁴ ММ, стр. 204

²¹⁵ КПУ, стр. 99 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.



2.3 Схема начина деловања моралног закона на слободну самовољу

Представа моралног закона у нашој слободној самовољи узрокује осећање поштовања према њему. Осећање поштовања побуђује слободну самовољу да морални закон узме као дужност, односно, да разлог максиме њене моралне радње буде она сама као безусловно законодавна поштовањем (у чину) према дужности. Испуњавањем дужности према моралном закону слободна самовоља постаје безусловна добра воља као сврха моралне радње по себи.

То је морална личност у правом смислу те речи.

Њена слобода читује се у односу према моралном закону. Он је категорички императив, а не, да се тако изразим категорички нецеситив, као што су појавноприродни закони за животињску вољу. Он нужно заповеда, али његова заповест је дужност „оно што треба“, а не детерминираност „оно што се мора зато што јесте“.

Аутономија, слобода, налази се у самовољи, односно у њој самој морални закон није, али је њена дужност према њему да „буде“, односно „морални закон је „оно што треба да буде“ слободне самовоље“.

Зато је морални закон „категорички императив“. Он је безусловни закон, објективни принцип, који „треба да постане“ једини одређујући разлог субјективних максима аутономног (слободног) самозаконодавства самовоље.

На овај начин људска личност (као способност добре воље) представља једину сврху по себи (безусловну сврху) људског постојања (живота), у смислу способности да себи поставља циљеве (сврхе) стварања објеката на основу представе тих објеката.

Из претходне дефиниције осећања поштовања видимо да оно може да постоји само према личности. А личност је способност човештва, у оном смислу у коме човек поштовањем моралног закона на основу дужности према њему може постати добар човек, односно човек добре воље.

Морални закон је објективни узрок субјективног осећања поштовања. Осећање поштовања је субјективни разлог побуде испуњавања дужности према моралном закону у чину његовог поштовања, али морални закон заповеда безусловно, на основу слободе самовоље да буде умом (безусловно) одређена. То значи да је умом одређена слободна самовоља дужна да за принцип својих максима (свог законодавства) узме морални закон.

Али она то не мора да уради. Она није нужно, већ слободно, односно аутодетерминисана, што значи да самовоља путем настројености (развијањем врлине у борби са искушењима) чини себе подобном моралном закону, који је праузор (идеал) њених слободних радњи, као натура архетипа у односу на природу ектипа (копирајућу природу), где се природа узима као оно што човек на основу своје слободе може да учини безусловним законом свога постојања. А у моралном пољу, то је добро или зло.

Тако видимо да је морални закон основ личности човека путем човештва, као моћи човека да буде добар човек, односно да буде човек добре воље.

У том смислу, човештво (добра воља) у личности сваког умног и слободног бића представља безусловну сврху, а никада ни под којим условом не сме бити средство слободне самовоље јер то противречи самој природи безусловног (да буде условљено).

Друга формулација категоричког императива у „Критици практичког ума“ развијена је на следећи начин на месту где Кант говори о извору дужности према моралном закону:

„То не може бити ништа мање него оно што човека уздиже изнад њега самог (као део (требало би „дела“, прим. А.С) чулног света), што га спаја с једним поретком ствари који само разум може да мисли и који под собом истовремено има цео чулни свет, а са њим и емпиријски одредљиво постојање човека у времену и свеукупност сврха (која је, као морална, једино примерена таквим безусловним практичким законима). То није ништа друго до личност, то јест слобода и независност од механизма целокупне природе, а ипак у исто време посматрана као моћ једног бића које је подвргнуто особитим, наиме његовим властитим умом датим чистим практичким законима. Према томе је особа, уколико припада чулном свету, подвргнута својој властитој личности уколико истовремено припада интелегибилном свету, те се не треба чудити кад човек, припадајући и једном и другом свету, своје сопствено биће, с обзиром на своје друго и највише одређење, мора посматрати само с уважавањем, а законе тог одређења с највишим поштовањем.

... Морални закон је свет (неповредљив). Човек је, истина, доста не-свет, али му човечност у његовој особи мора бити (императив, прим. А.С.) света. У целом свету се све оно што човек хоће и над чим влада може употребити и једноставно као средство; само човек, а с њим и свако умно створење, јесте сврха сама по себи. Наиме, он је на основу аутономије своје слободе субјект моралног закона који је свет. Управо је због те аутономије свака воља, чак сопствена воља сваке особе усмерена на њу саму, ограничена на услов сагласности са аутономијом умног бића – да га, наиме, не подвргава никаквом циљу који није могућан према неком закону што би могао да произлази из воље самог субјекта који трпи, да се, дакле, субјект никада не употребљава само као средство, него једновремено као сврха. С обзиром на умна бића у свету као њена створења, ми овај услов с правом придајемо чак и божијој вољи, будући да он почива на њиховој личности, услед чега су оне једино сврхе саме по себи.“²¹⁶

Сад видимо зашто принцип себичњаштва не може ни на који начин бити принцип добре воље и ако би се могао формално-логички универсализовати. Он узима и себе самог и друге људе као средства сопственог принципа практичког задовољства (псеудо самодовољности), а не као сврхе по себи.

²¹⁶ КПУ, стр. 105 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

На овој формулацији категоричког императива, односно из човештва као сврхе по себи, која као дужност слободне самовоље у нашој личности, постоји према свим моралним личностима (вољама које постоје као слободне и моралним законом одређене) заснива се заједница моралних бића, као царства сврха, односно под безусловним умним моралним законодавством уједињених воља. Из ове формулације изводи се четврта формулација категоричког императива.

В)

Четврта формулација категоричког императива гласи:

„Моралност се, дакле, састоји у вези сваке радње са законодавством на основу којег је једино могуће царство сврха. Али то се законодавство мора моћи да нађе у сваком умном бићу и да потиче из његове воље, чији принцип гласи: ниједну радњу не треба вршити према некој другој максими до тако да такође са њом може постојати то да она представља један општи закон, па је треба вршити једино тако да воља може на основи своје максиме да посматра саму себе у исто време као опште законодавну (daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne).“²¹⁷

Ова формулација категоричког императива показује начин на који личност човека задобија своје достојанство.

Самовоља је слободна да самој себи постави у својим максимама разлог радње као њену сврху. Она је самозаконодавна. У том смислу она одређује себе. Али она није општезаконодавна ако одређујући разлог њених максима није један безусловни принцип. А једини безусловни принцип јесте морални закон.

Тако, када слободна самовоља посматра путем своје максиме саму себе као безусловно (опште) законодавну она као субјективно законодавна поставља један објективни принцип. На овај начин самовоља се својом сврхом уздиже изнад своје условљености и тиме за своју максиму (субјективно) постаје творац моралног закона, као безусловне сврхе свих моралних (умно законодавних) бића. Тако она сама постаје сврха, која је у односу на све друге сврхе безусловна, односно сврха по себи. Ова сврха има вредност по себи, и у тој вредности састоји се достојанство (незаменљивост) људске личности у њеном човештву, као безусловна вредност.

²¹⁷ ЗММ, стр. 81 (курзив у оригиналу)

„У царству сврха све има или неку цену или неко достојанство. Оно што има цену такво је да се на његово место може поставити такође нешто друго као његов еквивалент; напротив, оно што је узвишеније од сваке цене, оно што не допушта никакав еквивалент, достојанство је.“²¹⁸

Морални закон побуђује поштовање, поштовање моралног закона је дужност, поштовањем моралног закона у чину (испуњавањем дужности) човекова личност има достојанство (безусловну вредност). Ово је кратка рекапитулација основних појмова који су формулисани у досадашњем току излагања моралног закона.

Ум омогућава на основу практичке слободе деловање на самовољу моралним законом, односно, принципом безусловног законодавства као представом чисте воље, он се поставља чулно афицираном слободном самозаконодавству самовоље као сврха. Ова сврха (човештво) је безусловна и за слободну самовољу у смислу њеног самозаконодавства, у односу према практичком осећању задовољства као форми максиме намеће се као дужност. На основу слободног испуњавања ове дужности (поштовањем моралног закона) људска личност добија достојанство, као морално – безусловну вредност, у смислу да прихватајући морални закон као одређујући разлог воље она самој себи (самозаконодавно) поставља као обавезујући безусловни (општи) закон чиме постаје незаменљива као сврха по себи.

Све док је максима самовоље (као начело њеног деловања) условљена (није опште законодавна) она није сврха по себи, већ сврха за нешто ван себе (практичко задовољство) и тиме је сврха њене радње (као принцип) увек и заменљива сврхом неке друге радње.

Само као безусловно законодавна у смислу да максима њене воље важи безусловно, као морални закон, самовоља, као чиста воља, постаје сврха по себи, односно сврха њене радње не може се заменити сврхом ниједне друге радње, јер та сврха (слободна самовоља као чиста воља) безусловно важи. У остваривању те сврхе личност осећа своје достојанство.

„Дакле, то унутрашње смирење (осећањем достојанства, прим. А.С.) је тек негативно с обзиром на све оно што живот може да учини пријатним; наиме, оно је спречавање опасности да човек умањи своју личну вредност... То смирење је последица поштовања нечег сасвим другог него што је живот, и ако

²¹⁸ ЗММ, стр. 82

се живот с тим упореди и томе супротстави, онда он, напротив, са свом својом пријатношћу нема никакве вредности...

Такве је природе истинска побуда чистог практичког ума; она није ништа друго доли сам чисти морални закон, уколико нам омогућава да осетимо узвишеност наше сопствене натчулане егзистенције и уколико субјективно у људима – који су истовремено свесни свог чулног постојања и с њим повезане зависности своје природе, отуд патолошки врло афициране – проузрокује поштовање према њиховом вишем одређењу.²¹⁹

Достојанство је у ствари свест о вредности моралног закона као себе самог, односно свест о узвишености моралног закона у нама самима, као нас самих.

Ово достојанство проистиче из тога, што се својим човештвом морална личност као сврха из-ставља из појавне условљености општезаменљиве употребљивости самовољних сврха и добија вредност по себи, као ноуменални члан царства сврха, коме, под моралним законодавством припадају у заједници сва умна бића као сврхе по себи. Сама свест о припадности овом ноуменалном царству (као једној безусловној вредности заснованој на сопственом чину) као у њему законодаван члан чини да се човек осећа достојним.

А припадност овом царству заснива се на томе да човек морални закон постави као свој принцип незаменљиво.

Доказ овог ноуменалног царства, не може се тражити ни у каквом опажају, већ у способности човека да својој личности сам себи из дужности постави закон коме се покорави. На овај начин човек је самозаконодавац (аутократор) једног закона који, зато што је опште законодаван важи и за сва умна бића, односно он је опште владајући. Из овог безусловног важења сопственог законодавства човек путем ума осећањем достојанства добија свест о ноуменалном безусловном законодавству (царству сврха) коме припадају сва умно законодавна бића.

Иако је на овај начин морални закон постао принцип човековог сопственог законодавства, човек тај закон није створио већ га је имплементирао. Тако у субјективном смислу (за себе као самозаконодавца путем одређења самовоље чистом вољом), човек може да се назове творцем моралног закона (у самовољи), али пошто је творац тог закона ум, као моћ чију безусловност човек није створио (као што ствара

²¹⁹ КПУ, стр. 106, подвукао А.С.

безусловност важења максима сопствене воље) он се не може назвати творцем тог закона у објективном смислу, већ само неким ко га је усвојио (учинио својим). Он дакле није творац, већ самозаконодавни безусловни пуноправни члан царства сврха.

Тако се види да морални закон својим дејством према природи људске моралне личности нужно производи следеће ефекте – поштовање, дужност, достојанство и да формулације категоричког императива, дате у „Заснивању метафизике морала“, само показују његову одређеност у људској моралној природи у сазнању, не мењајући ни у ком случају првобитну формулацију, као једину могућу путем ума.

Ум, као основа мишљења безусловног, омогућава формулацију моралног закона за вољу. Практичка слобода омогућава самовољи да овај закон, поставивши га као одређујући разлог својих максима, учини својом природом. Али начин на који самовоља то чини представља њену настројеност. Ми ћемо, сада покушати да објаснимо тај други, субјективни појам, нужан за поштовање објективног моралног закона са којим чини други најважнији појам Кантове практичке философије

2.4. Морална настројеност

Оно што је веома важно разумети јесте, да је настројеност воље ноуменална и као таква, не може бити дата у сазнању појавног света, јединог који човеку може бити дат у опажању.

Као што је морални закон објективни услов постојања морала као оног доброг у вољи, тако је морална настројеност према моралном закону субјективни начин постојања добре воље. Други назив за добру моралну настројеност је врлина.

Ова настројеност је последица моралног чина и може бити или добра или зла. У овој настројености воље ка моралном закону као одређујућем разлогу или против њега састоји се нужност одговорности моралне радње.

„Сасвим се лепо може и рећи: да је човек обавезан *на* врлину (као моралну јачину). Јер мада моћ (*facultas*) савладавања свих чулно дејствујућих побуда, ради његове слободе, може и мора напросто бити *претпостављена*: ипак је та моћ као *јачина* (*robur*) нешто што се мора стећи, на тај начин да се

морална побуда (представа закона) уздигне посматрањем (contemplatione) достојанства чистог умног закона у нама, али уједно и вежбањем (exercitio).²²⁰

Сама настројеност воље, као морална снага испуњавања дужности из поштовања моралног закона узимањем њега за одређујући разлог максиме самовоље у својој снази у односу на друге разлоге (практичког задовољства) јесте врлина.

Појам моралне настројености и врлине су међузависни појмови, јер је појам врлине, у ствари, појам јачине воље у испуњавању њене дужности према моралном закону кроз његово постављање за одређујући разлог њене максиме. Врлина као испуњавање моралног закона за човека је приморавање, односно једно стање коме се тежи. Једна воља којој би морални закон био једини одређујући разлог воље била би врла по себи, односно света. За човечију вољу врлина је увек везана за присиљавање над човековим склоностима.

Када говоримо о моралној настројености самовоље ка доброј вољи из чисте (безусловне) дужности према њој, ми незаобилазно морамо да дефинишемо појам врлине, јер се управо у њему садржи начин постојања моралне настројености.

„Свакој дужности одговара неко право посматрано као овлашћење (facultas moralis generatim), али не одговара свакој дужности права другог (facultas iuridica) да некога присили; него се она зову посебне правне дужности. Исто тако одговара свој етичкој обвезаности појам врлине, али нису све етичке дужности зато дужности врлине. Оне, наиме, то нису које се не тичу неке извесне сврхе (материје, објекта самовоље), него само формалнога моралног одређења воље (нпр. да се радња примерена дужности мора догодити и из дужности). Само сврха која је уједно и дужност може се назвати дужност врлине. Отуда постоји више ових (и различитих врлина); насупротив томе, од оних првих се замишља само једна, али која важи за све радње (врла настројеност).”²²¹

Овим наводом ми добијамо двоструки увид. Појам врлине непосредно повезујемо са појмом настројености, што значи да се врлина, као особина добре воље јавља као врла настројеност у испуњавању дужности према моралном закону.

²²⁰ ММ, стр. 199

²²¹ ММ, стр. 185 (крузив у оригиналу), подвукао А.С.

Настројеност воље према испуњавању дужности према моралном закону настаје у слободном опредељењу самовоље да одређујући разлог њених максима буде морални закон, а не принцип самољубља путем интереса практичког задовољства или незадовољства.

„Моћ, пак, и промишљена одлука да се пружи отпор јаком али неправедном противнику јесте *храброст (fortitudo)*, а у погледу противника моралне настројености у нама, *врлина (virtus, fortitudo moralis)*.“²²²

Ми тако, из претходно одређеног појма дужности према моралном закону, изводимо појам настројености воље, као практички слободно одлученог моралног чина да за одређујући разлог максима наше самовоље учинимо морални закон чиме наша самовоља добија, испуњавањем своје дужности, особину моралне врлине.

Питање настројености и врлине представља оно најличније у односу једне личности према човештву у њој самој. То је субјективни основ објективног моралног закона. Чак и ако морални закон побуђује поштовање, слобода самовоље може да то поштовање занемари ради склоности појавне природе датих путем практичког задовољства у принципу самољубља.

Тај чин, у коме наша слободна самовоља бира да упркос настројености појавне природе одабере морални закон (безусловну законитост) за одређујући разлог сопствених максима чиме се, у својој форми, изједначава са чистом вољом чини врлину, као начин одређења наше моралне настројености.

2.4.1. Настројеност као ноуменална природа

Морална настројеност, иако несазнатљива у потпуности свога одређења, кроз испуњавање моралног закона у чину одређења самовоље путем сврхе, која је за њу уједно и дужност (безусловности њеног законодавства), чини да врлина, као особина настројености (усмерења) самовоље ка испуњавању њене дужности према моралном закону, у стању једне појавно-природно-афицирајуће воље (људске воље) може да постоји на начин који једну слободну самовољу чини добром самовољом.

Саму настројеност Кант дефинише на следећи начин:

²²² ММ, стр. 182 (курзив у оригиналу)

„Настројеност, то значи први субјективни разлог за прихватање максима, може да буде само једна једина и тиче се целокупне употребе слободе... Пошто, дакле, ту настројеност, или прије њен највиши разлог, не можемо да изведемо из, било којег првог временског actusa хтијења, то је називамо сазданошћу хтијења која му (иако је доиста утемељена у слободи) припада од природе.“²²³

Из овог навода ми јасно видимо да је сам чин настројавања, у смислу постављања настројености у смислу одређења своје самовоље према добру (моралном закону) или злу (против њега), ноуменални морални чин.

Као такав, он је у потпуности несазнатљив, у смислу да сама настројеност ни на који начин не може бити представљена у времену и дата у опажању. Оно што је могуће опажати јесу последице деловања једног моралног субјекта из којих је онда могуће реконструисати да ли је његова настројеност врла или не.

Ми и сами себе (у смислу одређења наше моралне настројености) можемо да опажамо само према самовољним одређењима максима за наше чинове, у смислу да смо (те максиме) слободно одредили на одређени начин. Али и одређење ове максиме (за једну појединачну радњу у свету појава) не може да покаже нашу настројеност у пуном смислу те речи, већ само одређени однос према моралном закону у њој. А ова прилагођеност моралном закону у спољашњем чину (легалитет), не мора да значи да у унутрашњем законодавству (моралитету) максима није била одређена и неким другим одређујућим разлогом осим моралног закона, јер човек, у датости једног сазнања никада не може да до краја реконструира побуде које су га усмериле да постави максиму за одређени чин.

Тако је моралну настројеност (и себе самога) могуће само посредно сазнавати, али не и позитивно одредити у њеној потпуности.

Морална настројеност моралне личности представља њену ноуменалну природу. Будући да је одлика самовоље практичка, ноуменална слобода (у смислу добра или зла настројеност), ова природа излази из оквира природе човека као особе која може бити дата у сазнању.

О односу природе човека према добру или злу у настројености воље путем моралног чина Кант каже следеће:

²²³ Религија, стр. 24, подвукао А.С.

„...то треба обратити пажњу на то: да се овдје под природом човјека разумије само субјективан разлог употребе његове слободе уопште (под објективним моралним законима), који претходи сваком чину што утиче на чуда... Али тај субјективан разлог мора увијек наново сам да буде actus слободе (јер употреба или злоупотреба хтијења човјека у погледу обичајног закона њему не би могла бити урачуната, а добро или зло у њему не би се могло назвати моралним). Према томе, разлог зла не може лежати ни у којем објекту који би одређивао хтијење кроз наклоност, ни у којем природном пориву, него само у неком правилу које је хтијење самом себи одредило за употребу своје слободе, то значи у једној максими... Ако, дакле кажемо: човјек је од природе добар, или: он је од природе зао, онда то значи само толико да у њему пребива један (нашем истраживању недоступан) први разлог (овде следи фуснота) за прихватање добрих или прихватање злих (закону противних) максима; и то опћенито као човјеку, према томе, тако да он кроз њега истодобно изражава карактер свога рода...

...то значи да је добро или зло у човјеку (као субјективан први разлог прихватања ове или оне максиме, с обзиром на морални закон) урођено само у том смислу што оно бива постављено за разлог прије сваке у искуству дате употребе слободе (у најранијој младости све до рођења) и на тај начин представљено као у човјеку присутно од рођења: не да је рођење управо узрок тога.²²⁴

На овај начин ми из-стављамо човекову моралну природу (настројеност према добру или злу) као ноуменалну, а у појавној природи, као сазнатљиве, остају само последице те ноуменалне природе, као слободни узроци човека у свету из којих је, у извесној мери могуће реконструисати моралну вредност те ноуменалне природе.

