Ж II 218
Инв. бр. 16192

УНИВЕРЗИТЕТ „СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ“ – СКОПЈЕ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

КРИТИКА НА ТЕЛЕОЛОШКИОТ УМ

(докторска дисертација)

Кандидат
Владимир Џидров

Ментор
Проф. д-р. Ферид Мухиќ

Скопје, 2007

СЕМИНАР ЗА ФИЛОЗОФИЈА

СОДРЖИНА

Вовед	**1 – 10**
1. Онтологија и телеологија	**11 - 241**
2. Метафизиката на моралот и телеологијата	**242 - 356**
3. Естетското и телеолошкото	**357 - 382**
4. Телеологијата внатре границите на чистиот ум	**383 - 404**

Критика на телеолошкиот ум

Дури и самиот факт дека постојат многу интерпретации на Кантовата критичка философија говори за несомненото значење на оваа философија за историјата на философијата како и за историјата на културата воопшто.

Сепак, увидот во нејзиното значење и разбирањето на нејзините вистински мотиви и суштински содржини не претставуваат нешто што е идентично.

Она што мора да се забележи е дека отсуствува автентична реконструкција на архитектурата на критичката философија во целина.

Вообичаено, мноштвото од интерпретации понудуваат модел на парцијален пристап кон таа целина, бидејќи се задржуваат или на одредена област, или на некој поединечен проблем, на пр. за наводно недоследната Кантова употреба на поимот каузалитет, за формализмот и ригоризмот на Кантовата етика и слично.

Како последица на овој вид на пристап редовно се појавува она што може да се нарече интерпретативно деформирана смисла на Кантовата критичка философија во целина.

Во "Критика на чистиот ум" Кант сметал дека оној кој интерпретира може да го разбере писателот подобро отколку што овој се разбрал себе си. Веројатно, до пишувањето на "Критика на чистиот ум" за Кантовите сфаќања не било премногу често дискутирано, и Кант не можел да си го разјасни она што набрзо морал да го сфати, имено, дека неговото гледиште може да биде применето против него.

И навистина, неговите интерпретатори сметале дека го разбрале Кант подобро отколку што тој се сфатил себе си.

Од позиција на многу често споменуван, анализиран и критикуван автор, Кант сознал дека не може да го допушти

гледиштето дека некои критичари го сфатиле подобро одошто тој се разбрал себе си.

Кантовата одбрана на неговите сопствени ставови покажува дека Кант сметал дека не бил сфатен, ниту од Фихте, ниту од анонимниот рецензент кого го споменува во "Пролегомена...", ниту од сите оние кои пропуштиле да ја сфатат идејата за целината, за која зборувал и во "Критика на чистиот ум" и во "Критика на практичниот ум" и на други места.

Во врска со Платоновата употреба на изразот идеја, Кант сметал дека е потребно да даде забелешка од која произлегува дека не е необично некој интерпретатор подобро да го разбере интерпретираниот автор отколку што овој се разбрал себеси бидејќи авторот може недоволно јасно да го одреди својот поим и како последица на тоа понекогаш да мисли и говори спротивно на својата сопствена намера.

Со тој став Кант го изразува своето видување за секогаш деликатниот однос на еден философ и неговиот интерпретатор, кој во најсреќен случај е исто така философ. Јасно е дека овој проблем се однесува и на овој херменевтички проект, значи, се однесува на мојот однос спрема предметот на мојата интерпретација-критичката философија на Имануел Кант- и дека ова е место кај што треба да се изјаснам за овој проблем.

Спротивно од Кант, сметам дека ниеден интерпретатор не може подобро да го разбере интерпретираниот философ отколку што овој се разбрал себеси.

Задача на интерпретаторот-значи и моја задача овде-е да го разбере авторот онолку добро колку што последниов се разбирал себеси, а не да се труди да го разбере подобро, затоа што тоа е невозможно.

Но, и под претпоставка дека тоа е можно: според кој критериум би се определувало која интерпретација е навистина супериорна во овој поглед, а која е инфериорна, ако, -како што произлегува од

Кантовата претпоставка- како критериум на проверка и вреднување не се земе согласноста со списите на филосо фот кој се интерпретира, бидејќи се смета дека тој можел да говори, па дури и да мисли спротивно на својата намера?

Често повикуваното разликување на "духот" од "буквата" на една филосо фија, наместо да го реши овој проблем, само го усложнува. Во ова разликување е имплицирана разликата меѓу битното и небитното, т.е. допуштена е можноста за произволно одредување на тоа што е супстанцијално, а што акцидентално во некој филосо фски текст и опус во целина. Но, како може да се издвои овој есенцијален екстракт кој се нарекува "дух" на една филосо фија, ако не само врз основа на оној екстензивен тоталитет на размислувања содржан во корпусот списи на филосо фот кој е предмет на интерпретација?

Ова разликување ја има таа отежнувачка околност што филосо фот кој интерпретира, априори ги отфрла некои од исказите на интерпретираниот филосо ф како наводна пречка за разбирање на вистинските, но недоволно јасно изразени намери, или пак недоволно јасно определените поими на тој филосо ф. Како што е наведено, Кант сметал дека е можно интерпретаторот подобро да го сфати филосо фот кого го интерпретира отколку што овој се разбрал себеси.

Дали Кант, согласно со овој свој став, им допуштил на неговите критичари да мислат дека тие подобро го разбрале него отколку што тој се разбрал себеси? Со други зборови речено, дали Кант од позиција на оспоруван автор можел да го потврди ова свое принципиелно гледиште?

Во критичкиот осврт на Фихтеовата филосо фија даден во 1799 год. тој вели дека неговото главно дело, првата критика, треба да биде сфатена буквално и да се објаснува исклучиво од позиции на здравиот разум кој е доволно развиен за потребите на апстрактното мислење.

Ако Критиката треба да се разбере буквално, и секој поим кој ја има својата одредба во таа критика мора да се разбере онака како што е определен во нејзиниот текст. Ако пак секој поим мора да се разбере на тој начин, се смета за доволно јасно одреден.

Според ова, Кант имплицитно ја потврдува својата сигурност дека секој свој поим доволно јасно го одредил. Сепак, може да се смета дека тоа е во противречност со горенаведеното размислување од "Критика на чистиот ум", каде што допуштил дека е можно авторот-а тоа значи и философскиот автор-да не се разбрал себеси затоа што недоволно јасно го одредил својот поим.

Понатаму, во предговорот на "Критика на практичниот ум", на неговите критичари Кант им укажува на ова: "Меѓутоа, вниманието треба да се сврти и врз нешто друго, повеќе философско и архитектонско: имено, точно да се разбере идејата на целината и од неа да се држат на око сите тие делови во нивниот заемен меѓусебен однос преку нивното изведување од идејата на таа целина во една чиста моќ на умот" (КНПУ, с. 14). За критичарите кои не воделе сметка за таа идеја на целина, тој вели дека не е чудно што насекаде откриваат недоследности, иако местата во текстот што ги највуваат тие неконсеквентности не постојат во самиот негов систем, туку во нивниот несоодветно поврзан мисловен тек.

Значи, не само што Кант сосема јасно го одредил секој негов поим, туку ја имал и онаа идеја на целината која неговите критичари не успеале да ја сфатат.

Ако, покрај ова, ја имаме предвид полемиката против неименуваниот рецензент на завршните страници од "Пролегомена...", каде е видлива неговата сигурност во вистинитоста на тврдењата кои ги изнесува, како и другите полемички реакции во останатите списи или во писмата, ќе се стекне уверување дека Кант, од позиција на интерпретиран философ, сознал не само дека неговите интерпретатори

и критичари не го сфатиле подобро одошто тој се разбрал себеси, туку и дека воопшто не го сфатиле.

Но, ако е така, Кант би морал да го оспори своето начелно херменевтичко гледиште, кое, ете, барем во неговиот случај е демантирано.

Сепак, во самиот текст стои дека е можно интерпретираниот автор да биде сфатен подобро отколку што тој самиот себе се сфатил. Кога Кант еднаш принципиелно ја допуштил таа можност-би можеле да речат неговите критичари-неговото одбивање да ги прифати критиките и подобрувањата не може да биде философски мотивирано, туку е резултат на старечка сенилност, или пак на суетноста на големиот философ кој не можел да допушти принципиелна критика произлезена од неговиот сопствен став.

Слични искази на една препознатлива аргументација, аргументација ад хоминем, се употребени против Кант за да се објасни неговото одбивање на она што е само последица на неговиот херменевтички принцип.

Според ова, методичко-интерпретативната беневолентност на Кант може да има опасни последици по сфаќањето на самата негова философија, бидејќи допушта како единствено логично објаснување за одбивањето на еден философ да ја прифати консеквенцијата на своето начелно гледиште, да се употреби аргументација која секако не е уверлива.

Тука навистина сме соочени со оваа дилема: или ќе се прифати начелното гледиште на Кант, и следствено, ќе се прифати дека Фихте, Шопенхауер и други подобро го разбрале Кант одошто тој се сфатил себеси, и ќе се отфрлат Кантовите сопствени полемички реакции како нефилософски мотивирани, или пак ќе се смета дека овие полемички и одбранбени реакции на Кант само ги прецизираат неговите размислувања и помагаат точно да се сфати неговата

философија, што пак значи дека ќе мора да се оспори неговото начелно гледиште.

За мене е прифатливо второво решение.

Но, во историјата на интерпретацијата на Кантовата философија доминантен бил првиот пристап.

Фихте сметал-и покрај критичките реакции на Кант против Фихтеовата интерпретација-дека тој само ја изложува и развива Кантовата философија и дека неговата сопствена философија не е никоја друга туку философијата на Кант. Ова гледиште за Фихтеовата философија како довршување на Кантовата философија го застапувал и Хегел. Хегел сметал дека Фихтеовата е само подоследно изложување на Кантовата философија. Кога се смета дека Фихте само подоследно ги развива до крајни консеквенци одредени Кантови сфаќања, не е тешко да се прифати Фихтеовото барање да се исфрли поимот "предмет по себе" од Кантовата философија, и покрај инсистирањето на Кант дека такви "подобрувања" не се прифатливи.

Затоа, може да се заклучи дека овој Кантов принцип им допушта на интерпретаторите премногу слобода, но, слобода сфатена како самоволност, како крајна произволност, слобода која не може рационално да се третира во смисла на согласност со текстовите на философот кој е предмет на толкување.

Поуката која би требало да биде сфатена од оваа голема контраверза помеѓу Кант и неговите интерпретатори и критичари на кои имал можност да им одговори е дека задача на интерпретаторот не е и не смее да биде обидот да го разбере Кант подобро одошто тој се сфатил себеси, туку само како што Кант се разбирал себеси.

Значи, целта е да се достигне Кантовото философско саморазбирање.

Водичот кон таа цел е Кантовата одредба на светскиот поим за философијата, како однос на сето сознание спрема битните цели на човечкиот ум. Оваа Кантова одредба е од пресудно значење за

разбирањето на архитектурата на неговата критичка филозофија во целина.

Сето знаење може да се подели на априорно и апостериорно. Кант ја дели филозофијата на теориска и практична. Теориската филозофија која се занимава со априорно сознание на она што е, се вика онтологија, а практичката филозофија која се занимава со априорно сознание на она што треба да биде, се вика етика. Онтологијата е метафизика генералис, а етиката која Кант ја има на ум е всушност метафизика на моралот.

Бидејќи за Кант филозофијата е телеологија во границите на човечкиот ум, задача на интерпретацијата е: Прво, да го истражи односот меѓу онтологијата и телеологијата.

Второ, да го испита односот меѓу етиката и телеологијата.

Трето, да се проучи и односот на естетското спрема телеологијата.

Четврто, би требало да размислиме за формите на телеологијата внатре границите на самиот ум.

За да се избегне тривијализирањето и неразбирањето на Кантовите сфаќања, методски исправно е да се примени холистички пристап. Единствено тој може да понуди автентична реконструкција на смислата на Кантовата критичка филозофија.

Во онаа мера во која постои архитектонско единство на Кантовите критички списи, и интерпретаторот е обврзан да понуди соодветна интерпретативна архитектоника, која јас веќе ја изложив.

Основа на таа интерпретативна архитектура мора да биде Кантовиот светски поим за филозофија, бидејќи преку овој поим Кант го изразува своето видување за апсолутното достоинство на филозофијата.

Како клучен поим за оваа интерпретација се издвојува Кантовиот поим "единство на умот". Ако не биде сфатен овој поим не може да биде сфатено единството и целовитоста на критичката филозофија.

Ако не биде сфатен Кантовиот поим за "ум", не може да се разбере адекватно ниту неговиот поим "идеја". Без разбирање пак на овие два поими не можат да бидат сфатени ниту поимите "морален закон" и "царство на цели", како и поимите "морална телеологија" и "каузалитет според целите".

Според Кантовата одредба, единството на умот е единство на систем. Кант во три различни формулации го нагласува значењето на целисходното т.е. телеолошкото единство на нештата.

Во завршниот отсек на првиот дел од "Критика на чистиот ум" под наслов "За крајната цел на природната дијалектика на човечкиот ум", тој тврди дека највисокото формално единство кое се втемелува единствено врз поимите на умот е целисходното единство на нештата.

Неколку страници потоа, изјавил дека најголемото систематско единство, па значи и најголемото целисходно единство е школа и основа за најголемата можна употреба на човечкиот ум.

На завршната страница од овој отсек, Кант вели дека од сите можни принципи на единство најважно е единството на целите.

Така, за Кант, телеолошкото единство според целите е највисоко, најголемо и најважно единство на умот. Токму ова единство е нераздвојно поврзано со суштината на нашиот ум.

Умот е систем на цели. Затоа, кога станува збор за критика на чистата спекулативна употреба на умот, Кант всушност ни зборува за критика на чистиот спекулативно-телеолошки ум, а кога станува збор за практичкото сознание, тој расправал за критика на практично-телеолошкиот ум.

Од ова произлегува дека целината на неговиот критички опус би можела да се означи со изразот "Критика на телеолошкиот ум".

Веќе во "Критика на чистиот ум" Кант разликува спекулативно систематско единство според целите и практично систематско единство според целите. На Кант му била совршено јасна можноста за

обединување на спекулативно-телеолошкиот ум со практично-телеолошкиот ум.

Неговиот поим "ум" содржи инхерентно единство, но во примената мора да се разликува неговата спекулативна од неговата практична употреба. Спекулативното систематско единство според целите е и останува за Кант само регулативна идеја која не ги пречекорува сознајните компетенции на умот, а практичкото систематско единство според целите е конститутивна идеја, па според тоа, идеја која ја оформува метафизиката на моралот.

Од самата структура на поимот "единство на умот" произлегува потребата да се промисли одново односот меѓу онтологијата и телеологијата.

Во философијата сфатена како спекулативна теологија, телеолошкото единство на нештата во светот зависи од претпоставката за постоење на творец на светот.

Затоа, Кант ја испитува врската помеѓу онтолошкиот и телеолошкиот аспект на поимот Бог.

Кога се смета дека нештата во светот имаат само условно-нужно, т.е. феноменално постоење, неговиот творец мора да биде замислен како безусловно нужно суштество кое е надвор од светот. За да може да се говори за безусловно нужно суштество кое е истовремено и самостоен и творечки ум, мора да се испита можноста за постоење на безусловно нужно суштество. Кантовата критика на онтолошкиот доказ е во функција на решавање на проблемот за телеолошкото единство на нештата во светот. Затоа што со човековите сознајни капацитети не може да се утврди егзистенцијата на Бог, говорот за телеолошкото единство на нештата во светот е само регулативна идеја.

Единствено вистински функционално телеолошко единство е она кое се остварува преку човековата слобода.

По аналогија со онтолошкиот и телеолошкиот аспект на поимот Бог, Кант размислувал за трансценденталниот т.е. онтолошкиот, и практичниот т.е. телеолошкиот поим за слобода.

Каузалитетот на слободата е каузалитет според целите.

Овие цели можат да бидат прагматични и морални.

Прагматичните цели т.е. целите на персоналната благосостојба, го имаат својот третман во философијата на правото, политичката философија и философијата на религијата, а моралните цели го добиваат својот третман во философијата на моралот.

Освен прагматични и морални цели, Кант признава и постоење на естетска цел.

Убавото е таква естетска цел. Убавото е целесообразност без поим на цел. Значи, освен за прагматична и морална телеологија, може да стане збор и за естетска телеологија.

Естетската телеологија е симбол на моралната телеологија, т.е. целесообразноста без поим на цел е симбол на целесообразноста според поим за безусловно нужна цел, а таа е човекот како цел сама по себе.

Се што е суштинско во Кантовата философија е одредено од телеолошкиот мотив. Се надевам дека интерпретацијата ќе покаже дека телеолошкиот мотив е суштинска инспирација на Кантовата критичка философија.

Задача која следи е преку интерпретациите на Аристотеловата и Хегеловата философија да се покаже присутноста и важноста на овој мотив во историјата на философијата, и да се одреди местото на Кантовата философија во таа развојна низа.

Една таква задача и обидот да се изврши, би можеле да претставуваат придонес кон философијата на историјата на философијата.

Онтологија и телеологија

Во воведот е претставено архитектонското единство на критичката философија во целина. Овде е место за изјаснување во врска со изложувањето во првите две глави од овој текст. Бидејќи станува збор за интерпретација на една философија, методски пропуст би било да не се третира Кантовиот концепт за неа. Освен тоа, самиот Кант во својот осврт кон градителите на онтолошките системи, ги потсетува на логичкото правило во врска со поделените поими, од кое следува дека таму каде тие постојат, основа и прв поим мора да биде поделениот поим. Овде применето, тоа значи дека ако се појде од одредбата на философијата воопшто, а оваа се однесува на два предмети, природата и слободата, би морало во првата глава која се однесува на метафизиката на природата, суперординираниот поим да биде Кантовото сфаќање на философијата, а како подредени, субординирани да се сметаат трансценденталната философија како пропедевтика за системот и дискусијата за ненапишаната метафика на природата. Во втората глава пак, поделени поими се учењето за правото и учењето за етиката, а над нив е концептот за метафизиката на моралот. Како пресудни за философијата воопшто, следствено и за трансценденталната философија и за двете метафизики мора да бидат изложени поимите "ум" и "идеја".

Во списот кој ја втемелувал метафизиката на моралот, Кант бил согласен со поделбата на философијата, извршена во старата грчка философија. Тој сакал само да го додаде принципот на поделбата. Формалната философија е логика, а материјалната се занимава со два предмети, природата и слободата. Разликувал емпириска и чиста философија. Првата се втемелува врз искуството, а втората, која произлегува "...единствено од принципи а приори се вика чиста философија" ("*Zasn*...", с16). Кант изјавил дека иако е можна

архитектоника на сето наше сознание, тој ќе се задржи само на архитектониката на сето сознание кое произлегува од чистиот ум, т.е. на системот на философското сознание и разликувал школски и светски поим на философијата. Според првиот, философијата е поим за еден систем на сознание кој само се бара како наука, немајќи притоа во вид ништо друго освен систематското единство на тоа знаење, т.е. неговото логичко совршенство. За Кант сепак е поважен светскиот поим за философијата: "Во таа смисла философијата е наука за односот на сето сознание спрема суштинските цели на човечкиот ум (телеологија на човечкото мислење) и философот не е некој вештак на умот, туку законодавец на човечкиот ум" (*KČU,* с497). Сето сознание според Кант е теориско и практичко. Значи, во оваа дефиниција станува збор за односот на теориското и практичкото сознание спрема битните сврхи на човечкиот ум, т.е. спрема телеологијата. Философијата е телеологија на човековиот ум. Игнорирајќи го ова, Шелинг напишал: "Конечно, ако и се претпостави дека Кантовата теориска философија насекаде потврдувала најдобра поврзаност, сепак неговата теориска и практичка философија апсолутно не се поврзани со никаков заеднички принцип; ..." (*FIPF,* с40). Теориската и практичката философија немаат заеднички принцип? Во врска со ова, Кант дава една извонредно важна фуснота во која се покажува важноста на телеологијата како за разбирањето на критиката на чистиот спекулативен ум, така и за разбирањето на критиката на практичниот ум. Во неа стои: "Телеологијата ја разгледува природата како царство на сврхи, а науката за моралот го разгледува можното царство на сврхите како царство на природата. Во телеологијата царството на сврхите е теориска идеја заради објаснување на она што е тука. Во науката за моралот царството на сврхите е практична идеја, за да се произведе, и тоа соодветно на таа идеја, она што не постои, но што со нашето дејствување и творење може да стане стварно" (

"*Zasn*...", с84). Царството на сврхите е како теориска, така и практична идеја. Она што е тука, егзистентното, е предмет на онтологијата. Царството на сврхите е теориска идеја која служи како принцип на објаснување на предметот на онтологијата. Бидејќи пак мудроста се состои повеќе во дејствување и творење отколку во знаење, во философијата на моралот царството на сврхите е практична идеја која, доколку сме мудри, може да го напушти царството на можноста и да се пресели во царството на стварноста. Бидејќи царството на сврхите е и теориска и практична телеолошка идеја, станува јасно дека телеологијата е она што ги обединува онтологијата, т.е. теориското сознание на умот, и етиката т.е. практичното сознание на умот, во една систематска целина под идејата на светскиот поим за философија. Бараното од Шелинг, заедничкиот принцип за теориската и практичката философија, е идејата на сврховитоста. Затоа, во дефиницијата на овој поим, изразот ставен во заграда не е споредeн додаток, туку ја изразува суштината на дефиницијата. Овие суштински цели Кант ќе ги одреди и како крајни сврхи, нагласувајќи го апсолутното достоинство на философијата. Доследно придржувајќи се до овој поим на философијата, Кант пристапува кон поблиско одредување на тоа " ...какво систематско единство од гледиштето на целите пропишува философијата соодветно на овој светски поим" (*KČU*, с497). Философијата како законодавство на човечкиот ум има два предмети: природата и слободата. Треба да се се запамети: на природата и слободата Кантовата философија и пропишува систематско единство од гледиштето на целите, сврхите! Систематско единство од гледиште на целите Кант и пропишува на природата во првата критика, а на слободата во втората. Философијата во себе ги содржи природниот и моралниот закон "...и тоа од почеток во два посебни философски системи, а најпосле во еден единствен философски систем" (*KČU*, с498). Бидејќи станува

збор за системи, а не за пропедевтики на системи, јасно е дека овде ги имал на ум двете метафизики, на природата и моралот. Ова покажува дека планирал да ги обедини метафизиката на природата и метафизиката на моралот во еден систем. Во првата верзија на воведот во третата критика, Кант го разликувал истражувањето на можностите за чисто умно сознание од философијата како систем: "Ако философијата претставува систем на умното сознание стекнато со поими, тогаш таа веќе со тоа доволно се разликува од критиката на чистиот ум која како таква, додуша содржи философско испитување на можностите на таквото сознание, но не спаѓа во таков еден систем како негов дел, туку прво ја скицира и испитува неговата идеја" (*KMS*, с7). Критиката на чистиот ум е философско истражување на можностите на умното сознание од поими, а философијата е систем на умно сознание. Кант го следи изложувањето од "Втемелувањето на метафизиката на моралот" и ги елиминира попатните пречки. Прецизирајќи го разликувањето меѓу формалниот и реалниот дел од системот на философијата, тој вели дека реалниот систем на философијата "...може да се подели само и единствено на теориска и практична философија; така што еден дел мора да претставува философија на природата, додека оној друг дел мора да претставува философија на моралот, ..." (*KMS*, с7). И овде е важно да се утврди дека предмет на теориската философија е природата, особено затоа што токму во ова дело тој го разјаснува метафизичкиот поим на природата, кој е вистинскиот предмет на неговите теориски истражувања. Во сочуваните записи за кои се претпоставува дека се од годините 1790-91, и кои започнуваат со воведот во петиот дел од предавањата по метафизика, Кант зборува за философијата воопшто. Треба да се разликуваат два поими за неа: во нејзината школска смисла и во космополитска смисла. Философијата во космополитска смисла е "...наука за крајните сврхи на човечкиот ум. Тоа и дава на философијата достоинство, т.е. апсолутна вредност; и тоа е