Оно што је сада, из оваквог разумевања човекове ноуменалне природе могуће осветлити на прави начин јесте сврховитост људске моралне личности у њеном нужном опредељивању према добру или злу као природи самог моралног чина (ноуменално).

²²⁴ Религија, стр. 20 – 21 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

Ми смо до сада, испитивањем моралног закона и дужности човека према њему самоме које из њега проистичу дали само објективне услове за постојање добра, као добре воље у моралној личности човека.

Испитивањем настројености, као субјективног услова постојања добре воље, у смислу природе људске личности којом она сама у чину може постати добром или злом ми ћемо моралност човека моћи да прикажемо у њеном целовитом захвату. Овај део Кантове философије, испитивање природе субјективних услова моралности човека, често се запоставља, и суштина Кантове моралности посматра у објективности моралног закона и дужности која према људској вољи из њега проистиче. Али услови врлине, односно добре настројености воље, који леже управо у субјективној природи људске личности су неопходан услов за постојање добре воље једнако као и морални закон. Ова субјективна природа има ноуменални карактер иако није умно нецесирана, и управо зато што је „умно необјашњива“, односно заснована на практичкој слободи самовоље у њеном односу према моралном закону, она представља могућност моралног закона у слободном одређивању разлога у максими самовоље, као могућности добра, и његово слободно онемогућавање као могућности зла.

Тако се целокупна моралност човека у поштовању моралног закона своди на могућност добра или могућност зла у ноуменалном виду те речи.

На овај начин, добро или зло се представљају по себи (безусловно) у потпуној аутономији моралне људске личности (настројености њене воље) као не-појавне нужне могућности. А пошто се ноуменална могућност у свету појава не може узети у категорији времена, она се, у сазнању може представити само као датост, односно праузрок чина у појави.

Врло је интересантно да Кант основу настројености воље назива срце.

2.4.2. Појам „срца“ у Кантовој практичкој философији

Под срцем Кант подразумева најунутрашњији општи ноуменални разлог самоодређења човекове настројености према добру или злу. Само срце, као особеност поседује практичке категорије добра или зла.

„Може се још додати да се **способност или неспособност хтијења, која произлази из природног нагнућа да прихвати или не прихвати моралан закон за своју максиму назива добро или зло срце.**

Три различита ступња тог срца могу да се представе. На *првом* мјесту стоји слабост људског срца у придржавању прихваћених максима уопште, или *трошност* људске природе; *друго*, нагнуће за мијешање неморалних побуда са моралним (чак ако се то догађа у доброј намјери и под маскимама добра (легалитет уместо моралитета, прим. А.С.)), то јест *нечистота; треће*, нагнуће за прихватање злих максима, то јест **злоба људске природе, или људскога срца.**²²⁵

У претходним одељцима видели смо да је човекова настројеност ка добру или злу у ноуменалном смислу ванвременска категорија и да су у домену сазнања дате само појаве каузалитета те настројености у чину, а да она сама по себи, зато што обухвата свеукупност људског моралног самоодређења остаје ван могућности опажања.

Практичка слобода омогућава да људска морална природа поседује способност самоодређења према добру или злу путем поштовања моралног закона. Ово поштовање моралног закона којим се он чини максимум сопствене самовоље у датости једног чина никада не може у својој чистоти бити спознато, јер се, због деловања практичког задовољства и незадовољства утицај ове склоности на самовољу никада не може потпуно искључити.

У ноуменалном смислу то значи, да је самоодређење човека према добру или злу (односно поштовању или непоштовању моралног закона у максими самовоље) једна одлука која, као практички каузалитет из слободе, претходи сваком чину, као врховна максима свих осталих максима, односно да је свака максима наше самовоље условљена овом врховном несазнатљивом максимумом.

„Насупрот томе, под појмом једног нагнућа разумије се субјективан одређујући разлог хтијења, који претходи свакоме чину, дакле, што само још није чин; јер би, иначе, у појму чистог нагнућа за зло постојала противрјечност ако се овај појам можда не би могао узимати у два различита значења, која се ипак могу сјединити са слободом. Израз о неком чину уопште може, међутим, да важи како о оној употреби слободе којом је врховна максима (према закону или противно њему) прихваћена у хтијење, тако и о употреби када се саме

²²⁵ Религија, стр. 28 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

радње (према својој материји, то јест у погледу објеката хтијења) упражњавају према некој максими. Сада је нагнуће за зло чин у првом значењу (reccatum originarium) и истовремено формалан разлог сваког противзаконског чина, узето у другом смислу – чин који је у опреци са смислом и назива се пороком (reccatum derivativum)... Прво је интелегибилни чин, спознатљиво само умом без било каквог временског услова, друго је чулно, емпиријско, дато у времену (factum phaenomenon).²²⁶

Овај чин првобитног (ноуменалног) самоодређења за или против моралног закона у максими наше самовоље је формални услов сваке друге наше максиме. Он је ванвремен, што значи да се његова могућност може спознати само умом, али је он неспознатљив у појавном смислу у коме одређујемо максиму наше самовоље, која претходи неком чину у појави.

То свакако не значи да је Кант био заступник предестинације у смислу у коме је унапред одређено да је неко добар или зао у смислу да одлука његове слободне воље нема на његов морални статус никаквог утицаја.

Напротив, он појам практичке слободе, као каузалитета који нужно одређује морални чин самовоље у њеном прихватању (или неприхватању) моралног закона поставља као основ своје практичке философије.

Овде није реч о томе да ли је једна морална личност унапред одређена као добра или зла, већ о начину како она сама себи може бити представљена у појави. Моралност нашег чина огледа се у максими наше самовоље, а та максима нам је дата у појави. Али разлог наше максиме није нам дат у појави, односно, ми често сматрамо да смо нешто учинили ради моралног закона, а заиста смо то учинили смо ради склоности (да будемо здрави, поштовани и сл.). Та дубина разлога нагнућа наше моралне природе, (коју Кант назива срце) остаје нам до краја неоткривена.

Она као првобитни разлог форме наших максима јесте ноуменално претходећа у времену, али нам није дата у смислу да је можемо опазити као такву. Ова несазнатљива основа наше моралности последица је првобитне (ноуменалне) моралне одлуке наше самовоље у њеном односу према моралном закону, присутна је у форми сваке наше максиме за радњу, али није нешто што у било ком смислу те речи можемо да узмемо као основу процене моралности било чије (па и наше) личности.

²²⁶ Религија, стр. 29-30 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

„Јер, човеку није могуће да се загледа у дубину свог властитог срца да би икад могао бити сасвим сигуран у чистоту своје моралне намере и искреност свог настројења и у *једној* јединој радњи, премда и не сумња у њену легалност... колико је чистог моралног садржаја сваког чина лежало у моралној настројености, то њима самима остаје скривено.“²²⁷

Јер ми себе (и друге) спознајемо само као појаву. У тој појави, разлози максима наше самовоље дати у чину објашњиви су нам само делимично, а форма тих максима у односу према моралном закону не може нам никако бити дата у својој свеобухватности, већ само парцијално у моментима опажања. Из ових момената ми не можемо да изведемо потпуну реконструкцију наше моралности, не бисмо то могли ни када бисмо узели све моменте наших животних моралних одлука, јер не бисмо били у стању да спознајом продремо до њихових најунутрашњијих разлога.

Оно што можемо да имамо у сазнању јесте могућност да себе посматрамо у нашем односу (као слободне самовоље) према моралном закону, и нада, да смо, ако смо свесни тога да смо давали све од себе да унапредимо нашу врлину, ипак на крају били добри, односно да је одређујући разлог максима наше самовоље био морални закон, а не други разлог.

2.4.3. О природи добра и зла

Сама природа добра у објективном смислу се притом ни једног тренутка не доводи у питање. Кант нема никакве недоумице шта је „објективно“ добро. То је поштовање моралног закона. Он у домен несазнатљивог ставља само нашу „субјективну“ доброту, односно нашу моралну настројеност.

Природу добра и зла као природену нашој моралној личности ми не можемо да посматрамо као појавно узроковану. То што наша самовоља „јесте“ узрокована практичком склоношћу осећања задовољства или незадовољства уопште не значи да то није тако „требало да буде“. Овде Кант прави снажан отклон у односу на античку традицију епикурове и стоичке школе у којој је одређење самовоље за или против ових природних склоности у појави било основа моралног чина.

²²⁷ ММ, стр. 194 (курзив у оригиналу)

Природу добра или зла Кант уопште не налази у способности наше самовоље да буде узрокована спољашњим афекцијама већ у томе да оне буду разлог максима наше самовоље. То значи да принцип нашег моралног деловања није морални закон, већ самољубље са принципом личне среће.

Могућност да форма наших максима нашом слободном самовољом не буде морални закон је зло. И ова могућност је почетна морална ситуације сваке слободне, али не и свете моралне личности. То значи да је свака људска личност потенцијално зла. Али то не мора да буде.

„То што човјек јесте или треба да постане у моралном смислу, добар или зао, за то мора он себе самог да направи или да буде направљен. Обоје мора бити учинак његовог слободног хтијења; јер му се то иначе не би могло урачунати, па, сходно томе, не би могао да буде ни морално добар ни зао. Када се каже: он је добро створен, онда то не може да значи ништа више него да је он саздан за добро и првобитна склоност у човјеку је добра; човјек то још није само тиме, него, након што за своју максиму прихвати или не прихвати побуде које садржи та склоност (што мора да буде потпуно препуштено његовом слободном хтијењу), он чини да постаје добар или зао.“²²⁸

Ова могућност да будемо зли, „првобитно нагнуће за зло“, јесте ноуменална чињеница људске моралне природе. Она није узрокована практичком слободом, већ је на њу накалемљена у смислу да практичка слобода првобитно онемогућава природне склоности практичког задовољства да буду једини одређујући разлог самовоље ради поштовања моралног закона, а не ради његовог непоштовања.

Непоштовање моралног закона не значи пуко прихватање практичког задовољства или незадовољства као последице моралног чина (јер је сваки практички чин наше самовоље дат у појави и његова последица дата је и у осећању задовољства или незадовољства), већ његово прихватање као сврхе у форми максиме, у смислу да је то осећање задовољства једини одређујући разлог самовоље у принципу самољубља.

„Став: човјек је зао, не може, према претходно реченом, да значи ништа друго него да је он свјестан моралног закона, а ипак је за своју максиму прихватио (пригодно) одступање од њега... бити зао – може да се претпостави као субјективно нужно у сваком, и најбољем човјеку. Пошто се то нагнуће сада

²²⁸ Религија, стр. 41 (курзив у оригиналу)

само посматра као морално зло, дакле не као природна склоност, него као нешто што се човјеку може урачунати, па, сходно томе, мора да се састоји у противзаконским максимама хтијења... то ћемо само то једно природно нагнуће за зло моћи да назовемо *радикално*, урођено (али не стога мање нама самим навучено) зло у људској природи, јер то нагнуће мора бити ипак свагда *самоскривљено*.”²²⁹

Ми смо дакле субјективно способни да будемо зли. Морално смо одговорни ако то и јесмо. Али, ова субјективна нужност зла, која се накалемила на нашу практичку слободу није објективно нужна, односно, човек је по својој моралној природи путем моралног закона устројен да објективно буде морално добар.

Сада ћемо за тренутак да се вратимо на питање срца.

Срце је, дакле, ноуменално стање наше моралне настројености. Оно је неспознатљиви основ форме максима свих наших радњи. Ми смо у сваком тренутку свесни дужности поштовања моралног закона. Морални закон је објективно дат путем ума. Дужност у субјективном смислу је осећање поштовања. Осећањем поштовања за закон побуђује се субјективно поштовање објективног закона као одређујућег разлога наше воље. Наша добра настројеност је ноуменални чин наше слободе у односу на ово поштовање, као ојачавање наше самовоље у врлини да једини одређујући разлог максима наше самовоље буде морални закон. На овај начин наша самовоља бива преокренута од субјективно – нужно могуће зле у објективно добру чисту вољу. Овај процес је чин самовоље којим се успоставља стање првобитне доброте у човеку, односно добро срце.

Овај чин не може да се представи у феноменалном смислу. Он представља један апсолутан однос људске личности према добру (или злу) и ни на који начин није одредљив у времену. Као што смо видели стање зла је нужна могућност моралне настројености. Овај субјективни однос према објективном моралном закону утемељује се ноуменално (у срцу) и феноменално у појавном моралном животу путем јачања врлине ради постигнућа добре настројености. Пошто је осећање поштовања субјективни предуслов поштовања моралног закона у максими као објективне дужности, могуће је разумети да се природа срца (оног најсубјективнијег) у односу према моралном закону састоји у потпуном одређењу наше моралне личности

²²⁹ Религија, стр. 30-31 (курзив у оригиналу)

поштовањем према њему. У том смислу се осећање поштовања моралног закона може узети као ноуменални квалитет срца у смислу да његово постојање чини добро, а непоштовање зло срце.

Чиме се успоставља добра настројеност воље у односу према моралном закону?

Моралним (практички слободним) чином испуњавања дужности према моралном закону чију субјективну основу представља врлина. Објективно добро састоји се у поштовању моралног закона (чисте воље) путем субјективно – објективно доброг (настројености врле самовоље) којом се морални закон успоставља као закон каузалитета природе самовоље саме (добро).

Али се овај морални чин не може извршити без преокретања ситуације стања могућности субјективно – нужног зла у вољи. Овај преокрет Кант назива револуцијом у правом смислу те речи.

„Исконско добро је светост максима у извршавању своје дужности, чиме је човјек – који прихвата чистоту за своју максиму, иако зато сам још није свет (јер између максиме и чина постоји још велики међупростор) – ипак на путу томе да јој се у бесконачном напредовању приближи... Но, да неко није само законито него морално добар (богу мио) човјек, то јест да постаје пун врлине по интелигибилном карактеру (virtus Noumenon), да му, када нешто спозна као дужност није потребна никоја друга побуда већ та представа саме дужности: то се не може провести постепеном реформом, све док основа максима остаје саможива, него се мора извршити револуцијом настројености у човјеку (преласком ка максими њене светости); и он може да постане нов човјек само неком врстом новог рођења као новог стварања (Јов. Јев. 3,5; упор. 1. Мојсије 1,2) и промјеном срца.

Али ако је човјек у основи својих максима покварен, како је могуће да он сопственом снагом оствари ту револуцију и сам од себе постане добар човјек? **Па ипак, дужност заповиједа да се то буде, а не заповиједа нам ништа до оно што је оствариво... То јест, ако врхован разлог својих максима, због којих је био зао, човјек обрне једном једином неопозивом одлуком (и тиме постане нов човјек), он бива, према принципу и начину мишљења, субјект пријемчив за добро; али је само у континуираном чињењу и постајању добар човјек: то значи да се може надати да се, уз једну такву чистоту принципа, који је себи узео за**

врховну максиму свога хтијења, и уз његову чврстину, налази на добром (иако узаном) путу једног постојаног *напредовања* од рђавог ка бољем. За оног ко прозира интелигибилан разлог срца (свих максима хтијења), за кога је, дакле, та бесконачност напретка јединство, то јест за бога, то значи колико-толико стварно бити добар (за њега допадљив) човјек; и утолико се та промјена може сматрати револуцијом; али за пресуђивање људи, који себе и јачину својих максима могу да цене само по превласти коју у времену задобијају над чулношћу, њу треба посматрати само као свагда постојано тежење ка бољем, према томе као постепену реформу нагнућа за зло као наопаког начина мишљења.²³⁰

А priori морално стање човека је способност добра или зла. То значи да је у ноуменалном смислу исквареност његовог срца према могућности себичности (узимања самољубља као принципа за одређујући разлог воље) оно стање из кога он (субјективно) започиње морално деловање. Када његова настројеност (субјективно) не би имала овај квалитет он ни на који начин на основу саме практичке слободе не би могао да постане зао, већ само морално слаб, у смислу да поштовање моралног закона не би могао да постави увек на прво место испред склоности практичког задовољства, што није исто као када би могао да један по себи зао принцип (самољубље) истакне као одређујући разлог максима своје самовоље. Готово неодољива патолошка афицираност и намерно зло нису две исте ствари, у првом случају је човек онај који трпи (пасиван), а у другом онај који врши радњу, односно има моралну одговорност.

Из свега овога може се закључити следеће: ноуменални обрт од зле ка доброј настројености (револуција од злог ка добром срцу) не може се ни на који начин феноменално представити осим у континуираном и свесном јачању врлине путем поштовања моралног закона његовим узимањем као одређујућег разлога у максимама наше воље у моментима времена нашег живота. Нада, коју стичемо свешћу да смо уложили напор да постанемо бољим људима јачањем наше врле настројености, омогућава нам да претпоставимо да ћемо моћи да испунимо дужност коју имамо пред безусловним моралним законом, односно, пред Богом.

Тако се основним циљем моралног деловања човека јавља континуирани развој врле настројености у човеку (његовог карактера) ради постизања добре воље у којој је

²³⁰ Религија, стр. 43 – 44 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

морални закон једини могући одређујући разлог, односно светост, као морално савршенство.

У овом смислу Кантов категорички императив подудара се са оним што је у својој славној књизи „Философске урвине“ написао Св. Јустин Поповић:

„Осећати Господа Христа као душу своје душе, као живот свога живота, и јесте бесмртност човекова, јер је тиме осигурана бескрајност и бесконачност мисли, осећања, живота. За правог хришћанина, бесмртност је и природна и логична, а са њом и у њој бескрајност и бесконачност. То је оно што омогућава и осигурава бескрајно морално усавршавање, бескрајни морални прогрес ка Богу, који је збир свих бескрајности, свих бесконачности, свих савршенстава. Стога је сасвим природан, и логичан, и оправдан, категорички императив еванђелски: Будите савршени као што је савршен Отац Ваш небески (Мт. 5, 48), тојест будите савршени као Бог. То с правом захтева Богочовек Христос, јер је у Њему дат савршени Бог и савршени човек, човек доведен до краја прогреса ка Богу, човек усавршен божанским савршенством, човек бесмртно и вечно сједињен са свесавршеним Богом.“²³¹

Како бисмо заокружили ово излагање Кантове практичке философије покушаћемо сада да објединимо излагање њеног објективног услова, моралног закона и врле настројености, као њеног субјективног услова путем личности Исуса Христа као Идеала моралног савршенства.

2.4.4. Идеал моралног савршенства

Конституисање моралности започиње чињеницом ума (моралним законом) из које се онда изводи теоријско одређење слободе путем кога се постулирају бесмртност душе и постојање Бога у односу на могућност остварења објекта моралности (највишег добра). На овај начин као сврха која се постиже поштовањем моралног закона постулира се морално савршенство. Као што смо видели, идеје чистог ума, које у теоријској употреби нису могле да конституишу своје објекте (бесмртност душе и

²³¹ Свети Јустин Поповић „Философске урвине“, издање Манастира Ћелије, Ваљево, 1987 год. стр. 47

постојање Бога) у практичкој употреби ума задобијају их на основу извођења објеката ових идеја из чињенице практичке слободе спознате путем постојања моралног закона као безусловног одређујућег принципа воље.

Међутим, објекти ових идеја не могу да се конституишу у објективном, теоријском виду, опажањем, већ у субјективно – нужном виду практичке вере. То значи да објекти ових идеја не могу бити представљени у опажању, али могу бити мишљени као оправдано постојећи, пошто услов постојања њихових објеката нужно проистиче из саме чињенице постојања моралног закона.

Управо из моралности изводи се религија (вера у објекте чистог практичког ума) као њена нужна последица. Ови објекти чистог ума у његовој практичкој употреби (Бог и бесмртност) бивају управо на основу природе моралног закона нужно одређени.

Сам морални закон заповеда безусловно. Из тога проистиче дужност човека да морални закон као заповест ума поштује независно од било каквих склоности. Тако се постулира морална сврха која (како је изложено више) изводи на безуслован начин бесмртност душе из инфинитезималности моралног усавршавања и Бога из синтезе блаженства на основу услова савршене моралности.

Ови објекти чистог практичког ума, које Кант у „Критици практичког ума“ назива постулатима потребни су на нужан начин да би човек могао да оствари сврху моралног савршенства која нужно проистиче из онога што заповеда безусловни морални закон.

Међутим, сам човек на тај начин тежи једном Идеалу, односно личности која је у себи остварила морално савршенство из почетних позиција човештва. То значи да се идеал „Богу милог човека“ односи на моралну личност која обједињује и савршенство максима према моралном закону и врлину настројености у односу на сва искушења злог принципа.

„То што један свијет може учинити предметом божанске одлуке и сврхом стварања јесте човјечанство (умно биће у свијету уопште) у његовој моралној потпуној савршености, од чега је, као врховног услова, блаженство непосредна посљедица у вољи највишег бића...

Да се уздигнемо до овог идеала моралне савршености, то јест до праслике обичајне настројености у њеној потпуној чистоти, јесте сада општа

Људска дужност, за шта нам може дати снагу и сама ова идеја, која нам бива представљена од ума да према њој стремимо. Али управо зато што нисмо њени пратворци, него је она у човјеку заузела мјесто, а да не поимамо како је щудска природа могла да буде за њу и само пријемчива, може се боље казати: са нама је та праслика дошла с неба, да ју је човечанство прихватило (јер није, заправо, могуће како то да се себи представи како се од природе зао човјек сам од себе ослобађа зла и уздиже се до идеала светости), тако и да га човјечанство (које за себе није зло) усвоји и да пристане на светост...

У практичком вјеровању у тог божјег сина (уколико се представља као да је примио щудску природу) може се сада човјек надати да ће постати богу мио (а тиме и блажен); то значи да онај који је свјестан такве моралне настројености може вјеровати и успоставити повјерење засновано на самом себи, да би под сличним искушењима и патњама (како су они претворени у камен кушње те идеје) остао праузору човјечанства непромјењиво одан и сличан његовом примеру у вјерном угледању, такав један човјек, и такође једино он, има право себе да држи за оног ко није предмет недостојан божанске милости...

Ова идеја има свој реалитет у практичком односу потпуно у себи самој. Јер, он лежи у нашем морално законодавном уму. Ми треба да будемо саобразно њој, и ми морамо то отуда и моћи.²³²

Из овог навода ми добијамо јасну представу о начину остваривања наше моралне ноуменалне сврховитости на основу самог чистог ума у Идеалу моралног савршенства. Идеал моралног савршенства представља коначну сврху човештва, јер представља сједињење моралног закона и слободне самовоље у једну свету вољу.

У једном фрагменту из своје заоставштине Кант је написао: „... Царство бога на Земљи: то је последње одређење човека. Жељо, (твоје царство долази). Христос га је призвао, али њега нису разумели и успостављено је царство попова, а не бога у нама.“²³³

Ми сада, за потребе нашег рада, нећемо улазити поближе у питање Кантовог разумевања крајње сврхе човечанства. Овде нам је довољно да сагледамо да Идеал моралне савршености, кога представља Исус Христос нема никакву статутарно –

²³² Религија, стр. 56 – 57 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

²³³ И. Кант "Ум и слобода" зборник, "Идеје", год. 1974, Београд, стр. 203

религијску одлику. У Кантовој философији појам религије унутар граница самог ума развија се из схватања у коме је религија природна последица моралности. Односно да је имати религију (веровати у објективност идеја практичког ума) морална дужност.

„У погледу онога што лежи сасвим изван наше искуствене границе, али се ипак по својој могућности сусреће у нашим идејама, нпр. идеје о Богу, имамо исто тако једну дужност која се назива религијска дужност, наиме ону „спознаје свих наших дужности као (instar) божјих заповести“... У том (практичком) смислу може, дакле, да гласи: имати религију јесте дужност човека према себи самом.“²³⁴

Тако сада на крају можемо да конституишемо образац по коме моралност у човеку добија могућност остварења своје сврхе.

На самом почетку имамо чињеницу моралног закона који безусловно објективно-нужно заповеда. Имамо практички слободну самовољу, која као одређујући формални разлог својих максима може субјективно узети (као принцип) или морални закон, добро, или принцип самољубља, зло. То је почетна практичка ситуација, како нам је дата у сазнању. На основу тога практички ум моралним законом слободној самовољи даје сврху у смислу шта је оно што би она „требало да буде“. Она би требало да буде чиста воља, да се уздигне до своје светости, односно аналитичког јединства воље и моралног закона синтезом моралног закона и сопствених максима у моралном чину путем добре настројености. Ова сврха коју би требало да остваримо својим моралним деловањем дата нам је у Идеалу моралног савршенства, односно личности Исуса Христа. Међутим, ради остварења ове сврхе моралне савршености ум би требало да субјективно-нужно (у вери) постулира објективност две идеје ума које нису могле бити доказане теоријским путем: бесмртност душе и постојање Бога. Бесмртност душе нам омогућава бескрајно усавршавање, односно развој наше моралности према Идеалу моралног савршенства, а Бог, као идеја праосновног добра, синтезу блаженства (практичког задовољства) у односу на морално савршенство. Развој наше моралности заснива се на непрекидном ојачавању врле настројености у борби са себичношћу (злом), нечистотом максима (легалитет без моралитета) и слабошћу воље, како би морални закон постао једини формални одређујући разлог самовоље чиме би она искључењем свих других разлога воље из слабости, постала

²³⁴ ММ, стр. 243 – 244

безусловно добра воља сама, односно света воља. У ноуменалном смислу то се догађа ванвременим обратом срца у врховној максими од зла ка добру, а у феноменалном, путем континуираног напредовања врлине настројености борбом са искушењима у времену поштовањем дужности моралног закона.

Из свега овога видимо да је практичка ситуација човека врло сложена и да би поједностављивање Кантове практичке философије истицањем моралног закона и дужности према њему, без јасног става према месту које у њој има настројеност у врлини и значај вере за моралност могла да доведе у питање разумевање целине смисла те философије.

Иако, по Канту човек конституише своју моралност у самовољи, он не конституише морални закон и тако унутар једног моралног субјекта имамо прецизно дефинисан однос слободе према добру или злу са свим елементима који могу бити дати у практичком сазнању у смислу „онога што би требало да буде“ у објективно-нужном смислу те речи. Са друге стране, ми имамо тај субјективни напор, који представља материју карактера моралне личности којом самовоља путем одлучне борбе за врлину у настројености према форми моралног закона постаје добра воља. Ова борба за врлу настројеност са утицајима који онемогућавају поштовање моралног закона из дужности заснива се не само на практичком знању онога што би самовоља „требало да буде“, већ и на моралном осећању, који омогућава побуду поштовања моралног закона и достојанство људске личности којим она задобија вредност „по себи“. Из свега тога ми морамо да ради могућности моралности поред ума претпоставимо и једну априори осећајност, која може да на одговарајући начин буде саобразна напору самовоље у врлини, односно да култивисањем моралног осећања (иако је он само последица поштовања моралног закона из дужности) ојачамо самовољу у њеној борби против склоности практичког осећања задовољства и незадовољства у принципу самољубља. Ми тако не смемо да шаблонизујемо људску моралност сводећи је на образац логичке универзализације јер она, иако ни на који начин не би могла да постоји без објективне нужности безусловног моралног закона, исто тако не би могла да постоји и без структуре наше моћи задовољства и незадовољства или наше моћи сазнања, јер тек у њиховом јединству моралност као процес освећења човечије личности може да постоји и то не по себи, него у нама, у смислу да моралност не може, као категорија каузалитета практичке слободе, да се

конституише без моралне личности и да је суштина моралности – практички субјект, који је „оно што би требало да буде“ на објективно – нужан начин безусловног законодавства ума.

2.4.5. Етичка доктрина моралне вере

Као што смо, на крају првог дела, показали на који начин је Кантова философија квалитативно другачије приступила антидогматизацији (уверења у могућност досезања истине по себи) метафизике, тако бисмо и сада могли да укажемо на неке њене одлике у односу према догматичности у моралној доктрини.

Када је Кант тврдио да је „морао да ограничи знање да би добио места за веру“ он при том није имао у виду неутемељеност слободе којом би се супротставио знању и науци. Он је имао у виду једну снажну, садржајну и у моралу утемељену веру, путем које човек самог себе конституише као моралну личност.

То значи следеће: Сваки човек поседује апсолутну моралну одговорност за себе самога и своје морално савршенство. Он такође поседује и моралну одговорност за срећу свих других моралних бића због одговорности према човештву уопште. Али знање о објектима вере по себи, Богу и бесмртности он нема, нити их може имати. То не значи да вера у Бога нема своју снагу, напротив, вера, као субјективно-нужна може да има већу снагу у души појединца него знање у објекте спољашњег чула, који су саме само појаве. То значи да је било какво сазнање у метафизичком смислу дефектно. Једино објективно -постојећи ноуменални појам није појам о „ономе што јесте“, него о ономе „што би требало да буде“, односно идеја слободе на којој се заснива морални закон. Што значи да је једина по себи истина коју човек поседује истина о томе „шта би он требало да буде“. Овај безусловни морални закон ума за човека је категорички императив, што значи да његовим поштовањем људска самовоља добија и сврху, која се очитује у закону. Ноуменалну сврху.

Способност човекове личности да има ноуменалну сврху његову егзистенцију преноси у свет који је ван граница било каквог сазнавања. Способност да морални закон буде закон његове личности показује ноуменалну практичку слободу, односно, човек путем моралног закона сазнаје да је слободан на начин који се налази ван

могућности сазнања. То значи да ми постојањем моралног закона сазнајемо да смо практички слободни, али теоријски несазнатљиво како. То је просто чињеница. Очигледна чињеница. Путем слободе ми задобијамо апсолутну моралну одговорност за човештво и ову одговорност, као морална бића, ни на који начин не можемо да изгубимо. Морални закон у нама заповеда безусловно, ми смо дужни да га поимамо као Божији закон стварања себе самога. У том смислу, у Кантовој философији, етика, као конституисање бића у безусловности онога „што би требало да буде“ (светости), представља онтологију. То се сасвим јасно види из чињенице да је морални закон као категорички императив једина по себи безусловна истина (практичка истина) до које је човек у стању да дође. Управо из тог разлога, у потреби самоконституисања свете воље путем моралног закона, нужност бемртности душе и постојања Бога представљају основу религије у услове под којима сврха, коју морални закон налаже личности човека, може да буде извршена.

„Вера је, дакле, перманентни основи став душевности да оно што је нужно претпоставити као услов могућности највише моралне крајње сврхе, усвојимо као истинито због обавезе према њој (овде следи фуснота „Вера је поверење у оно што нам обећава морални закон, али не као такво обећање које се садржи у њему, већ обећање које ја у њ уносим, и то на основу морално довољног разлога...“), премада нисмо у стању да увидимо његову могућност, али исто тако ни његову немогућност. Вера (у апсолутном смислу те речи) је поуздање у остварење неке намере, чије је унапређивање за нас дужност, али чију могућност извођења ми не можемо да *увидимо* (те, дакле, ни могућност оних јединих услова које можемо да замислимо).“²³⁵

Религија је нужна последица моралности, која безусловно заповеда свим људима, и ова религија, као природна религија, конституисана је самим моралним законом као неопходна. У том смислу конституисање идеје Бога у вери човека врши се према обасцу моралног закона и појам Бога добија своју објективност управо из моралне ситуације човека, као нужна неопходност конституисања његове моралне личности. У том смислу, „невидљива црква“, као ноуменална заједница моралних бића представља основу саборности (католичанства) оне спољашње цркве, као људске

²³⁵ И. Кант „Критика моћи суђења“, БИГЗ, 1991. год, Београд; (у даљем тексту КМС), стр. 355-356 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

институције, која за себе захтева право да у њој јесу сви добри (Богу мили на основу своје моралности) људи свих времена. Ради веродостојности, ја ћу ово Кантово схватање, веома важно за разумевање смисла моралности у вери цитирати у потпуности:

„Једна етичка заједница под божјим моралним законодавством је црква, која се, уколико није предмет могућег искуства, назива *невидљива црква* (једна чиста идеја о уједињењу свих честитих створова под божијом непосредном, али моралном свијетском владом, која сваком човјеку који треба да је унапређује служи као праузор).“²³⁶

Шта је оно што обједињује све људе у једну ноуменалну моралну заједницу? Управо Идеал моралног савршенства, Исус Христос. У овом Идеалу, морална сврха човечанства у личности сваког појединца добија своје испуњење. Моралност и вера су нужно повезани, у смислу, у коме морални субјекат на основу нужности моралног закона у својим дужностима налази веру као нуслов ојачавања настројености у врлини, како би сврха моралности, добра воља сама (као добар карактер) могла да буде остварена. Сам морални напор без вере у бесмртност душе и постојање Бога не би имао никакву снагу да побуди човека према његовом поштовању.

„Дакле, једна етикотеологија је доиста могућа; јер, додуше морал са својим правилом може да постоји без теологије, али без теологије не може да постоји са крајњом сврхом коју то правило намеће, а да у погледу те сврхе не остави ум на цедилу. Али, нека теолошка етика (чистога ума) није могућа, јер не могу бити морални они закони које исконски не поставља сам ум, и чије извршење он као чиста практична моћ не узрокује.“²³⁷

У том смислу, вера у мртву догму по себи и вера у Живог Бога у нама представљају две сасвим одвојене равни. У једној се налази фанатик (празноверник, као носилац оне вере која није поткрепљена моралношћу), који убеђено верује у нешто немогуће (апсолутност знања) ради одређеног неприродно наметнутог циља, у другом морална особа која верује у нешто нужно и несазнатљиво ради природе себе самог (човештва) и заједнице са свим добрим људима.

²³⁶ Религија, стр. 92 (курзив у оригиналу)

²³⁷ КМС, стр. 369

Узимајући тако суштину Кантове умне вере, усудио бих се, као лаик, да кажем, да је, по овом унутрашњем смислу самородности Бога у човеку, она веома блиска православљу.

2.5. Основна ситуација Кантове практичке философије

Тежишна тачка целокупне Кантове философије налази се у моралној одговорности пред једином безусловном чињеницом његовог постојања, идејом практичке слободе кроз морални закон.

Из њега проистиче одговорност која даје сврху, из које онда човек у својој појавности добија смисао. Међутим, сама смисленост постојања човека у односу на ту сврху представља процес, који подразумева апсолутну одговорност. Сопствену истину. Истина, као поклапање појма и опажања у конституисању објекта спољашње ствари, у теоријској философији имала је само појавни карактер. Истина, као оно „што јесте“, у Кантовој философији има релативни статус, у смислу да је условљена нечим, што јој никада не може бити дато као објекат сазнања (ствар по себи).

У том смислу морал, као истина онога „што јесам“ представља једино поље безусловне истине. Али то није истина о објекту, већ истина о субјекту. Ову истину формално одређује безусловни критеријум моралног закона. Материјално је одређује сам човек, као морална личност. Зло би се могло карактерисати као морална лаж, а добро, као морална истина, у смислу онога „што не би требало“ и онога „што би требало“ да буде.

Ако „Критику чистог ума“ посматрамо као покушај „да се ограничи знање да би се добило места за веру“, Кантову моралну философију можемо да посматрамо као покушај да се морални закон конституише у људској личности као безусловна сврха. Тако би морални закон био објективни критеријум моралне истине, али би његово законодавство могло да постоји само у његовом субјективном конституисању у доброј вољи путем добре настројености. Овај задатак представља истину, не као поклапање појма и објекта, већ као поклапање закона, као чисте воље и субјекта као слободне самовоље.

Објективна норма (оно „треба“) моралног закона, као императив, конституисала би субјект, али би и била конституисана субјектом, и у томе се налази безусловна условљеност сврхе људског постојања и његова апсолутна практичка слобода (као могућност добра или зла).

То је једина објективна истина до које се може доћи, јер је једини безусловни објекат који се конституише човеком, он сам, као морална личност. У том смислу је сам човек, као ноуменон дат „по себи“.

Ово конституисање човека у његовој сврси је процес у појавном свету. Да би омогућио ноуменалност човекове практичке сврхе, Кант је свет и човека у њему свео на феномен. Читав напор „потпуног опредељења човека“ своди се на разлог људског постојања, односно сврховитост која човека човештвом чини човеком.

Усредсређеност на моралну истину представља усредиштавање човека у ономе што је добро „по себи“, а пошто је једини објекат који је човеку путем моралног закона „по себи“ дат он сам, као субјекат моралности, он унутар себе конституише критеријум по коме он заиста јесте, а то је „добар“ или „зао“, у односу према ноуменалном.

У том смислу би одсуство практичке умне вере у идеју Бога, био одраз практичке глупости, као онемогућавање услова у којима се конституисање моралног закона субјективно може извршити. На питање: „Да ли човек може да поштује морални закон ако не верује у Бога?“, најједноставније се може одговорити питањем: „Зашто би га онда поштовао?“

„Ми, дакле, можемо замислити честитог човека (као рецимо, Спинозу) који сматра да је чврсто убеђен да не постоји никакав Бог, па (пошто то у погледу објекта моралности излази на исто) такође ни неки загробан живот; како ће тај човек судити о своме властитом унутрашњем одређивању сврхе на основу моралног закона који он у раду поштује? Он се придржава тог моралног закона, али због тога он не захтева од тога никакву корист, ни у овом нити у неком другом свету; напротив, он несебично само жели да чини добра, на шта онај свети закон усмерава све његове моћи. Али његово је стремљење ограничено; и он, додуше, по природи може ту и тамо да очекује неко случајно прилажење оној сврси, али неку сагласност са њом, која је законита и која настаје на основу сталних закона (онаквих какве јесу и морају бити његове

унутрашње максиме), он никада не може очекивати, премда се осећа обавезним и принуђеним да на њеноме остварењу ради. Превара, насиље и завист стално ће бити у замаху око њега мада је он сам поштен; и оне честите људе, на које он наилази у своме животу, природа ће, не обазирјући се на то што су они достојни да буду срећни, да подвргне свим недаћама које потичу из оскудице, разних болести и преране смрти исто онако као и све остале животиње на земљи, и то ће са њима вечито чинити, све док нека пространа гробница све њих (поштене или непоштене, то је овде свеједно) не прогута, па оне који су веровали да представљају крајњу сврху стварања поново баци у понор бесциљног хаоса материје, из којег су били извучени. – Дакле, тај добронамерни човек морао би свакако да напусти као немогућу ону сврху на коју је, придржавајући се моралног закона, мислио и на коју је требало да мисли; или, ако хоће да у њој такође остане привржен своме унутрашњем моралном одређењу, и да оно поштовање према послушности, које му непосредно улива морални закон, не ослаби услед ништавности једне једине идеалне крајње сврхе која одговара узвишеном захтеву тога поштовања (што се не може догодити, а да се не оштети морално уверење): онда он мора да претпостави постојање неког моралног створитеља света, то јест Бога, што он, пошто то свакако по себи није противречно, такође може да учини у практичној намери, то јест да би себи створио бар један појам о могућности крајње сврхе која му је морално прописана.“²³⁸

Човек без умне вере, налазио би се у моралној ситуацији сличној оној која, да парафразирам речи Светог Павла, налаже „Ако нема Бога, да једемо и пијемо јер ћемо сутра умрети.“ Јер поштовање моралног закона захтева жртву себе самог – зарад себе самог, а уколико би човек себе доживљавао само у првом (феноменалном), а не и у другом (ноуменалном) виду, он не би имао ниједан разлог да поштује морални закон у својим максимама, као сврху, чак, и ако би га привидно поштовао пред другима ради користи коју очекује од тога (лицемерје).

У том смислу човек се налази у стању апсолутне одговорности и потпуног незнања ичег осим моралног закона. Из самог смисла разлога поштовања безусловности моралног закона нужно је постулирати његову Божанску објективност у

²³⁸ КМС, стр. 336 – 337 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

нашој људској субјективности. Тако да је питање вере у Бога, као творца моралног закона питање карактера моралног закона.

„Да ли морални закон безусловно важи?“ за Канта је аналогно питању „да ли морални закон треба поштовати као Божију заповест?“ У том смислу нужно се намеће и питање „Да ли има мене као моралног бића?“.

Конституисање добре настројености у вољи моралне личности нужно је везано за веру у безусловно важење моралног закона. Вера је субјективно – нужан однос према ономе што безусловно важи, а лежи ван могућности сазнања.

Међутим, не може се порећи да морални закон безусловно важи, јер је он чињеница ума, који је могућност мишљења безусловног. Може се само поставити питање „да ли он важи за мене?“ А на то питање само ја (као морална личност) могу да дам одговор.