единственото што има внатрешна вредност, и дава вредност на сите други науки" (*L. O. M*, с300). Философијата во првата смисла е учење за вештината, а во втората за мудроста. Оној кој тежи само кон спекулативно знаење, Кант го нарекува уметник на умот, вистински философ е практичниот философ: "Философијата е идеја за совршена мудрост, која ми ги покажува крајните сврхи на човечкиот ум" (*L. O. M*, с300). Мудроста ги покажува крајните сврхи на човековиот ум. Философијата е идеја за тие крајни сврхи. Никој не станува философ само заради сознанијата кои ги има, иако и без нив не може да стане тоа: "...мора да има сврховито единство на оваа вештина, и увид во согласноста на оваа вештина со највисоките сврхи" (*L. O. M*, с302). Сите сознанија, сите вештини се само средства во функција на суштинските, крајните, највисоките сврхи на луѓето. И во делото од 1797год, Кант расправа за односот меѓу философијата и метафизиката: "Ако за било кој предмет постои некоја филозофија (систем на умното сознание од поими), тогаш за таа филозофија мора да постои и систем на чисти умни поими независни од секој услов на согледувањето, т.е. една метафизика" (ММ, с177). Философијата е систем на умно сознание од поими, а метафизиката е систем на чисти умни поими независни од условите на согледувањето. Во списот од 1798, Кант го анализира односот помеѓу философирањето, философијата и животната сила. На тоа надоврзува и неговото согледување за философирањето без да е нужно притоа да се биде философ. Иако се извршува како игра, тоа помага за заштита од некои непријатни чувства, но и изразува еден интерес кој е достатно силен за да не дозволи намалување на животната сила. Философијата пак " ...чиј интерес е во целината на крајната цел на умот (таа претставува апсолутно единство), носи со себе едно чувство на сила, кое преку умна процена на вредностите на животот може да ја надокнади во некој степен телесната слабост, сопатничката на

староста" (СНФ, с119). Интересот на философијата е во целината на крајната сврха на умот. И во постхумно објавените забелешки, постои Кантова одредба за философијата. Во делот од текстот на оваа збирка фрагменти под наслов "Прв дел Формална дивизија на методот на транзиција", Кант расправа за разликата меѓу математиката и философијата со оглед на практичното, и ја утврдува нивната апсолутна вредност. Вредноста на првата од овие е да биде вештина на техничко-практичниот ум, т.е. вештина во "... (откривањето на средства за било која сврха) ..." (*OP*, с83). За философијата изјавува дека таа е "...морално-практичен ум и е насочена кон крајната сврха, која е апсолутно (категорички) обврзна, имено да создаде луѓе со усовршен карактер" (*OP*, с83). И во овие записи, Кант го одредил поимот на философијата како доктрина на мудроста: "Дури ако, како што е соодветно, се има на ум поимот на философијата како доктрина на мудроста, наука за крајната сврха на човечкиот ум-..." (*OP*, с138). Ова одредување на философијата мора да се има предвид и при интерпретацијата на трансценденталната философија, како и за ненапишаната метафизика на природата. И уште еднаш за односот меѓу двете науки, математиката и философијата: "Едната се однесува на начинот и вештината (за произволни сврхи), другата на мудроста-на крајната сврха" (*OP*, с243). Математиката е само функционално сознание во однос спрема крајните сврхи, сврхите на мудроста. Таа служи на произволните, но овие се подредени на крајните сврхи. За философијата пак, посебно, изјавува: "Философијата е насочена кон сврхите на знаењето исто како и кон крајната сврха на нештата воопшто" (*OP*, с255). Во завршните делови од текстот, неа ја дефинира на овој начин: "Философијата-акт на сознавање чиј продукт не цели само кон наука (како средство), туку исто и кон мудрост, како сврха по себе-значи е насочена кон нешто втемелено врз Бог" (*OP*, с256). Во сите овие изјаснувања Кант го има на ум светскиот поим за

философијата како телеологија внатре границите на чистиот ум, т.е. како доктрина на мудроста. Доктрината на мудроста значи учење за крајната сврха на човечкиот ум. Бидејќи пак, под крајна сврха подразбира обединување на моралноста и среќата во највисокото добро, философијата е учење за највисокото добро, кое е можно да се оствари на Земјата. Важно е и одредувањето на односот на философијата и метафизиката. Првата е систем на умни сознанија од поими, а втората систем на чисти умни поими, независни од условот на согледувањето. Одредбата на философијата го допушта односот спрема искуството, а метафизиката го исклучува. Кантовите напори биле насочени кон втемелувањето на метафизиката како наука, но со водечкото одредување за неа како мудрост по себе, како што изјавил во "Пролегомените...". Метафизиката на природата како наука служи на метафизиката на моралот како мудрост по себе. Бидејќи философијата има два предмети, природниот и моралниот закон, т.е. природата и слободата, и метафизиката се занимава со нив во два соодветни и посебни система, кои потоа ќе бидат обединети во еден, како што изјавил во првата критика. Овој план не го остварил. Но, значајно е што во насловот на две од трите критики го има поимот "ум". Заедно со, од него изведениот поим "идеја", поимот "ум" е од пресудно значење за разбирањето на трансценденталната философија, како критички вовед во метафизиката на природата, за оваа како наука, но и за метафизиката на моралот. Недостатното сфаќање на поимот ум, значи и неразбирање на смислата на Кантовата критичка философија и нејзиното архитектонско единство. Пример за ова е Шопенхауеровиот однос спрема поимот ум во Кантовата употреба. Во "Критика на Кантовата филозофија", напишал: "Паѓа силно во очи фактот дека тој ниеднаш, добро и соодветно, не одредува што е ум, туку само попатно и зависно од контекстот го објаснува непотполно и неточно, ..." (*SKVIP*, том1, с219). Како пример за своето тврдење, Шопенхауер ги наведува Кантовите одредби на поимот ум како моќ на

принципи а приори, моќ на принципи наспроти разумот како моќ на правила, моќ на заклучување, постојан услов на сите произволни дејства, способност за изведување на посебното од општото. Откако во истиот контекст наведува и седум Кантови изјави за поимот разум, овие Кантови изјаснувања ги одредува како " ...навистина збркани и неосновани тврдења (иако тие потекнуваат од Кант)" (*SKVIP*, том1, с221). Освен тоа, Шопенхауер му забележува на Кант дека не водел сметка" ...и што во јазиците на сите народи и сите филозофи значат умот и разумот, ..." (*SKVIP*, том1, с221). Шопенхауер изјавува дека неговото отфрлање на Кантовото учење за категориите, меѓу другото, следи и" ...од моето укажување на фактот дека кај Кант недостасува јасен и одреден поим за суштината на разумот и умот. Наместо тоа ние во неговите списи наоѓаме само неповрзани, несогласни, оскудни и неточни искази за тие две духовни способности" (*SKVIP*, том1, с246). Понатаму, во истиот текст, Шопенхауер изјавува: "Можевме да очекуваме дека Кант во своите критики на теорискиот и практичниот ум ќе појде од приказот на суштината на умот воопшто, ... покажувајќи како еден ист ум се изразува на два така различни начини, а сепак, задржувајќи ја својата основна црта, потврдува дека е ист. Но од сето тоа ние не наоѓаме ништо. Јас веќе покажав колку недоволни, несигурни и нескладни се објаснувањата кои Кант тука и таму во Критика на чистиот ум попатно ги дава за моќта која ја критикува" (*SKVIP*, том1, с338-339). На сличен начин како теорискиот, Шопенхауер го критикува и практичниот ум, кој во првата критика се појавил ненајавен, а во втората бил присутен како готово нешто, без образложување и " ...без можност во знак на неодобрување да го дигнат својот глас нарушените јазички правила на сите времиња и народи, или поимните одредувања кои ги дале најголемите филозофи на минатото. Во целина земено, врз основа на поединечни места можеме да заклучиме дека Кантовото мислење е следното:

сознанието на начелата а приори е битна црта на умот, а бидејќи сознанието на етичкото значење на дејствувањето не е од емпириско потекло, тогаш и ова сознание е принципиум а приори и потекнува од умот, значи, од умот кој е дотолку практичен. -Јас веќе доста говорев за неточноста на тоа објаснување на умот" (*SKVIP*, том1, с339). Ете, според Шопенхауер, Кант ниеднаш добро и соодветно не го објаснил овој поим, туку го објаснувал само попатно и зависно од контекстот, но непотполно и неточно, тврдењата за умот му се збркани и неосновани, не истражил што во јазиците на сите народи и времиња се подразбирало под ум, немал јасен и одреден поим за суштината на умот, давал само неточни, оскудни, несогласни и неповрзани искази за умот, не постапил школски педантно како што Шопенхауер очекувал од него, најпрво да ја прикаже суштината на умот како род и од тоа да ги изведе одредбите на теорискиот и практичниот ум како видови. Во целина земено, врз основа на наведениве поединечни места, можеме да заклучиме дека Шопенхауеровото интерпретативно гледиште е дека сознанието на начелата а приори е битна црта на Кантовиот поим ум. Тоа не е неточно, само што се однесува исклучиво на формалната употреба на умот во заклучувањето. Шопенхауер пропуштил да ја анализира Кантовата реална употреба на умот во врска со неговите предмети, природата и слободата. Втемелувајќи го својот критички став врз основа на парцијални согледувања, Шопенхауер се довел себеси во заблуда. Ако Кант само попатно и зависно од контекстот го објаснувал поимот ум, зашто Шопенхауер ја повторил наводната методска грешка на Кант и го втемелил своето разбирање на овој Кантов поим само врз некои поединечни места и зависно од нивниот контекст, наместо сериозно да ја истражи целината на Кантовото размислување за него? Освен тоа, зар е разумно да се очекува еден гениј-а тој статус Шопенхауер му го признава на Кант-да биде епигон на одредувањето на поимот ум во сите јазици и кај сите народи, или да се смета за обврзан да го

следи неговото дефинирање од најголемите философи на минатото? Може ли Кант да биде одговорен за одредувањето на поимот ум во сите јазици и кај сите народи во светот, или само за своето? Дали Шопенхауер го истражил значењето на овој поим кај сите народи и во сите јазици на светот и кај сите философи на минатото? Како воопшто може да се изврши тоа истражување? Зарем Шопенхауеровиот реторички контраст Кант-сите јазици, народи, времиња, најголеми философи на минатото, не индицира слабост на Шопенхауеровата критика на Кантовиот поим ум? Ничевски во својот докторат, под наслов "Онтолошкиот доказ и германската класична филозофија", вели: "Умот е врвна, надразумска способност; Кант никогаш..." (ОДИГКФ, с132). После оваа општа, точна, но многу елементарна интерпретативна одредба, го определува и својот став за спекулативниот ум: "Кај Кант, чистиот спекулативен ум е мошне неодредена апстракција" (ОДИГКФ, с137). На истата страница, напишал: "Умот кај Кант е најчесто дефиниран потенцијално, како мисловна моќ на идеи или принципи...За да изведеме нешто од спекулативниот ум, тој треба да биде сфатен содржински: некој ентитет е во него и ние го из-ведуваме оттаму" (ОДИГКФ, с137). После ова, следи и интерпретативното видување на односот помеѓу умот и природата кај Кант: "Во традиционалните филозофски медитации..., поимот природа е сфатен во најопфатна смисла. Кант го стеснил значењето на тој поим и оттаму се фатил за опцијата дека умот е неприроден, вонприроден или натприроден елемент којшто има историска задача да ја покори природата и да го реализира своето право над неа" (ОДИГКФ, с155). И на крај, уште едно едноставно одредување, кое не враќа до почетното: "За Кант умот е човековата највисока способност" (ОДИГКФ, с239). Дали чистиот спекулативен ум е мошне неодредена апстракција и дефиниран само потенцијално, т.е. не е сфатен содржински? Умот е неприроден, вонприроден или надприроден елемент?

За да се оцени точноста на сите овие забелешки, потребен е што е можно поцелосен увид во Кантовото одредување на поимот ум.

Во предавањата по метафизика од средината на 70-те год, Кант го одредува односот помеѓу разумот, умот и природата. Текот на природата се однесува на низите на настани и нивните промени, а нејзиниот поредок на нив како подложни на генерално правило: "Текот на природата може да биде сознаен емпириски; но поредокот преку разумот, бидејќи го сфаќам правилото" (*L. O. M,* с37). Кант разликува тек и поредок на природата. Првото е достапно емпириски, а второто само интелектуално. Разумот го сфаќа правилото на природниот поредок. Бидејќи се спротивставува на природата, чудото се спротивставува и на употребата на разумот: "Употребата на разумот бара да мораме да мислиме дека има природа, значи, принцип на светот, каде одредбите на светот излегуваат соодветно на универзални правила. Значи употребата на умот се остварува дотаму докаде е природата и нејзиниот поредок. Поредокот е значи единствениот услов на употребата на умот" (*L. O. M,* с39). Веќе овде, употребата на умот се ограничува само до досегот на природата и нејзиниот поредок. Ако природата е принцип на светот, од кој одредбите на светот произлегуваат соодветно на универзални правила, употребата на умот досега до одредбите на светот според универзални правила. Овие се однесуваат на природниот поредок. Кога не би постоел тој поредок, не би била можна ни употребата на умот. Употребата на умот ја исклучува употребата на чуда како помошни хипотези. Законитоста на појавите и нивните односи за разумот е нужна хипотеза. Поимите не треба да се сметаат за вродени, иако се наоѓаат во разумот. Ако се сметаат за внатрешни, природени, таквиот став би резултирал со дивите фантазии на Крузиус, а ако се мисли дека сите поими произлегуваат од сетилата, се прави превид во врска со нивната форма. Што се однесува до материјата на претставите, се произлегува од сетилата, а формата ја добиваат од

разумот. Кант инсистира на фактот дека поимите" ...не се природени во разумот, туку дека се појавуваат низ рефлексијата по повод на искуството" (*L. O. M,* с52). Разумот не е само способност на правила, туку има и принципи. Основен принцип е дека сите сознанија и појави мора да стојат под правило, бидејќи секогаш се појавуваат во односите на просторот и времето. Но, и кога се обработени од мислите, мора да стојат под правило. И овде Кант изјавува дека постојат граници на досегот на разумот: "Разумот не оди зад границите на објектите на сетилата, но сеуште до границите: тоа се Бог и идниот свет" (*L. O. M,* с57). Разумот може да биде определен на два начина: во однос спрема сетилата и автореферентно. Првата одредба е негативна и според неа, разумот ги сознава нештата независно од начинот на кој се појавуваат, а позитивно дефиниран, означува способност за "...сознавање на нештата какви што се" (*L. O. M,* с58). Овде се наведува и можноста за постоење на разум кој има интелектуална интуиција, но таков не е човечкиот разум. Човечкиот разум сфатен како повисока способност за сознавање може да се сфати на три начини: како разум, моќ на судење и ум. Разумот е одговорен за општиот суд, втората од овие за супсумција под тој суд, а умот-за заклучување. Умот е способност за априорни правила или а приори поими, сосема одвоени од искуството. Разумот и умот се разликуваат само во однос на нивната емпириска и чиста употреба. И употребата на умот може да биде чиста и емпириска. Првата се однесува на објекти кои не можат да бидат предмет на сетилата, а втората е кога нешто се сознава а приори, што може да се потврди апостериори. Во предавањата од 1782-83, Кант размислува за одредбите на разумот и умот. Од мноштвото претстави разумот го извлекува општото и затоа се означува како способност на правила. Способноста на умот е двојна: тој го одредува поединечното од општото, а освен тоа е и способност за дејствување според принципи.

Од умот зависи односот помеѓу средствата и сврхите. Интелектуално поттикнувачките причини се такви во некој однос или без квалификација. Ако се во некој однос, тие се само добри средства за некоја сврха, која најчесто може да се означи како сетилна сврха. Кога овие причини се без квалификација, тогаш станува збор за сврхите, а не за средствата: "...не средствата туку поправо сврхите ги одредуваат желбите. Ако умот открива што е навистина добро, или ги специфицира сврхите, тогаш тој се грижи за својот интерес и е господар" (*L. O. M,* с266). Умот ги специфицира сврхите, т.е. она што е навистина добро, а не разумот. Во тие предавања, зборувал и за нужниот постулат на умот: "Принципот во реалноста на сврхите е: дека се има сврха и дека ништо не е залудно. Тоа е нужен постулат на умот. Бидејќи поинаку умот не може да објасни ништо. Но тој е потврден во искуството" (*L. O. M,* с279). Без телеолошкиот постулат дека се во природата има сврха и дека ништо не е залудно, умот не може да објасни ништо! Затоа, тој е нужен постулат, потврден во искуството. За систематското единство на умот размислувал во делото од 1783год. Кант знаел дека апсолутната целина на искуството не е можна, но сепак сметал дека" ...идејата на една целост на познанието според принципи е воопшто токму она, коешто нејзе може да и достави еден особен вид на единство, имено она на еден систем, без кое нашето познание не е ништо друго освен крпеница и тоа не може да биде употребено за највисоката цел (којашто секогаш е само системот на сите цели) ; но јас овде не ја подразбирам само практичната цел, туку исто и највисоката цел на спекулативната употреба на умот" ("Пролег...", с123-124). Во овој многу важен текст укажува дека идејата за целината на познанието според принципи е од значење за систематското единство на нашето познание, а тоа пак овозможува негова употреба за највисоката цел. На терминот "највисока цел" треба да се обрне посебно внимание. Тој е употребен

двапати, најпрво без квалификатив, иако во заграда е одреден како систем на сите цели, а потоа станува збор за негова спецификација, имено за највисоката цел на спекулативната употреба на умот. Терминот "практична цел" е ставен меѓу двете споменувања на највисоката цел. Од овие факти, може да се заклучи следново: при првото појавување на терминот "највисока цел", Кант ја имал на ум формулацијата највисока цел воопшто; во втората употреба на овој израз, се подразбира дека станува збор за највисоката цел како систем на сите цели на умот во неговата спекулативна употреба; ако овие заклучоци се точни, би требало да биде извесно дека и при употребата на изразот "практична цел" се мисли на највисоката цел како систем на сите цели на умот во неговата практична употреба; и на крај, "највисоката цел" воопшто е системот и на теориските и на практичните сврхи, земени заедно. Значи, посебните системи на сите сврхи на умот во неговата спекулативна и во неговата практична употреба, произлегуваат од умот како систем на сите сврхи воопшто. Токму вака сфатениот ум е оној што го критикувал Кант во трите дела кои во насловот го имаат зборот критика. Односот меѓу умот и добрата волја го одредил во 1785год. Прашањето е: која намера ја имала природата кога на нашата волја и го придодала умот како нејзин управник? Неговиот одговор е: "Кога е збор за природните дарови на едно организирано суштество, суштество кое е опремено за живот на сврховит начин, ние како основна истина усвојуваме: дека во таквото суштество не се наоѓа никакво орудие за било која сврха, освен она орудие кое е за таа сврха најсоодветно и со неа најсогласно" *(* "*Zasn*...", с25). Ако е така, и ако умот е орудие, тогаш, за која сврха тој е најсоодветно и најсогласно орудие? Кант ја елиминира претпоставката дека вистинската сврха на природата кога на човекот му дала ум, е неговата среќа, бидејќи во тој случај таа би дејствувала против нејзината сврха. Оваа сврха многу подобро се остварува кога нејзината реализација се препушта на инстинктите.

Откако е отфрлена таа претпоставка, укажува на вистинската намена на умот: "...вистинската намена на умот мора да се состои во тоа да произведува волја која е добра не, да кажеме, како средство за постигнување на некоја друга сврха, туку која е по себе добра, заради што апсолутно бил потребен ум, доколку природата воопшто при распределбата на своите дарови постапила сврховито" ("*Zasn*...", с27). Умот е сврховит производ на природата чија вистинска намена е да произведува по себе добра, т.е. чиста волја. Оваа добра или чиста волја не е единствено и целокупно добро, но секако е врвно добро и услов на сето друго добро, па дури и на тежнеењето кон среќа. Произведувањето на добра волја е прва и безусловна сврха на умот, а остварувањето на среќата е само условена сврха: "...културата на умот, која е потребна заради постигнување на онаа прва и безусловна сврха, го ограничува на разни начини постигнувањето на онаа друга сврха која секогаш е условена, имено постигнувањето среќа барем во овој живот..." ("*Zasn*...", с28). Бидејќи негова прва и безусловна сврха е втемелувањето на добра волја, при тоа умот е "...способен при достигнувањето на таа сврха само за задоволување од свој сопствен вид, имено за задоволување произлезено од остварување на сврха, која пак ја одредува само умот..." ("*Zasn*...", с28). Умот е задоволен само при остварувањето на некоја сврха која ја одредил самиот! Сврхата на добрата волја може да биде одредена само од чистиот ум. Потоа Кант упатува кон проучување на поимот должност кој во себе го содржи поимот добра волја. Во овој текст се наоѓа и ставот за вредносната супериорност на умот во однос на разумот: "Човекот во себе наоѓа моќ со која се разликува од сите останати нешта, па дури, доколку го афицираат предмети, и од себе самиот, а таа моќ е умот. Умот, како чиста самодејност, се наоѓа над разумот...умот покажува под името идеи еден така чист спонтанитет што со тоа далеку го надминува сето што сетилноста може да му го достави, и својата

најважна работа ја покажува во тоа што сетилниот свет го одвојува од светот на разумот, но за со тоа на самиот разум да му ги обележи неговите граници" ("*Zasn*...", с105). Умот го одвојува светот на разумот од сетилниот свет, но со намера да го ограничи светот на разумот! Човекот може да се посматра себеси од две гледишта: како припадник на сетилниот свет, подложен на хетерономијата на природниот свет; и како припадник на интелигибилниот свет" ...под закони, кои, бидејќи независни од природата, не се емпириски, туку основа имаат единствено во умот" ("*Zasn*...", с106). Неемпириските закони кои имаат основа само во умот се моралните закони. На истата страница, Кант го разјаснува суштинскиот принцип на умот: "Спекулативната употреба на умот во поглед на природата доведува до апсолутна нужност на некоја највисока причина на светот; практичната употреба на умот во поглед на слободата доведува исто така до апсолутна нужност, но само до апсолутна нужност на законите на дејство на секое умно суштество како такво суштество. Значи, суштински принцип на секоја употреба на нашиот ум е тоа своето сознание да го доведе до свест за неговата нужност (бидејќи без таа нужност тоа сознание не би било сознание на умот) " ("*Zasn*...", с120). И во "Критика на чистиот ум" размислувал за одредбата на овој поим. Од пресудна важност за разбирањето на Кантовата критичка философија во целина, е точното сфаќање на неговиот поим "ум". Тој разликувал два вида на употреба на умот: формална и реална. Кај формалната употреба, умот апстрахира од целокупната содржина на сознанието, а при реалната употреба е важно што "...во него имаат потекло извесни поими и основни ставови кои тој не ги позајмува ни од сетилата ни од разумот" (*KČU*, с222). Некои поими и основни ставови кои имаат потекло од самиот ум се однесуваат на реалната употреба на умот. Кога ја дефинирал трансценденталната философија, во рамките на одредбата на метафизиката во потесна смисла на