Питање моралне истине, као питање добра или зла једино је питање на које човек може да безусловно да одговор, у смислу, да „јесте или није онај што би требало да буде“. У ствари, не да може, он на то питање мора да да одговор. И даје га, непрекидно, сваког тренутка свога живота. Јер једино поље безусловне истине у Кантовој философији јесте поље добра и зла.

Целокупан систем Кантове философије свој смисао налази у конституисању ове истине. Истине човека.

Овим завршавамо наше излагање људске моралности и прелазимо на последњу моћ из Кантове поделе душевних моћи, моћ осећања задовољства и незадовољства.

3. МОЋ ОСЕЋАЊА ЗАДОВОЉСТВА И НЕЗАДОВОЉСТВА

3.1. Осећање задовољства и незадовољства

Осећање представља основну снагу душе, ону која чини сам квалитет живота. Све наше душевне моћи спознају се, као одређене кроз моћи сазнања помоћу којих задобијају своју закониту примену а priori. Тако за моћ сазнања а priori закон представља разум, за моћ хтења (вољу) ум, а за осећање задовољства и незадовољства моћ суђења.

На самом почетку веома је важно развојити осећање задовољства и незадовољства, које има своје утемељење у ономе што је а priori у односу на осећање бола и пријатности, које представља основно емпиријско стање душе, као животне силе.

Осећање бола (Schmerz) и пријатности (Vergnügen) јесу квалитативна стања која душу подстичу или да изађе из стања у коме се тренутано налази (на основу бола) или да продужи своје стање (на основу осећања пријатности).

Кант сматра (видети „Антропологију са прагматичке тачке гледишта“ § 60) да је осећање бола основно стање душе, и да управо то осећање подстиче животну силу душе да тежи његовој измени, тиме што ће ући у стање пријатности. Разлог за ово Кант налази у томе што осећање пријатности не може бити трајно стање, и да се једна пријатност смењује другом на фону бола (престанка пријатности).

Осећање бола и пријатности, као емпиријско стање које утемељују живот у времену својствено је не само човеку, већ и оним живим бићима која немају ум. Кант осећања бола и пријатности назива чулна задовољства.

Насупрот томе, осећање задовољства (Lust) и незадовољства (Unlust) је својствено само човеку, на основу његове ноуменалне природе, и Кант га одређује као интелектуално задовољство.

Ово задовољство се као стање пројављује у односу на више сазнајне силе, уобразиљу, разум и ум подстакнуто односом које има према чистим умним представама моралног закона, у моралном осећању, моћи суђења према слободној

игри уобразиље у односу на појам разума у осећању лепоте, и моћи суђења у односу слике уобразиље према идеји ума, у осећању узвишеног.

У том смислу, осећање практичног задовољства или незадовољства (како је наведено према „Метафизици морала“ у другом делу рада), која, као сврха, побуђује склоношћу самовољу на чин, представља пријемчивост наше самовоље (као жудње, у смислу покретачке животне силе) на пријатност или бол, као њен одређујући разлог.

Управо на овом примеру ми можемо јасно да сагледамо разлику између емпријског осећања бола и непријатности и а priori осећања задовољства и незадовољства, јер један исти објекат, који нам је пријатан (на пример алкохол), доживећемо у осећању задовољства или незадовољства на основу просуђивања практичног ума (о чину уживања у опијању) са незадовољством.

Природно стање животињства, као увећања пријатности и смањења непријатности (бола) у човеку тако задобија други смисао, јер, као ноуменална личност, човек није узрокован само узрочно – последичном закономерношћу пријатности и непријатности, већ и слободном практичном узрочношћу добра и зла према моралном закону.

Ми ћемо сада покушати да покажемо, на првом месту, на који начин сам морални закон као безусловна дужност може у души човека, као живог феноменалног бића помоћу осећања задовољства и незадовољства да нађе пријемчивост, а затим показати на који начин ово осећање представља основу просуђивања лепог у естетским судовима и узвишеног у односу уобразиље према уму и сврху која та два осећања представљају у души једног човека.

3.2. Морално осећање

На исти начин на који је то морални закон у објективном смислу, морално осећање представља субјективни основ добре настројености, као добре воље у личности једног човека. Морално осећање је „*conditio sine qua non*“ моралности, али не моралности уопште, јер морални закон, узет по себи важио би безусловно, за сва умна бића којима може да буде одређујући разлог воље (дакле, и свете воље), а

морално осећање је основ моралности једног условљеног и коначног бића, које има слободну вољу под умним законодавством као императивом.

Ипак, место моралног осећања у моралности не сме бити ни на који начин пренебрегнуто, јер оно само по себи представља услов могућности да морални закон нађе место у души једног човека.

„Нема човека без икаквог моралног осећања; јер, уз потпуну непријемчивост за тај осећај, био би морално мртав и, кад (да говоримо језиком лекара) морална животна снага не би могла више проузроковати никакав надражај на то осећање, човечанство би се (као према хемијским законима) разложило у пуко животињство и неповратно помешало са масом других природних бића. Али ми за (морално) добро и зло исто тако немамо посебно чуло као што га немамо ни за истину, мада се човек често тако изражава, него имамо пријемчивост слободне самовоље за њено кретање помоћу практичког чистог ума (и његовог закона), и то је оно што називамо моралним осећањем.“²³⁹

У том смислу ми човека у његовом стању живота можемо представити на следећи начин:

Неминован и непрекидан утицај практичког (на самовољу делујућег као сврха) осећања пријатности и бола у односу на одређене представе у склоностима наше самовоље производи у сваком тренутку нашег живота одређен интерес за радњу према природном закону узрочности пријатности и отклањања бола.

Овај практички закон узрочности феноменалне људске природе у њеној самовољи, без њене практичке слободе важио би нужно. У том случају морал не би постојао, јер не би било икаквог „треба“, већ би било само „јесте“ тако и никако другачије.

Само на основу тога што је људска самовоља слободна од ове природне узрочности путем њене одредљивости умним моралним законом успоставља се морална димензија постојања човека.

²³⁹ ММ, стр. 201 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

Ми ћемо сада покушати да реконструирамо однос, којим се, на основу осећања пројављује постојање практичке слободе.

Малочас смо показали, да је у појавном смислу детерминираност у времену практичким осећањем пријатности и бола стање којим је човек сам себи дат као појава. Он дакле непрекидно у животу осећа потребу да умањи бол и увећа пријатност као сврху свог деловања. Будући да представе појава које прима путем чула бивају узрочници пријатности и бола у њему, његова самовоља се на нужан начин (по принципу узрока и последице) одређује према њима у складу са овом сврхом. Ако би се, човек налазио само у стању појавности зависне од природне узрочности, он не би имао никакву моралну одговорност, јер, као њен предуслов не би имао никакву аутономију деловања. Он би био једно нужно појавно-природно узроковано биће (као животиња).

Међутим, као што смо видели више, човек је практички слободан. То, у негативном смислу значи, да је способан, да појава, која у њему изазива интерес за радњу осећањем пријатности (или избегавања бола) не мора нужно да буде одређујући разлог његове самовоље. Ова негативна страна практичке слободе човека би, без моралног закона, ипак и даље држала у стању појавно – природне узрочности, јер он не би имао могућност да постави иједан други принцип, као одређујући разлог своје самовоље.

Управо, и само на основу постојања умног моралног закона путем (несазнањиво како) могућности његовог утицаја на самовољу, човек је у стању да буде свестан себе, као практички слободног бића.

То значи, да аутономија његове самовоље, на основу практичке слободе, омогућава његову моралну одговорност. То значи, и да морални закон мора бити у стању да покаже себе, као квалитет који побуђује интерес самовоље за радњу у времену путем осећања, јер у противном не би ни на који начин могао да има утицај на самовољу једног појавно-природног створеног бића, која је у сваком тренутку свог постојања афицирана практичким осећањем пријатности и бола. (Управо због тога је самовоља слободна, а не ум (чиста воља), како је то Кант дефинисао на почетку, у свом „Заснивању метафизике морала“, када је практичку слободу приписао свим бићима која имају ум.)

Сада би било веома важно да осветлимо поново појам самовоље, са стране у којој ће она бити представљена као способност да се постави одређена сврха, односно да се „на основу одређене представе буде узрочник објекта те представе“.

Уколико бисмо човека посматрали само као животињу која има моћ жудње и интерес склоности, али не и практичку слободу, ми бисмо у потпуности могли да га теоријски објаснимо као један *causa phaenomenon*, односно објекат у појави, који постоји на основу природног закона узрока и последице (закона узрочности) датог категоријом разума.

Тек изласком из ове природне узрочности и постављањем човека као једног *causa noumenon* (ноуменалног узрока) путем ума, на основу практичке слободе његове самовоље, ми добијамо могућност да човека из-ставимо из појавности дате путем опажања.

То нужно значи следеће – човек као ноуменални узрок себи никада неће моћи да буде дат у опажању. Али ће моћи да ноуменално делује у свету појава, односно, да на ноуменалан начин (сопственим принципом као објективним законом) буде узрочник у природи, која је дата у појави. (Кант доказујући ноуменалност човека као узрока посредним путем показује да разумске категорије а priori имају важење независно од опажања).

Човек себе, као ноуменални узрок, неће моћи да опажа, али ће, путем безусловног важења умног моралног закона моћи да разуме (спозна мислима) сопствену ноуменалну узрочност. То значи да ће човек неминовно знати да морални закон „треба“ да буде једини одређујући разлог форме максима његове воље, односно да је морални закон дужност његове самовоље, то јест, да је сврха њеног практичког деловања самовоља чиста од било ког другог одређујућег разлога осим моралног закона. На основу свести о овој сврси, која постоји независно од свих услова простора, времена и узроковања осећањем пријатности и бола датим у њему, човек поима себе као *causa noumenon*, односно биће, које својом самовољом може да оствари закон безусловне узрочности као форму природног закона.

Наш први задатак сада ће бити да покажемо на који начин морални закон омогућава човеку да се из-стави из ситуације појавне узрочности дате самовољи у простору и времену и даје јој форму ноуменалног узрока.

Независно од самовоље путем продуктивне уобразиље у опажању могуће је успоставити разумом конструкцију истина које безусловно важе у условима простора и времена јер је сам човек творац објеката њихових појмова, а простор и време су његови чисти опажаји. То су истине математике. Ове истине имају аподиктичку нужност јер је услов њиховог постојања безусловно дат само у а priori сазнајним моћима човека (уобразиљи, разуму и уму) независно од било којих других услова. Овакве су и истине формалне логике. Ове истине безусловно важе.

Међутим, ове истине нису истине о објектима датим опажањем у појави, јер услов једног објекта у појави није дат само човековим сазнајним моћима (спонтанитетом мишљења) већ и рецептивитетом чула, односно нечим што човек не може безусловно да успостави, а то је осећај у појави, односно његов квалитет (као начин постојања једног објекта сазнања). Управо зато смо ми и у стању да реконструисемо шта је у нашем сазнању дато а priori (нама самима), а шта условљено (деловањем нечега што нисмо ми).

На исти начин, само обратним редом ми смо у стању да реконструисемо шта је у нашој вољи дато а priori, а шта а posteriori.

Воља није никаква моћ сазнања, али у свом деловању претпоставља моћ сазнања. То значи да је нужно да нешто можемо да имамо представљено путем наших сазнајних моћи, да бисмо га, као сврху, одредили у максими наше самовоље.

Чак и истине а priori нашег сазнања увек су условљене опажањем. Ниједна аподиктичка истина математике не би могла да постоји без чистих опажаја простора и времена. Све истине о свету појава (па и ми сами) дати су афекцијама чула (спољашњег и унутрашњег). На овим афекцијама, као материји, више сазнајне моћи (категорије разума) успостављају форму, која је дата појмом објекта сазнања.

Са друге стране, наша самовоља (као жудња) не функционише у параметрима појмова (као сазнање) већ у параметрима побуда, односно подстицаја на радњу (интереса) које у њој узрокују поједине представе путем моћи сазнања. Ове побуде, као подстицаји на радњу, у самовољи се јављају као осећање пријатности и бола, према коме, као према закону природне узрочности, она одређује сврху свога деловања. Ова осећања, чине квалитет постојања, односно живот сам, као што осећаји, као квалитет дат у опажају, представљају основ постојања једног објекта сазнања.

Са друге стране, способност човека да развије карактер, односно настројеност самовоље, као ноуменално узрокујући чин, заснива се на потпуној безусловности практичке слободе у моралном закону. (Гиме је услов морала (у практичком смислу) неограниченији од услова а priori истина математике (у сазнајном смислу), јер су ове истине а priori у постојању њихове конструкције нужно везане за чисте опажаје простора и времена, а карактер добре настројености у објективном смислу зависи само од безусловне чињенице ума (моралног закона)).

Шта је настројеност? То је први субјективни разлог због кога слободна самовоља нешто поставља као правило својих максима. Ова настројеност, као квалитет, представља начин постојања једне слободне самовоље, односно практичко постојање једног човека, као карактера у ноуменалном смислу речи.

У том смислу се о настројености у појавно – природном стању једног практички неслободног бића (животиње) не би могло говорити. Животиња би просто „морала“ да буде на начин који би њено поступање сводио на „што веће уживање пријатности и што веће одсуство бола“. Неке особине (као страшљивост или храброст, издржљивост) могле би да утичу на начин на који она испуњава овај природни узрочно – последични закон склоности, али га она ни на који начин не би могла да измени.

Интерес склоности се, као што смо видели, у природно – појавном виду заснива на пријатности. Неко је склон (воли) чоколаду јер представа чоколаде у њему побуђује осећај пријатности, који чини да жуди да је једе ради задовољства које ће тада осећати. Пријатност једења чоколаде у њему побуђује јачање склоности ка уживању чоколаде. Као свој квалитет самовоља поседује практичку снагу, то јест, (да се изразим као Кант лекарском терминологијом) способност да одређену количину животне снаге преусмери у одређеном правцу ради неког циља (сврхе). (Тако склоност ради осећања пријатности коју она пружа може да постане толико снажна да целокупна човекова животна снага буде самовољом усмерена ка некој материјалној сврси (као код зависника)).

Међутим, и када својом слободном самовољом потпуно подреди своју личност материјалним сврхама, односно постане зависан од њих, човек, иако је практично уништио своју слободу у појави, није самим тим изгубио и ноуменалну моралну одговорност.

Како човек може да постане свестан своје практичке слободе у негативном смислу у појави? Тако што је свестан чињенице да нешто, према чему осећа склоност (што у његовој самовољи изазива практички интерес осећањем пријатности) „не мора“ да уради, односно, да је само до његове воље „да ли ће или неће?“ то урадити. На пример, неко неће хтети да једе чоколаду (осећати пријатност за коју осећа интерес склоности) да се не би угојио (осећао бол).

Насупрот томе, практичке слободе у позитивном смислу човек може да постане свестан у тренутку када разуме не зашто нешто „не мора“, већ зашто нешто „не треба“ (или „треба“) да уради.

Практичка слобода омогућава једну сасвим другачију узрочност од оне која настаје деловањем склоности на самовољу, када она претставља оно што је условљено природним законом узрока и последице у појави.

Практичка слобода омогућава самовољи безусловно узроковање из ње саме могућношћу да она делује по принципу безусловног практичког закона ума. Самим тим практичка слобода поставља једну безусловну сврху самовољи као дужност, у смислу да она, уместо спољашњег закона каузалитета у свету појава, који на њу делује путем склоности, може, у смислу „треба“, сама себи да постави као закон сопствени унутрашњи практички принцип којим она онда делује као природни закон, на исти безуслован начин на који на човека, као појаву, делују природни закони стварности.

Питање како је могућа практичка слобода, у смислу безусловна самоузрочност самовоље према принципима ума излази из домена наше сазнајне моћи. То је чињеница. Чињеница је да морални закон ума може (али и не мора) да делује на нашу вољу као њен одређујући разлог у максимама, јер наша самовоља може да у својим максимама постави морални закон као свој одређујући разлог.

На тој чињеници заснивају се две ствари. Заснива се оно „треба“ ноуменалне узрочности, као добра настројеност самовоље која представља сврху поштовања моралног закона из дужности, у смислу добра, и заснива се оно „не мора“, као слободна одлука самовоље да морални закон не буде њен одређујући разлог у смислу зла.

Тако, на основу објективности једне идеје ума (слободе) путем могућности ноуменалног каузалитета моралним законом у самовољи ми добијамо оно, што би се условно могло назвати основна морална ситуација, као избор добра или зла.

Јер непоштовање моралног закона, који категорички заповеда, као самовољна одлука представља зло.

Ово зло не би само по себи могло да се пројави из самог интереса склоности, без самовољне одлуке, која би овај интерес поставила у самовољи као одређујући разлог њених максима.

Покушаћемо да то учинимо јаснијим, тако што ћемо се за тренутак вратити дефиницији максиме. Максима је **„Правило онога ко дела, које он самом себи из субјективних разлога чини принципом, зове се његова максима.“**²⁴⁰

Ниједно неслободно биће не може себи да постави правило по коме дела, јер оно дела по закону појавне узрочности из интереса склоности. Правило које за њега безусловно (као принцип) важи може себи да постави само практички слободно биће ноуменалном узрочношћу (независно од појава). Морална истина, у смислу добро, постоји само онда када је субјективно безусловни принцип моралне личности, као правило онога који дела, истовремено и објективно безусловни принцип, а то је, морални закон ума, као једине моћи безусловног у човеку.

Насупрот томе, морална лаж, као зло, представља стање у коме субјективно безусловни принцип моралне личности није објективно безусловни принцип. Како је зло уопште могуће, ако га није могуће извести из интереса склоности по себи, а интерес склоности и чист умни интерес су једина два практичка интереса која могу да постоје као побуде за радњу слободне самовоље?

Овде је веома важно разумети значење речи „интерес“. Интерес је нешто за шта самовоља може имати разлог да га постави као сврху у својим максимама, односно нешто што се у њој јавља као побуда за радњу. Код животиња, које немају слободну самовољу, једини интерес који је могућ јесте интерес склоности. Зато што је практички слободан, за човека, као моралну личност то није једини могући интерес. Јер је ова личност и феноменална (у појави) и ноуменална у узрочности.

Осећања пријатности и бола су емпиријски узрокована, односно, она као таква спадају у нешто спознато (у времену путем унутрашњег чула) као наш живот у појави,

²⁴⁰ ММ, стр. 26

али ван било какве могућности неког ближег одређења, осим ефекта који имају у нама (субјективног ефекта интереса склоности на самовољу). Зато за њих није могуће поставити универзално-важећи критеријум, односно из њих самих, без практичке слободе самовоље, не би било могуће, извести било какав принцип, у смислу безусловно важећег закона.

Уколико бисмо склоности које се заснивају на осећању пријатности, узели као одређујући разлог максима слободне самовоље, имали бисмо настројеност самовоље, која материју људске самовоље (осећање пријатности) види као први одређујући разлог (безусловни принцип „због чега нешто чини“) својих максима.

Таква настројеност самовоље једног практички слободног бића свела би се на принцип максиме „радим нешто само зато што ми то прија и избегавам нешто само зато што ме то боли“, али таква настројеност, као разлог у максимама, не би могла да се успостави безусловно као принцип, јер би, као таква, могла да се одреди само субјективно, према некој одређеној врсти склоности (пријатности коју даје чоколада или пријатности коју даје поморанца) односно према јачини интереса склоности коју би ти објекти у самовољи, као побуде за радњу, могли да произведу. Такво биће би својом слободном самовољом учинило себе патолошки нужно узрокованим. Тако бисмо на основу практичке слободе поставили као практички принцип самољубље, или императив личне среће, у коме би оно што би „требало да буде“ било то да ми „треба“ да имамо настројеност, путем које би први безусловни разлог наших максима у настројености било природно-појавно осећање пријатности као крајња сврха нашег постојања. У том смислу ми бисмо, усвајањем таквог разлога за настројеност, у нашој дужности према моралном закону из практичке слободе били зли. А наше зло, као морална лаж, састојало би се у томе, што одређујући разлог наше максиме, као субјективног принципа (безусловног правила за нас), не би могао да буде објективно безуслован ни на који начин, јер није заснован на уму, него патолошкој условљености, која је увек само субјективна и не може уопште да буде принцип.

Зло се састоји у неприхватању моралног закона као одређујућег разлога самовоље, а заснива се, односно паразитира, на природно-појавном интересу склоности у коме, овај условљени разлог у појави проглашава за безуслован разлог одређења максиме самовоље по себи.

Сада би требало да објаснимо на који начин самовоља може бити „заинтересована“ моралним законом да га узме као принцип (разлог) својих максима.

То никако не може бити на основу осећања практичног задовољства, јер би онда оно, а не морални закон било одређујући разлог самовоље и она би поново била у затвореном кругу узроковања путем пријемчивости за осећање.

Морални закон мора за самовољу да буде одређујући разлог по себи, да би у њој могао да важи објективно као практички принцип.

Да би ово могао да учини, он мора да да разлог требања у објективном, а не субјективном смислу. Јер категорија „требања“ у смислу каузалитета практичке слободе, подразумева један општеважећи, односно безусловни разлог, а не сврху субјективне жудње, јер она никада, и ни на који начин не може бити безусловно дата. Зато једини безусловни одређујући разлог самовоље може бити морални закон ума.

На другом месту објаснили смо начин на који морални закон безусловно важи. Сада ћемо покушати да објаснимо на који начин он а priori делује на нашу моћ осећања задовољства и незадовољства.

„За свако законодавство... потребне су две ствари: прво, закон који радњу која треба да се догоди *објективно* представља као нужну, тј. који радњу чини дужношћу, а друго побуда која разлог одређења самовоље за ту радњу *субјективно* повезује с представом закона... Оно које радњу чини дужношћу, а ту дужност истовремено побудом, јесте *етичко* (законодавство, прим А.С.).“²⁴¹

На првом месту, требало би имати у виду да морални закон заповеда безусловно, као дужност, а да дужност подразумева самопринуду, у смислу, да самовоља мора сама себи поставити ову дужност у максими као њено правило. У томе се састоји морална радња приморавања себе самог у самовољи на поштовање моралног закона, односно поштовање дужности коју имамо према њему као практички слободна бића.

Овај чин самопринуде поштовања дужности, као морална радња, представља чист спонтанитет слободног субјекта, у смислу оног *causa pothemon*. То је један чин безусловног у смислу у коме оно што може бити објективно безусловни принцип наше самовоље, његовим поштовањем то и постаје. На овај начин самовоља губи оно

²⁴¹ ММ стр. 20 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

субјективно само-, и постаје објективно чиста воља, у смислу „оно што би требало да буде“, као добра воља сама. То показује сврху самовоље, која је уједно и дужност.

Међутим, у феноменалном смислу, самовоља је непрекидно афицирана интересом склоности. У ноуменалном смислу, она је практички слободна. Интерес склоности и чисти умни интерес постоје у њој напоредо, али се не додирују, у смислу да побуда за радњу опредељује самовољу према једном или другом, али да одлука према којем, у потпуности припада њој.

Закон побуђује интерес самовоље поштовањем из дужности према његовој безусловности као императив. Чин којим се самовоља самом представом моралног закона побуђује поштовању из дужности је ноуменалан чин практичке слободе, којим она сама излази из закона узрочности појавног света и показује сопствену ноуменалну безусловну узрочност.

Међутим овај чин у души има свој ефекат, који се пројављује у чулној страни самовоље, као осећање, које, за разлику од афицирајућих осећања пријатности бива узроковано самовољом самом.

„Поштовање, а не задовољство или уживање среће, јесте, дакле, нешто о чему није могуће никакво претходно осећање које је уму стављено у основу (јер би оно у свако доба било естетско и патолошко): као свест о непосредном приморавању воље помоћу закона...“²⁴²

Ноуменални чин поштовања закона из дужности према њему није узрокован никаквим осећањем, у смислу да смо ми одлучили да поштујемо дужност према закону због пријатности закона. Да је то случај, онда никаква безусловност закона не би била могућа, већ би наша радња била условљена осећањем пријатности коју очекујемо од поштовања дужности, а не моралним законом.

Међутим, сама представа моралног закона на основу које се одлучујемо да поштујемо дужност према њему није никакво осећање него закон ума. Он је узрок поштовања, као дужност, а не као пријатност, јер он, сам по себи није ни пријатан ни непријатан, већ безусловно (категорички) обавезујући. Из свести о својој обавезаности према моралном закону самовоља (у томе је суштина моралног чина, као настројености) испуњава дужност према њему поштовањем у смислу да као одређујући разлог својих максима поставља морални закон.

²⁴² КПУ, стр. 134 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

Симулатно са одлуком (свешћу) поштовања моралног закона у самовољи, као чулно афицирајућој путем осећања, настаје осећање које узрокује она сама, као праузрок, а не као трпилац афекције, поштовањем моралног закона.

„С друге стране, међутим, овде увек лежи разлог за грешку *vitium subreptionis* и тако рећи оптичке илузије у самосвести о ономе што се *чини*, за разлику од онога што се *осећа*, коју ни најискуснији човек не може потпуно да избегне. Морално настројење је, *непосредно путем закона*, нужно повезано са свешћу о одређењу воље. Но, свест о одређењу моћи жудње увек је разлог допадања што га изазива радња која се тиме производи; али то задовољство, то допадање само по себи, није одређујући разлог радње, него је непосредно одређење воље једино путем ума, основ осећања задовољства и незадовољства, и то одређење остаје чисто практичко, а не естетско одређење моћи жудње.“²⁴³

Моћ жудње, као што смо видели више, јесте моћ да путем представе неког објекта осећањем пријатности и непријатности будемо побуђени на чин. Ова моћ да чинимо или не чинимо из побуде осећањем јесте живот по законима природно-појавне узрочности. У том смислу, када је сврха коју постављамо као правило максиме наше радње узрокована осећањем пријатности ми се налазимо у условљености те узрочности, јер смо узроковани једним спољашњим условом на радњу.

Човек као ноуменално (практички слободно) биће може да изађе из условљености побуда склоности тако што ће сам себи (као самовољи) прописати морални закон, који важи на безуслован начин, његовим поштовањем из дужности према њему. Овим поштовањем човек постаје првобитна безусловна узрочност, а остваривањем ове радње као жељене, у самовољи (у њеној повезаности са моћи жудње, односно осећања) настаје посебан вид осећања који није истоветан са условљавајућим осећањем пријатности и непријатности, то је поштовањем моралног закона условљено осећање задовољства и незадовољства. Оно настаје на основу остварења објекта самовоље, а то је поштовање моралног закона из дужности.

„...имамо *пријемчивост слободне самовоље за њено кретање помоћу практичког чистог ума (и његовог закона)*, и то је оно што називамо моралним осећањем.“²⁴⁴

²⁴³ КПУ, стр.133 – 134 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

²⁴⁴ ММ, стр. 201 (курзив у оригиналу)

Тако самовоља, као чиста воља, у ноуменалном чину поштовања моралног закона из дужности према њему, производи осећање задовољства, везано са поштовањем моралног закона и незадовољства са његовим непоштовањем.

Тако у човеку, као феноменално – ноуменалном бићу у његовој самовољи у односу према његовој ноуменалној сврси, одређењем за или против поштовања моралног закона настаје његова морална настројеност.

Субјективну основу јачања добре настројености у човеку да прихвати морални закон као одређујући разлог максима његове самовоље представља култивисање моралног осећања, као пријемчивости за морални закон у њему.

Условљеност склоношћу, која у њему побуђује интерес ка пријатности и болу у појави, као узроцима радњи, у самовољи се сукобљава са поштовањем дужности према моралном закону којим самовоља постаје сама безусловна узрочност слободна од било каквих услова ван ње саме из чистог умног интереса. Пријемчивост за ову безусловну узрочност у души моралног субјекта заснива се на способности да поштовање моралног закона произведе задовољство, а непоштовање незадовољство у њој. Уколико би природа наше душе била таква да би поштовање моралног закона било праћено осећањем одвратности он ни на који начин не би могао да нађе место у њој.

Само настројавање, као чин слободне самовоље врши се у стању њене потпуне моралне одговорности, у смислу да последица тог чина има безусловно важење добра или зла. Зато што морални закон нама заповеда поштовати га ми или не и ефекат њиме узрокованог осећања задовољства и незадовољства постоји независно од наше (ма колико) искварене воље.

Међутим, ефекат овог осећања као побуда за радњу, за човека који се свесно и намерно оглушује о морални закон слаби, и тиме његова настројеност постаје све гора (зла). Насупрот томе, поштовањем моралног закона, ефекат моралног осећања у души човека јача и чини да његова пријемчивост у души чини настројеност све бољом.

Утемељење моралности у човеку је процес за који он сноси потпуну одговорност, али у претходно утврђеним параметрима, који обухватају све елемента под којима она може да се врши.

Тако у њему поштовање моралног закона ума изазива јачање настројености ка добру путем јачања ефекта моралног осећања у њему.

„Но не може бити дужност да се има морално осећање или да се оно стекне; јер свака свест о обвезаности ставља то осећање у основ, да би човек постао свестан присиљавања које лежи у појму дужности; него сваки човек (као морално биће) има то осећање првобитно у себи; а обвезаност се може односити само на то да се оно култивише и да се дивљењем његовом недокучивом поретку појачава: а то се догађа на тај начин што се показује како се оно, одвојено од сваког патолошког надражаја и у својој чистоти најјаче побуђује управо пуком умном представом.“²⁴⁵

Сам човек, као појавно, створено биће, свој морални пут зачиње у стању потребе у коме је нешто што жели, односно сврха, као објекат радње, условљено осећањем пријатности у представи објекта, и оно га побуђује на ту радњу. Човек тако почиње из стања себичности, у коме све што чини – чини због себе, у смислу, да задовољава своје потребе за пријатношћу и отклањањем бола.

На основу способности да сам себи поставља правила за радњу, као субјективне принципе, он такође поседује особину тапштине, у смислу, да сматра да његови субјективни принципи морају да објективно (безусловно) важе. Пошто је, у том стању, сврха сваке његове радње објекат на основу побуде склоности, свако правило настало из такве побуде има само условно важење.

Али ипак, под утицајем тапштине, човек себе безусловно посматра као критеријум исправности чина.

Какав утицај врши морални закон ума на овакво морално стање. Пре свега, морални закон понижава оваког човека, показујући му његову потпуну моралну безвредност и самим тим изазива непријатност у човеку, која долази са свешћу о његовој моралној неподобности за светост морално закона ума. То значи да морални закон показује себе, а не човека као једини критеријум моралности.

На овај начин, човек добија свест о дужности коју има према моралном закону, а он у њему побуђује поштовање. Поштовањем моралног закона, у човеку се буди задовољство, које се зове морално осећање, на основу кога он спознаје своје морално одређење, као одређење ка (настројеност) моралном закону. Морални закон се тада човеку пројављује као његова сопствена сврха, у смислу, да морални закон, као правило његове самовоље, као субјективни принцип његове максиме чини њега самог

²⁴⁵ ММ, стр. 200 – 201, подвукао А.С.

безусловно добрим, у смислу достојним, и да лична вредност његовог човештва има незаменљиву (безусловну) вредност по себи и да све остале сврхе морају, као форму, имати услов поштовања моралног закона, тако да форма моралног закона представља саму материју његове моралне личности.

На овај начин човек себе из стања потпуне појавне условљености уздиже моралним чином у безусловност ноуменалног узрока. По истом обрасцу по коме је субјективним моћима засновао објекат у сазнању, човек, као субјекат моралности заснива себе као објекат доброг по себи. У том смислу примат практичке над теоријском употребом ума постаје очигледна.

На који начин се у осећању задовољства и незадовољства показује јачање моралне настројености у самовољи?

„Зар човек нема речи која не би, као реч „срећа“, означавала неки ужитак..., а која би ипак показивала допадање везано за егзистенцију тог ужитка, аналогон среће која нужно мора пратити свест о врлини? Да! Та реч је самозадовољност..., која у свом правом значењу увек навешћује само негативно допадање везано за властиту егзистенцију, у коме је човек свестан да му ништа није потребно. Слобода и свест о њој као моћи да се човек с непоколебљивим настројењем покорава моралном закону јесте *независност од склоности*, бар као одређујућих (ако не *афицирајућих*) мотива наше жудње, те је, уколико сам ње свестан приликом извршавања својих моралних максима, једини извор непроменљиве задовољности која је с њом нужно повезана и која не почива ни на каквом посебном осећању. Та задовољност се може назвати интелектуалном задовољношћу...

Одавде се може разумети како код човека свест о тој моћи чистог практичког ума помоћу дела (врлине) може да произведе свест о надмоћи над човековим склоностима, а тиме, дакле, свест о независности од њих, према томе и о незадовољности која их увек прати, дакле негативно допадање изазвано његовим стањем, то јест задовољеност која је, у свом извору задовољености његовом особом. На такав начин (наиме индиректно) сама слобода постаје слободна за ужитак, који се не може звати срећа јер не зависи од позитивног уплива неког осећања, а истину говорећи, не може се звати ни *блаженост*, јер не садржи потпуну независност од склоности и потреба; но, тај ужитак је ипак

сличан блажености, уколико се, бар његово одређење воље, може сматрати слободним од његовог утицаја, те је, према томе, бар по свом пореклу, аналоган самодовољности која се може придавати само највишем бићу.“²⁴⁶

Из природе наше самовоље је нужна потреба за срећом, односно стањем у коме се све догађа по њеној жељи и вољи. Највише добро, као сврха (објект) поштовања моралног закона, односно светост као услов блажености на овај начин може да се разуме исправно само тако, ако услов те среће не би била пријатност, већ интелектуална задовољеност нашом безусловно добром вољом по себи.

Централна улога моралног осећања задовољства и незадовољства у развоју добре настројености налази се у томе, што омогућава самовољи независност од условљавајућих интереса склоности и истовремено јачање њене усмерености ка моралном закону поштовањем, чему је крајња сврха – највеће добро, у синтези задовољства самовоље самом собом из узрока њеног моралног савршенства.

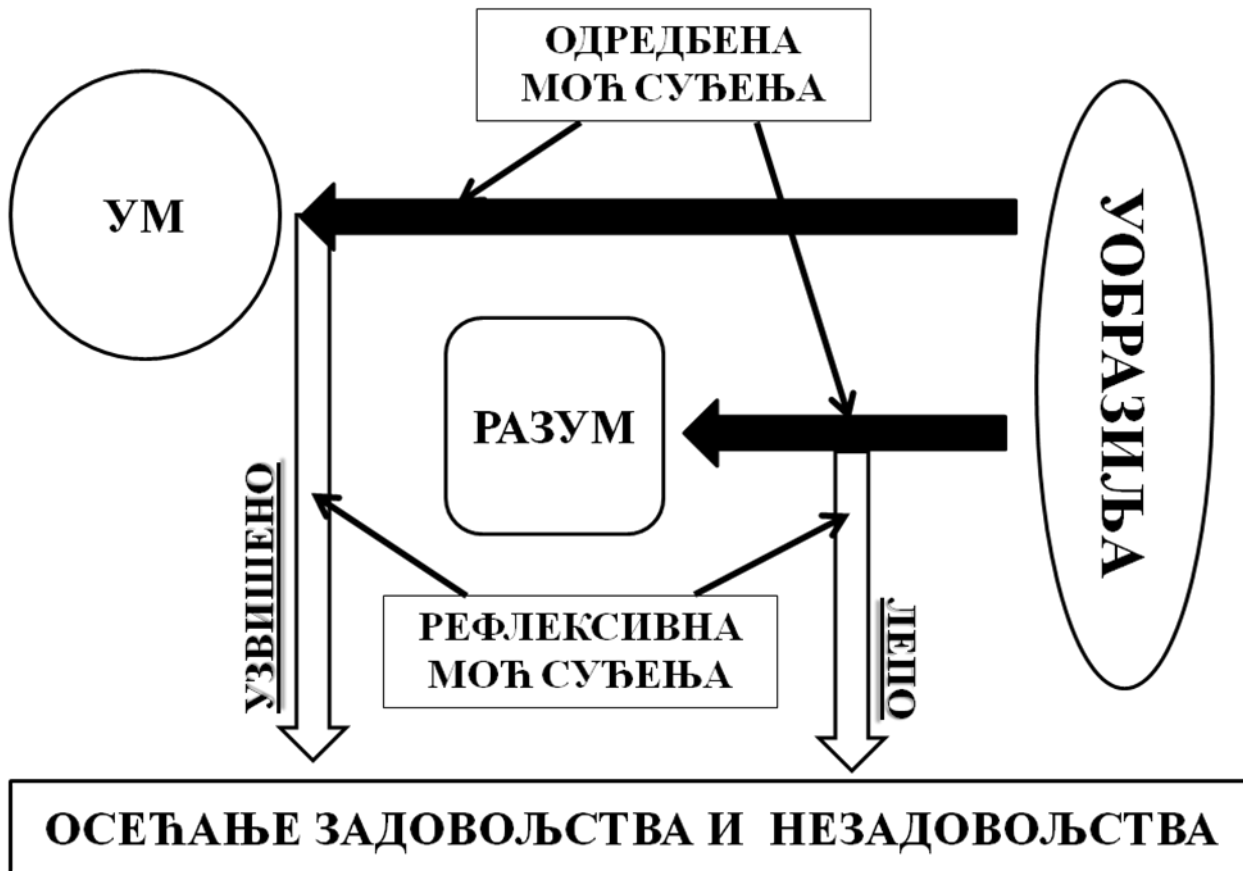
После излагања моралног осећања, сада ћемо приступити излагању лепог и узвишеног.

3.3. Осећања лепог и узвишеног

Излагањем осећања лепог и узвишеног ми ћемо добити завршну тачку из које ћемо моћи да заокружимо устројство душевних моћи.

Како бисмо то учинили на једноставнији начин приказаћемо сада једну схему међусобних односа душевних моћи у настајању ових осећања.

²⁴⁶ КПУ, стр. 134 – 136 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.



3.1. Схема настанка осећања лепог и узвишеног

Сада је потребно подсетити се првобитне поделе (наведене у Уводу овог рада) коју је Кант дао у „Критици моћи суђења“. На том месту он је свакој душевној моћи, моћи сазнања, моћи осећања задовољства и незадовољства и моћи хтења доделио посебне моћи сазнања помоћу којих ове душевне моћи добијају своје принципе а priori. Принципе а priori моћи сазнања даје разум, моћи хтења ум, а осећању задовољства и незадовољства моћ суђења. Како бисмо могли да разумемо појмове осећања лепог и узвишеног, ми ћемо прво морати да пажњу обратимо на моћ суђења.

3.3.1. Моћ суђења

Кант моћ суђења дефинише на следећи начин:

„Моћ суђења уопште представља ону моћ која нас оспособљава да замислимо оно што је посебно као нешто што се садржи под оним што је опште. Ако је дато оно што је опште (правило, принцип, закон), онда моћ суђења која супсумира оно што је посебно под оно што је опште... јесте одредбена. Али, ако је дато само оно што је посебно, за које моћ суђења треба да нађе оно што је опште, онда је она само *рефлексивна*.“²⁴⁷

Моћ суђења, као одредбена, јесте она способност спонтанитета мишљења, која нам омогућава подвођење једног опажаја под његов појам ради стварања објекта сазнања у сазнању, или одређивања да ли одређујући разлог максиме једног чина (наша сврховитост) јесте морални закон или не, у моралу. Као одредбена моћ суђења је увек посредник између две моћи, у сазнању, између уобразиље и разума, а у моралу између самовоље и чистог практичког ума. То значи да као одредбена, моћ суђења нема своје принципе а priori јер су они садржани у другим моћима.

Рефлексивна моћ суђења (као естетска) је самостална, јер садржи посебан принцип а priori за моћ задовољства и незадовољства. Путем ње, поред логичког и практичког, настаје и естетски суд, који се заснива на рефлексiji односа уобразиље и разума осећањем лепог (путем моћи задовољства и незадовољства) и уобразиље и ума (осећањем узвишеног).

Овај естетски суд заснива се на чистој форми опажања у односу сазнајних моћи, која у осећању задовољства и незадовољства побуђује лепо и узвишено. Ова осећања немају своје а priori принципе ни у каквом појму, било разума било ума, већ настају из а priori принципа моћи суђења, субјективне сврховитости, у њеном односу на моћ задовољства и незадовољства.

„Међутим, пријемчивост за задовољство које потиче из рефлексije о формама ствари (како ствари природе тако и творевина уметности) не означају само, сходно појму објекта природе, неку сврховитост објекта у односу према рефлексивној моћи суђења, већ такође, обрнуто, сходно појму слободе, неку сврховитост субјекта у погледу предмета према њиховој форми, чак према

²⁴⁷ КМС, стр. 71 (курзив у оригиналу)

њиховој аморфности; и услед тога се дешава ово: да се естетски суд не само као суд укуса односи на оно што је лепо, већ се као суд који је поникао из духовног осећања односи такође на оно што је *узвишено*, те се тако критика естетске моћи суђења мора распасти на два главна дела који одговарају тим судовима.“²⁴⁸

Поред естетске постоји и телеолошка рефлексивна моћ суђења.