зборот, Кант го употребува скоро истиот израз, само што наместо "извесни", таму стои "сите" поими: "...самиот ум во системот на сите поими и основни ставови кои се однесуваат на предметите воопшто, ..." (*KČU*, с500). Бидејќи пак, под "предмети воопшто" подразбирал феномени и ноумени, а трансценденталната философија ја дефинирал како онтологија, јасно е дека реалната употреба на умот се однесува на феномените и ноумените, т.е. таа е онтолошка. Значи, Шопенхауер не ја проучил онтолошката, т.е. реалната употреба на умот. Така умот се покажува како раздвоен на една логичка и една трансцендентална моќ. По аналогија со поимите на разумот, сметал дека логичкиот поим на ум ќе даде клуч за неговиот онтолошки поим. Користејќи ја таа аналогија, Кант го разликува умот како моќ на принципи, од разумот како моќ на правила. Значи, со оваа одредба се уште ништо не е кажано за реалната, туку само за формалната, т.е. логичката употреба на умот. Кант го нарекува сознание врз основа на принципи она во кое со помош на поими се сознава она што е посебно во она што е општо. Понатаму, разликувал вистински од компаративни принципи. Само синтетичните сознанија од поими можат да се наречат вистински принципи, додека сите универзални ставови воопшто можат да се наречат компаративни принципи. Со тоа, потврдува дека за него сознанието од принципи е нешто сосема друго од простото сознание на разумот. Сознанието на разумот не може од поими да обезбеди синтетични сознанија и по себе не се заснива на простото мислење, ниту пак содржи во себе нешто универзално според поими. Умот е моќ која им дава единство на правилата на разумот со посредство на принципи. Затоа, тој никогаш не се однесува непосредно на искуството, туку на разумот, за да им даде "...единство априори, кое може да се вика единство на умот и кое потполно се разликува од она единство кое може да го произведе разумот" (*KČU*, с224). Разновидноста на правилата и единството на принципите се она што го бара умот за да го доведе разумот во

целосен склад со самиот себе. Но, единството на умот не е единство на некое можно искуство, туку од него како единство на разумот битно се разликува. Особен основен став на умот во неговата логичка употреба е за условеното сознание на разумот да се најде она неусловено со кое се завршува неговото единство. Оваа логичка максима може да стане принцип на чистиот ум само ако се претпостави дека кога е дадено она што е условено, тогаш е дадена целата низа на услови кои се подредени еден на друг, и дека таа низа самата е неусловена. Меѓутоа, тој став на чистиот ум е синтетичен: "...бидејќи она што е условено аналитички навистина се однесува на некој услов, но не на она што е неусловено" (*KČU,* с227). Основните ставови кои произлегуваат од тој принцип на чистиот ум со оглед на појавите се трансцендентни, т.е. не е можна негова емпириска примена. Кант уште еднаш го дефинира умот во неговата логичка употреба: "Умот, посматран како моќ на една одредена логичка форма на сознанието, е моќ на заклучување, т.е. на посредно судење..." (*KČU,* с238). Умот доаѓа до некое сознание врз основа на постапките на разумот кои сочинуваат една низа на услови, т.е. премиси. Меѓутоа, низата на просилогизмите, т.е. сознанијата изведени на страната на причините или условите за некое дадено сознание, сепак се однесува поинаку спрема моќта на умот, отколку низата на еписилогизмите, на страната на она што е условено. Разликата е во тоа што кај просилогизмите се замислува една низа како целосно претпоставена или дадена, а кај еписилогизмите само низа која настанува, т.е. само потенцијална прогресија. Затоа, ако е дадено некое сознание како условено, умот е принуден да ја смета за завршена и како дадена во својот тоталитет низата на условите во линијата која се издига. Напротив, на умот може да му биде сеедно до каде се протега прогресијата на страната на условеното, т.е. прогресијата а парте постериори. Во тој случај, неговата конклузија е доволно одредена и осигурана врз основа на разлози а парте приори.

Модусите на чистите поими на умот се насочуваат според категориите, бидејќи чистиот ум никогаш не се применува непосредно на предметите, туку на поимите на разумот за предметите, а овие поими се нарекуваат категории. Овие согледувања му овозможиле на Кант да ја дефинира целта на чистиот ум: "...дека чистиот ум никако нема друга цел освен апсолутниот тоталитет на синтезата на страната на условите (било инхеренција или депенденција или конкуренција) и дека во поглед на она што е условено нема никаква работа со апсолутната потполност" (*KČU*, с241). Чистиот ум ги доведува сите свои сознанија во систем со посредување на трансценденталните идеи. Во неименуваната забелешка, која следи после одделот наменет за критика на Менделсоновиот доказ за постојаноста на душата, Кант ја означува сопствената област на умот: "Оние докази...го поставуваат умот во неговата сопствена област, имено во областа на редот меѓу целите кој во исто време е еден ред во природата" (*KČU*, с257). Овој став е од апсолутна важност за разбирањето на Кантовиот поим "ум" и заедно со слични ставови од одделот" За крајната цел на природната дијалектика на човечкиот ум", ја сочинуваат вистинската основа за разбирањето на архитектонската врска меѓу трите критики. Тие ставови се и вистинската основа на оваа интерпретација. Сопствена област на умот е редот меѓу целите кој е и ред во природата! Ако се сетиме дека употребата на умот досега само до границите на природниот поредок, овде може да се изведе ставот дека дека таа употреба се простира до редот според сврхите. Теориската употребата на умот е телеолошка употреба. Спекулативната телеолошката употреба на умот се однесува на ноумените, а и неговата практичнотелеолошка употреба ја надминува границата на искуството. Практичниот ред меѓу целите го надминува природниот ред меѓу целите, и го одредува нашиот живот. Неговото продолжување вон границите на искуството и земскиот живот, се однесува на учењето за бесмртноста на душата, што е потврда дека

тоа зависи од Кантовата концепција за моралната телеологија. За природата на живите суштества, умот нужно мора да го усвои како основен следниов телеолошки став: "...дека на нив не може да се најде ниеден орган, ниедна моќ, ниеден нагон, со еден збор, ништо излишно или за употреба несоодветно, па значи нецелисходно, туку дека се точно одговара на своето определување во животот..." (*КЧУ*, с257). По аналогија со природата на живите суштества, би морало да се заклучи дека човекот, кој сепак единствено може во себе да ја содржи крајната цел на сето тоа, би морал да биде исклучок од тоа телеолошко правило. Но, каков е по својата природа човечкиот ум? Одговорот е: "Човечкиот ум е по својата природа архитектонски, т.е. тој го посматра секое сознание како да припаѓа на некој можен систем, па оттука и допушта само такви принципи кои едно сознание кое се има пред себе барем не го чинат неспособно да стои заедно со друго сознание во било кој систем" (*КЧУ*, с304). Говорејќи за решението на космолошките идеи, тој ја означува и чистата употреба на умот: "...ако е во прашање чистата употреба на умот (во поглед на целите) " (*КЧУ*, с350). Значи, чистата употреба на умот е неговата телеолошка употреба. Освен тоа, ги одредува и теориската и практичната употреба на умот: "Според тоа, теориска употреба на умот е онаа со помош на која јас априори (како нужно) сознавам дека нешто е, а практична употреба е онаа со која априори се сознава она што треба да се случи" (*КЧУ*, с386). И самата теориска употреба на умот се диференцира во два вида; спекулативно сознание и сознание на природата. Првото е случај кога сознанието се однесува на некој предмет или поими за него, кој не е даден и не може да биде даден во никакво искуство, а второто се однесува само на предмети и нивни предикати кои можат да бидат дадени во некое можно искуство. Кога се заклучува од егзистенцијата на нештата во светот кон нивната причина, тогаш станува збор за спекулативна, а не за природна

употреба на умот. Последнава не ги однесува самите нешта кон некоја причина, туку само она што се случува, т.е. нивните состојби како емпириски случајни. Обидите за некоја чисто спекулативна употреба на умот во прашањата на теологијата се бесплодни и ништожни, а и принципите на неговата природна употреба никако не доведуваат до теологија. Ако постојат само тие две употреби, тогаш не е можна некаква теологија на умот. Но, таа станува можна кога за основа се земат моралните закони, или раководењето од нив. Физикотеолошкиот доказ не е достатен за втемелување на теологија: "Според тоа физикотеолошкиот доказ би можел можеби да ги засили другите докази (ако тие би биле можни), бидејќи тој ја спојува спекулацијата со перцепцијата; меѓутоа, сам за себе тој повеќе го подготвува разумот за теолошко сознание, давајќи му за тоа еден добар и природен правец, отколку што тој би можел сам да ја заврши работата" (*KČU,* с388-389). Кога овде Кант напишал разум прилично е веројатно дека мислел на ум, бидејќи само умот може да се занимава со идеи. Овој доказ само го подготвува разумот за теолошко сознание, давајќи му природен и добар правец, но не може сам да втемели теологија. Кон што тежнее умот? Бидејќи умот никогаш не се однесува непосредно на предметите, туку на разумот и со тоа на својата емпириска употреба, тој не прозведува поими за објектите, т.е. онтолошки поими, туку само ги уредува: "Според тоа, умот го има заправо за свој предмет разумот и неговата целисходна примена..." (*KČU*, с392). Умот ја има за свој предмет целисходната употреба на разумот, а преку него и својата сопствена целисходна емпириска употреба. Освен ова, одговорот на прашањето се дополнува со следнава изјава: "...систематичноста на сознанијата, т.е. нивната взаемна поврзаност, втемелена на еден принцип, ја сочинува онаа цел која умот особено ја налага и тежнее да ја оствари. Ова единство на умот секогаш претпоставува некоја идеја, имено идеја за формата на некоја целина на сознанија, која претходи на одреденото сознание на

деловите и содржи во себе услови кои се нужни за да му се одреди априори на секој дел неговото место и неговиот однос спрема останатите делови…" (*KČU*, с392-393). Систематското единство на сознанијата е целта која се стреми да ја оствари умот. Тоа е можно само врз основа на идеја за формата која го одредува односот помеѓу целината и деловите на сознанијата. Оваа формална идеја не е поим за објектот, туку за потполното единство на тие поими. Трансценденталната претпоставка која е закон на умот, имено, да се бара систематското единство на природата, е нужна" …бидејќи без тој закон не би имале никаков ум, а без умот никаква употреба на разумот која е во согласност со себе самата; " (*KČU*, с396). Умот го означува полето за работа на разумот врз основа на принципите на хомогенитет, спецификација и континуитет на формите. Задача на умот е да го направи систематско единството на сите можни емпириски дејства на разумот, но тоа единство на умот е по себе неодредено, како во поглед на условите под кои разумот треба систематски да ги поврзе своите поими, така и во поглед на степенот до кој треба да го стори тоа. Всушност, чистиот ум има работа единствено со самиот себе, бидејќи знаењата на разумот му биваат дадени заради поврзаност во еден принцип: "Единството на умот е единство на систем и ова систематско единство не му служи на умот како објективен основен став …туку како субјективна максима…" (*KČU*, с411). Ова систематско единство има вредност, но, во неодреден облик, не како конститутивен принцип кој би одредувал нешто за својот предмет непосредно, туку како основен регулативен став и максима да ја осигурува и унапредува емпириската употреба на умот. Кое е највисокото единство кое се втемелува единствено на поими на умот? На страна 414 посочува кон формалното единство. Тоа се втемелува единствено врз поимите на умот и затоа претставува телеолошко единство. Поимите на умот се идеите. За да можат да го

втемелат највисокото формално единство тие мора да се поими за сврхи. Но, ако идеите се поими за сврхи, тогаш умот кој ги произведува секако е систем на сврхи. Со овој принцип, на умот му се поставува задачата" ...да ги обединува нештата во светот соодветно на телеолошките закони и на тој начин да дојде до нивното највисоко систематско единство" (*KČU*, с414). Задача на умот е највисокото систематско единство на нештата според телеолошките закони! За истото единство, неколку страници потоа, истакнал: "Најголемото систематско единство, па според тоа и најголемото целисходно единство е школа и дури основа на можноста за најголема употреба на човечкиот ум" (*KČU*, с419). Најголемото систематско единство е и најголемо целисходно единство! Тоа е школа па дури и основа на можноста за најголема употреба на човечкиот ум. На завршната страница од овој отсек, изјавил: "...и тоа соодветно на сите можни принципи на единство од кои најважно е единството на целите..." (*KČU*, с423). Од сите можни принципи на единство, најважно е единството на целите! Телеолошкото единство според сврхите е највисоко, најголемо и најважно единство на умот. Токму ова единство е нераздвојно поврзано со суштината на нашиот ум. Наспроти изјавата на Ничевски дека спекулативниот ум е мошне неодредена апстракција, Кант сосема добро го одредил својот поим: спекулативниот ум е единство според сврхите. Во својата чиста употреба, умот е само систем на испитување: "Бидејќи умот (субјективно земено) и самиот е еден систем; но во својата чиста употреба, со посредство само на поими, тој е само систем на испитување сооодветно на основните ставови на единството, за кое само искуството може да даде материјал" (*KČU*, с443). Дури и забелешките против наговарањата и самопреценувањето на нашиот чисто спекулативен ум произлегуваат од природата на самиот ум. Тој факт е корисен, бидејќи Кант бил убеден дека се што уредува самата

природа е добро за некоја цел. Умот ослободен од искуството може да сознае или се, априори и со нужност, или не може да сознае апсолутно ништо. Неговото судење никогаш не е субјективно мнение, туку секогаш се состои или во воздржување од секој суд или во аподиктичка извесност. Во чисто спекулативните прашања на чистиот ум нема место за никакви хипотези, бидејќи таквите претпоставки и штетат на совршеноста на спекулацијата, но" ...во поглед на практичната употреба умот има право да претпостави нешто што никогаш не би имал право без доволни разлози да го претпостави на полето на чистата спекулација" (*KČU*, с464). Она што умот нема право да го претпостави без доволно разлози во полето на спекулацијата, а смее да го претпостави во неговата практична употреба, е егзистенцијата на бог. Највисоката, а можеби и единствена корист од секоја философија на чистиот спекулативен ум е само негативна, бидејќи таа не служи како органон за проширување на нашето сознание, туку како дисциплина служи за одредување на неговите граници и со тоа спречува заблуди. Сепак, мора да постои некој извор на позитивни сознанија кои и припаѓаат на областа на чистиот ум и кои "...всушност ја чинат вистинската цел кон која стреми умот" (*KČU*, с475). Тие позитивни сознанија би можеле да се однесуваат на практичната употреба на умот. По својата природа, умот има незаситна желба да го напушти искуството, во својата чиста употреба да се искачи до крајните граници на секое сознание и на крај да се смири во една систематска целина која постои за себе. Во одделот под карактеристичен наслов: "За највисоката сврха на чистата употреба на нашиот ум", Кант размислувал за суштината на бескрајно важните проблеми чие решавање ја сочинува неговата крајна цел: "Крајната цел кон која, на крајот на краиштата, е насочена спекулацијата на умот во трансценденталната употреба се однесува на три предмети: на слободата на волјата, бесмртноста на душата и на егзистенцијата на

бог" (*KČU*, с476). Тоа е крајната цел кон која била насочена и Кантовата сопствена спекулација. Сврхата на оваа интерпретација е да покаже дека овие три предмети на спекулативниот ум имаат заеднички фокус-телеологијата, и сосема одредено-моралната телеологија. Сета опрема на умот во чистата философија постои само заради тие три проблеми, а тие пак имаат своја понатамошна цел, да одредат што треба да се прави ако волјата е слободна, ако постојат бог и идниот свет. Овие три става остануваат за спекулативниот ум за секогаш трансцендентни, па ако нашиот ум упорно ги препорачува, нивното значење мора да се однесува само на практичната област на животот. Но, на кој дел од оваа област? На прагматичните закони заради остварување на цели кои ни ги препорачуваат сетилата? Или пак на чистите практични закони кои се производ на чистиот ум? Кант позитивно одговара на последново прашање: "Напротив, чистите практични закони, чија цел умот ја поставува потполно априори и кои не се емпириски условени, туку кои налагаат апсолутно, таквите закони би биле производ на чистиот ум. Такви пак се моралните закони, па значи само тие се однесуваат на практичната употреба на чистиот ум..." (*KČU*, с477). Чистите морални закони се производ на чистиот ум. Потполно априори целта им ја поставува умот. Тој во неговата морална употреба содржи принципи на можноста на искуството, т.е. на такви дејства кои соодветно на моралните прописи би можеле да се реализираат во човековата историја. Бидејќи умот наложува таквите дејства да се извршат, тоа е остварливо. За да се случи ова, мора да е можен "...еден особен вид на систематско единство, имено морално единство, додека меѓутоа систематското единство на природата соодветно на спекулативните принципи на умот не можело да биде докажано..." (*KČU*, с481). Значи, умот има два вида на систематски единства: систематско единство на природата според спекулативни принципи и морално единство.

Бидејќи умот е систем на сврхи, тие две единства се според принципот на сврховитост. Доколку светот би бил во согласност со сите морални закони, тој би можел да се нарече моралeн, т.е. интелигибилен свет: "Но ова систематско единство на целите во тој свет на интелигенции...води врз основа на општи закони на природата неизоставно исто така до целисходно единство на сите нешта кои ја сочинуваат оваа голема целина, како што она прво единство тоа го чини по општи и нужни закони на моралот, и така го обединува практичниот ум со спекулативниот ум" (*KČU,* с485). Од овој особено значаен текст можат да се сфатат најмалку три суштински нешта: систематското единство на целите во тој свет на интелигенции е морално единство според целите; токму тоа морално единство според целите-иако врз основа на општите закони на природата-води до целисходното единство на сите нешта; со тоа го обединува практичниот со спекулативниот ум! Значи, основата на тоа обединување е моралното единство според целите, моралната а не спекулативната телеологија. Со највисоките цели може да не запознае само чистиот ум: "Највисоките цели пак се целите на моралитетот, а со нив може да не запознае само чистиот ум" (*KČU,* с486). Само чистиот ум не запознава со највисоките сврхи, т.е. целите на моралот. Но, снабдени со овие цели, ние не можеме од познавањето на природата да направиме целисходна употреба во однос спрема сознанието, "...ако самата природа не внела во неа целисходно единство; бидејќи навистина, без ова целисходно единство ние самите не би имале никаков ум, бидејќи за него би ни недостасувала школа, а исто така ни култура со помош на предмети кои би пружале материјал за такви поими" (*KČU,* с486). Дури и кога изјавува дека моралното единство е основата на обединување на двете употреби на умот, не пропушта да го нагласи значењето на целисходното единство во природата: без целисходното единство во природата ние не би

имале никаков ум! Потоа, во врска со трансценденталното проширување на нашето сознание, говори за "...практичната целисходност која ни ја наметнува чистиот ум" (*KČU*, с486). Практичната целисходност е морална целисходност. Неа ја наметнува чистиот ум. Доколку не води практичниот ум, ќе имаме право на следново: "Ќе ја проучуваме слободата под целисходното единство кое се втемелува на принципите на умот..." (*KČU*, с487). Значи, ќе можеме да ја проучуваме слободата под принципот на телеолошко единство. Тоа не значи дека треба да ја отфрлиме примената на принципот на целисходно единство врз природата: "...сепак целисходното единство е еден така важен услов за примена на умот врз природата што јас никако не можам да го избегнам, дотолку помалку што искуството ми го покажува во многу примери" (*KČU*, с491). Принципот на целисходност е и архитектонски, т.е. научен принцип: "Под архитектоника јас подразбирам вештина на систем. Бидејќи само систематското единство го чини обичното сознание наука, то ест од простиот агрегат на сознанија чини еден систем, архитектониката е учење за научната страна на нашето сознание воопшто, заради што на нужен начин спаѓа во теоријата за методот" (*KČU*, с493-494). Ако систематското единство ја чини науката, а Кант напишал дело кое требало да воведува во метафизиката како наука, станува јасно дека тој сакал да ја втемели метафизиката според принципот на систематското единство, т.е. архитектонски. И овде одново го определува поимот за систем: "Под систем пак јас разбирам единство на разновидни сознанија потчинети на една идеја. Оваа идеја е поим на умот за формата на една целина, доколку со тој поим се одредува априори како обемот на разновидноста така и взаемната положба на нејзините делови. Според тоа, научниот поим на умот ја содржи во себе целта и формата на онаа целина која се подудара со него" (*KČU*, с494). Архитектониката како вештина на

систем значи создавање на единство на разновидни сознанија потчинети на идеја која ја содржи формата и целта на нивната целина. На оваа идеја за нејзиното остварување и е потребна шема, која може да даде техничко единство, но и архитектонско единство кое ја конституира научноста на некои сознанија: "На идејата заради нејзиното остварување и е потребна некоја шема, то ест некоја разновидност на деловите и нивниот поредок кои се битни и кои се одредени априори врз основа на принципот на целта. Шемата која не е изработена според една идеја, то ест спрема главната цел на умот, туку емпириски...ни дава техничко единство, меѓутоа, шемата која произлегува само од една идеја (каде умот поставува цели а приори а не ги очекува емпириски) втемелува архитектонско единство" (*KČU*, с494). Шемата која е емпириска, т.е. без идеја, формира техничко единство, додека шемата која претпоставува идеја, т.е. цел априори, создава архитектонско единство! И во втората критика, не пропушта да го одреди односот помеѓу умот, средствата и целите: "...всушност, судењето за односите на средствата кон целите секако му припаѓа на умот" (КНПУ, с78). Умот не му е даден на човекот за да ја извршува со него истата работа, што кај животните ја извршува инстиктот. Природата му дала на човекот ум за остварување на нешто позначајно: "...тој него го има и за уште една повисока цел, имено и за она што по себе е добро или зло, а за тоа може да суди само чистиот, сетилно воопшто незаинтересиран ум..." (КНПУ, с82). Иако и размислувањето за благосостојбата и болката спаѓа во делокругот на умот, тоа сепак се разликува од просудувањето на доброто по себе и злото по себе. Ова просудување е највисок услов на тоа размислување. Овде Кант потврдува дека двете употреби на умот за основа ја имаат истата моќ на сознанието: "За основа практичниот ум ја има истата моќ на сознанието како и спекулативниот, бидејќи двата се чист ум" (КНПУ, с117). Значи, и практичниот ум е систем на сврхи, а тоа Кант експлицитно ќе го потврди во "Метафизика на моралот". Еве уште

една потврда дека спекулативниот и практичниот ум се еден и ист ум: "Само ако чистиот ум за себе може да биде практичен и ако навистина тој е тоа, како што тоа го докажува свеста за моралниот закон, само тогаш се уште се работи само за еден и ист ум..." (КНПУ, с156). Бидејќи чистиот ум е систем на сврхи, моралниот закон е определен како форма на безусловна сврховитост. За поимот на умот во практичната употреба, размислувал и во критиката од 1790, во контекст на разјаснување на една хипотеза: "...умот претставува способност на дејствување според сврхите (волја), а објектот, кој се замислува како можен само со помош на неа, би се замислувал можен само како сврха" (*KMS*, с251). Умот претставува способност за дејствување според сврхите! Во 1797год, Кант додава уште една дефиниција во која е изразена директната поврзаност на етиката со чистиот ум. Таа гласи: "Од таа причина етиката може да се дефинира и како систем на сврхи на чистиот практичен ум" (ММ, с183). Значи, како што чистиот спекулативен ум е систем на сврхи, така и чистиот практичен ум е систем на сврхи! Ако сопствена област на умот е редот меѓу сврхите кој е и ред во природата, ако теориското т.е. спекулативниот ум е систем на сврхи, и ако и чистиот практичен ум е систем на сврхи, што е поприродно отколку заклучокот: чистиот ум како таков, уште и пред да биде разликувана неговата теориска од неговата практична употреба, е систем на сврхи. А бидејќи сврхите и односот средства-сврхи е предмет на телеологијата, станува јасно дека првата критика треба да биде сфатена како критика на чистиот спекулативно-телеолошки ум, а втората критика како критика на практично-телеолошкиот ум. Насловот на третата критика не создава никакви херменевтички проблеми и бидејќи таа може да биде додадена како на првата така и на втората, се добива можност да се одреди целокупниот Кантов критички опус со насловот: Критика на телеолошкиот ум. Кант го истражил најважното, најголемото и највисокото единство на умот. Со тоа станува разбирлива поделбата на

критичкиот опус изведена според принципот на архитектонското единство. Кантовата дедукција го содржи и особено важното одредување на чистиот практичен ум: "Она што во односот на луѓето спрема себе самите и другите може да биде сврха, тоа е сврха пред чистиот практичен ум, бидејќи тој е моќ на сврхите воопшто..." (ММ, с197). Чистиот практичен ум е моќ на сврхите воопшто! Ако се има предвид дека и спекулативниот ум е дефиниран како систематско единство според сврхите, уште еднаш се покажува дека Кант доволно јасно го одредил својот основен поим. Но, Шопенхауер, Ничевски и другите кои го критикувале Кант заради неодредеността на поимот ум, "стручно" ги игнорираат Кантовите текстови, и своите херменевтички превиди ги претвораат во Кантови грешки. Кога чистиот практичен ум како моќ на сврхи би ги игнорирал сврхите, тоа би била противречност, и бидејќи во тој случај не би ги одредувал максимите за дејствата, не би можел ни да биде практичен ум. Но, сврхите кои ги наложува овој ум се априорни: "Чистиот ум, меѓутоа, не може а приори да наложува никакви сврхи, туку само доколку воедно ги најавува како должност" (ММ, с197). Постојат априорни сврхи на чистиот ум! Само нив умот може да ги смета за должност. Освен поимот самопринуда, овде придоаѓа" ...уште и поимот на сврхата, не онаа која ја имаме, туку онаа која треба да ја имаме, која, значи, чистиот практичен ум ја има во себе, чија највисока, безусловна сврха (која, сепак, сеуште е должност) се утврдува во тоа: дека доблеста е своја сопствена сврха..." (ММ, с198). Доблеста е априорна и безусловна сврха. И во делото од 1798год, постои став кој се однесува на овој поим. Кант одговара на остриот став на библиските теолози дека философското толкување на Писмото е насочен кон некаква натуралистичка религија, а не кон христијанството: "Мојот одговор е: христијанството е идејата за религија, која воопшто е втемелена врз умот и во таа смисла треба да биде природна" (СНФ, с53). Она што е втемелено врз умот е природно, во овој случај-христијанството. Тоа е

показател дека меѓу природата и умот нема спротивставеност, како што тврдел Ничевски.