Рефлексивна моћ суђења, као телеолошка, поседује један принцип на основу кога рефлектује о предметима. То је принцип сврховитости природе за нашу моћ сазнања. Сврховитост природе, као трансцендентални принцип моћи суђења у сазнању, јесте субјективна а *priori* претпоставка прилагођености објеката сазнања нашим сазнајним моћима (нашем разуму), у смислу, да емпиријска датост објеката сазнања (која се ни на који начин не може предвидети) одговара природи разума, ради могућности њиховог повезивања у једну целину искуства на закономеран начин, односно, као да су објекти искуства, као сврхе природе, дати ради могућности јединства нашега сазнања.

„Моћ суђења, дакле, има такође у себи, али само у субјективном смислу, за могућност природе, један принцип *a priori* на основу којег прописује не природи (као аутономији), већ самој себи (као хеаутономији) један закон ради рефлексије о природи, и тај би се закон могао могао (с обзиром на њене емпиријске законе) назвати *закон спецификације* природе, који закон она не сазнаје у природи *a priori*, већ га због неког реда у њој, који наш разум може да сазна, претпоставља у оној подели коју она врши међу својим општим законима када под њих хоће да подведе неку разноврсност посебних закона.“²⁴⁹

Из телеолошке моћи суђења, као субјективне претпоставке сврховитости у сазнању, показује се она веза која субјективно омогућава синтезу две одвојене моћи, моћи сазнања, и моћи хтења, јер претпоставка сврховитости моћи суђења, омогућава просуђивање објеката сазнања, као успостављених неком разумском сврхом, што чини да саму природу, као јединство објеката искуства рефлектујемо као сврховиту природу (природу, која сврховито (ради неке сврхе) ствара своје објекте). Ми објективно, ову сврху (телос, зато телеолошка моћ суђења), не смемо тражити у објектима искуства, као дату по себи, јер су сви објекти искуства успостављени категоријама разума по закону

²⁴⁸ КМС, стр. 83

²⁴⁹ КМС, стр. 77 (курзив у оригиналу)

узрока и последица, без икакве могућности објективног подметања неке сврхе. Основа сазнања је нужност узрочно – последичних веза у предметима опажања, а сврховитост, која нам субјективно, у просуђивању неких објеката може ићи на руку (као код живих бића, у којима поједине њихове органе просуђујемо као да су дати за неку сврху) не може се узети као објективно дата, већ да ми, субјективно, на основу принципа моћи суђења морамо да је просудимо као такву. Ипак, пошто је наша објективна сврха, сврха практичке слободе дата моралним законом, док смо ми истовремено дати себи и у појави, као бића природе под законима узрочно – последичних веза, телеолошка моћ суђења наводи нас субјективно-нужно на то, да је крајња сврха коју природа (као рефлектовано сврховито свеукупно јединство искуства) има, човек сам, у својој моралној савршености, јер једино у њој, постоји сврха, коју је могуће објективно успоставити. У овој идеји (моралног савршенства), врши се, тако, синтеза објективне законитости (разума у сазнању) природе, субјективне сврховитости (у телеолошкој моћи суђења) са објективним законом као сврхом (практичким умом у моралу). На овај начин, ми субјективно, ради ове крајње сврхе просуђујемо сврховитост природе као сврховитост слободе, односно придајемо им (али само субјективно-нужно), истоветног творца, Бога.

„На основу могућности својих закона а priori који важе за природу, разум пружа доказ о томе да ми природу сазнајемо једино као појаву, дакле, разум у исто време указује на неки њен натчулни супстрат, али он тај супстрат оставља потпуно *неодређеним*. Својим принципом а priori за просуђивање природе према њеним могућим посебним законима моћ суђења прибавља натчулном супстрату природе *могућност да буде одређен помоћу интелектуалне моћи*. Међутим, својим практичним законима а priori ум даје одредбу управо томе истом супстрату природе; и тако моћ суђења омогућује прелаз из области појма природе у област појма слободе.“²⁵⁰

Сада ћемо приступити излагању естетске моћи суђења, као кључне за разумевање моћи задовољства и незадовољства.

²⁵⁰ КМС, стр. 87 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

3.3.2. О естетској моћи суђења

Естетска моћ суђења представља чисту рефлексiju, која на а priori нужан начин побуђује у нама моћ осећања задовољства и незадовољства. Ова рефлексija, када се односи на сврховитост у чистој форми једног објекта датог у опажању (независно од његовог појма, као сазнања), која изазива нужно допадање зове се лепо. Рефлексija о субјекту, која настаје немогућношћу наше уобразиље, као моћи опажања, да представи бесконачност (као појам ума) зове се узвишено. И лепо и узвишено настају као одређења наше моћи задовољства и незадовољства путем естетске моћи суђења на нужан начин. Зато моћ суђења садржи а priori принципе моћи задовољства и незадовољства. Пошто се естетска моћ суђења односи и на моћ просуђивања лепог и на моћ просуђивања узвишеног, ми ћемо тако поделити наше излагање.

3.3.2.1. Естетски суд укуса

Укус је моћ просуђивања лепог у једном естетском суду. Лепо је осећање које настаје посредством моћи осећања задовољства и незадовољства.

На који начин уопште долази до тога да моћ суђења може да има утицај на моћ осећања задовољства и незадовољства?

„Ако је задовољство спојено са чистим схватањем (*apprehensio*) форме једнога предмета опажања без њеног повезивања са појмом ради неког одређеног сазнања, онда се тиме представа не доводи у везу са објектом, већ једино са субјектом; и то задовољство може да изрази само и једино примереност предмета оним моћима сазнања које учествују у рефлексивној моћи суђења и уколико се оне у њој налазе, дакле оно може да изражава само неку субјективну формалну сврховитост објекта. Јер, то схватање форми уобразиљи никада се не може извршити, а да их рефлексивна моћ суђења није, чак ненамерно, упоредила бар са својом моћи повезивања опажања са појмовима. Ако се у том упоређивању уобразиља (као моћ опажања *a priori*) доведе помоћу неке дате представе ненамерно у сагласност са разумом (као моћи појмова), па се тиме изазове неко осећање задовољства, онда се у томе

случају предмет мора сматрати као сврховит за рефлексивну моћ суђења. Сваки такав суд јесте естетски суд о сврховитости објекта који се не заснива ни на којем датом појму о предмету, нити ствара неки појам о њему. Онај предмет чија се форма (не оно што је у представи материјално, као што је осет) у чистој рефлексiji о њој просуђује (не смерајући на неки појам који о њему треба да се задобије) као узрок задовољства у представи једног таквог објекта: то задовољство се такође просуђује као нужно повезано са његовом представом, дакле као нужно повезано са њом не само за субјекат који ту форму схвата, већ за свакога ко уопште суди. Тада се за тај предмет каже да је леп; а она моћ која нас оспособљава да на основу таквог задовољства доносимо судове (дакле такође судове који поседују опште важење) зове се укус... то се једино законитост у емпиријској употреби моћи суђења уопште (у јединству уобразиље са разумом) у субјекту подудара са представом објекта у рефлексiji, чији услови *a priori* имају опште важење; и пошто је подударање предмета са моћима субјекта случајно, то оно производи представу о некој сврховитости у погледу субјектових моћи сазнања.“²⁵¹

У овом наводу ми видимо како настају судови укуса, односно како једну ствар просуђујемо као лепу. Ово осећање лепог није, дакле, пријатност у ужем смислу те речи. Између осећања пријатности и моралног осећања, осећања лепог и узвишеног стоје као неки посредници. Осећање лепог, за разлику од осећања пријатности не настаје непосредно, деловањем неке представе на наше осећање задовољства и незадовољства из пуког субјективног разлога. Осећање лепог настаје удруженим деловањем сазнајних моћи, уобразиље, моћи суђења и разума у чијем се међусобном утицају налази разлог његове побуде. Лепо настаје као суд укуса, а не непосредне субјективне пријемчивости жудње за пријатно.

Ми смо, из овог навода видели начин на који један естетски суд настаје. Уобразиља у апрехензији једног опажаја пре подвођења опажаја под појам у сазнању, изазива сврховитост у моћи суђења формом објекта који апрехендира у појави. Сврховитост моћи суђења, као способност субјективне рефлексije *a priori* о објекту (у овом случају о форми објекта) на основу храмичности ове форме у слободној игри уобразиље за моћ разума (складности једне за употребу друге моћи) производи

²⁵¹ КМС, стр. 81-82 (курзив у оригиналу), подвукао А.С.

осећање лепог у моћи задовољства и незадовољства. Укус је моћ, која нам на основу осећања лепог омогућава да доносимо естетске судове.

Каква је карактеристика осећања лепог у односу на осећање задовољства и незадовољства?

На првом месту, естетски суд не доноси се ни из каквог интереса.

„Укус представља моћ просуђивања једога предмета или неке врсте представљања помоћу допадања или недопадања без икаквог интереса. Предмет таквог допадања назива се лепим.“²⁵²

И осећање пријатног и осећање доброг, као друге две одреднице моћи осећања задовољства и незадовољства скопчани су са интересом склоности или чистим умним интересом.

Порекло осећања доброг (моралног осећања) је појам ума, идеја слободе, дата у моралном закону.

Осећање лепог настаје на основу рефлексije независно од било ког појма (као сазнања).

Осећање пријатног је чисто субјективно осећање, и не зависи ни од какве објективне правилности а priori.

Из овога се види да морално осећање и осећање лепог имају нужност, и то ово прво објективну, јер морално осећање настаје као последица деловања појма моралног закона на самовољу, а лепо субјективну, као последица деловања чисте форме сазнајних моћи а priori у рефлексiji.

Оно што одликује један естетски суд, односно суд укуса о лепом је одсуство сваког интереса за предмет о коме се суди.

Кант дефинише лепо на следећи начин:

Оно без појма изазива опште допадање.

Оно је форма сврховитости неког предмета уколико се она на њему опажа без представе о некој сврси.

Оно се без појма сазнаје као предмет неког нужног допадања.

Осећање задовољства и незадовољства као осећање допадања и недопадања (осећање лепог) представља први степен, који од осећања пријатности и непријатности води до осећања добра (као поштовања моралног закона).

²⁵² КМС, стр. 102 (курзив у оригиналу)

Нама сада није задатак да изнесемо Кантову аналитику моћи суђења, већ да укажемо на ону специфичност моћи задовољства и незадовољства, која омогућава субјективну основу објективне сврхе (морала).

За разлику од чисто субјективног осећања пријатности, осећање допадања, иако и само субјективно, засновано је на а priori основама. Естетском суду није потребан појам како би одредио предмет допадања, већ сама сврховитост, која се путем моћи суђења рефлексијом успоставља на чистој форми насталој слободном игром уобразиље према законитости разума. Овај суд тако, и без појма има општост и нужност допадања, која се заснива на самој форми којом сврховитост, независна од било које намераване сврхе побуђује осећање задовољства и незадовољства, као чисту субјективност на а priori нужан начин.

Постојање лепог, непосредно претпоставља јединство суда укуса код свих људи, у смислу, да уобразиља, моћ, суђења и разум рефлектују лепо, као непристрасно и безинтересно допадање и због тога би свако субјективно „требало да“ нешто дато нама као лепо и сам естетски просуди као такво. Осећање задовољства и незадовољства показује се путем допадања и недопадања у лепом као моћ која субјективно одваја човека од пуког интереса склоности једне животиње, и у појавном свету показује једну општост, у сврховитости форме опажања појаве, независно од било каквог објекта сазнања, јер настаје чистом рефлексијом форме дате слободном игром уобразиље према појму разума уопште. То значи, да постојање естетскг суда по својој интенцији претпоставља јединствену основу просуђивања лепог за све људе, независно од могућности да се докаже.

Ова субјективна општост у просуђивању лепог, рефлексијом сврховитости једне представе дате уобразиљом из – ставља човештво у човеку из пуне појавне заинтересованости и показује му, у односу на пријатност, један квалитет осећања задовољства и незадовољства, непристрасно допадање. Овај квалитет допадања, уздиже човека из опште детерминисаности интересом склоности и указује му на једну од склоности независну субјективну сврховитост у појави, која представља први корак у оплемењивању његове објективне сврхе.

3.3.2.2. Естетски суд узвишеног

Уколико бисмо желели да направимо једну палу пред крај нашег излагања, могли бисмо рећи да је осећање узвишеног последица једне оптичке варке. Као релациони естетски суд, суд оног што је узвишено заснива се на немогућности једне сазнајне моћи (уобразиље) да испуни своју функцију.

Као што осећање лепог настаје у суду укуса слободном игром уобразиље, рефлексijом чисте форме сврховитости једног појма разума уопште, путем моћи суђења, тако осећање узвишеног настаје немогућношћу слободне уобразиље да представи сврховитост једне идеје ума уопште, дате рефлексijом моћи суђења у човековом субјекту.

Из природе уобразиље, као моћи представљања а priori, естетски рефлексивни суд узвишеног дели се на осећање математички узвишеног, у покушају слободне игре уобразиље да прикаже објекат једне апсолутне величине и осећање динамички узвишеног, у покушају да прикаже објекат једне силе апсолутног утицаја.

На самом почетку Кант дефинише узвишено, као **„оно што је напросто (апсолутно) велико.“**²⁵³

Реч апсолутно је немогуће изразити у појави, у смислу у коме може бити представљена уобразиљом на основу појма разума у опажању, јер реч апсолутно изражава нешто што је безусловно велико, а свака величина дата уобразиљом у опажању настаје синтезом онога што је истоврсно у простору или сукцесијом у времену, и са те стране је ограничена, односно условљена је чистим опажајима а priori.

Сврховитост лепоте заснивала се на могућности слободне игре уобразиље да њена форма буде примењена на један појам разума, као објекат искуства уопште, путем рефлексije моћи суђења.

Сврховитост узвишеног заснива се на немогућности уобразиље да својом слободном игром представи рефлексiju нечега што не може бити дато у појави, већ само у сврховитости субјекта, односно једне идеје ума (идеје безусловног).

„Али, управо због тога што се у нашој уобразиљи налази извесна тежња за непрекидним напредовањем у бесконачност, а у нашем уму неко полагање права на апсолутни тоталитет као на реалну идеју, управо због тога, велим, чак

²⁵³ КМС, стр. 139 (курзив у оригиналу)

она неподобност наше моћи просуђивања величине ствари чулнога света представља за ову идеју буђење осећања неке натчулне моћи у нама... Према томе, узвишеним треба назвати не објекат, већ оно расположење духа које изазива нека одређена представа којом се бави рефлексивна моћ суђења.²⁵⁴

У просуђивању математички узвишенога уобразиља у својој слободној игри не покушава да одреди величину једног објекта, већ моћ суђења рефлектује осећање недовољности слободне игре уобразиље да представи у синтези опажаја величину безусловности коју захтева представљање сврховитости идеје ума, која основу свога постојања има у субјекту.

На овај начин, човек се сусреће са осећањем узвишености, као осећањем назадовољства, јер његова моћ представљања није у стању да представи величину коју он, путем моћи суђења, налази у себи као субјективну сврховитост (безусловност идеје ума). Са друге стране, будући да је основа ове недовољности он сам, као ноуменални субјект, у смислу да су идеје ума непредстављиве у појави и своје порекло имају у души човека, а не у неком спољашњем објекту (као што је потребно за рефлексију осећања лепога), осећање узвишеног уздиже човека до свести о једној субјективној сврховитости, која по свом значају надилази било шта што може бити дато у појави.

На исти начин, у осећању динамички узвишенога моћ суђења рефлектује о немогућности слободне игре уобразиље да представи идеју једне апсолутне (неодољиве) силе, као сврховитости безусловног утицаја дате у субјекту идејом ума.

„Јер као што смо ми заиста, поводом неизмерности природе и поводом недовољности наше моћи да прихватимо мерило које је сразмерно естетском просуђивању природне области, открили своју сопствену ограниченост, али смо ипак при свему томе такође поводом наше моћи ума открили у исто време једно нечулно мерило које под собом обухвата саму ону бесконачност као јединицу, и у односу према којем све што се налази у природи јесте мало, те дакле у нашој душевности открили надмоћност у односу према природи у њеној неизмерности, исто тако и недољивост природне силе показује нам као природним бићима нашу физичку немоћ, али нам у исто време открива једну моћ која нас оспособљава да себе просуђујемо као независне од те њене силе, и једну надмоћ у односу према природи, на којој се заснива самоодржање које је

²⁵⁴ КМС, стр. 141

сасвим друкчије од оног самоодржања које природа изван нас може да нападне и доведе у опасност, при чему човечанство у нашој личности остаје непонижено, мада би човек морао да подлегне оној сили.“²⁵⁵

Осећање узвишености, која надилази могућност објективне представе у појави, представља основу путем које човек осећа узвишеност сврховитости себе самога у односу на читав свет природе, односно узвишеност над целокупном појавом.

Ако је у осећању лепог путем рефлексије естетског суда укуса човек могао да спозна сврховитост природе, као допадање независно од било ког интереса, у осећању узвишеног, које је такође без икаквог интереса према објекту, он је могао да помоћу идеје ума, осети допадање у сврховитости себе самога као субјекта у односу на природу, као јединство појавног света.

Уколико бисмо моћ осећања задовољства и незадовољства, као основу животне силе у нама сада желели да прикажемо у једној синтези, ми би, пре свега, требало да укажемо на разлике које постоје у њеном пројављивању у зависности од деловања других душевних моћи на њу.

У моћи жудње, осећање задовољства и незадовољства пројављује се у склоности ка пријатном и непријатном (болу), као одређујући разлог ове моћи на чин. У овом облику, осећање задовољства и незадовољства има само субјективно важење, у смислу, да као побуда за радњу није ни на какав начин објашњиво у сазнању, и да се, као пријатност и непријатност, може одредити само његовим осећањем и интересом које у моћи жудње производи, ван било какве одредљиве правилности.

Осећање лепог, као естетски рефлексивни суд укуса, захтева, поред осећања а priori деловање моћи суђења, уобразиље и посредно, разума. Ова моћ осећања допадања и недопадања утемељује у човеку оно што је субјективно – опште, у смислу, да сврховитост форме представа објеката природе, дата рефлексijом моћи суђења, у човеку ствара представу о непристрасном, безинтересном, као основи, која на посредан начин у свет природе уноси једну сврховитост, која омогућава свест о правилности у природи у односу на нас саме, као бића дата у појави.

Осећање узвишеног, показује немоћ нас, као природних бића, да у појави путем моћи уобразиље представимо сврховитост идеје безусловног дате умом. У том смислу,

²⁵⁵ КМС, стр. 152

независно од било ког објекта природе, осећање узвишеног открива нам субјективну сврховитост дату идејом ума, која надилази било који утицај, који природа, као свеукупност објеката искуства, може имати за нас. Ако се субјективно – опште у осећању лепога односило у рефлексији на сврховитост форме једног објекта природе уопште, ово субјективно – опште, у рефлексији моћи суђења путем осећања узвишеног, односило се на сврховитост нас самих у непредстављивости наше сврхе (човештва) природом (као светом појава).

У моралном осећању, осећањем доброг сврховитост субјекта представљена је у објекту, идеји слободе, путем поштовања моралног закона из дужности. Овим осећањем, у души човека, као моралном субјекту, нашла је пријемчивост објективна сврха моралности, чијим остваривањем, путем добре настројености своје моралне личности, човек остварује своју нужно – објективно задату сврху, светост.

„С обзиром на осећање задовољства сваки се предмет мора уврстити или у оно што је *пријатно* или у оно што је *лепо* или у оно што је *узвишено* или у оно што је (напросто) *добро* (*iucundum, pulchrum, sublime, honestum*).