Сега може да се изложи сфаќањето за поимите на умот. Психолошката, космолошката и теолошката идеја имаат за цел" ...нашата употреба на разумот да се доведе до непрекината разговетност, целокупност и синтетичко единство, и отаде тие важат само за искуството, ама во неговата целост" ("Пролег...", с123). Улогата на трансценденталните идеи е што не водат таму "..., каде што се допираат исполнетиот простор (на искуството) со празниот простор (за што ние не можеме да знаеме ништо, за Ноуменис) ; оти во сите граници има и нешто позитивно...додека напротив оградите содржат прости негации" ("Пролег...", с129). Во веќе споменатата фуснота на стр 84 од списот за највисокиот принцип на метафизиката на моралот, Кант говорел за теориска и практична идеја за царство на сврхи, од што е извесно дека идеите се поими на сврхи. Првата од нив важи во телеологијата, а втората во учењето за моралот. Во второто издание на првата критика, напишал: "Како и да е со можноста на поимите од чистиот ум, сепак тие не се просто рефлектирани поими, туку се изведени" (*KČU*, с228). Од што се изведени поимите на умот, тука не е објаснето, но, Кант не пропуштил да го даде тоа објаснување подоцна. Она што му било важно е да утврди дека таквиот поим" ...нема да може да се ограничи на искуството, бидејќи тој се однесува на едно сознание од кое секое емпириско сознание е само дел..." (*KČU*, с228). Од ова следи: односот помеѓу поимот на умот и искуството е однос помеѓу целина и дел. Потоа следи уште една одредба на содржината на поимите на умот: "Бидејќи поимите на умот го содржат она што е неусловено, тие се однесуваат на нешто на што му припаѓа целокупното искуство, но кое самото никогаш не може да биде предмет на искуството: " (*KČU*, с228). Содржината на поимите на умот е неусловеното кое е целина за

која искуството е само дел. Тоа е неусловена целина која го содржи, но, не се сведува на условеното искуство. Овие поими Кант ги нарекува трансцендентални идеи, а потоа преоѓа кон размислувањата за одредбата на идеите воопшто. Расправајќи за Платоновата употреба на овој поим, ги надоврзува своите сфаќања. Тој ја одобрува Платоновата употреба на идеите во областа на она што е практично, но, во фуснота, се дистанцира од Платоновото проширување на поимот идеја и во областа на спекулативните сознанија. Вистинскиот оригинал е идејата на доблеста. Тоа што дејствувањето на некој човек никогаш нема да биде адекватно на чистата идеја на доблеста не значи дека таа идеја е химерична: "Бидејќи сепак само со посредство на оваа идеја е можен секој суд за моралната вредност или безвредност" (*KČU*, с231). Оваа чиста идеја на доблеста служи како "...нужна подлога на секое приближување кон моралното совршенство..." (*KČU*, с231). Својата согласност со Платон, Кант ја проширува и на сферата на политичките идеи. За односот помеѓу идеите и искуството во сферата на политичкото законодавство, Кант го запишува овој знаменит став: "Бидејќи ништо не може да биде поштетно и понедостојно за еден философ отколку што е она вулгарно повикување на искуството кое божем противречи, а кое не би ни постоело ако оние установи биле во свое време воспоставени според идеите и наместо нив сировите поими ја осуетиле секоја добра намера токму затоа што се земени од искуството" (*KČU*, с231). Искуството кое противречи не би ни постоело кога законодавството би било стокмено според вистинските идеи! Доказ дека нештата во природата произлегуваат од идеите, Платон со право гледал не само во областа на моралот, туку и во самата природа. Растенијата, животните и правилноста на редот во структурата на светот јасно покажуваат дека се можни само врз основа на идеи. Затоа, Кант изјавил: "...духовниот залет на овој философ со кој тој се искачува од копијско посматрање на физичкиот

поредок во светот до архитектонската врска на тој ред спрема целите, то ест спрема идеите, претставува еден напор кој заслужува да биде почитуван и следен" (*KČU,* с232). Постои архитектонска врска помеѓу физичкиот поредок во светот и редот спрема целите. Бидејќи овде е важен поимот идеја, потсетувам уште еднаш на Кантовата формулација: "...тој ред спрема целите, то ест спрема идеите...". Според тоа, целите се синонимно поврзани со идеите, а тоа значи дека идеите се поими на цели, сврхи! Продолжувајќи го одредувањето на трансценденталниот поим на умот, Кант вели: "Значи, трансценденталниот поим на умот не е ништо друго освен поим за тоталитетот на условите за нешто што е дадено како условено" (*KČU,* с234). Чистиот ум бара синтетичното единство кое се замислува во категоријата, да се спроведе нагоре до она што е апсолутно неусловено. Трансценденталните идеи се поими на чистиот ум бидејќи го посматраат сето искуствено сознание како одредено врз основа на апсолутниот тоталитет на условите. Тие идеи не се произволно измислени, туку се зададени со самата природа на умот и нужно се однесуваат на целата употреба на разумот. Идејата како поим на максимум никогаш нема да биде конкретно дадена на адекватен начин, па затоа се вели дека апсолутната целина на сите појави е само една идеја. Но, ако така неповолно стојат нештата во врска со трансценденталните идеи, ни оддалеку такви проблеми нема со практичната идеја: "...идејата на практичниот ум секогаш може да биде дадена навистина, иако само делумно, ин конкрето; дури, таа е неопходен услов на секоја практична употреба на умот" (*KČU*, с237). Бидејќи идејата е поим на сврха, тоа значи дека поимот сврха е неопходен услов на секоја практична употреба на умот. Тоа му овозможува на Кант да заклучи: "Според тоа, практичната идеја секогаш е многу плодна и со оглед на реалните дејства неопходно нужна. Во неа, дури, чистиот ум го наоѓа каузалитетот кој му е

потребен за навистина да го произведе она што се наоѓа во неговиот поим" (*KČU*, с237). Поимот на сврхата е неопходно нужен со оглед на реалните дејства. Каузалитетот на чистиот ум е каузалитет на идеја, т.е. сврха. Иако не го остваруваат она кон што се насочени, за трансценденталните идеи не може да се рече дека се одвишни и ништожни, бидејќи можат да му служат на разумот како канон на неговата проширена и складна употреба. Освен тоа, можеби овозможуваат преод од поимите на природата кон практичните поими, па на тој начин на моралните идеи им обезбедуваат потпора и поврзаност со спекулативните сознанија на умот. Но, потоа Кант ги остава настрана практичните идеи, и се фокусира на трансценденталните, т.е. онтолошките идеи. Овие имаат работа со безусловното синтетично единство на сите услови воопшто. Затоа, сите трансцендентални идеи можат да се поделат во три класи, од кои првата го формира предметот на психологијата-мисловниот субјект. Втората го создава предметот на космологијата-збирот на сите појави, а третата, на теологијата-го има за предмет највисокиот услов на можноста на се што може да се замисли, т.е. бог. Ако чистиот ум нема друга цел освен апсолутниот тоталитет на синтезата на страната на условите, тогаш е јасно за што служат трансценденталните идеи: "...трансценденталните идеи служат само за искачување во низата на условите до она што е безусловно, т.е. до принципот" (*KČU*, с241). Би било вредно да се истакне недоразбирањето кое Ничевски го имал со Кантовиот поим идеја: "Ако со трансценденталната идеја на светот ние треба да се апстрахираме од целиот апостериоритет, тогаш е прашање дали стасуваме до поимот на бесконечната низа на состојба, како што сугерира Кант. Имено, низата на ситуации подразбира увид во различноста на последователните состојби (а тој увид е априорно неостварлив), или барем сознание дека постојат повеќе состојби, т.е. дека светот не е една состојба" (Филозофија, број 11, с35). Ничевски зборува за светот кој не е една состојба, т.е. за светот како низа на

последователни состојби, но токму тоа не е она што е проблем на Кантовиот поим идеја. Поимот идеја во Кантовата употреба не се однесува на светот како низа на состојби, па макар биле и последователни, туку само и исклучиво на светот како целина. Како да го антиципирал приговорот на Ничевски, Кант вели: "Бидејќи, заради можноста на она што е условено навистина се претпоставува тоталитетот на неговите услови, но не и тоталитетот на неговите последици. Според тоа, еден таков поим никако не е некоја трансцендентална идеја, со која сепак единствено ние овде имаме работа" (*KČU*, с241). Светот како низа на последователни состојби не е ниту може да биде трансцендентална идеја, и не претставува негов теориски интерес. Тврди и дека меѓу овие идеи" ...се покажува извесна врска и извесно единство и дека чистиот ум сите свои сознанија ги доведува во систем со посредство на тие идеи" (*KČU*, с242). Она што всушност ги разликува трансценденталните идеи од практичните идеи е нивниот произлез. Имено, трансценденталните идеи, како онтолошки поими на умот, не произлегуваат од него, туку од разумот. Кант вели: "...чистите и трансцендентални поими можат да произлезат само од разумот, а умот заправо не произведува никаков поим..." (*KČU*, с263). Умот не произведува никаков онтолошки поим. Па, ако чистите и трансцендентални поими произлегуваат од разумот, која е тогаш онтолошката функција на умот? Ако затреба, умот "...само го ослободува поимот на разумот од неизбежните ограничувања на некое можно искуство, па така тежнее да го прошири вон границите на емпириското, но сепак во врска со него" (*KČU*, с263). Умот за нешто дадено условено, бара на страната на условите апсолутен тоталитет и со тоа ја претвора категоријата во трансцендентална идеја за да и даде апсолутна потполност на емпириската синтеза, продолжувајќи ја до она што е безусловно. Кант потврдува: "Значи, трансценденталните идеи, ПРВО, нема да бидат

ништо друго освен категории проширени до она што е безусловно..." (*KČU*, с263). Иако идеите можат да наштетат, во согласност со својот општ телеолошки став, Кант верува дека тие можат да имаат добра употреба: "Се она што има основа во природата на нашите сили мора да биде целисходно и во согласност со нивната правилна употреба..." (*KČU*, с391). Не самата идеја по себе, туку само нејзината употреба може да биде иманентна или трансцендентна во поглед на целокупното искуство. Трансценденталните идеи не се никогаш конститутивни така што со нив би биле дадени некакви објекти, но имаат извонредна и неопходно нужна регулативна употреба" ...која се состои во тоа што го упатуваат разумот кон една одредена цел..." (*KČU*, с392). Таа цел е на поимите на разумот да им обезбеди најголемо можно единство покрај најголема проширеност. Идеите на чистиот ум сами по себе никогаш не можат да бидат дијалектични, туку само нивната злоупотреба доведува до привид кој измамува. Бидејќи произлегуваат од природата на нашиот ум, не е можно овој највисок суд-умот-да содржи измами: "Според тоа, може да се претпостави дека идеите имаат во природната структура на нашиот ум своја корисна и целисходна намена" (*KČU*, с405). Пристапувајќи кон дедукцијата на идеите, Кант вели дека постои голема разлика дали е нешто дадено како "предмет во вистинска смисла на зборот", или само како "предмет во идеја". Последниов е само шема која овозможува да си го претставиме систематското единство на други нешта со посредство на нивниот однос спрема таа идеја. Исправно сфатена, идејата е само хевристичен поим кој покажува како со негова помош треба да бараме својства и поврзаност меѓу предметите на искуството воопшто. Реалноста на идејата е реалност на една шема на регулативниот принцип заради систематското единство на сето природно сознание. Опишувајќи го значењето на единството на умот, изјавил: "Највисокото формално единство кое се втемелува

единствено врз поимите на умот е целисходното единство на нештата, па спекулативниот интерес на умот не насочува целиот поредок во светот да го посматраме така како да изникнал од намерите на некој највисок ум" (*KČU*, с414). Од ова недвосмислено следи дека, ако целисходното единство на умот се втемелува ексклузивно само и единствено врз основа на идеите, тие мора да се поими на сврхи. Со тоа, онтолошкиот поим за идеите како поими за безусловниот тоталитет се обединува со поимот за нив како соодветен вид на сврхи, т.е. безусловни. За сврхата како поим на умот, размислувал и во третата критика: "Додуша, поимот сврха и сврховитост е еден поим на умот, доколку на умот му се припишува дека претставува основа на можноста на еден објект" (*KMS*, с38). Единствено на творбите на уметноста стануваме свесни за каузалитетот на умот за објектите кои заради тоа се нарекуваат сврховити или сврхи, и правото умот да го наречеме технички е во согласност со искуството кое го имаме за нашата сопствена моќ. Еве што уште вели Кант за поимот сврха: "...една особена претстава за целина која и претходи на можностите на деловите е чиста идеја и таа идеја се вика сврха ако се посматра како основа на каузалитетот..." (*KMS*, с40). Кај физичко-механичките причини, целината не е причина на можностите на деловите, туку напротив, деловите мора да бидат дадени за да се сфати можноста на целината. Сврхата е идеја како основа на каузалитетот на умот. Сега може да биде изложена неговата трансцендентална филозофија.

За да нема забуни околу неговата критика на чистиот ум, во предавањата од 1782-83год Кант прави разлика помеѓу трансцендентална филозофија и применета метафизика: "Трансценденталната филозофија е вовед во самата метафизика. Умот не одредува ништо овде, туку поправо зборува секогаш само за неговата сопствена способност, и во самата метафизика прави

употреба на оваа способност, и метафизиката секогаш се земала во оваа смисла" (*L. O. M,* с114). Интересна особеност е Кантовото инсистирање на автентичноста на неговата концепција. Тој настојува на разликата помеѓу трансценденталната филозофија и онтологијата. Разликата е во тоа што онтологијата пристапува директно кон проучувањето на предметите, без воопшто да го промисли прашањето дали таквите чисти сознанија се воопшто можни: "Во онтологијата се зборува за предметите воопшто, ...овде ние имаме поими преку кои ние ги мислиме нештата, имено, чистите поими на умот-значи таа е наука за принципите на чистиот разум и чистиот ум" (*L. O. M,* с114). Во онтологијата се зборува за предметите воопшто, а трансценденталната филозофија има за цел да ги утврди принципите на можноста и досегот на априорното сознание на предметите, не самите предмети. Таа е стожерен камен на градбата на автентичната метафизика на природата. Во секоја наука има априорен и апостериорен дел и важно е априорниот дел кој се однесува на принципите на умот да се издвои и да се претстави како таков. Кант уште еднаш инсистира на своето одбивање да ја идентификува трансценденталната филозофија со онтологијата: " Таа се занимава со изворите, простирањето и границите на чистиот ум, без да се занимава со објектите. Затоа е погрешно да се нарекува онтологија. Таму ние ги промислуваме нештата соодветно на нивните општи својства" (*L. O. M,* с116). На почетокот на одсекот за онтологијата, како стандардна Кант ја уважува нејзината дефиниција како учење за својствата, општите предикати на сите нешта воопшто. Вистинската одредба би била дека онтологијата е учење за" ...сите основни поими и основни пропозиции на нашето априорно сознавање воопшто" (*L. O. M,* 140). Друго значајно тврдење кое Кант го изведува на наредната страница е ставот дека онтологијата сфатена како трансцендентална филозофија мора да биде априорна наука: "Науката која мисли да ги

третира својствата на сите нешта воопшто мора да биде априорна наука. Значи таа е сознание само од умот, и не може да биде создадена од искуството, бидејќи искуството не досега толку далеку за да може да биде применето на сите нешта; ...додека онтологијата нема одреден објект, не може да содржи ништо освен принципи на априорно сознавање воопшто" (*L. O. M,* с141). Важна е и разликата помеѓу чистото сознание на умот и трансценденталното сознание. Можно е да постои априорно, чисто сознание на умот кое не е трансцендентално. Поимот на причината и последицата е чист умски поим, но не и трансцендентален, токму затоа што се занимава со одреден објект. Само размислувањето за можноста на овој поим може да се означи како трансцендентално: " Но ако размислам како е можно да се стигне до такво априорно сознание, тогаш тоа е трансцендентално. Трансценденталната филозофија ги содржи принципите на можноста на априорното сознавање" (*L. O. M,* с142). Во воведот во предавањата по психологија, Кант зборува за трансценденталната филозофија: " Трансценденталната филозофија треба да биде просто онтологија, ..." (*L. O. M,* с245). За неа размислувал и во "Пролегомените...". Бидејќи метафизиката не постои како наука, вистинското прашање кон кое е насочено Кантовото испитување е: дали како наука е воопшто возможна? Потоа го објаснува односот помеѓу "Критика на чистиот ум" и "Пролегомени...". За да одговори на прашањето дали метафизиката е воопшто возможна, во првата критика Кант постапувал синтетички со тоа што истражувал во самиот чист ум, а тоа од читателот бара да проникне во систем "...којшто сеуште ништо друго дадено не поставува како основа, освен самиот ум, и којшто, значи, се обидува да го развие познанието од неговите првобитни никулци без при тоа да се потпира врз каков-годе факт" ("Пролег...", с34). Системот кој го имал во вид се потпира само и исклучиво на умот, а не на искуството, па според

тоа, не е и не може да биде емпириски втемелен. Наспроти тоа, "Пролегомените..." се замислени како предвежби и тие треба да овозможат да се види "...што треба да се стори за тоа, доколку е воопшто возможно, една наука да стане стварност, отколку да ја изложат самата наука" ("Пролег...", с34). Со разликувањето на можноста и стварноста на една наука, а овие се онтолошки модалитети, треба да се утврди и сопствениот онтолошки статус на науката која се занимава со онтолошкиот статус на сето друго. Метафизиката како наука може да биде втемелена само метафизички. Затоа е сосема разбирливо што Кант, во преписката, својата критика ја означува како метафизика на метафизиката. Во овие предвежби, методолошката постапка е аналитичка. Ако не може да се претпостави дека метафизиката како наука била стварна, сепак сигурно е дека синтетички сознанија а приори постојат, и тоа како во чистата математика, така и во чистата природна наука. Бидејќи тоа е сигурно, за нив не треба да се праша дали се возможни, туку само како се можни. Така, Кант стигнува до точната формулација на својата задача: "Вистинската задача, од којашто зависи се, изразена со школска прецизност, значи е: Како се возможни синтетичките судови а приори? " ("Пролег...", с36). Од решението на оваа задача, во целост зависи судбината на метафизиката, т.е. во прв ред нејзината егзистенција. Трансценденталната филозофија не е ништо друго освен решение на ова прашање, дадено во систематски поредок и општост. Таа нужно претходи на секоја метафизика, затоа што "...треба да ја сочинува можноста на самата метафизика..." ("Пролег...", с39). Ова значи: трансценденталната филозофија е онтолошки услов на метафизиката како наука, и вовед во метафизиката на природата, т.е. во онтолошкиот систем. Главното трансцендентално прашање може да се подели на четири други прашања: "1. Како е возможна чистата математика? 2. Како е возможна чистата природна наука? 3. Како воопшто е возможна метафизиката? 4. Како воопшто е возможна

метафизиката како наука? " ("Пролег...", с40). Во§8, Кант ја објаснува тешкотијата на разбирањето на такво нешто како што е согледувањето а приори, бидејќи тоа би се одигрувало без присутен предмет на кој би се однесувало. Но, што е поважно, и овде ја утврдува особеноста на поимите а приори: "Поимите, додуша, се од таков вид кој нам навистина би ни овозможил некои од нив да ги создадеме а приори, имено оние поими, кои го содржат само мислењето на еден предмет воопшто..." ("Пролег...", с44). Поимите а приори се создаваат, а не се вродени, и тие се однесуваат на предметите воопшто, а не само на феномените. Бидејќи во "предмети воопшто" спаѓаат и феномените и ноуменитe, ова значи дека поимите а приори се однесуваат како на феномените, така и на ноуменитe. Одговорот даден во §9, на прашањето како може согледувањето на предметот да му претходи на самиот предмет, гласи дека согледувањето а приори "...не содржи ништо друго освен формата на сетилноста..." ("Пролег...", с45). Може да се знае а приори дека предметите на сетилата можат да бидат согледани само соодветно на таа форма на сетилноста. Судовите за предметите на сетилата кои се однесуваат само на оваа форма, ќе бидат возможни и важечки. Геометријата како своја основа го има чистото согледување на просторот, а аритметиката и механиката се втемелени врз согледувањето на времето. Така, во §11, Кант утврдува дека одговорот на првото од четирите прашања е дека чистата математика е можна затоа што се однесува само на простите предмети на сетилата во темелот на чие согледување е едно кое е а приори. Ова пак е само форма на сетилноста која и претходи на стварната појава на предметите. Согледувањето а приори не се однесува на материјата, т.е. на осетот, туку само и исклучиво на формата, т.е. на просторот и времето. Овие се формални услови на нашата сетилност. Кант тврди дека неговите принципи токму заради тоа што од претставите на сетилата прават појави, се единственото средство за спречување на "...трансценденталниот привид, со чие

посредство метафизиката отсекогаш беше измамувана и наведувана токму со тоа на детинестите напори да заграбува по меури од сапуница, затоа што појавите, кои пак се само претстави, се примаа како ствари самите по себе; од каде што уследија сите оние чудновидни настапи на антиномијата на умот, на што јас ќе потсетам и нешто подоцна, но која што се укинува со оваа единствена забелешка за тоа; дека појавата, се додека таа се применува во искуството, произведува вистина, но штом таа ќе ги надмине неговите граници и ќе стане трансцендентна, не произведува ништо друго освен чист привид" ("Пролег...", с56-57). Важноста на овој текст е во тоа што со него се утврдуваат три нешта: прво, трансценденталниот привид со кој метафизиката била наведувана на детинштини се состои во тоа што појавите се прифаќале како нешта самите по себе, а всушност тие се само претстави; второ и пресудно, од тоа што појавите се прифаќале, т.е. примале како нешта самите по себе, произлегувала антиномијата на умот! ; трето и не помалку важно, антиномијата на умот се укинува со забелешката дека се додека појавата се применува во искуството произведува вистина, но кога ги надминува неговите граници, т.е. кога станува трансцендентна, произведува само чист привид. Трансценденталниот привид е производ на метафизичката грешка на субрепцијата. На ова Кант навистина и потсетува подоцна, кога ги претставува антиномиите на умот, и, се разбира, неговото решение е она кое сега е наведено. Признава дека нему никогаш не му паднало на ум да се сомнева во егзистенцијата на нештата, "...туку само во сетилните претстави на стварите, кон што најгоре припаѓаат просторот и времето; и за овие, што значи за сите појави воопшто, јас само покажав; дека тие не се ствари (туку прости начини на претставување), но тие исто така не се ниту определби својствени на стварите сами по себе" ("Пролег...", с. 58). Тој не сакал неговиот идеализам да биде идентификуван со Декартовиот емпириски и особено со Берклиевиот мечтателен, и затоа својата

верзија ја означува како критички идеализам, кој не ја негира егзистенцијата на нештата, туку само изразува сомнение во нивните сетилни претстави. Она што е особено значајно е, дека појавите не ги определил како нешта, туку само како прости начини на претставување, и дека инсистирал на тоа дека тие не се ниту определби на нештата сами по себе. Значи, треба да се има на ум: појавите не се нешта, ниту определби на нештата по себе самите, туку само начини на претставување. Со тоа е оневозможена и материјалистичката интерпретација на нештата по себе самите. Со §14, започнува решавањето на второто од четирите прашања на кои е разделено главното трансцендентално прашање. Во својата критика на Кантовата философија, Шопенхауер го означува учењето дека разумот ја чини природата можна со тоа што и пропишува а приори закони и според кое природата се однесува во соодветност со законитостите на разумот, како едно од главните Кантови учења. Шопенхауеровиот коментар е: "Но природата е, сигурно, нешто сетилно и не е никаква апстракција: соодветно на тоа, разумот би морал да биде моќ на перципирање" (*SKVIP*, том1, с231-232). Но, Кант разликувал формален и материјален поим за природата. Овде, на самиот почеток е даден формалниот поим на природата: "Природата е суштествувањето на стварите, доколку тоа е определено според општите закони" ("Пролег...", с59). Но, овде под "општи закони" се имаат предвид закони поопшти од оние кои ги дава искуството, т.е. трансценденталните или онтолошките закони априори на природата. Нештата самите по себе не можат да бидат сознаени ниту а приори, ниту а постериори. Во ова значење, зборот природа ја навестува само закономерноста на определбите на постоењето на нештата. Но, природата според една друга нејзина одредба е: "Природата, значи, посматрана материалитер е севкупноста на сите предмети на искуството" ("Пролег...", с60). Овие две одредби не се од еднакво значење за Кант. Поважна е првата. Сепак, постои особен мотив заради кој воопшто ја воведува следната,

именно, дека без неа нештата кои никогаш не можат да бидат предмети на едно искуство, доколку би требало да бидат сознаени според нивната природа, би не принудиле на поими чие значење не може да биде конкретно дадено, т.е. на поими чија реалност не би можела да биде утврдена. Значи, оваа втора определба на поимот на природата ја воведува за да може да се дистанцира од хиперфизичкото сознание, т.е. она кое се однесува на нешто што не може да биде предмет на искуството. Затоа, тој вели: "...и ние воопшто немаме работа со такво нешто, туку со познанието на природата, чија реалност може да биде потврдена во искуството, дали таа е исто така возможна а приори и дали му претходи на сето искуство" ("Пролег...", с61). Поимната севкупност на нештата како предмети на едно можно искуство е она што овде се нарекува природа. Затоа, од Шопенхауер означеното едно од главни Кантови учења се однесува на формалниот поим за природата, поимот за природата воопшто, а за тоа не мора разумот да се третира како моќ на перципирање. Кант се труди да ја објасни својата намера, без да создаде илузија дека станува збор за некаква теорија за искуството: "Мислам дека ќе бидам правилно разбран: дека јас овде не ги подразбирам правилата на разгледувањето на природата, кое е веќе дадено, оти тие веќе го претпоставуваат искуството; значи не се работи за тоа, како ние (со посредство на искуството) од природата можеме да ги научиме законите, оти тие веднаш потоа не би биле закони а приори и не би овозможувале една чиста природна наука; туку за тоа, на кој начин условите а приори на можноста на искуството се наедно и изворите од кои мораат да бидат изведени сите општи природни закони" ("Пролег...", с62). Чистата природна наука која е можна априори и која ја има Кант во вид е метафизиката на природата, т.е. онтолошкиот поим за природата. Дадено согледување мора да биде супсумирано под поим, кој ја определува формата на судењето воопшто со оглед на согледувањето, неговата емпириска

свест ја поврзува во една свест воопшто и со тоа им дава општо важење на емпириските судови: "...ваквиот поим е еден чист поим на разумот а приори којшто не прави ништо друго, освен што тој за едно созерцание го определува начинот, на којшто тоа може да служи за судење воопшто" ("Пролег...", с66). Со чистиот априорен поим на разумот се замислува само предмет воопшто. Овој" предмет воопшто" го определува начинот на кој некое согледување може да послужи за судењето. Кант уште еднаш предупредува: "...овде не станува збор за настанувањето на искуството, туку за она што лежи во него" ("Пролег...", с70). Проучувањето на настанувањето на искуството спаѓа во емпириската психологија, а само ова кое се однесува на она што лежи во него е предмет на критиката на разумот. Ако судењето е обединување на претставите во една свест, и ако мислењето е истото тоа, произлегува дека мислењето не е ништо друго освен судење или поврзување на претставите со судовите воопшто. Логичките моменти на судовите се можни начини на обединување на претставите во една свест. Самото искуство не е ништо повеќе од синтетичко взаемно поврзување на појавите во една свест, се додека таа е нужна. Правилата кои обединувањето на претставите во една свест го претставуваат како нужно се нарекуваат начела. За овие начела, Кант вели: "Имено, начелата на можното искуство се воедно општи закони на природата, кои можат да бидат спознаени а приори" ("Пролег...", с72). Со тоа е даден одговор на прашањето за можноста на чистата природна наука. Ако формалните услови на судовите воопшто сочинуваат еден логички систем, "...врз него втемелените поими коишто ги содржат условите а приори за сите синтетички и нужни судови, токму заради тоа содржат еден трансцендентален систем, а конечно начелата, со чие посредство сите појави биваат супсумирани под овие поими, содржат еден физиолошки, т.е. природен систем, кој му претходи на сето емпириско природопознание, него допрва го прави можно и отаде тоа може да биде именувано како вистинската

СЕМИНАР ЗА ФИЛОЗОФИЈА

општа и чиста природна наука" ("Пролег...", с. 72-73). Значи, поредокот на втемелувањето е: логика, трансцендентална филозофија, физиологија, последнава како општа и чиста природна наука која му претходи на искуственото познавање на природата, физиологија како составен дел на метафизиката на природата. Имајќи ги во вид начелата, Кант тврди дека: "...мислените начела исто така не се однесуваат токму на појавите и на нивниот однос, туку на можноста на искуството, од коешто појавите ја сочинуваат само материјата, но не формата..." ("Пролег...", с. 76). Чистите поими на разумот служат само за тоа да се диктираат појавите за да можат да бидат читани како искуство, и немаат никакво значење кога се сака да бидат поврзани со нештата сами по себе. Кога овде се говори за последниве, се има на ум само нивното евентуално теориско одредување, т.е. онтолошки статус. Проширени вон искуството, овие поими се само произволни поврзувања без објективна реалност. Кант ги сумирал и заслугите на своето решение на Хјумовиот проблем. Имено, со него на чистите поими а приори им се спасува произлезот а приори, а на општите природни закони нивното важење како закони на разумот, со тоа што нивната употреба ја ограничува на искуството и го покажува вистинскиот начин на поврзување: "...но не во смислата дека тие се изведени од искуството, туку дека искуството се изведува од нив, што е еден целосно обратен начин на поврзување, на којшто Хјум никогаш не ќе помислеше" ("Пролег...", с81). Значи, законите на искуството се изведуваат од трансценденталните, т.е. онтолошките закони. Интересна е и една попатна, но важна определба на трансценденталната филозофија, во списот кој ја подготвува втората критика: "...трансценденталната филозофија ги изложува само особените дејства и особените правила на чистото мислење, то ест она мислење со кое предметите се сознаваат потполно а приори" ("*Zasn*, с20). Единствен предмет на проучување на трансценденталната филозофија се особените дејства и правила на чистото мислење.

Бидејќи пак, во определбата на оваа философија во првата критика станува збор за "предмети воопшто", јасно е дека предмет на чистото мислење и неговото априорно сознание се феномените и ноумените. Сега е потребно да се наведе одредбата на трансценденталната философија во првата критика. Откако истакнал дека метафизиката во потесна смисла на зборот се состои од трансцендентална философија и физиологија на чистиот ум, за првата од нив вели: "Првата ги посматра само разумот и самиот ум во системот на сите поими и основни ставови кои се однесуваат на предметите воопшто, а притоа да не претпоставуваат предмети кои би биле дадени (онтологија) ; " (*KČU*, с500). Прво, онтологијата не претпоставува предмети кои би биле дадени, т.е. таа не е теорија на искуството, туку на можноста на искуството. Второ, системот на онтолошки поими и основни ставови се однесуваат на предметите воопшто. Овде останува неодреден поимот "предмети воопшто". Но, на крајот на трансценденталната аналитика цело едно поглавје е насловено: "За основата на разликувањето на сите предмети воопшто на феномени и ноумени". Значи, со овој поим се опфатени феномените и ноумените, што покажува дека предмет на трансценденталната философија, т.е. на онтологијата се феномените и ноумените. Во третата критика, Кант ја објаснува разликата помеѓу искуството како онтолошки систем и искуството како емпириски систем: "...во своето трансцендентално законодавство разумот апстрахира од целокупната разноликост на можните емпириски закони; тој во она трансцендентално законодавство ги зема во разгледување само условите на можноста на искуството воопшто во поглед на неговата форма" (*KMS*, с18). Таа апстракција на разумот е изложена во првата критика. Последица од неа е: во разумот не може да биде пронајден принципот на сродноста на посебните природни закони. Формулите пак, како што се: Природата поаѓа по најкраток пат; Таа не прави скокови; не прави ништо залудно; богата е во видови, но притоа е штедлива во родови-претставуваат изрази на

трансценденталната моќ на судењето кои и овозможуваат за искуството како емпириски систем и за свои потреби да утврди еден принцип. Една од најкратките дефиниции за трансценденталната филозофија која може да се пронајде во неговите списи е од предавањата по метафизика од 1792-93год: "Трансценденталната филозофија е онтологија-доктрина за суштината, не доктрина за нештата" (*L. O. M,* с381). Кант ја објаснува и разликата помеѓу дисциплина и доктрина. Првата ги одредува границите на нашето сознание, а втората настојува да го прошири. Според тоа, трансценденталната филозофија, иако е и дисциплина, има за цел проширување на нашето сознание, со таа разлика што го унапредува знаењето за суштината, а метафизиката во вистинска смисла на зборот го унапредува знаењето за нештата. И во предавањата од 1794-95год, критиката на чистиот ум е третирана како пропедевтика за трансценденталната филозофија. Критиката се занимава со истражувањето на можноста за априорно сознавање, а трансценденталната филозофија" ...ја има пред очи објективната сума на сите тие сознанија што се сознаваат а приори, и што се видени како елементи или први принципи на нашето сознание. Трансценденталната филозофија исто се вика и онтологија, и таа е продукт на критиката на чистиот ум" (*L. O. M,* с421). Со тоа е изложен начелниот проект на трансценденталната филозофија.

Ако таа се занимава со предметите воопшто, во кои спаѓаат феномените и ноумените, прв, но суштински важен поим кој мора да биде претставен е поимот "предмети воопшто".

На стр232-233 од првиот том на своето главно дело, Шопенхауер го обвинил Кант дека не се ни обидел да го објасни согледувањето на надворешниот свет и дека притоа направил уште една грешка во низа тврдејќи дека објектот кој го дава емпириското согледување е нешто што се разликува од согледувањето и објект кој не може да се претстави. Шопенхауер аргументира дека овој непретставлив објект

Кант го замислил како апсолутен објект кој е по себе, значи и без субјектот, објект. Вистинската функција на категориите, според Шопенхауер, била непосредно непредставливиот објект да се придаде на согледувањето. Значи, едно од прашањата кои се иницирани со оваа критика е: дали вистинската функција на категориите е замислување на апсолутен објект, т.е. таков кој и без субјект, претставува објект? Потоа, Шопенхауер наведува два Кантови текста од кои произлегува дека предметот за кој се мисли со посредување на категориите е предметот воопшто. Од тоа следи ова прашање: дали "предметите воопшто" се апсолутни објекти, објекти без никаков однос спрема субјект? Шопенхауер не го ни анализира поимот "предмет воопшто", кој е наведен во неговиот цитат, туку догматски изјавува дека предметот како таков секогаш постои само за согледувањето и во него. Освен тоа, Шопенхауер го игнорира Кантовото учење за двата поими на појави, трансценденталниот и емпириският поим, изложено во првата критика. Шопенхауер го обвинил Кант дека направил збрка и дека е во заблуда. Своето уверување Шопенхауер го изразил на овој начин: "Во согласност со она што веќе е речено, предметот на категориите кај Кант не е додуша предметот по себе, но сепак е негов најблизок роднина: тоа е објектот по себе, ..." (*SKVIP*, том 1, с235). Понатаму, Шопенхауер уште еднаш нагласува дека овој објект по себе е објект на кој не му е потребен субјект и дека е поединечно нешто, иако не е во време и простор, дека е предмет на мислење, а сепак не е апстрактен поим. Треба да се утврди: дали во оваа расправа, во заблуда бил Кант или Шопенхауер го збркал својот интерпретативен поим "објект по себе" со Кантовите поими "предмети воопшто" и "трансцендентален поим за појава" ? Според сево ова, од голема важност е да се одреди значењето на поимот "предмети воопшто". Најчесто и најдобро, овој поим е објаснет во предавањата по метафизика. Во предавањата од 1782-83год, зборувајќи за научната систематика на сознанијата, Кант го споменува поимот кој може да

важи како прва основа: "Првата основа е проста-името на нештото-..." (*L. O. M,* с111). Одредбата на онтологијата кај Кант секогаш се однесува на предметите воопшто: "Во онтологијата се зборува за предметите воопшто, и значи стварно за никое нешто, ..." (*L. O. M,* с114). "Предметите воопшто" не се некое нешто! Се покажува дека "предметите воопшто" се највисока апстракција, прва основа, нешто воопшто, логичка предметност, и со нив не се мисли некој конкретен предмет. Од овде е лесно да се изведе дефиницијата на најважниот онтолошки поим, поимот "предмети воопшто" : ...предмет воопшто, т.е., секој објект на мислење, значи ниеден одреден објект" (*L. O. M,* с140). Нештото кое е прва основа значи секој објект на мислење. Ако под овој поим се подразбира "секој", но "ниеден" одреден објект, тогаш по своето значење и под извесни услови, може да се изедначи со теориската одредба на поимот "предмет по себе". Исто како што предметот по себе лежи во основата на појавата, така и "предметот воопшто" е она што претходи на секое мислење на некој конкретен предмет, или замислување на нешто. Затоа, во записот од оставнината, Кант може да каже дека нештото по себе е просто друг вид на претстава на истиот предмет. Тој не е ниеден одреден предмет кој би можел материјалистички да се интерпретира. Зад појавата не "стои" нештото по себе, како што не би можел да постои "предмет воопшто". И уште еднаш, Кант се изјаснува за основниот поим- "предмети воопшто" : "Бидејќи да се има предмет воопшто како објект е исто колку да се нема објект воопшто, и да се третира само сознанието, како во логиката" (*L. O. M,* с141). Со "предметите воопшто" се третира само сознанието, не неговите предмети. Во понатамошната анализа, одредувајќи ги априорните форми на интуицијата, т.е. формите на просторот и времето, Кант уште еднаш зборува за овој поим: "Ние можеме да направиме поими за нештата воопшто само преку разумот, дури и ако не е даден ниеден објект, бидејќи си го

претставуваме само начинот на кој можеме да мислиме објект" (*L. O. M,* с152). Овој поим означува само начин на кој воопшто е можно да се замисли некаков објект. Во одделот за можноста и неможноста, Кант го критикува Баумгартен заради започнувањето од овие поими. Требало да се увиди дека можноста и неможноста претставуваат дисјунктивна пропозиција. Како таква, таа претпоставува некој повисок поим. Баумгартен не размислил за тоа: што претставуваат овие два поими? На тоа следи Кантовиот одговор: "Објектот (бидејќи објектот може да биде мислен со невозможни предикати) е значи сигурно највисокиот поим во онтологијата. Можно нарекуваме предмет, нешто, и спротивно на тоа е неможното, ништото. Но ништото е спротивно на објектот, ... На пр, под предмет се подразбира (1) објект воопшто, (2) можното, (3) позитивното или реалното, (4) она што е актуално) " (*L. O. M,* с165). Објектот воопшто е највисокиот поим во онтологијата. На почетокот на одделот за онтологијата од предавањата од 1790-91год, Кант пак расправа за можното и неможното и овде уште еднаш потврдува дека највисок поим на сета онтологија и на сето знаење е поимот "предмети воопшто" : "Највисокиот поим на целото човечко сознание е поимот за објект воопшто, не на нешто и не-нешто, или за нешто можно и неможно, бидејќи овие се опозити" (*L. O. M,* с310). На наредната страница, Кант го објаснува својот највисок поим во врска со поимот логичко нешто: "Нешто значи секој објект на мислење; ова е логичко нешто. Поимот за објект воопшто е највисокиот поим на сето сознание. Може објектот да се нарече нешто, но не метафизичко, поправо логичко нешто" (*L. O. M,* с311). Објектот воопшто значи логичко, не метафизичко нешто. Истата оваа одредба ја дава и во одделот за принципот на достатна основа: "Објектот на мислењето е нешто во логичка смисла, и ова е највисок поим" (*L. O. M,* с318). Во одделот "за егзистенцијата", на одредбата на највисокиот поим на онтологијата и сето знаење како логичко нешто, му се придружува и

одредбата како метафизичко нешто: "Нешто во логичка смисла значи објект воопшто; во метафизичка смисла (во реална смисла) (значи) можно (имагинарно суштество (енс имагинариум) ; вообичаено се вика суштество на умот (енс рационис) ; чиј поим е всушност можен, но за кого не можеме да речеме дека материјата е можна; тој не е самопротивречен" (*L. O. M*, с320). Според тоа, "предметот воопшто" е само нешто во логичка смисла, а во метафизичка смисла е можно, замислено суштество, енс имагинариум, чиј поим не е самопротивречен. Енс имагинариум не може да добие реалистичка, материјалистичка, но ни спиритуалистичка интерпретација. Во предавањата од 1794-95год, Кант уште еднаш потсетува дека највисок поим на онтологијата е поимот "предмети воопшто" : "Највисокиот поим, под кој сите преостанати елементарни поими се подредени, е поимот на објект воопшто, што подлежи на претставите" (*L. O. M*, с431). Во одделот за категоријата квалитет, Кант вели: "Просторот и времето не содржат квалитет на нешто по себе, т.е. тие немаат трансцендентална материја или објект воопшто во себе; ..." (*L. O. M*, с466). Со ова е покажано уште еднаш дека поимот "предмети воопшто" означува само трансцендентална материја, и ништо повеќе. Во делото од 1797год, во фуснота, Кант дава една многу важна забелешка која се однесува на прецизноста и исцрпноста на работата на градителите на системи, меѓу кои спаѓаат и оние кои градат онтолошки системи: "Дедукцијата на поделбата на еден систем, т.е. доказот за нејзината потполност како и постојаноста, имено, преодот од поделениот поим на членот на поделбата во целата низа на подподелби да не се случува со никаков скок (дивисио пер салтум), е еден од условите за градителот на систем кој најтешко се исполнува.... Како што учителите по онтологија почнуваат одозгора од нештото и ништото несвесни дека тоа се веќе членови на една поделба за што сеуште недостасува поделениот поим кој не може да биде ништо друго освен

поимот за некој предмет воопшто" (ММ, с20, фуснота). Значи, највисок онтолошки поим, поим од кој започнува делбата на поимите во рамките на еден онтолошки систем е поимот "предмет воопшто". Под нешто и ништо, како и во првата критика, Кант ги подразбира феномените и ноумените. Според ова, поимот "предмети воопшто" е суперординиран поим, а поимите феномен и ноумен се субординирани поими. Обврска на секоја интерпретација на Кантовата онтологија е да го има ова предвид.

Затоа и изложувањето на трансценденталната философија мора да започне од највисокиот поим- "предмети воопшто".

Ако овој поим е оној кој како највисок се дели според логичките правила, следна задача е изложувањето на субординираните поими. Секако, тоа се поимите за феномени и ноумени.