Што се тиче пријатнога, оно је као покретач прохтева готово без изузетака свуда исто, па ма од куда потицало и ма како да је његова представа (чула и осета, објективно посматрано) специфично различита. Стога је при просуђивању његовог утицаја на душевност стало само до мноштва надражаја (једновремених и сукцесивних), и такорећи само до масе пријатног осета; и тај се осет, дакле, може објаснити само и једино помоћу квантитета. А оно што је пријатно не култивише нас, већ спада у просто уживање. – Напротив, оно што је *лепо* захтева представу извесног квалитета објекта, која се такође може објаснити и свести на појмове (мада се у естетском суду *лепо* не своди на појмове); и оно нас култивише, пошто у исто време учи да треба обратити пажњу на сврховитост у осећању задовољства. – Оно што је *узвишено* састоји се само од релације, у којој се оно што је чулно у представи природе просуђује као подесно за неку могућу натчулну употребу. – Оно што је *апсолутно добро*, просуђујемо субјективно према осећању које оно улива (објекат моралног осећања) као могућност одређења субјектових моћи представом једнога *апсолутно принуднога* закона, одликује се, пре свега, *модалитетом* једне на појмовима а priori засноване нужности која у себи садржи не само претензију

већ и *заповест* одобравања за свакога, и по себи је потребна, додуше не за естетску, већ за чисту интелектуалну моћ суђења; такво се добро приписује не у једноме чистоме суду рефлектирања, већ у одређеноме суду, не природи, већ слободи. Али *могућности одређења субјекта* на основу те идеје, и то таквог субјекта који је у стању да у себи осети *препреке* које потичу из чулности, али у исто време може путем савлађивања тих препрека да осети надмоћ над чулношћу као *модификацију свога стања*, то јест морално осећање, та могућност одређења субјекта, велим, ипак је толико сродна са естетском моћи суђења и њеним *формалним условима* да може послужити томе да се законитост радње која потиче из дужности представи у исто време као естетска, то јест, узвишена, или такође као лепа, а да не изгуби ништа од своје чистоте, што се не дешава ако би се хтело да се она доведе у природну везу са осећањем пријатнога.²⁵⁶

Овим речима, Кант као да је обновио стари идеал калокагатије, јединства лепог и доброг. У овом случају то што је лепо, као идеал сврховитости, не може постојати у чистом облику естетске моћи суђења, јер се налази ван појавне природе, у домену морално – доброг, у чему се налази и крајња сврха одређења човека.

²⁵⁶ КМС, стр. 157 (курзив у оригиналу)

4. ЗАКЉУЧАК

Кантова философија као философија Основне ситуације

Ако бисмо сада желели да направимо једну завршну рекапитулацију до сада реченога о устројству душевних моћи у философији Имануела Канта, ми бисмо морали да се окренемо њиховој међусобној повезаности ради остварења крајње сврхе.

Моћи сазнања устројене су тако, да својом објективном заснованошћу у свету појава, омогућавају несазантљиву реалност ноуменалног у природи. Управо из немогућности да се унутар знања развије спознаја природе и човека по себи, омогућено је успостављање његове ноуменалне сврхе у практичком.

Осећање задовољства и незадовољства, као носилац животне снаге својом градуелном утемељеношћу у пријатном, лепом, узвишеном и добром, омогућава субјективну пријемчивост те објективне сврхе.

Морални закон, као чињеница ума, путем које се спознаје идеја практичке слободе, омогућава објективност безусловне дужности, која је у односу човека према њему уједно и сама сврха.

Тако је човек, као датост у синтези својих душевних моћи субјективно утемељен у остварењу своје објективне сврхе, у смислу онога „што би требало да буде“ a priori.

Ма колико овакав закључак изгледао тривијалан, после датог излагања мислим да свакоме мора бити потпуно јасно са каквом сложеностју проблема је Кант морао да се суочи.

Кант формално-логичко мишљење узима као датост која поставља критеријум. Он затим покушава да одреди начин на који овај критеријум формално-логичког мишљења функционише, како би могао да утврди исправан начин његове употребе. У том смислу, он деловање формално-логичког апарата узима за доказ постојања (можда би се овде формално-логичко помишљање могло упоредити са одливком) једног калуша који чине функције мишљења разума и ума.

Према Канту, правилном реконструкцијом формално-логичког мишљења доћи ћемо до разумевања граница његове употребе. Овде формално-логички апарат сам

себи поставља границе, јер он своју нужност распростире на поље своје употребе (појмове и везу појмова), али не може да покаже нужност постојања себе самог у одређеној форми, већ се овде, његова форма може узети само као датост и реконструисати на основу њене употребе.

Ово собом носи једну специфичну философску ситуацију, која се, по смислу, суштински разликује од Кантових претходника (а и философа који су дошли после њега).

Формално-логички апарат се код Кантових претходника посматрао као постојећи у некритичко – метафизичком смислу. Када Питагора, Платон, Декарт или Лајбниц посматрају форму људског мишљења дату у математици и логици као постојећу, они је посматрају у смислу у коме она чини суштински састојак саме стварности (или кантовски речено, ствари по себи). Тек преиспитивањем ове форме, коју је извршио Кант, она је постављена на начин који је омогућавао њено испитивање.

Логика и математика (својом применом у науци) представљају инструменте људског ума, којима се, из дата чулности, као филтером, образује људско сазнање. Али само ово сазнање губи свој метафизички (у смислу јединствено могућ, апсолутни, или кантовски речено, „по себи“) статус. Односно, ми не можемо да искључимо, да, осим људског сазнања, датог путем субјективне правилности формално-логичког апарата кроз одређене врсте образовања појмова и њиховог повезивања путем судова и закључака, не могу постојати и неки други облици сазнавања, који употребљавају, на пример, неке друге врсте судова или начине образовања појмова и томе слично, и поред тога што су нам такве ствари незамисливе.

На овај начин формално-логичко мишљење математике и логике, задржавајући своју апсолутност у домену људског сазнавања (у смислу да је за мене, као умно биће са одређеним сазнајним моћима оно нужно и једино), Кантовим „Коперниканским обратом“ губи статус модела вечне и једине могуће истине по себи и остаје само модел једине могуће истине за нас. То су наши субјективни критеријуми објективног мишљења.

Овом променом метафизичког статуса сазнања сам оквир Кантове философије добио је другу димензију у односу на његове претходнике. Док је ово поље вечних и непроменљивих а priori истина, дато у логици и математици до њега, да се изразимо у

једној фигури „покривало небеса“, са њим се вратило у домен субјективних способности.

Али овим „ограничавањем сазнања“, којим је Кант успоставио критичко метафизички модел „субјективне-објективности“, како ћемо видети касније, статус саме личности добио је неупоредиве могућности у односу на претходни некритичко-метафизички модел.

Кант је својим ставом успоставио неиспосредованост односа човека према себи самоме. Модел „објективне-субјективности“ у коме је личност човека посматрана као објекат једног некритичко-метафизичког модела, који се налазио у структури свега што постоји замењен је моделом „субјективне-објективности“ у коме су човекове сазнајне моћи своју нужност и исправност у сазнавању испољавале искључиво у домену деловања човековог субјекта и зависно од њега.

Истакавши везаност структуре човекових сазнајних моћи и структуре сазнања коју оне производе Кант је разбио метафизичку подељеност по којој објективне истине постоје независно од човека, чиме је сам човек био у свом постојању подређен једним од њега независним, али, како ће то Кант показати, услед тога са њим самим неспојивим постојањем. Кант је објективност постојања вратио у субјекат, односно критеријум објективности повезао са човековим сазнајним моћима, а не метафизичким ентитетима „објективне“ стварности.

Кант, међутим, није био субјективиста берклијевског типа јер је Берклијев субјект, у ствари, да се тако изразим „поличњени некритичко-метафизички објект“, који својим деловањем успоставља могућност постојања, на исти начин на који математизована „метафизички објективна“ стварност Декарта или Лајбница успоставља постојање независно од човековог субјекта. Критеријум Берклијевог постојања, опажање, једнако је независан од субјекта који опажа, као што је и формално-математички критеријум „објективне стварности“ Декарта или Лајбница. Берклијев субјект није субјект у правом смислу те речи, већ некритичко-метафизички објективни критеријум свеопштег постојања путем опажања.

Кант је, истицањем зависности искуства (објективног сазнавања) од сазнајних моћи самог човека (субјекта) онемогућио нешто, (што је већ код Фихтеа, на жалост, поново постало актуелно (подређивањем постојања људске личности једном некритичко-метафизичком моделу свеукупног постојања кроз модел односа „псеудо-

субјективног Ја“ и „Не-ја“) и поставио један „метафизички-објективно“ неодредив однос. На основу тог односа је постојање искуства везано како за критеријум формално-логичког апарата нашег субјекта тако и деловања на нашу чулност нечег непојмљивог (ствари по себи) што нисмо ми.

Тиме је постојање искуства, (па и искуства нас самих) развојено од метафизичког статуса постојања „по себи“, и створена могућност да се људска личност, у домену сазнања представљена у интеракцији са непојмљивим ограничењима, али да се њен интегритет у домену деловања ослободи тираније метафизичких сазнајних модела.

Усудио бих се да, за разлику од Хенри Елисона, који тврди да Кантова философија представља промену са теоцентричног на антропоцентрични модел сазнања²⁵⁷, кажем, да је философија Имануела Канта покушај да се досегне разумевање нечега што није антропоцентрично-гносеолошка, већ у пуном смислу речи философска Основна ситуација.

Ослобађањем псеудообјективизирајућег некритичко-метафизичког оквира и повратком тежишта интереса на покушај **„свеобухватног одређења човека“**, Кант је у својој философији желео да постигне систематску потпуност одређења начина на који човек бива човеком, односно да да разумевање Основне ситуације из које се човештво може развити у складу са свим својим диспозицијама.

Он је, да би то учинио, морао да изађе из једног некритичко-метафизичког оквира и постави једну а priori Основну ситуацију у којој би човек био показан у оним капацитетима који га чине човеком и путем које би био показан смисао разлога његовог постојања.

Да би то могао да учини Кант је морао да разбије некритичко-метафизичко-гносеолошки оквир (у смислу у коме се сматра да је могуће утврдити по себи непроменљиве и вечне истине) и уместо њега постави философски оквир, у коме је статус сазнања био супстински везан за једно биће, које је унутар свога субјективно – гносеолошког оквира било у стању да о себи дође само до истина које су све биле везане за моћи једне датости којом је он био непосредно постојећи. Начин постојања

²⁵⁷ „Kant's Transcendental idealism an interpretation and defense“, Yale University press, New Heaven and London, стр. 28

човека у Кантовој философији представља тежиште интересовања, а одређење смисла тог постојања на основу проучавања услова његовог постојања основни задатак.

Постојање некритичко - метафизичког оквира је том задатку, представљало снажну препреку, јер би прихватање чак и саме могућности неког таквог оквира по себи, негирало саму могућност приступу проблему човештва на непосредан начин. Некритичко - метафизички оквир, као аксиом једне заувек дате истине о свему што постоји постављао би човештво у стање пасивног опстојавања испосредованог једном доктрином, унутар које би оно било потпуно дефинисано. Свеобухватно постојање једног човека би, у таквим оквирима, било препуштено владајућој метафизичкој теорији да о њему просуђује на свој начин.

Да ли Кантова философија има свој метафизички модел?

Ако би се могао назвати метафизичким моделом, онда би у том случају то био модел критике метафизичких граница човештва, односно претпоставка, да се унутар човечијих капацитета (како капацитета појединца тако и човечанства) налазе претпоставке унутар којих он може бити одређен у складу са својом природом, и да би разумевање тих капацитета на крају довело до њиховог правилног развоја у оквиру а priori задатих граница.

Разумевање а priori капацитета човека и његових циљева представљало би досезање Основне ситуације за једног и за све. Из досезања Основне ситуације путем критике његових моћи, смисао постојања човека био би свеобухватно одређен и тиме створен предуслов за његов исправан развој.

Ако бисмо погледали докантовске философске ставове, ми бисмо видели да су философи, као појединци, људи, личности, дајући разлоге своје философије истовремено тежили ка томе да те философије представе као вечне и једном заувек дате, као да би то дело човечијег ума у себи носило један за све и заувек обавезујући квалитет. То је тај некритичко-метафизички оквир кога је Кант покушао да превлада, тако да је унутар своје философије оставио низ у потпуности отворених проблема. „Зашто људи имају ову, а не некакву другу структуру сазнајних моћи?“ – на то питање нема одговора. „Шта је ствар по себи?“ – ни на ово питање нема одговора. Доказујући да ова питања немају могућност да буду одговорена, већ морају остати отворена унутар граница задатих Основном ситуацијом, Кант се усредсређује на једино питање за које

сматра да се може с правом поставити, а то је питање саме Основне ситуације, односно питање „Шта сам ја?“.

Одговор на то питање није аксиоматски доктриниран унутар неког сазнајног модела, дакле није објективизирајући. Кант одговарајући на то питање покушава да на један потпуно нов начин приступи философској проблематици. То не значи да у том приступу нема система, већ да је тај систем ограничен самом датом човештву, на коју он никако не може да утиче већ само може да прихвати његово постојање и покуша да га испита,

Некритичко-метафизички системи функционишу искључиво на основу неког унапред задатог (аксиоматског) критеријума, и њихова се исправност одређује помоћу тог критеријума у апсолутном смислу. Будући (најчешће) плодови делатности једног човека, метафизички системи зависе од прихватања тих критеријума као исправних од стране других људи. На овај начин, ми за прихватање метафизичких система имамо два критеријума, тзв. вечноистинити или „објективни“ критеријум задат унутар тог система путем његовог творца (или твораца) и критеријум прихватања тог критеријума као вечне истине од стране других за њих саме.

Кантова философија не поседује онај први, већ само овај други критеријум, односно, унутар своје философије Кант је морао да наступи са једном претпоставком коју ни на који начин није могао да докаже, а то је претпоставка да су они битни капацитети једне људске Основне ситуације дати на исти начин код свих људи, односно да је оно што човека чини човеком једнако присутно у свим људима.

Иако привидно таутолошка, ова претпоставка се ни на који начин не може доказати унутар сазнајних капацитета једне Основне ситуације, а то је Кантовско полазиште.

Његова философија показује да ван Основне ситуације нема, у смислу могућности сазнања вечних истина „по себи“, али да унутар Основне ситуације постоје истине које су а priori дате и које важе у свакој аналогној Основној ситуацији. На основу ових а priori датих истина могуће је успоставити критеријуме који (као правила у некој игри) апсолутно важе унутар Основне ситуације. Ови критеријуми (као формално-логичко мишљење или структура чистих опажаја) су апсолутни јер су као принципи безусловно важећи, односно из њих није могуће изаћи, али је, на основу могућности помишљања саме безусловности (путем ума) могуће спознати да

ова Основна ситуација није једина могућа Основна ситуација, чиме се једном и заувек унутар ње успоставља немогућност постављања објективизирајуће-некритичког метафизичког оквира.

Тако би се сам критеријум ове философије, парадоксално, могао потврђивати само субјективно иако је Кантова интенција несумњиво била да у својој философији открије опште важеће истине о човештву. Али је критеријум сазнајних моћи и морално осећање, као и осећања лепог и узвишеног он могао да успостави само путем испитивања сопствене Основне ситуације, односно критичким испитивањем моћи једног субјекта који је био он сам. Тако можемо да закључимо да је претпостављене а priori критеријуме човештва које задаје у својој критици, Кант могао да претпостави као несумњиво важеће само на основу постојећих диспозиција њега самога, односно да је његов критеријум субјективне-објективности иако објективно фундиран критиком његовог субјекта своје важење тражио на основу претпоставке да је структура сазнајних моћи, осећања и воље једнака за све људе у свим временима, односно да је човештво фундирано а priori.

Доказ за ово није могуће добити објективно, у смислу једне антрополошко-научне анализе, будући да се ова хипотеза може засновати само субјективно, али управо доказ који потврђује способност логичког мишљења код људи, као и осећање лепог и постојање морала у свим заједницама показује како ова философска хипотеза, (јер за разлику од научне, философске хипотезе не потребују критеријум објективног доказивања, већ само субјективно (лично) прихватање њих као смислених, (пошто се често односе на ствари, које ни на који начин не могу бити дате у опажању)) добија своју изванредну интимну снагу, будући да интуитивно омогућава човеку да њеним разумевањем самога себе постави у ситуацију синхроне смислености постојања на основу јасних и субјективно, објективно потврдивих разлога.

Тако се Кантова философија може субјективно прихватити или не прихватити, али се не може објективистички критиковати, у смислу, да је Кантова полазна позиција, позиција а priori сваког човека, а да се грешка коју је Кант направио може уочити само из субјективне позиције човека самог, а не неке некритичко – метафизичке истине по себи.

Огромна вредност оваквог становишта налази се пре свега у односу на проблеме морала.

Као што је основни проблем Кантове теоријске философије проблем догматске метафизике, тако је Кантова философија морала покушај да се избори са становиштем, које би се условно могло назвати морални догматизам.

Морални догматизам огледа се у доктринарном постављању људске личности у њеној моралној вредности у зависан положај од једне догматске истине, која се, у теоријском смислу, узима као морална (практичка) истина по себи. По аналогији са догматском метафизиком, морални догматизам значи затварање човека у једној теоријској доктрини, која за његову моралност безусловно важи.

Оно што је одлика сваког моралног догматизма (било верског, било идеолошког) јесте институционална испосредованост у односу према Богу или некој другој врховној вредности, путем које се успоставља критеријум моралности (оног доброг).

У хришћанској моралној традицији, којој је и Кант припадао, морални догматизам, као институционална доктрина настаје појавом католичанства.

У католичанству, морална испосредованост човека врши се преко институције апсолутне духовне и световне власти Бога на земљи, коју представља папа. Код протестаната, она се врши у духовној власти видљиве цркве (скупа верника са својим духовницима) путем догме, која, као институција, представља апсолутни критеријум просуђивања моралне вредности појединца. У некој идеологији, као што је комунистичка, фашистичка или савремена идеологија људских права, она се заснива на апсолутном веровању у неку моралну догму (теорију о ономе „што би требало да буде“), која обезбеђује морално право да се неком човеку, као појединцу учини (за њега самог, у смислу да, када бисмо ми, као појединац били на његовом месту оно би и за нас, као моралну личност било) зло зарад (у догми утемељеног општег) добра.

Управо догматичност морала омогућава овај практички парадокс, у коме једна институција морала (статутарна црква или идеолошка заједница, (које се обе пре свега могу просудити као апсолутистичке моралне институције)) преузима функцију појединца у ономе што само појединац може да изврши, а то је постојање добра.

И католицизам и протестантизам и различите догматичке идеологије, овим својим одликама у односу према врховном добру стављају појединца у стање пасивног објекта институционалне моћи. И један и други облик (и верски и идеолошки) поседује потребу да себе квалификује као оног, који има ексклузивно право на однос

према Богу или врховном добру (правоверје), у смислу да поседују потпуну моћ добра и зла.

Ова врста духовне изопачености настаје када се знање о питањима вере постави институционално безлично, односно, када се чистој моралној личној одговорности, претпостави колективна одговорност путем које појединац постаје инструмент догме једне спољашње институције, која, у моралном смислу, одлучује уместо њега.

Иако формално настао у жељи да ослободи људску моралну личност опресије католичке догме, протестантизам је у догми апсолутне слободе избора (у смислу права на самоконституисање моралне доктрине у догми (знању), а не у вери) разбио саму могућност универзалног повезивања људи на моралним основама.

Он је универзализацијом догматске слободе приморао моралну личност да конституише сопствену догму, истину о вери, односно непогрешиво знање добра, у смислу онога што добро објективно „по себи јесте“, а не веру у моралну истину, која превазилази могућност сазнања и захтева личну одговорност у њеном самоконституисању према ономе „што би требало да се буде да би се било у складу са човештвом у нама“.

Идеологије 19. и 20. века, које с јаким разлогом можемо посматрати као деривате протестантског облика заснивања „добра“ по себи, у потпуности су инструментализовале људску личност подредивши је апсолутној вредности догме.

Као директна последица оваквог приступа моралу, у савремено доба, као носећи етички образац јавља се фанатизам, као еутаназија моралности у човеку, односно субјективно, лично, морално самоубиство ради објективног врховног добра.

Као привидна противтежа фанатизму, али по истом догматичком обрасцу, у савремено доба је заступљен и морални релативизам, као вид моралног агностицизма, који негирањем могућности заснивања моралне догме а priori негира и саму могућност практичног у човеку.

Свим овим девијацијама Кантова философија супротставља се као снажна противтежа, афирмацијом недогматичке моралности.

Утемељењем моралне личности као безусловне вредности путем постојања моралног закона, Кантова философија реафирмисала је природну моралну позицију човека, његову моралну Основну ситуацију.