Со §3 на делото од 1770год, започнува вториот оддел, во кој Кант размислувал за разликата помеѓу сетилното и интелигибилното воопшто. Кант вели: "Објект на сетилноста е сетилното. Она пак што не содржи ништо друго, освен тоа што се сознава со разум, е интелигибилно. Во учењата на древните првото се нарекува феномен, второто-ноумен" (И. П, с504). Сетилно е она сознание кое е подложено на законите на сетилноста, а разумско, т.е. рационално е она кое е подложено на законите на разумот. Сетилните сознанија се претстави за нештата како што тие се јавуваат, а разумските се претстави за нештата какви што се. Формата на сетилната претстава укажува на некаква врска или однос на осетеното кое е материја на истата претстава, но" ...не е некакво оцртување или шема на објектот, туку некаков закон вложен во умот, кој ум ги координира за себе произлезените од присуството на објектот осети" (И. П, с504). Тоа е така затоа што објектите не дејствуваат врз сетилата со својата форма или вид, па станува неопходен внатрешен принцип на умот, со чие посредство различните карактеристики на објектот добиваат некаков вид според постојани и вродени закони и се обединуваат во

целосна претстава. Во §5, Кант ја нагласува важноста на разликувањето помеѓу логичката и реалната употреба на разумот. При првата, дадените поими само се субординираат едни на други, без да се води сметка за нивниот произлез, и се споредуваат помеѓу себе според принципот на противречност, а при вториот вид се даваат самите поими за нештата или за нивните односи. При логичката употреба на разумот, дадените сетилни сознанија се потчинуваат на други такви како на општи поими, и тука е многу важно да се има на ум, дека тие сознанија секогаш треба да се сметаат за сетилни, колку и да е голема при тоа логичката употреба на разумот. Тие се нарекуваат сетилни заради својот произлез, а не заради меѓусебното споредување според принципите на идентичност и спротивставеност. Затоа и најопштите емпириски закони се сетилни, како и принципите на сетилната форма кои се среќаваат во геометријата, колку и да се занимава со нив разумот кога прави изводи од сетилно даденото според логички правила. При сета таа логичка употреба на разумот, овие сознанија сепак не излегуваат вон класата на сетилното. Тоа му овозможува на Кант да ги дефинира појавата и искуството: "При сетилните (нешта) и при феномените она, што претходи на логичката употреба на разумот, се нарекува појава (апарентиа), а пак рефлексивното сознание, кое изникнува при разумското споредување на многу појави, се нарекува искуство. И така, нема друг пат од појавата кон искуството, освен преку рефлексија според логичката употреба на разумот" (И. П, с506). Колку и да е голема општоста со која се здобиваат, емпириските поими не стануваат разумски во реална смисла и никогаш не излегуваат вон видот на сетилно сознание. Строго разумските поими пак, на кои се однесува реалната употреба на разумот, се даваат преку самата природа на разумот и не се апстрахирани од некаква употреба на сетилата, ниту содржат некаква форма на сетилно сознание како такво. Овде Кант ја анализира разликата помеѓу изразите: апстрахирам од нешто и

апстрахирам нешто. Првото означува дека при некој поим не обрнуваме внимание на сето друго што е сврзано со него, а второто укажува дека поимот се дава само конкретно и тоа на тој начин што се одделува од она што е сврзано со него: "Оттука, разумскиот поим апстрахира од сето сетилно, а не се апстрахира од сетилните (нешта), и можеби поправилно би било да се нарекува апстрахирачки, а не апстрактен" (И. П, с506-507). Кант смета дека е многу посмислено разумските поими да се нарекуваат чисти идеи. Од изразита важност за разбирањето на целокупната Кантова критичка филозофија, а не само за разбирањето на овој спис, е §7. Овде Кант објаснува дека е неправилно што сетилното сознание се третира како матно, неразбирливо, а разумското како јасно и разбирливо, бидејќи тие разлики се само логички. Логичките разлики пак не се однесуваат на она што е дадено, кое е основата на споредувањето. Напротив, и сетилното сознание може да биде сосема јасно и разбирливо, а разумското може да биде многу матно и неразбирливо. Првото е потврдено во геометријата, а второто во метафизиката. Како и да е, сепак, секое од овие сознанија го носи знакот на своето потекло, па сетилното, и кога е јасно, се нарекува сетилно заради својот произлез, а разумското, и кога е нејасно, останува разумско. Кант ја сметал геометријата за образец на сетилното сознание, а моралните поими ги вброил во разумското сознавање, и тврдел дека тие се познати од самиот чист разум, а не од искуство. Затоа што разликата меѓу сетилно и разумско ја сметал само за логичка, Волф не го следел извонредниот антички обичај да се истражува суштината на феномените и ноуменитe, што Кант го оценил како голема загуба за филозофијата. Ако Волф паднал под нивото на античката филозофија, Кант со овој спис сакал да ја надокнади таа загуба, и затоа се надоврзал на извонредниот потфат на истражување на суштината на феномените и ноуменитe. Во одделот "За деловите на универзумот" од предавањата од средината на 70-тегод, Кант се спротивставува на гледиштата кои ги означува како

егоизам и идеализам и го истакнува својот основен онтолошки став: "Дека појавите се, е извесно; но дека не можеме да знаеме што им подлежи на појавите доаѓа од ова, што нашите интуиции не се интелектуални, туку поправо сетилни. Ние не знаеме ништо повеќе за нештата освен начинот на кој сме афицирани од нив; но не што е во нештата" (*L. O. M,* с29). Егоизмот и идеализмот можат да се сфатат на два начина, како проблематски и догматски. Нивните догматски верзии ги означува како скриен спинозизам и платонски идеализам. Начинот на кој нештата не афицираат не ни кажува ништо за нив како нешта по себе. За телата, изјавува: "Но телата се чисти појави на кои мора нешто да им подлежи. Дотука философирам коректно. Но ако сакам да одам понатаму во одредбите, тогаш застранувам во мистички идеализам. Ако поддржувам мислечки суштества за кои имам интелектуална интуиција, тогаш тоа е мистичко" (*L. O. M,* с29). Ова е важен став токму заради сфаќањето дека појавите не можат понатаму да се одредуваат, во смисла на вточнување на она што им подлежи, бидејќи тоа е влошување на сознанието и мистика. Овде може антиципативно да се каже: врз основа на овој став мора да биде недвосмислено јасно дека нештата по себе не можат да бидат понатамошни одредби на појавите. Спиритуалистичката, како и материјалистичката интерпретација на нештата по себе е мистичка! На крајот од одделот за просторот и времето во предавањата од 1782-83год, Кант изведува заклучоци кои се однесуваат на појавите. Ако просторот и времето се претстави на нештата, тогаш и самите појави можат да бидат само претстави на нештата: "Појавите постојат значи само во самата претстава. Соодветно можеме да кажеме: само толку постои во сетилниот свет колку што лежи во нашата претстава.... Предмети по себе не постојат" (*L. O. M,* с191). Појавите и сетилниот свет се само наши претстави. Последната реченица од текстов уште еднаш може да потврди дека е погрешна реалистичката

интерпретација на поимот "предмет по себе". Со неа е нихилиран онтолошки статус на нештата по себе. Со ова сфаќање ќе бидеме ослободени од многу проблеми, меѓу кои и од прашањето за тоа дали светот е конечен или бесконечен. Ова прашање сега се трансформира и значи: "...во низите на моите перцепции, ќе продолжам ли напред без крај или не? И на тоа одговорот е одреден: без крај " (*L. O. M,* с191). Есенцијалните својства се логички основи на атрибутите, но не се причини, бидејќи се однесуваат само на можноста на нештото, не на нејзините односи со други. Врз основа на појавите може да се заклучи дека мора да се признаат нештата по себе, но ништо повеќе од тоа. Ако веќе претходно Кант истакнал дека нештата по себе не постојат, нивното прифаќање не може да се однесува на нивниот онтолошки, туку само на логичкиот статус. Ако се здружат Кантовите изјави од §30 и 32 од "Пролегомените...", ќе се види дека најпрво нештата по себе самите ги означил со изразот ноумена, а потоа под ноумена подразбирал посебни разумски суштества, па значи, тие се само и исклучиво разумски суштества, со што уште еднаш е потврдена неможноста на природонаучна интерпретација на овој поим. Но, она што го чини особено значаен §32, е укажувањето дека дедукцијата на категориите не ги исклучува ноумените. Со тоа на најдобар можен начин е демантирано многу лошото интерпретативно гледиште дека Кант ја тврдел примената на категориите само врз појавите, заради што поврзувањето на категориите со ноумените е Кантова грешка. Но, ова интерпретативно гледиште е погрешно. Овде Кант вели: "...кога ние... предметите на сетилата ги посматраме како прости појави, тогаш ние со тоа истовремено признаваме, дека во нивната основа лежи една ствар сама по себе..." ("Пролег...", с82). Ако се сетиме дека под "појави" Кант не подразбирал нешта, а особено не определби на својствата на нештата сами по себе, туку само начини на претставување, јасно е дека во основата на тие начини на претставување мора да лежи нешто, но кое не може да биде

одредено понатаму, бидејќи всушност е апстрахирање од сетилното согледување. Во тој случај, не преостанува ништо друго освен поимот на еден "предмет воопшто". Освен тоа, Кант во првата критика експлицитно укажува дека поимот на ноуменон кој тој го има предвид е поимот" ноуменон во негативна смисла". Него го одредува како нешто кое не е објект на нашето сетилно согледување, откако апстрахираме од последново. Јасно е дека овде, говорејќи дека во основата на појавите е нештото по себе самото, го има на ум само и исклучиво ноуменонот во негативна смисла, а не ноуменонот во позитивна смисла чија одредба поставува посебни услови на претставување. Затоа, таму, во првата критика, Кант вели дека учењето за сетилноста е во исто време и учење за ноумените во негативна смисла. Овој поим на ноуменон во негативна смисла е просто поим за некое суштество на разумот, како нешто што воопшто не е сетилно, и ништо повеќе од тоа. Затоа, во §32 Кант сосема консеквентно изјавува: "...и ние дотолку можеме да кажеме, дека претставата за такви суштества, коишто лежат во основата на појавите, што значи на чисти разумски суштества, не е само дозволена, туку истовремено и неизбежна" ("Пролег...", с83). Значи, ноуменонот во негативна смисла е само еден предмет воопшто, замислен предмет. А сега може да се проследи втората значајна изјава во овој параграф, пресудна за разбирањето на досегот и ограничувањата на начелата на трансценденталната естетика: "Нашата критичка дедукција во никој случај не исклучува такви ствари (ноумена), туку многу повеќе ги ограничува начелата на естетиката дотаму, за таа да не се распростира врз сите ствари, со што се би било преобразено во чиста појава, туку дека таа треба да важи само за предметите на едно можно искуство" ("Пролег...", с83). Критичката дедукција не ги исклучува ноумените! Целта на дедукцијата на чистите поими на разумот не е ограничувањето на метафизичките стремежи на умот, туку на претензијата на трансценденталната

естетика сите нешта кои воопшто можат да се замислат, да ги преобрази во појави, што значи во нешта подложни на механизмот на природната нужност! Така, бог, бесмртноста на душата-и подоцна, слободата-како најблагородната цел на метафизиката, го избегнуваат деструирачкиот дофат на трансценденталната естетика, кој, кога би имал неограничено важење, би ја направил метафизиката како наука невозможна. Тоа и се потврдува ако имаме на ум дека во дедукцијата на чистите поими на разумот се тврди нивната примена врз "предметите воопшто", а како што би морало да биде познато, под "предмети воопшто" Кант ги подразбирал и феномените и ноумените. Со тоа што дедукцијата ги допушта ноумените, а бог и слободата ги замислуваме како такви, бидуваат одржани и теологијата и моралот. Секако, за Кант не станува збор за спасување на спекулативната теологија, туку за одбрана на етикотеологијата. Ако во §32 Кант го имал предвид ноуменонот во негативна смисла, во §34 го има во вид ноуменонот во позитивна смисла. Тој ја прецизира разликата помеѓу поимите интелигибилен и интелектуален свет и вели дека на ноумените се однесува само првиот поим, а дека вториот се однесува на нашите сознанија со разумот, кои можат да имаат работа и со сетилниот свет. Дека овде станува збор за ноумените во позитивна смисла, може да се види од фуснотата на овој параграф, каде Кант вели: "...интелигибилни, меѓутоа, се именуваат предметите, доколку тие можат да бидат претставени само со разумот и на кои не може да се однесува никое од нашите сетилни созерцанија. Но бидејќи на секој предмет мора да му соодветствува какво-годе можно созерцание, така би морале да си замислиме еден разум, којшто ствариte би ги созерцувал непосредно; ..." ("Пролег..., ", с85). Разум кој согледува непосредно е божјиот разум. Интелигибилни предмети би биле предметите кои ги со-гледа божјиот разум. Во првата критика, "интелигибилните предмети" се експлицитно поврзани со 4-тата антиномија, а таму се расправа за поимот на безусловно нужно

суштество, т.е. се испитува онтолошкиот статус на бог. Значи, првенствен предмет на непосредното согледување на божјиот разум би бил безусловно нужно суштество, т.е. тој самиот. Во §45, тој уште еднаш ги одредува нештата по себе: "Таквите хиперболични објекти се, имено, оние кои се нарекуваат ноумени или чисти разумски сушности (подобро мисловни сушности) како на пример супстанцијата, која меѓутоа се мисли без постојаност во времето, или причината, меѓутоа онаа која не би делувала во времето итн; " ("Пролег...", с103). Нештата по себе самите се само хиперболички објекти. Тука спаѓаат поимите за супстанцијата и причината, ослободени од условот на времето. Во §57, Кант уште еднаш инсистира на важноста на овој поим: "...би било една уште поголема несовмесност кога ние не би дозволиле никакви ствари сами по себе или кога би сакале нашето искуство да го претставиме како тоа да е единствениот можен начин на познание на стварите..." ("Пролег...", с125). И овде Кант го има на ум статусот на поимот на стварите по себе како логичко нешто, како енс имагинариум, замислено нешто, а не нешто кое има онтолошка реалност. И во списот за втемелувањето на метафизиката на моралот, Кант говорел за разликата помеѓу појавите и нештата по себе, па е од особен интерес да се знае кој поим на нештата по себе го има предвид, имено, дали станува збор за ноуменонот во негативна смисла или за ноуменонот во позитивна смисла. Ниедна од претставите на сетилата не овозможува ништо друго освен да стигнеме" ...само до сознанието на појавите, а никогаш до сознанието на стварите по себе. Штом се постави таа разлика (секако само врз основа на забележената разлика помеѓу претставите кои ни се дадени однекаде и при што ние сме пасивни и претставите кои ние исклучиво ги произведуваме од самите себе и при што ја покажуваме својата дејност), само од себе излегува дека сепак зад појавите мора да се признае и претпостави уште нешто друго што не е појава, имено ствари по себе..." („*Zasn...*", с103-104). За разбирањето на овој текст,

најважно е она што е дадено во заградата, имено, дека сознанието на појавите настанува врз основа на претставите кои ни се дадени од некаде, а претставите за нештата по себе се претстави кои ние исклучиво ги произведуваме од самите себе и при што покажуваме интелектуална спонтаност. Со тоа, и појавите и нештата по себе самите се означени само како видови на претстави од родот "претстави воопшто". Бидејќи пак, нештата по себе самите во првата критика ги специфицира како ноуменон во негативна смисла и ноуменон во позитивна смисла, а за последниов во неговата одредба таму, се бара да е интелигибилен предмет на некој друг вид на согледување, што овде не се бара, и бидејќи Кант таму вели дека учењето за феномените е учење и за ноуменонот во негативна смисла, јасно е дека во текстот наведената разлика меѓу појавите и нештата по себе, е разликата помеѓу феномени и ноуменон во негативна смисла. Разликата пак помеѓу двата вида на ноуменони е во тоа што ноуменонот во позитивна смисла е замислен како онтолошка реалност, а ноуменонот во негативна смисла е само поим за нешто што не е сетилно, т.е. еден предмет воопшто. Она пак што им е заедничко е што и во двата е изразена идејата за безусловното, еднаш како безусловно нужна егзистенција, а другпат како безусловен каузалитет. Затоа, може да се заклучи дека безусловно нужното постоење е предмет на бесконечното согледување, а безусловниот каузалитет е предмет на конечниот човеков ум. Според тоа, со разликата на двата вида на ноумени е изразена разликата помеѓу бесконечното и конечното сознавање. Тоа значи дека учењето за феномените и ноуменонот во негативна смисла останува внатре границите на конечното мислење, а учењето за ноуменонот во позитивна смисла е вон нив. Во теориска употреба, ноуменонот во негативна смисла служи за одбивање на наивниот реализам, што значи дека реалистичка или материјалистичка интерпретација на овој вид на ноумен е погрешна, а во практична смисла служи за спасување на слободата со тоа што

прави место за концепцијата на безусловниот каузалитет. Веќе покажав дека Кантовото разликување на "ноуменон во позитивна смисла" и "ноуменон во негативна смисла" се однесува на разликата помеѓу безусловно нужно постоење и безусловен каузалитет, т.е. на разликата меѓу онтолошките поими за бог и слобода. Тоа покажува дека предмет на онтологијата, освен феномените, се и концептите за бог и за слободата. Ако е така, тогаш расправата за ноуменонот во негативна смисла, за третата антиномија и за интелигибилниот карактер чинат една тематска целина, посветена на слободата, а расправата за ноуменонот во позитивна смисла, за четвртата антиномија и за онтолошкиот доказ за постоење на бог се друга, посебна, тематска целина на онтолошкото промислување, посветена на идејата за бог. Во трансценденталната филозофија прецизно е утврдена онтолошката диференција меѓу поимите "бог" и "слобода", а во метафизиката на моралот се покажува нивната сродност, нивната суштинска насоченост кон заедничкиот фокус-телеологијата внатре границите на човечкиот ум. Што се однесува до нештото по себе, во одделот за причината и последицата во предавањата од 1790-91год, Кант изјавува: "Независното нешто е нешто по себе. Тоа не се вика ствар по себе бидејќи се претпоставува дека е од себе, туку поправо бидејќи егзистира без причина" (*L. O. M,* 334). Независното нешто како нешто по себе е бог. Кант го објаснува и настанокот на сознанието за надворешните нешта во предавањата од 1794-95год, на начин изненадувачки за материјалистичките приоди кон ова прашање: како здружување на два ноумени: "Но непознато нешто, кое не е појава, влијае врз душата, и ние добиваме во нас хомогеност со нештата. Овде лежи претставата која е создадена во нас не од самиот феномен на телото туку, поправо, од супстратот на материјата, ноуменонот. Претставата се разликува од објектот; ноуменонот во телото стои во согласност со тој ноуменон на душата, и оваа унија е одредбена основа за двата за претставување на објектот, и на ова

лежи интеракцијата на телото и душата" (*L. O. M,* с495-496). Значи, соработката на двата ноуменони е одговорна за сознанието на феномените! Ова би претставувало апсурд доколку под ноуменон се подразбере материјалистичката интерпретација, според која, тој е нешто навистина егзистентно. Ноуменалниот супстрат на материјата за кој зборува Кант е супстанцијалното. Ова супстанцијално го претставува ноуменонот во телото, а ноуменонот во негативна смисла го птретставува ноуменонот во душата. Но, бидејќи Кант не тврди за ноумененоните ништо друго освен дека се суштества на разумот, изјавата е сосема доследна ако се има на ум дека под ноуменон тој подразбирал само и исклучиво нешто воопшто, објект воопшто како енс имагинариум, логичко нешто, супстанцијално. И во "Спорот на факултетите" го објаснил своето сфаќање за ноумените. Можно е заради задоволствата на животот да се жртвува моралот, но остварлива е и спротивставената солуција: "...но го владееме и тоа, за кое сосема лесно и јасно разбираме, дека е наша должност-надмоќта на надсетилниот човек во нас над сетилниот, ставот дека вториот е ништо спрема првиот..." (СНФ, с71). Со надмоќта на овој надсетилен човек во нас е сврзано моралното начело кое е предмет на најголем восхит. Во врска со надсетилниот и морален човек е разликувањето на вистинскиот од измисленият идеал. Вистинскиот идеал се однесува само на човекот како ноумен. Овде Кант дефинитивно ја разјаснува спротивставеноста на надсетилното и надприродното: "...треба да бидат извинети оние, кои, заведени од неразбирањето, го сметаат надсетилното во нас, кое е сепак практичко, за надприродно, ...; во тоа меѓутоа тие грешат многу, бидејќи следствата на оваа способност не се наше дело и значи таа не би можела да ни биде припишана; ете зашто способноста не е наша" (СНФ, с71). Треба да бидат извинети оние кои го заменуваат практично-надсетилното кое се наоѓа во нас, со трансцендентно-надприродното кое не е во наша моќ. Значи, со разликувањето на надсетилното и надприродното, се врши

истовремено и разликување помеѓу ноуменон во негативна смисла и ноуменон во позитивна смисла, конечноста и бесконечноста, меѓу човек и бог. Ако надсетилното во нас не се однесува на човекот како предмет на искуството, како феномен, туку на него како ноумен, во него е вклучена човековата слобода. Но, бидејќи и трансцендентното, надприродното како такво мора да се смета за ноумен, се поставува прашањето како треба да се разликуваат овие два ноумени. Овде се надоврзувам на својата интерпретација на овој проблем, изложена во текстот: "Едно фундаментално разликување: ноуменон во негативна смисла и ноуменон во позитивна смисла" (ФТ, б12, зима 1996, с19-37). Ноуменонот кој му припаѓа на конечното умно суштество, ноуменонот во конечноста е ноуменонот во негативна смисла, а трансцендентниот ноуменон е ноуменонот во позитивна смисла и се однесува на идејата за безусловно нужното суштество, бог. Првиот од овие се однесува на единствената супстанција фајноменон која има интелигибилен каузалитет, а ноуменонот во позитивна смисла се однесува на енс екстрамунданум. И во "Опус постумум" од 1798-1803год, постојат забелешки за оваа проблематика. Кант го одредува и поимот на појавата на двоен начин, како директна и индиректна појава, првата е физичка, а втората е метафизичка: "Појавата на нештата во просторот (и времето), е двојна: 1) таа на појавите кои ние самите ги поставуваме во просторот (а приори), и која е метафизичка; (2) таа која ни е емпириски дадена (апостериори), и која е физичка. Последнава е директна појава, претходната индиректна-значи, појава на појавата. Објект на индиректната појава е стварта по себе..." (*OP*, с110). Бидејќи индиректната појава е метафизичка, и ние самите ја поставуваме во просторот, Кант има право да инсистира дека таа е "...наш сопствен когнитивен продукт" (*OP*, 110). Објект на индиректна појава е ноуменонот во негативна смисла. Метафизичката појава е наш сопствен когнитивен производ и ние самите ја поставуваме во просторот затоа што произлегува од соработката на априорните форми

на сетилното сознание и разумот, т.е. просторот, времето и категориите. За нештото по себе како индиректна појава: "Во тоа овој=x е само поим на апсолутна позиција: не самиот самопостоечки објект, туку само идеја на односи, ..." (*OP*, с172). И овде нештото по себе не се одредува како самопостоечки објект, туку само како поим на апсолутна поставеност и идеја на односи. За истото, на наредната страница: "Објектот по себе (објектум ноуменон) овде е само мисловен-ентитет без стварност (енс рационис), за означување на место за претставата на субјектот" (*OP*, с173). Ноуменонот во негативна смисла го означува само местото за претставата на субјектот. На истата страница, вели: "Објектот по себе не е објект даден надвор од претставата, туку само позиција на мисловен-ентитет кој се мисли како соодветен на објектот" (*OP*, с173). Нештото по себе не е нешто принципиелно различно од појавата. На следната страница, изјавува: "Не емпириската интуиција со свест (перцепција) туку чистата интуиција на формалниот елемент на комбинација (композиција) на разновидното според принцип (закон), е мисловен-ентитет (енс рационис) кој претходи на сето материјално во објектот, и субјективно, како појава, формира основа.... Објектот по себе е енс рационис" (*OP*, с174). Мисловниот ентитет кој субјективно, како појава, претходи на сето материјално во објектот, е трансценденталниот поим на појавата и тој, како таков, ја формира основата на емпириските поим на појавата. Сеуште на истата страница, тврди: "Мораме, со оглед на интуицијата на објектот во простор или време, секогаш да разликуваме помеѓу претставата на стварта по себе и таа на истата ствар како појава-иако не можеме да атрибутираме на претходната никаков предикат, туку, како=x, можеме да ја сметаме само за корелат на чистиот разум (како когитабиле, не дабиле) во кој поимите, не нештата се контрастираат еден со друг. Пропозиција: Сите сетилни-објекти се ствари во појава (објекта фајномена) на кои им

соодветствува ноуменон како основа на нивната координација; но никаква партикуларна интуиција (никаков ноуменон аспектабиле) не соодветствува на последниов, бидејќи тоа би било противречно со оглед на субјективниот елемент на принципот" (*OP*, с174). Трансценденталниот поим на појавата, ноуменонот во негативна смисла е корелат на чистиот разум, во кој поимите се контрастираат меѓу себе, и е основа на координацијата на нештата.

На наредната страница, разликата меѓу феномен и ноумен, Кант ја објаснува повикувајќи се на термините енс пер се и енс а се. За првиот, неговиот став гласи: "Претходниот е објект во појавата, кој е афициран од друг; следниот е објект кој се поставува себеси и кој е принцип на својата сопствена детерминација (во простор и време) " (*OP*, с175). Првиот од овие, енс пер се, е искуствен сетилен предмет, кој е афициран од друг исто таков. Бидејќи метафизиката е онаа која се занимава со нештата, а не со сознанијата на нештата, овој енс пер се може да биде предмет на метафизиката на природата. Но, во целата трансцендентална филозофија, од многу поголема важност е енс а се, кој се поставува себеси и е принцип на својата детерминација во простор и време. Енс а се е ноуменонот во негативна смисла. Во наредната реченица, Кант наведува дека предметот по себе самиот не е објект даден на сетилата, туку само" ...принцип на синтетичко сознание а приори на разновидноста на сетилната интуиција воопшто, и на законот на нејзината координација" (*OP*, с175). Значи, тој е само принцип, а не нешто што постои. Предметот во појавата е енс пер се, а предметот по себе самиот е енс а се, но само и исклучиво како принцип. Енс а се е принцип на себепоставување како трансцендентална, индиректна, метафизичка појава. Трансценденталната филозофија го има на ум само овој вид принципиелен, но не егзистентен ноуменон. Дека е ова точно, може да потврди и оваа Кантова изјава: "Принципот на идеалноста на просторот

и времето е клуч за трансценденталната филозофија, со кој единствено сознанието може да се зголемува синтетички и а приори, доколку како објекти на сетилата се претставени само како појави. Во кои предметот по себе самиот не е егзистирачко суштество туку=х, само принцип" (*OP*, с175). Ако просторот и времето се согледувања апостериори, јасно е дека би биле неможни синтетичките судови априори. Само непредметниот, несетилен, неискуствен карактер на просторот и времето го овозможува растот на априорното синтетичкото сознание. Потоа, за нештото по себе самото, размислува на овој начин: "Материјалниот елемент–стварта по себе-е=Х, само претстава на нечија сопствена активност" (*OP*, с176). Кога овде нештото по себе самото го одредува како материјален елемент, тој подразбира трансцендентална материја. Пак на истата страница, Кант дава уште едно објаснување: "...поимот на ствар по себе е само мисловен објект (енс рационис) и служи како објект=х за да го претстави објектот на интуицијата во контраст со појавата. Стварта по себе не е нешто дадено (дабиле) туку што се мисли само како соодветно (без оглед што останува отсутно), припадно на поделбата. Стои само како цифра" (*OP*, с176). Нештото по себе е само мисловен ентитет, а не самопостоечки објект. Три страници потоа може да се прочита ова: "...стварта по себе=х, која самата не е посебен објект, туку е партикуларна релација (однос) за да се конституира самата како објект..." (*OP*, с179). Предметот по себе не е посебен објект, туку само однос на априорните форми на сознанието. Наједноставен начин на кој Кант ја објаснува поимната разлика меѓу предметот по себе и појавата, е овој: "Објектот по себе=х е сетилниот објект по себе, но како друг начин на претставување, не како друг објект" (*OP*, с181). Тоа значи дека нештото по себе, замисленият објект е основа на сознаениот објект, појавата во емпириска смисла. На истата страница стои уште и: "Интелигибилниот

објект не е објектум ноуменон, туку акт на разумот кој го прави објектот на сетилна интуиција просто феномен" (*OP*, с181).

Следни елементи во оваа интерпретативно-дедуктивна низа се оние кои ги конституираат појавите и нештата по себе, имено, априорните форми на сеилното согледување-просторот и времето, како и априорните поими на разумот, категориите.

На почетокот на третиот оддел, во §13 од инаугуралната дисертација, Кант размислувал за принципот на формата на универзумот, т.е. на интелигибилниот свет, и принципот на формата на сетилниот свет. За првиот принцип, вели: "Принцип на формата на универзумот е она, што ја содржи основата на сеопштата врска, со која сите супстанции и нивните состојби се однесуваат кон една и иста целина, која се нарекува свет" (И. П, с511). Значи, тој е она што ја содржи основата на сеопштата врска на сустанциите и нивните состојби. За вториот принцип, Кант изјавил: "Принцип на формата на сетилниот свет е она, кое ја содржи основата на сеопштата врска на сите нешта, доколку се феномени" (И. П, с511). Иако формулациите се навидум идентични, разликата меѓу нив е сепак видлива и многу важна. Во првата изјава станува збор напросто за свет, а во втората за сетилен свет. Формата на универзумот допушта објективен принцип, а формата на сетилниот свет само субјективен. Објективниот принцип на формата на универзумот, т.е. на интелигибилниот свет, може да се замисли како" ...некаква причина, благодарение на која има поврзаност меѓу постоечките сами по себе нешта" (И. П, с511). Принципот на интелигибилниот свет е причина на поврзаноста на стварите сами по себе, т.е. на ноумените. Субјективниот пак принцип на формата на сетилниот свет е "...определен закон на духот, заради кој е неопходно сето, што (заради својот квалитет) може да биде објект на сетилата, да изгледа, дека нужно се однесува кон една и иста целина" (И. П, с511). Значи, таа разлика на двата принципи е разликата помеѓу бог, како врвна причина, и човекот како конечно умно

суштество. Од ова е несомнено јасно дека во овој период Кант сеуште размислувал за бог како објективен принцип, значи сеуште не ја оспорувал претпоставката за неговото постоење. Но, годините на размислување до појавата на првата критика ја доведуваат под сомневање токму таа претпоставка. Откако ги отфрлил спекулативите докази за егзистенцијата на бог, веќе не можел да размислува за него како реално егзистентен принцип на се друго што постои. На местото на сфаќањето за бог како принцип на интелигибилниот свет, стапува учењето за категориите како субјективен принцип на интелектуалниот свет, кој мора да се претстави како конечен човеков свет, кој не е над и вон сетилниот свет, туку го осмислува човековото постоење во последниов. Со тој преод, онтолошката проблематика мора да се решава во границите на човековата конечност. Субјективниот принцип на формата на сетилниот свет го опфаќа само стварното, доколку тоа делува врз нашите сетила, па според тоа, не се однесува на нематеријалните супстанции, ниту на причината на светот. Такви формални принципи на феноменалниот универзум има два: времето и просторот. Кант утврдува дека претставата за време не изникнува од сетилата, туку се претпоставува од нив, и дека таа е единечна, а не општа претстава. Освен тоа, времето е чисто согледување. Тоа е и непрекината количина и принцип на законите на постојаноста во промените на универзумот. За непрекинато се смета она количество кое не е составено од прости делови. Со времето се мислат односи без да се дадени нештата кои се во меѓусебен однос, па затоа во времето има составување. Но, при мислата за целосното отстранување на составеното не останува ништо, бидејќи тоа не се состои од прости делови. Она што е навистина просто, т.е. моментите не се делови на времето, туку негови граници. Метафизичкиот закон на непрекинатоста укажува дека сите промени се непрекинати. Ова значи дека спротивставените состојби се сукцесивни една на друга само со посредство на посредна редица од различни состојби.

Времето не е ниту супстанција, ниту акциденција, тоа не е нешто објективно и реално, туку е субјективен услов кој е нужен според природата на човечкиот ум, и како такво е чисто согледување. Поимот за времето им претходи на поимите супстанција и акциденција, и само тоа овозможува да ги координираме. Кант ги критикува концепциите за објективната реалност на времето. Сфаќањето според кое времето е непрекинато протекување во постоењето, одделно од секое постоечко нешто, го означува како крајно апсурдна измислица за која претежно се одговорни англиските философи. Но, и сфаќањето на Лајбниц и неговите следбеници, според кое времето е реалност апстрахирана од сукцесијата на внатрешните состојби, е невистинито. Ова доведува до круг во определбата на времето, а освен тоа ја запоставува истовременоста, и како да бара времето да се определува според законите на движењето, а вистината е дека тие закони се определуваат според мерата на времето. Времето е апсолутно прв формален принцип на сетилниот свет.

Како и поимот за времето, и поимот за просторот не се апстрахира од надворешните осети, и не е единечна, туку општа претстава. И тој е чисто согледување. Просторот е нешто субјективно и идеално кое произлегува од природата на умот, како шема која го координира сето надворешно осетено. И овде Кант се соочува со две сфаќања за објективната реалност на просторот. Според првото, просторот е разбран како апсолутно и бескрајно сместувалиште на можните нешта, а според второто, просторот е самиот однос меѓу постоечките нешта, кој исчезнува целосно со отстранувањето на нештата. Првото го застапувале англичаните и мноштво геометри, а второто после Лајбниц го потврдиле и мнозина германски философи. Првата грешка и не е толку опасна, бидејќи таа засега само некои поими на разумот, т.е. оние кои се однесуваат на ноумените, какви што се прашањата за светот на духовите, за сеприсутноста и слично на тоа. Но, второто гледиште претставува многу полоша грешка. Кант е

индигниран, бидејќи со него се отфрлаат феномените и нивната најверодостојна толкувателка-геометријата. Со тоа гледиште, геометријата се симнува од висините на нејзината сигурност и станува наука според емпириски принципи. Во тој случај, геометриските аксиоми би имале само споредбена општост, и не би се одликувале ниту со својата нужност, ниту со точност. За да го истакне значењето на геометријата за сознанието на сетилниот свет, Кант вели: "... законите на сетилноста ќе бидат закони на природата, доколку таа може да дејствува врз сетилата. И така, природата е строго потчинета на прописите на геометријата, ..." (И. П, с520). Кант заклучува дека и просторот е апсолутно прв формален принцип на сетилниот свет. Така, тој покажал дека просторот и времето се чисти единични согледувања, а не општи поими. При просторот и времето, деловите не ја содржат основата на можноста на составеното, туку, според образецот на сетилното согледување, бесконечното ја содржи основата на кој и да било замислен дел, како и на простото, т.е. на границата. Кант размислувал и дали поимите на просторот и времето се вродени или стекнати. Неговиот одговор е: "Всушност, и двата поими се без сомнение здобиени, но не апстрахирани од восприемањето на објектите..., туку од самото дејство на умот, кое ги координира своите осети според постојани закони како неизменлив и затоа сетилно сознатлив образец" (И. П, с522). Во забелешките од оставнината, за просторот и времето, Кант вели: "Просторот и времето се производи (но примитивни производи) на нашата сопствена имагинација..." (*OP*, с176). Посебно пак, за просторот, изјавува: "Тој (имено, просторот) е нешто дадено априори (дабиле), т.е., не просто објект на интуиција туку самата интуиција и не просто замислен објект. Не е енс (нешто постоечко) ниту пак е нон енс (нешто незамисливо) туку принцип на можноста" (*OP*, с181). Ако просторот не е енс, под тоа се подрабира нешто што постои како сетилен предмет,

одредбата пак дека не е ненс значи дека е логички можен, замислив на непротивречен начин. Ако просторот е принцип на можноста, тој е тоа само како принцип на можноста на синтетичкото сознание а приори. За поимот "категории" пак, и со нив овозможениот систем на категории, во предавањата од 1782-83год вели: "...останува чистото мислење-ако мислиме на објектите воопшто и на условите под кои тие постојат, тогаш ги нарекуваме овие чисти поими на разумот или категории" (*L. O. M,* с154-155). Производите на чистото мислење, чистите поими на разумот-категориите се однесуваат на објектите, предметите воопшто. Логиката ја интересира поврзаноста на поимите, а метафизиката се интересира за нивното потекло. И овде 12-те основни категории ги означува со изразот предикаменти, а изведените од нив поими со изразот предикабилии. Предикабилии се: целината, совршеноста, кои се изведени од категоријата тоталност, број-изведен од мноштвото, и др. Со тоа се добива систем на чисто мислење за кој може да се мисли без да се потпираме врз интуицијата. Улогата на категориите е одредена на овој начин: "Категориите се предуслови на појавите, преку кои се појавува поимот на искуството, иако не се поими на искуството" (*L. O. M,* с157-158). И во "Пролегомените..." Кант ја истакнува полезноста на неговиот систем на категории "...во врска со една од најапстрактните онтолошки поделби, имено онаа на многустраното разликување на поимите на нештото...и на ништото..." ("Пролег...", с94-95). Значи, тоа е уште еден посреден доказ дека трансценденталната философија е онтологија, а не теорија на сознание и не теорија на искуството. Како што е познато од првата критика, и поимот ноуменон спаѓа во одредбите на ништото, но како празен поим без предмет, т.е. како енс рационис, а не како нихил негативум или нихил привативум. Освен ова, системот на категории овозможува дистингвирање помеѓу чистите поими на разумот и рефлексивните поими кои" ...без предност и законски права

се вмешуваат во онтологијата помеѓу чистите поими на разумот, иако овие се поими на взаемноповрзаноста, и со тоа на самиот објект, додека пак другиве се само просто споредување на веќе дадени поими и отаде тие имаат една сосем поинаква природа и примена; " ("Пролег...", с95-96). Тоа значи дека категориите се поими на взаемноповрзаноста, а рефлексивните поими се само поими на споредување на веќе дадени поими. На крај, системот на категориите ја искажува својата полезност и со тоа што овозможува разлачување на трансценденталните поими на умот кои имаат сосема поинаков произлез и природа од поимите на разумот. Во §45, тој ја објаснува логичката функција на категориите, која треба да се разликува од нивната употреба за теориското определување на нештата: "...тие додуша како чисти логички функции претставуваат една ствар воопшто.... " ("Пролег...", с103). Ете, како чисти логички функции, категориите служат за претставување и на нешта кои се хиперболични објекти, како што се мисловните сушности-ноумените, меѓу кои спаѓа и поимот супстанција, како и поимот причина. Како такви функции тие ја надминуваат, ја надрастуваат сопствената теориска употреба за определувањето на појавите. Во врска со спорот околу "Пролегомените...", во писмото до Гарве, во фусноти се искажани две многу значајни Кантови размислувања. Во првата фуснота, за дедукцијата на чистите поими на разумот вели: "Дедукцијата на чистите разумски поими или категории, т.е. можноста целосно а приори да се востановат поими за стварите воопшто, ќе мора да се просудува како извонредно нужна, оти без неа чистото познание а приори нема никаква сигурност" ("Пролег...", с191). Значи, и овде Кант инсистира дека категориите се наменети за нештата воопшто, во кои спаѓаат како феномените така и ноумените, а не само за феномените како што тврдат Кантовите критичари. Во втората фуснота, коментирајќи го поволниот Гарвеов суд за неговото изложување на дијалектичките противречности на чистиот ум, иако Гарве не бил

задоволен од Кантовото решение, тој вели: "Но сепак таму е положен клучот за него, иако неговата почетна употреба е невообичаена и затоа тешка. Тој се состои во тоа што сите нам дадени предмети може да се земат според два вида на поими, еднаш како појави и потем како ствари самите по себе" ("Пролег…", с193). Во делото за метафизичките почетни принципи на природните науки од 1786год Кант зборувал за значењето на категориите за системот на метафизиката. Во функција на таа апсолутна потполност е табелата на категориите: "Но шемата за потполност на еден метафизички систем, било на природата воопшто или на телесната природа посебно, е таблицата на категориите. Бидејќи, нема други чисти разумски поими кои би можеле да се однесуваат на природата на стварите" (*MPP*…, с12-13). Под "природа", овде секако ја има на ум својата определба на природата во формално значење, имено, нејзината одредба како прв внатрешен принцип на се она што припаѓа на постоењето на некоја ствар, па значи категориите се однесуваат на се она што припаѓа на постоењето на некоја ствар. Во предавањата од 1794-95год потсетил и на тоа дека за схоластичарите, постоеле два вида на акциденции, т.е. инхеренции: такви кои припаѓаат на есенцијата и на супстанцијата. Првите биле означувани со името предикабилии, а акциденциите на супстанцијата со името предикаменти. Под предикаменти тие подразбирале нешто позитивно, реално. Предикабилиите постојат само во поимот на некое нешто, додека предикаментите егзистираат и се предикати на реалното. Фигурата на некое место е предикабилија, а тежината на некое тело е предикамент. Предикабилиите припаѓаат на поимот "суштина" а предикаментите на поимот "природа". Она што е особено важно е што овде е дадена Кантовата анализа на поимот супстанцијално. Под него се подразбира: "Супстанцијата мислена со испуштање на сите инхерентни акциденции (т.е. нивните детерминации) се вика супстанцијално. Овој остаток е само поим кој нема одредба. Тоа е нешто, оттука само мисла или претставливо,

бидејќи супстанцијалното не може да биде сознаено" (*L. O. M,* с472). Супстанцијалното е поим без одредба. Дека тоа е поим на супстанција како нешто во логичка смисла, потврдува и оваа изјава: "Значи останува само претставата за нешто, за што не може да се сознае што е" (*L. O. M,* с472). Супстанцијалното може да се означи и како супстрат на сите акциденции: "...и ова е супстанцијалното. Исто се нарекува и супстрат на сите акциденции" (*L. O. M,* с473). Лесно е да се сфати коинциденцијата меѓу поимите "супстанцијално" и "предмети воопшто".

Во делот за космолошките антиномии мора прво да бидат претставени поимот свет и метафизичката грешка на субрепцијата бидејќи од нив зависи разбирањето и разрешувањето на овие антиномии.

Во првиот оддел од текстот "За формата и принципите на сетилниот и интелектуалниот свет", Кант го анализира поимот за светот воопшто. Тој е поврзан со поимот за супстанцијално составеното. Анализата на ова супстанцијално завршува со дел кој не е целина, т.е. со нешто просто, а неговата синтеза завршува со целина која не е дел, т.е. со свет. Значи, синтетички добиената, супстанцијално составена целина која не е дел, се нарекува свет. На Кант му се чинел особено достоен за внимание двојниот произлез на поимот на светот од природата на умот, и сметал дека тоа може да послужи како пример при подлабокото разбирање на методот во метафизиката. Едно нешто е, при дадени делови, да се сфати составувањето на целината преку апстрактниот поим на разумот, а друго е тој општ поим како проблем на разумот да се достигне преку сетилната способност за сознание. Првото се остварува преку родовиот поим за составување т.е. композиција, кој супсумира многу нешта под себе, значи се остварува преку сеопшти претстави на разумот. Второто пак, зависи од условите на времето, тоа значи дека при сукцесивното

поврзување на деловите поимот за составеното е можен на генетичен начин, т.е. преку синтеза и се однесува на законите на согледувањето. Кога само се замислува, лесно е од идејата за дадената целина да се стигне до идејата за прости делови, ако при тоа се отстрани разумскиот поим за составување воопшто. Но, тоа не важи и за законите на сетилното согледување, т.е. секое составување се отстранува само со регресот од дадената целина кон сите можни делови, т.е. преку анализа која пак зависи од условите на времето. За да ја избегне терминолошката конфузија, во фуснота, тој го дава своето видување за двојното значење кое им се припишува на анализата и синтезата. Синтезата е или квалитативна или квантитативна. Во првиот случај, таа е прогрес во редицата на субординираните делови од основа кон следство. Во вториот пак, е прогрес во редицата на координираните делови од даденото преку неговите дополнувања кон целината. И анализата е двојно одредена. Кога е квалитативна, таа е регрес од следството кон основата, а кога е квантитативна, е регрес од целината кон нејзините можни или посредувани делови, а овие се делови од деловите. Значи, анализата во квантитативна смисла не е делење, туку подразделување на дадената целина. Кант појаснува дека ја има на ум анализата и синтезата во второто значење, т.е. според квантитет. Тој констатира дека умот често не е во можност да постигне ин конкрето и да ги претстави во согледувањето апстрактните претстави кои ги добива од разумот. Откако ја утврдил несогласноста помеѓу сетилната и разумската способност, предупредува нивната субјективна спротивставеност да не се смета за објективна противречност. Ако го сторат тоа, невнимателните истражувачи би ги прифатиле границите на човечкиот ум за лимити во кои се содржи самата суштина на нештата. Кант тврди дека при определбата на поимот свет треба да се имаат на ум три нешта, имено, материјата во трансцендентална смисла, формата и целокупноста. Првиот момент го определува со

следниве зборови: "МАТЕРИЈАТА (во трансцендентална смисла), т.е. деловите, за кои тука се прифаќа, дека се супстанции" (И. П, с500). Акциденциите пак, не се делови на светот, туку само определби на неговата состојба. За вториот момент, тој вели: "ФОРМАТА, која се состои во координација на супстанциите, а не во нивната субординација" (И. П, с500). Кант ја објаснува и разликата помеѓу координација и субординација. Координираните нешта се однесуваат помеѓу себе како дополнувања кон целината, и затоа нивното однесување е реципрочно и симетрично, така што секое од тие нешта се однесува истовремено како определувачко и определено. Субординираните нешта пак, се однесуваат како причина и последица, т.е. како принцип и втемелено, па затоа нивниот однос помеѓу себе е несиметричен-едното нешто е само зависно, а другото е само причина. Координацијата е реална и објективна, а не идеална. Треба да се разликува помеѓу целосна претстава и претстава за целина. Само второто се однесува на формата и затоа таа треба да се смета за" ...принцип на можните (взаемни) влијанија на супстанциите кои го конституираат светот" (И. П, с501). Формата на светот е неизменлива и тоа има и логичка и реална основа. При разгледувањето на поимот форма, Кант го најавува своето третирање на поимите простор и време, според кое, тие не се ниту поими на разумот, ниту се објективни идеи, туку се феномени кои сведочат за некаков општ принцип на сеопштата врска, но не можат да го објаснат. Третиот момент тој го определил вака: "ЦЕЛОКУПНОСТА, која е апсолутната целина на сите делови што се дополнуваат" (И. П, с502). Поимот за апсолутната тоталност е исклучително тежок за определување. Тешко може да се сфати на каков начин би можела да се сведе во целина никогаш незавршувачката редица на состојбите на универзумот, кои се вечно сукцесивни една на друга. Ако се прифати бесконечна сукцесија, значи дека редицата на тие состојби нема граница, па значи дека не постои редица која не е дел од друга таква. Заклучокот е дека во тој случај

е исклучена целосната полнотија или апсолутната тоталност. Самиот поим за дел допушта да се земе на општ начин и тогаш се што потпаѓа под овој поим, ако се третира како ставено во истата редица, би сочинувало едно. Но, поимот на целина пак, бара сето да се земе истовремено, а при бескрајната сукцесија тоа е невозможно. За да ги избегне тешкотиите со тоталноста на сукцесивно бескрајното, човек може да се повика на тоталноста на истовремено бескрајното, но ако се прифати тоа, тогаш би морала да се прифати и тоталноста на сукцесивно бескрајното. И обратно, ако се отфрли тоталноста на сукцесивно бескрајното, мора да се отфрли и другиот вид тоталност. Кант предупредува дека, како сукцесивната така и истовремената координација на мноштвото делови, доколку зависат од поимите за време, не се однесуваат кон разумскиот поим за целина, туку само на условите на сетилното согледување, и иако не се предмет на сетилно согледување, не престануваат да бидат разумски. За поимот на разумот е достатно деловите кои се координирани да се дадени на било кој начин, и сите да се мислат како такви кои се однесуваат на некоја целина. Од средината на 70-те потекнува ракописот кој се однесува на оној дел од Кантовите предавања по метафизика кои се посветени на трансценденталната космологија и емпириската и рационална психологија. Расправајќи за поимот на светот, Кант се обидува да го утврди вистинскиот термин за космологијата. Ако се има предвид само фактот дека таа не ги зема своите принципи од искуството, туку од чистиот ум, тогаш како адекватен може да се смета терминот рационална. Сепак, подобар е терминот трансцендентална космологија заради еден суштински мотив: "Но бидејќи дури и објектот како таков, и не само принципите, е објект на чистиот ум и не на искуството, се нарекува трансцендентална космологија..." (*L. O. M,* с19). Ако објектот како таков, светот, не е објект на искуството, значи не станува збор за сетилниот свет, туку за замислен свет, макар да треба да се означи како замислен сетилен