Чињеница је да се моралност у човеку може успоставити само њим самим. То значи да у односу према ономе што је „добро“ човек има апсолутну (безусловну) моралну одговорност, као према себи самом.

Ова иманентност добра у човеку, односно њена непосредованост, јесте субјективно заснивање себе, као „доброг“ (објективно) у моралној настројености самовоље испуњавањем дужности поштовањем моралног закона (чисте воље).

Кантова морална философија није морална догматика, у којој се теоријски заснива добро „по себи“. Она се заснива на чињеници моралног закона, односно чињеници о ономе што јесте „треба да буде(ш)“ на објективно – нужан начин.

У том смислу се религија поставља као природна потреба моралности, а одвајање теоријског знања (као знања о могућим објектима опажања, као објектима истине) и вере, као субјективно – нужног постулирања несазнатљивих услова остварења моралне сврхе, као за нас, ради наше моралне сврхе истинитих, у потпуности искључује могућност сваке догматике, као сазнања нужних „по себи“ истина.

Јер, иако је морални закон објективно – нужан морални пропис ума, дат у души сваког човека, као доказ његове практичке слободе, односно човештва, он није фундиран у теоријском, већ у практичком знању, односно, он није дат у човеку као онај „који јесте“, већ онај, који би у човеку „требало да буде“ ради њега самог (човештва).

Управо ова квалитивна разлика између „добра“, као теоријски засноване догме (онога што „јесте, по себи“) и добра, као устројавања („треба да“) једне безусловно дате чињенице „по себи“, чини Кантову философију апсолутно надмоћном над морално-догматичким теоријама, које услов добра виде одвојено од човекове личности.

Сам приступ моралности се разликује.

Начин прихватања једне моралне догме привидно се представља као да се заснива на истим критеријумима а priori, као и прихватање једне безусловне истине математике, у смислу, да човек, прихватањем једне моралне догме, само разуме и прихвата нешто, што је и независно од његовог знања нужно истинито.

Али, за разлику од неке математичке теореме, морална догма, као практичко „треба да“ захтева, да би је човек прихватио као истиниту, да призна (ово признање,

као субјективан чин је морални, у вери, а не теоријски чин сазнавања) да је ова морална догма „по себи“ објективно истинита, и (као математичка истина) независно од његовог моралног субјекта. Овим пристанком, човек безусловност своје моралне личности вером подређује теоријској објективности моралне догме.

Тако се одвија морални парадокс, у коме човек, оно што је у њему иманентно безусловно дато (његова практичка слобода и морална одговорност), проглашава непостојећим у односу на нешто што теоријски прихвата као истинито. Ова негација сопствене моралности зарад моралне догме, односно морално самоубиство, чини основу фанатизма.

Унутар моралне догме немогућа је светост, јер не постоји критеријум на основу кога је могуће успоставити једнакост објективности теоријске догме и субјективности практичке моралне личности, јер се ниједна доктрина не може преписати на личност. Зато се морални догматизам увек заснива на реалним институцијама, као критеријумима успостављања моралног идеала. У том смислу, настаје колективна одговорност људи према институцији, а не лична одговорност човека према моралном закону.

Ова колективна морална одговорност разликује се од правне одговорности, јер се за правну одговорност увек претпоставља и лична одговорност практичке слободе, а за колективну одговорност претпоставља се институција путем које се одговорност, као морална одговорност човека према ономе што је „по себи“ добро конституише у својој неминовности, независно од његове воље.

На тај начин, одређене институције могу имати идеале, као папе, диктаторе или проповеднике, који собом (својом самовољом) успостављају колективну моралну одговорност унутар једне институције, али идеали узети на овај начин нису идеали теоријске моралне догме, већ институционалне чињенице апсолутне практичке моћи добра и зла, у односу на које се успоставља колективна одговорност људи по себи, као зависних.

Ове институционалне чињенице апсолутне моћи добра и зла успостављају путем колективне одговорности специфичну ситуацију псеудо – правног моралног приморавања, у смислу, да њихов претпостављени императив као моралних институција није „треба“, него „мора да буде“, јер се њихово постојање заснива на

колективној одговорности људи према ономе што „јесте“, а не личној одговорности човека према ономе што он сам „треба да буде“.

Зато се све идеологије заснивају на некој врсти теоријске мистификације (расна надмоћ, класна припадност, политичка изузетност) путем које налажу практичку нужност као теоријску неминовност независну од моралне личности, у циљу постизања потпуног уверења моралног субјекта у њихову објективну моралну исправност (као самоочигледну теоријску истинитост). Фанатизам, жртвовање субјективне моралне личности ради вере у теоријску догму представља *conditio sine qua non* постојања моралне догме.

Ова колективна (општа) одговорност према институцији моралне догме, као апсолутној моћи добра и зла, постулира критеријум вредности човека на квалитету његове институционалне „употребљивости“ за зло или добро у односу на њу саму, чиме његова морална личност по себи и за себе губи сваку вредност, изузев вредности инструмента или препреке институцији моралне догме.

Теоријска истина установљава оно што „јесте“. Морална догма, као теоријска истина требало би да успостави себе саму, на основу самоочигледности (као математичка истина). Међутим, она може (као морална) да има само категорију „уверености“ субјекта у њену моралну објективну истинитост („оно што треба да буде“), јер практичка философија омогућава само постулате, као субјективно – нужне ставове уверења.

Из тог разлога морална догма престаје да постоји када изгуби могућност фанатичног поверења, односно своје вернике.

Зашто је морална догматичност, која повлачи фанатизацију људске моралне личности тако морално опасна?

Зато што она на нужан начин укида могућност добре настројености у човеку, тиме што га ослобађа сваке моралне одговорности према њему самом. Масовни злочини 20. века често су се догађали из фанатичног уверења у ослобођеност од моралне одговорности, на основу доктрине неке моралне догме.

Кантова философија овде фанатику поставља чврсту препреку.

Морална немогућност ове врсте девијације се заснива на чињеници, да нико не може да са себе на другога пренесе своју моралну одговорност, и да човек, чак и када

то формално чини и даље остаје одговоран према самом себи на основу „човештва“ у самом себи, које ни на који начин није у стању да отуђи, јер је то „човештво“ он сам.

Кантова философија стоји као снажна препрека практичкој лажи моралне догме, која на објективан начин „по себи“, теоријски заснива моралност субјекта у догматичком фанатизму.

Основна ситуација човека у моралу је ситуација нужне моралне одговорности за себе и друге људе. Она се не заснива ни на каквој догми, него фактичком постојању моралног закона и своју истинитост не црпи из неке објективне спознаје онога што јесте, већ из чињенице човека самог о ономе што би требало да буде.

Из саме ове чињенице могуће је критиковати фанатизам независно од његове доследности, јер је могуће у себи наћи кристално јасан довољан разлог моралности, независно од било које моралне догме. Са те стране, у конституисању моралности у човеку путем континураног развоја добронамерности могуће је, на основу моралног закона, савршено прецизно дефинисати дужности унутар којих човек развија добро собом.

Ја се, због ограничености простора, нисам у овом раду бавио поделом дужности, али прва дужност човека према себи самом јесте дужност непрекидног преиспитивања свога срца, као најунутрашњијег и непознатљивог разлога наше моралности²⁵⁸.

Ово преиспитивање подразумева непрестану пажњу о свему што чинимо, мислимо, желимо, како бисмо га довели у везу са дужношћу, коју имамо према безусловној заповести моралног закона и која нам, као чињеница нашег бића непрестано стоји пред очима. На овај начин, човек сам из себе изводи свест о ономе „што би требало да буде“, јер у континуираном развоју добронамерности, он васпоставља себе, као онога који на моралном осећању гради трајање свога живота, који спознаје сврховитост лепог и узвишеног природе и себе у њој, који ојачава чврстину настројености ка моралном закону вечном сумњом у исправност разлога максиме сопствених намера и утемељује веру у Онога, који у себи обједињује све сврховитости, који као насušна потреба човекове моралности представља Идеал његовог самог савршенства.

²⁵⁸ ММ, 2. део § 14, стр.241

Фанатик, као онај који не сумња у исправност разлога онога што чини, јесте особа која је на себе без икаквог преиспитивања преузела прерогативе које ниједан човек не може имати. Прерогативе једног Идеала. И која је у том покушају да буде Бог престала да буде човек.

Кантовом философијом могуће је повући јасну разлику између Богочовека и човекобога и последице бивања и једним и другим. Али та разлика није доктринарна разлика моралних догми. То је разлика коју човек сам, преиспитујући своје срце, може, ако жели, увек и потпуно јасно повући, чак и ако није понекад сасвим свестан разлога због кога је то тако – као разлику између онога „што би требало“ и „не би требало“ да буде.

У том смислу, домети Кантове философије су скромни – она не жели да мења светски поредак, објашњава нужност владавине Апсолутног духа, уздиже нације, усређује и руководи токовима новца.

Сврха и значај Кантове философије састоје се у том малом, и наизглед небитном, али за једно крхко, немоћно и потребито биће најважнијем задатку – да подсети човека на могућност да буде човеком.

Али да ли би ико, заиста, од једне философије и могао нешто више да тражи?

СПИСАК ЛИТЕРАТУРЕ

Америкс Карл (Ameriks Karl)

“The critique of metaphysics: The structure and fate of Kant’s dialectic”, Cambridge university press, Cambridge, 2006. г.

“The critique if metaphysics: Kant and traditional ontology”, Cambridge university press, Cambridge, 1998. г.

Бабић Јован

„Златно правило и категорички императив“, „*Морал и наше време*“, Службени гласник, Београд, 2005.г.

„Кантова концепција дужности“, часопис Теорија 2/1991

„Категорички императив и универзализација“, часопис Философске студије XXIII

Бајзер Фредерик (Beiser C. Frederick)

“Moral faith and the highest good”, Cambridge university press, Cambridge, 2006.

“Kant’s intellectual development: 1746 – 1781”, Cambridge university press, Cambridge, 1998. г.

Баста Данило

„Вечни мир и царство слободе“, Плато, 2001. год., Београд

„Порекло и сврха државе у Кантовој политичкој филозофији“, часопис "Идеје", год. 1973., Београд

Боровски Л.; Јахман Р.; Вазијански Е.

„КО ЈЕ БИО КАНТ? Три биографије од Кантових сарадника“, Плато, Београд, 2003. г.

Буха Алекса

"Кантова филозофија религије унутар његове практичке филозофије", у књизи

"Религија унутар граница чистог ума", БИГЗ, 1990. год., Београд

.Вартенберг Е. Томас (Wartenberg E.Thomas)

“Reason and the practice of science”, Cambridge university press, Cambridge, 1998. г.

Винделбланд В.

"Повијест филозофије", "Култура", 1957. год., Загреб

Вокер Ч. С. Ралф (Walker C. S. Ralph)

"Kant and transcendental arguments", Cambridge university press, Cambridge, 2006. г

Вуд Алан (Wood W. Allen)

„Rational theology, moral faith, and religion“ у *The Cambridge Companion to KANT*,
Cambridge university press, Cambridge, 1998. г.

„The supreme principle of morality“ у *The Cambridge Companion to KANT AND MODERN
PHILOSOPHY*, Cambridge university press, Cambridge, 2006. г.

Гајер Пол (Guyer Paul)

„The transcendental deduction of the categories“, у *The Cambridge Companion to KANT*,
Cambridge university press, Cambridge, 1998. г.

„The possibility of perpetual peace“, у часопису Филозофски годишњак 17, Београд,
2004. г.

„Kant’s ambition in the third *Critique*“,

„The starry heavens and the moral law“, у *The Cambridge Companion to KANT AND
MODERN PHILOSOPHY*, Cambridge university press, Cambridge, 2006. г.

Гулига Арсеније Владимирович (Гульга Арсений Владимирович)

„*Kant*“, <http://bookz.ru/authors/arsenii-guliga/kant.html>

Елисон Хенри (Allison Henry)

„Kant’s Transcendental idealism an interpretation and defense“, Yale University press, New
Heaven and London

„Kant’s theory of freedom“, Cambridge university press, Cambridge, 1996. г.

„Kant on freedom of the will“, Cambridge, Cambridge university press, Cambridge, 2006. г.

Јанг Мајкл (Young J. Michael)

„Functions of thought and the synthesis of intuition“, Cambridge university press,
Cambridge, 1998. г.

Канрга Милан

„Етика или револуција“, Полит, 1983. год., Београд

Кант Имануел

„Критика чистог ума“, „Култура“, 1970. год., Београд

„Критика практичког ума“, БИГЗ, 1979. год., Београд

„Критика моћи суђења“, БИГЗ, 1990. год, Београд
„Метафизика морала“, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1993. год.,
Сремски Карловци – Нови Сад
„Логика“, Графос, 1976. год., Београд
„Религија унутар граница чистог ума“, БИГЗ, 1990. год, Београд
„Заснивање метафизике морала“, БИГЗ, 1981. год., Београд
„Прологомена за сваку будућу метафизику“, Плато, 2005. год., Београд
„Вечни мир“, Гутенбергова галаксија, 1995. год., Београд – Ваљево,
„Ум и слобода“ зборник, „Идеје“, год. 1974, Београд
„О лепом и узвишеном“, Графос, 1986. год., Београд
„Снови једног видовњака објашњени сновима метафисике“, Св. Симеон Мироточиви,
1990. год., Врњачка Бања
„Васпитавање деце“, Београд
Kant im Kontext - Werke auf CD-ROM - Sonderausgabe zum Kantjahr, Infosoftware, 2004
„Метафизическије начала естествознания“, *Кант, Иммануил Сочинения в шести томах.*
М., "Мысль", 1966.-(Философ. наследие). Т. 6.
<http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000511/index.shtml>
„Anthropology from a Pragmatic Point of view”, Cambridge Texts in the History of
Philosophy, Cambridge university press, 2009.г.

Касирер Ернст

„Кант, живот и учење“, ХИНАКИ, Београд, 2006. г.

Кичер Патриција (Kitcher Patricia)

“Kant’s philosophy of the cognitive mind”, Cambridge university press, Cambridge, 2006. г.

Кичер Филип (Kitcher Philip)

“A priori”, Cambridge university press, Cambridge, 2006. г.

Кланјгелд Паулина (Kleingeld Pauline)

„Kant’s theory of peace“, у *The Cambridge Companion to KANT AND MODERN
PHILOSOPHY*, Cambridge university press, Cambridge, 2006. г.

Кожев Александар

„Кант“, Нолит, Београд 1976

Лонгнес Беатриса (Longuenesse Beatrice)

„Kant on a priori concepts: The metaphysical deduction of the categories”, у *The Cambridge Companion to KANT AND MODERN PHILOSOPHY*, Cambridge university press, Cambridge, 2006. г.

Мекингајер Аластер

„Кратка историја етике“, Плато, Београд, 2000.

„Трагање за врлином“, Плато, Београд, 2006.

О'Нил Онора (O'Neill Onora)

„Vindicating reason”, *The Cambridge Companion to KANT*, Cambridge university press, Cambridge, 1998. г.

Палмквист Стефн (Palmquist Stephen)

„Does Kant Reduce Religion to Morality?“, *Kant-Studien*, 83:2 (1992)

Парсонс Чарлс (Parsons Charles)

„The transcendental Aesthetic”, Cambridge university press, Cambridge, 1998. г.

Пастернак Лоренс (Pasternack Lawrence)

„The ens realissimum and necessary being in The Critique of Pure Reason”

Religious Studies 37, 467–474 Cambridge University Press, 2001

Пинкард Тери (Pinkard Terry)

„German Philosophy 1760-1860 The Legacy of idealism”, Cambridge university press, 2004.

Поповић Јустин

„Философске урвине“, издање Манастира Ћелије, Ваљево, 1987. год.

Приморац Игор

„Казна и категорички императив“, *Преступ и казна, расправе о моралности казне*, Идеје, Београд, 1978/3

Хајдегер Мартин

„Кант и проблем метафизике“, Идеје, Београд, 1979. г.

Хајнтел Ерих

„Трансцендентални идеализам и емпиријски реализам“, у *Годишњак за повијест филозофије* 2, Загреб, 1984. г.

Хетфилд Гери (Hatfield Gary)

“Kant on the perception of space (and time)”, Cambridge university press, Cambridge, 2006.

“Empirical, rational, and transcendental psychology: Psychology as science and as philosophy”, Cambridge university press, Cambridge, 1998. г.

Хопе Хансгерог

„Синтеза и категорије: Кант и модерна спознајна теорија“, у Годишњак за повијест филозофије 2, Загреб, 1984. г.

Ферарис Маурицио

„GOODBYE KANT!“, ПАИДЕИА, Београд, 2010. г.

Фридман Мајкл (Friedman Michael)

“Causal laws and the foundations of natural science”, Cambridge university press, Cambridge, 1998. г.

Фуко Мишел (Foucault Michael)

„Introduction to Kant’s anthropology“, SEMIOTEXT(E) FOREIGN AGENTS SERIES, Los Angeles, 2008.

Функе Герхард

„Логика, систематика, архитектоника у Кантовој трансценденталној филозофији“, у Годишњак за повијест филозофије 2, Загреб, 1984. г.

Шапер Ева (Schaper Eva)

“Taste, sublimity, and genius: The aesthetics of nature and art”, у *The Cambridge Companion to KANT*, Cambridge university press, Cambridge, 1998. г.

Шнеевинд Ц. Б. (Schneewind J. B.)

„Autonomy, obligation, and virtue: An overview of Kant’s moral philosophy” у *The Cambridge Companion to KANT*, Cambridge university press, Cambridge, 1998. г.

Биографија

Александар Стевановић рођен је 19.5.1975.г. у Београду. Филозофски факултет у Београду на одсеку за филозофију завршио је 2002.г. са просечном оценом 9,00. Као демонстратор радио је 2004.г на предмету Увод у теорију друштва. Исте године постао је наставник у „Техноарт Београд“, школи за машинство и уметничке занате. Награђен је 2005.г. на републичком конкурс у Завода за унапређивање образовања и васпитања „Креативна школа“. Докторске студије филозофије уписао је 2009.г. Члан је Управног одбора Српског филозофског друштва од 2014.г.

Објављени текстови

„Једно тумачење народне песме Лазар Мутап и Арапин“, Митолошки зборник 4, Центар за митолошке студије Србије, Рача, 2001.г. стр. 147-155

„Емпатија као пут до моралног друштва“, приказ књиге Мартина Л. Хофмана „Емпатија и морални развој“ (Дерета, Београд, 2003.г.) НСПМ вол. 10 2003.г. 1-4 стр. 428-431

„Један поглед са друге стране“, приказ књиге Марка Р. Амстуца "Међународна етика" (Службени Гласник, Београд, 2009. г.), Културни додатак листа „Политика“ 24.4.2010.г.

За објављивање му је прихваћен текст „Место музике у филозофији Имануела Канта“ у часопису за културу „Мокрањац“ бр. 17, предвиђеном да изађе у 2015.г.

Излагања

„Метафизичке основе успостављања идентитета“, Филозофски скуп „Једнакост и неједнакост, идентитет и разлика“, Сремски Карловци, 2013.г.

Текст је прихваћен за објављивање у Зборнику филозофског скупа

„Метафизичке основе научног мишљења“, Филозофски скуп „Наука и метафизика“, Сремски Карловци, 2014.г.

Текст је прихваћен за објављивање у Зборнику филозофског скупа

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани-а **Александар Стевановић**

број уписа **OF 080120**

Изјављујем


да је докторска дисертација под насловом

„Устројство душевних моћи у философији Имануела Канта“

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, **12.2.2015.г.**



Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора: **Александар Стевановић**

Број уписа: **OF 080120**

Студијски програм: **докторске студије филозофије**

Наслов рада: „**Устројство душевних моћи у филозофији Имануела Канта**“

Ментор: **Проф. Др Јован Бабић**

Потписани: **Александар Стевановић**

изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, **12.2.2015.г.**



Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

“Устројство душевних моћи у философији Имануела Канта“

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство

2. Ауторство - некомерцијално

3. Ауторство – некомерцијално – без прераде

4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима

5. Ауторство – без прераде

6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

Потпис докторанда

У Београду, **12.2.2015.г.**



1. Ауторство - Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.
2. Ауторство – некомерцијално. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.
3. Ауторство - некомерцијално – без прераде. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.
4. Ауторство - некомерцијално – делити под истим условима. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.
5. Ауторство – без прераде. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.
6. Ауторство - делити под истим условима. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.