свет, или сетилен свет-идеја. Можеби овде за првпат Кант го употребува терминот "чист ум" кој ќе ги означи неговите подоцнежни славни дела, па и заради тоа е важно да се земат предвид овие предавања. Освен тоа, тие ја пополнуваат теориската празнина помеѓу дисертацијата од 1770 и објавувањето на првата критика. Ако многу употребуваниот термин "критички период" треба да се сфати сериозно, се чини неизбежно на овие предавања да им се даде важно место во разјаснувањето на Кантовата теориска еволуција. Мое гледиште е дека тој период започнува од споменатиот текст за формите и принципите на сетилниот и интелектуалниот свет. Кант потсетува дека во одделот за онтологија зборувал за ограничувачките поими кои ги конституираат границите на сознанијата. Тие три ограничувачки поими се поими за однос: односот помеѓу супстанцијата и акциденцијата; причината и последицата; и за односот помеѓу целината и нејзините делови. Супстанција, или супстанцијално е она што не е акциденција на нешто друго, прва причина е онаа која самата не е последица на некоја друга, целина е она што самото не е дел од некоја друга која би ја опфаќала. Под последниов поим се мисли поимот на светот. Бидејќи станува збор за трансцендентална космологија, јасно е дека овој поим на светот припаѓа исклучиво на чистиот ум: "Овој поим е чист поим на умот, и не е произволен, туку поправо е нужен на човечкиот ум. Нашиот ум има потреба која не може да се задоволи додека не сретне комплетност во низите на нештата, или додека не може да мисли комплетна тоталност" (*L. O. M,* с19). Овде е важно разликувањето помеѓу светот како супстанцијална целина и како целина на акциденции. За Кант, светот треба да се мисли на првиот начин. Акциденциите не се дел, а особено не се конститутивен дел од светот. Како акцидентални можат да се означат состојбите, но тие не се делови од светот. Тоа овозможува да се прецизира одредбата на светот како целина на супстанции, а не на состојби: "Светската целина значи не е целина на сите состојби, туку поправо на сите супстанции"

(*L. O. M,* с19). Како и во текстот од 1770-та, и овде анализата на светот се врши преку одредувањето на клучните поими на неговата форма и материја. Она на што Кант обрнува повеќе внимание е утврдувањето на двата вида на поврзаност кои можат да владеат помеѓу супстанциите. Таа поврзаност може да биде едностранa или двострана. Овие термини се разбирливи сами по себе, но она што е важно, е дека во светот како супстанцијална целина не станува збор за едностранa поврзаност, т.е. зависност на нешто од некое друго нешто, туку за двострана, взаемна поврзаност помеѓу супстанциите. А овој вид врска се нарекува интеракција. Меѓусебното дејство на супстанциите е нужно припадно на светот и неговата форма како супстанцијална целина лежи врз тоа дејство. Теориска последица која е важна е дека односот на бог и светот не може да се мисли како двонасочна, двострана врска, туку исклучиво како еднонасочна условеност и зависност. Бог не е една од супстанциите на и во светот. Бог и светот не претставуваат супстанцијална целина. Разликата помеѓу супстанцијално и агрегатно е во тоа што кај второто само се мисли на меѓусебно рамнодушното постоењето на повеќе нешта, а супстанцијалното ја означува битноста на интеракцијата. После споменувањето на јаболкото и земјата како целина, Кант се враќа на одредбата на светот како апсолутна целина, за која го наведува есенцијалниот услов: "Значи поврзаноста на супстанциите кои стојат во интеракција е есенцијален услов на светот" (*L. O. M,* с20). Прогресија е кога се дистанцираме од границата а приори и напредуваме во низите на субординирани нешта. Регресија е кога се приближуваме кон границата а приори. Онтолошка потреба на умот е да се претпостави прва причина која ќе го објасни потеклото на нештата на задоволителен начин. Ако прва причина е онаа која не е последица на некоја друга, тогаш само таа може да биде комплетна и одредена. Прашањето за бесконечната регресија се разликува од прашањето за тоа дали овие низи имаат прва причина. Со тоа се врши начелно

разликување помеѓу математички и онтолошки, т.е. философски поими. Првиот од овие е математички и се однесува на квантитет кој е поголем од сите броеви, па значи претпоставува враќање назад без крај. Но, тоа не значи дека овие низи не можат да имаат прва причина. Кант смета дека може да се утврди како непротивречно: "Бесконечен квантитет е невозможен" (*L. O. M,* с22). Не може да се разбере овој математички поим врз основа на онтолошката проблематика на низите на нештата. Ниту поимот на прва причина не може да се разбере врз основа на низите, туку само врз основа на случајноста на нештата. Од самиот поим на случајното, следи дека секое нешто мора да има причина која е" ...нужна и комплетна..." (*L. O. M,* с22). Од тоа пак произлегува дека и секоја низа мора да има прва причина. Ако се праша дали светот е вечен, тоа не значи исто што и да се праша дали светот нема причина. Првото прашање поправо го вклучува подпрашањето дали светот вечно постои врз основа на некоја причина. Кант инсистира дека не смее да се дозволи конфузија на овие две прашања: "Не можеме да дојдеме до крајот бидејќи низите се интерни; но од тоа не следи дека не постои причина" (*L. O. M,* с22). Тоа доведува до нагласување на значењето на разликувањето помеѓу интелектуалното и сетилното, остварено во текстот од 1770-та. Интелектуално, може да се разбере како целата вечност зависи од бог како нејзина прва причина, но сетилниот поим зависи од поимот на време, и затоа не може да се разбере без додавање. Но, при броењето не се стигнува до крај. Следното важно разликување е она помеѓу метафизички совршениот, т.е. најреалниот свет и најреалното суштество. Светот е само целина од контингентни супстанции, кои се ограничуваат меѓусебно. Според тоа, и најсовршениот свет е само целина на контингентни супстанции и ништо повеќе од тоа. Праизворното суштество има поврзаност, но не и унија со светот. За него не важат одредбите на реципрочната

детерминација, "...бидејќи праизворното суштество е неодредиво" (*L. O. M,* с33). Што се однесува до интеракцијата на нештата, можат да се определат два начини: изворна и изведена. Изворната интеракција е онаа која е втемелена просто на самото постоење на нештата, а изведена кога освен нивното постоење, е нужна и некоја трета основа. Првата доктрина е застапена во Волфовата философија и може да се нарече учење за слепото физичко влијание како такво. Деривативната интеракција може да биде двојна: со физичко и хиперфизичко влијание. Кант нагласува дека при оваа интеракција, физичкото влијание не е исто како кај учењето за физичкото влијание во првата смисла. Овде тоа ги означува законите на природата. Надфизичкото влијание е одредено од некое друго суштество. Само односот на бог како создател спрема неговите созданија може да биде сфатен како изворно физичко влијание. Деривативното физичко влијание на супстанциите зависи од изворниот однос на бог спрема созданијата. Синтезата на една низа на страната на условите, Кант ја нарекува регресивна синтеза, а синтезата на страната на она што е условено, т.е. онаа од најблиската кон се поодалечените последици ја именува прогресивна синтеза. Регресивната синтеза оди ин антецедентиа, а прогресивната ин консеквентиа. Космолошките идеи се бават со тоталитетот на регресивната синтеза и одат ин антецедентиа, не ин консеквентиа. Кога би се случило последново, тоа би бил произволен, а не некој нужен проблем на чистиот ум, бидејќи за потполно разбирање на она што е дадено во појавата потребни ни се причините, но не и последиците. Трансценденталната идеја за апсолутен тоталитет на низата на услови за едно условено дадено, се однесува само на сето минато време: "Според идејата на умот целото минато време како услов на дадениот момент се замислува на нужен начин како дадено" (*KČU,* с264). Овде регресивната синтеза се однесува само на времето, не и на просторот, бидејќи во него нема по себе

разлика меѓу регрес и прогрес. Тој е агрегат, а не низа, бидејќи неговите делови се истовремени и се приредени, а не подредени еден на друг. Но, сепак, ова не значи дека во однос на просторот не може да се зборува за регресивна синтеза. Со оглед на ограничувањето, текот во просторот е еден регрес, па затоа трансценденталната идеја за апсолутен тоталитет на синтезата во низата на услови се однесува и на просторот. Безусловното кон кое тежнее умот, може да се замисли на два начини: или како да се состои во целата низа и во која сите членови без исклучок би биле условени, а само нивната целина би била апсолутно безусловна-овој регрес се вика бесконечен; или она што е апсолутно неусловено е само еден дел од низата, кому сите останати членови на таа низа му се подредени, а тој не стои под никаков друг услов. Ако безусловното се замисли на првиот начин, "...низата е а парте приори без граници (без почеток), то ест бесконечна и сепак потполно дадена, а регресусот во неа никогаш не е завршен и може да се вика само потенцијално бесконечен" (*KČU*, с267). Ако пак безусловното се замисли на вториот начин, тогаш "...во низата постои еден прв член кој со оглед на минатото време се вика почеток на светот, со оглед на просторот граница на светот, со оглед на деловите на една во своите граници затворена целина просто, со оглед на причините апсолутна самостојност (слобода) и со оглед на егзистенцијата на променливите нешта апсолутна природна нужност" (*KČU*, с267-268). Овие два начини на замислување на безусловното ја сочинуваат основата на четирите антиномии! Изразот "свет" означува математичка целина на сите појави и тоталитет на нивната синтеза и во големо и во мало, а истиот свет се нарекува "природа" кога се посматра како динамичка целина и доколку се гледа само на единството во егзистенцијата на појавите. Шопенхауер тврдел дека Кантовите антиномии претставуваат привидна борба и само тврдењата на антитезата можат да се одржат: "Оттука доказот на тезата во сите четири антиномии е само софизам, додека доказот на антитезата е

незаобиколен заклучок на умот..." (*SKVIP*, том1, с301). Дали Шопенхауер е во право или вистината и овде е малку покомплексна? Со оглед на разликата меѓу математички и динамички безусловното "...кон која цели регрессусот..." (*KČU*, с268), Кант ги нарекол првите две идеи космолошки поими во потесна смисла, а вторите две идеи трансцендентни поими на природата. Предупредува дека дијалектичкото учење на чистиот ум не се однесува на единството на разумот во поимите на искуството, "...туку на единството на умот во прости идеи..." (*KČU*, с269). Бидејќи ова единство во идеите како синтеза изведена според правила, треба да конгруира со разумот, а сепак, како апсолутно единство на таа синтеза, треба во исто време да конгруира и со умот, јасно е дека "...неговите услови, кога тоа е адекватно на единството на умот, ќе бидат за разумот премногу големи, а кога е во склад со разумот, тие за умот ќе бидат премногу мали" (*KČU*, с270). Но, како и да е, трансценденталните идеи се исто толку битни за умот, колку што се битни категориите за разумот, иако разликата меѓу нив е во тоа што првите водат до привид, а вторите до вистината. Пред да ги изложам космолошките идеи потребно е да биде претставено Кантовото сфаќање за методот на метафизиката и за метафизичката грешка на субрепцијата од инаугуралната дисертација, т.е. списот за формите и принципите на сетилниот и интелигибилниот свет. Петтиот оддел од тој текст започнува со §23, и во него Кант размислувал за методот кој се однесува на сетилното и разумското во метафизиката. Кај сите науки чии принципи се позајмени или од искуството или од чистото согледување, т.е. во природните науки и математиката, методот на сигурното сознание доаѓа после употребата на разумот. Таков е случајот и со граматиката. Но, во сите нив, употребата на разумот е само логичка. Тоа никако не смее да важи и за чистата философија, каква што е метафизиката, бидејќи во неа станува збор за реална, а не само логичка, употреба на

разумот: "Но во чистата философија, каква што е метафизиката, ...методот и претходи на секоја наука..." (И. П, с528). Кант програмски го дефинира методот во метафизиката, кој ќе ја има во вид токму реалната употреба на разумот. Тоа е метод на изложување на закони: "...изложувањето на законите на чистиот разум е самата генеза на науката, а нивното разграничување од фалсификуваните закони е критериум на вистината" (И. П, с528). Не би било претерано да се рече дека во овој случај методот може да се смета за наукотворец! Тоа е програмата која ќе ја реализира првата Кантова критика. Кантовата трансцендентална философија е изложување на методот кој ја овозможува метафизиката како наука. Бидејќи во метафизиката се користел само методот кој логиката им го пропишува на природните науки, математиката и граматиката, но кој не е погоден за неа, јасно е зошто во тие истражувања немало напредок. Кант трагал по особениот метод кој е соодветен на особената природа на метафизиката. Сепак, во овој текст не го дава целиот метод, туку сакал само" ...накратко да оцрта нешто, кое претставува голем дел од тој метод, имено смешувањето на сетилното и разумското сознание, ..." (И. П, с528-529). Тоа ќе го стори во наредниот, §24. На самиот почеток, Кант изјавил: "Целиот метод на метафизиката, кој се однесува на сетилното и разумското, се сведува најмногу до следново: грижливо треба да се внимава принципите на сетилното сознание да не ги напуштаат своите граници и да не ги засегнуваат разумските (сознанија) " (И. П, с529). Значи, не се разумските сознанија оние кои треба да бидат ограничени, туку сетилните сознанија! Бидејќи предикатот во било кое разумски изразено судење е условот без кој субјектот не е замислив, а тоа значи, бидејќи предикатот е принцип на сознанието, треба да се има на ум дека, ако предикатот е сетилен поим, како таков ќе биде и единствениот услов на можното сетилно сознание. Пократко, предикатот-сетилен поим соодветствува исклучиво на субјект на судење-сетилен поим. Ако пак тој предикат се приложи кон разумски

поим, тогаш судењето ќе биде валидно само според субјективни закони, и затоа би требало да се искажува само како услов, без кој нема сетилно сознание за дадениот поим. Во фуснотата бр7, Кант настојува да го прецизира своето размислување, и, се чини, успева во тоа. Ако предикатот е разумски поим, неговиот однос кон субјектот на судењето, секогаш укажува на белег соодветен на самиот објект. Поинаку е ако предикатот е сетилен поим: "Но ако предикатот е сетилен поим, бидејќи законите на сетилното сознание не се услови на можноста на самите нешта, тој нема да важи за субјектот на судењето, замислив разумски, и затоа нема да може да се искажува објективно" (И. П, с529, фуснота). Се што треба да се има на ум е: законите на сетилното сознание не се услови на можноста на самите нешта! Ова Кант го конкретизира на примерот со аксиомата: се што постои, е некаде. Овде сето што постои е субјект на судот; некаде е негов предикат. Но, некаде како предикат ги содржи условите на сетилното сознание, па затоа не може да се искажува воопштено и објективно за се што постои. Ако оваа аксиома се сфати како објективно тврдење, таа е неточна. Но, ако тврдењето се постави така, што предикатот стане разумски поим, тогаш станува вистинито: се, што е некаде, постои. Бидејќи заради снабдувањето на сетилниот поим со разумски белези, заблудите на разумот се означуваат со изразот субрепција, Кант смета дека смешувањето на сетилните и разумските сознанија може да го означи како метафизичка грешка на субрепцијата: "...смешувањето на разумските и сетилните (сознанија) ќе биде метафизичка грешка на субрепцијата (разумски феномен, ако е дозволен таков варварски израз) и затоа таквата аксиома-хибрид, која го претставува сетилното за нешто нужно припадно на разумскиот поим, јас ја нарекувам аксиома на субрепцијата" (И. П, с530). Значи, методот на метафизиката се состои во изложувањето и совладувањето на метафизичката грешка на субрепцијата. Такви разумски феномени, такви аксиоми-хибриди, тој ќе изложи и ќе ги

совлада во првата критика и потоа, говорејќи за космолошките идеи на умот. Во космолошките идеи на умот е содржана метафизичката грешка на субрепцијата. Сега е на ред изложувањето на космолошките идеи. Во воведниот дел од предавањата по космологија од 1782-83, Кант го одредува поимот на светот. Тој се однесува на ограничувањето на сетилниот свет од умот. Сите трансцендентални идеи се однесуваат на апсолутната тоталност на условите во светот. Првата и втората од космолошките идеи се однесуваат на квантитетот на светот и на квалитетот, т.е. на декомпозицијата. Кај првата, бесконечноста на светот е надвор од прашање, бидејќи не може да се искуси, но и да е светот конечен не може да се искуси границата, бидејќи не постои искуство за негативното. Втората се однесува на претставата дека светот се состои од прости делови, што не може да се сознае во искуството, бидејќи формите на сетилноста не се состојат од прости делови. Третата космолошка идеја е за релацијата, т.е. за односот на апсолутната тоталност спрема природниот поредок. Бидејќи во овој поредок причината на секое условено е и самата условена, потрагата по безусловното води надвор од природниот поредок, а тоа не може да се сретне во светот. Четвртата се однесува на тоа дека идејата за највисокото суштество е потребна заради апсолутната тоталност. Користа од овие идеи е двојна: тие не поттикнуваат да бараме апсолутна тоталност; и што е уште поважно: "2 Не учат дека мора да постои уште нешто што се пружа зад сетилниот свет" (*L. O. M,* с207). Во своето позитивно одредување на светот, Кант го задржува својот став дека е апсолутна супстанцијална целина која не е дел од некоја друга. И овде тој разликува помеѓу двата вида на поврзаност. Само позитивната поврзаност, т.е. координацијата на нештата во интеракцијата е поврзување на деловите во светот. Субординацијата на причините и последиците не е тоа. Интелигибилниот свет, т.е. светот на супстанциите како нешта по себе, не е дел од бог, и тој секако се разликува од сетилниот свет.

Конфузијата на овие два поими е одговорна за сите антиномии во космологијата: "Сите антиномии во космологијата се појавуваат согласно на конфузијата на овие два поими" (*L. O. M,* с207). Мешањето на светот на супстанциите како нешта по себе со светот на феномените, т.е. на појавите како претстави за нас, е одговорна за космолошките проблеми! За сетилниот свет можат да се подржат и двете гледишта, имено, дека е конечен и дека е бесконечен, кога тој се идентификува со светот на разумот: "Јас можам да тврдам за сетилниот свет дека е конечен, исто и дека е бесконечен: тоа се случува бидејќи и кога сметам дека тој е еден и ист со светот на разумот" (*L. O. M,* с207). Кант пак ја зема втората антиномија за пример. Во интелигибилниот свет после отстранувањето на композицијата би останале супстанциите како прости делови, но ако се отстрани композицијата во сетилниот свет, тогаш ништо не останува: "Сетилниот свет не е ништо друго освен синтеза или сместување една после друга во низата на моите претстави на објектите согласно на формите на просторот и времето. Значи ако ги отстранам последниве, Јас го отстранувам во исто време сетилниот свет" (*L. O. M,* с207). Со оглед на проблемот за композицијата на деловите се поставува и прашањето за тоа дали светот е конечен или бесконечен, а со оглед на декомпозицијата, прашањето е дали светот е ограничен или не е. Кај првото прашање мора да разликуваат два вида на бесконечното: реално бесконечно или т. н неограничено и математичко бесконечно кое се применува само врз појавите и важи само за сетилниот свет, и тоа не како потенцијално, туку како актуално, т.е. стварно. Во космолошката идеја, кога се говори за светот, се има предвид реално, а не математички бесконечното. Прашањето за реалната бесконечност на светот претпоставува дека сетилниот свет е нешто по себе. Сетилниот свет е сепак само сума од појави, а не целина на нешта по себе. Ако го разгледаме како целина

на такви нешта, се појавува контрадикција во предикатите. Ако се претпостави дека светот е бесконечен во време, тоа значи дека веќе поминала вечност, а тоа е апсурдно. Но, ако светот треба да има временски почеток, тогаш се појавува проблемот со претходното време, бидејќи настанувањето е егзистенција која следи после непостоење. Ако пак постоело тоа претходно време, значи немало празно време, бидејќи во него не може да се замисли време. Значи, морал да постои свет во тоа време. Заклучокот би морал да биде: светот постоел отсекогаш, и сепак имал почеток: "Каква контрадикција! " (*L. O. M,* с212). Настанувањето е нешто што се случува, а тоа секогаш има причина, значи нешто мора да му претходело на настанувањето. Она што се случува му припаѓа на светот, а не на бог, па значи нема почеток на светот. Волф сакал да ги избегне непријатните последици со тоа што ќе каже дека пред настанувањето нема време воопшто. Кантовата забелешка е дека ако немало време, нема да има ни настанување, бидејќи тоа секогаш претпоставува време. Секако, може да се каже дека во тоа празно време пред настанувањето постоело највисокото суштество, но тогаш би морало да се мисли дека тоа не произвело ништо во празното време, и направило нешто во времето на создавањето, значи и со неговото постоење мора да се претпостави промената. Неизбежно е и прашањето зошто создателот не го создал светот порано. Ако пак се претпостави дека светот е бесконечен во просторот, со тоа се тврди дека светот е целина која низ сите можни композиции сепак не може да биде мислена како целина, и значи со тоа композициите никогаш нема да бидат комплетирани: "Но да се мислат тоталноста и бесконечната композиција истовремено е контрадикција" (*L. O. M,* с212). Ако пак се претпостави дека светот е конечен со оглед на просторот, тогаш се претпоставува празен простор, надвор од просторот кој го зазема светот. Искуството не може да потврди дека светот е конечен, тоа само може да не поучи дека не забележуваме

нешто повеќе, но не и дека не постои ништо друго повеќе. Овие антиномии покажуваат дека сетилниот свет не е ниту конечен, ниту бесконечен. Може навистина да се зборува за конечноста на светот и неговата составеност од прости делови, кога се има на ум само ноуменалниот свет. Со оглед на сетилниот, серискатa поврзаност на претставите на нештата може да оди до бесконечност: "Нештата подлежат на појавите, но овие го конституираат ноуменалниот свет, и согласно на неговиот поим како целина тој е очигледно конечен" (*L. O. M,* с213). Прогресијата во бесконечност е само потенцијална, а не актуелна. Оваа прогресија не може да го изнуди ставот дека заради тоа светот е бесконечен. Изразите дека нешто е бесконечно и дека тоа продолжува во бесконечност немаат исто значење. Ако се каже дека низите од претстави на сетилниот свет продолжуваат во бесконечност, тоа не се однесува на светот како таков, туку на нашиот поим за него. Може да се процени величината само преку броење, но тоа не ја покажува величината на нештата сами по себе, туку само релацијата на нештата спрема способноста за проценување. Оваа, пак, не претставува нешто друго освен услов за разбирањето. Затоа не може да се изведе заклучокот дека светот е бесконечен како таков, туку само дека прогресијата во неговото претставување, т.е. во претставувањето на појавите е бесконечна. Врз основа на појавите *може да се тврдат нештата по себе, но ништо за нивното постоење:* "...и јас можам затоа сигурно да заклучам за стварноста на нештата од појавите, но не својствата на нештата по себе од својствата на појавите, ..." (*L. O. M,* с213-214). Консеквенциите од ова гледиште се дека сетилниот свет е втемелен исклучиво врз нашите сетила. Да имаме поинакви сетила ќе гледаме поинаков, нов свет. И регресијата во време е бесконечна. Општиот заклучок е дека тврдењата за конечноста и за бесконечноста на сетилниот свет, настануваат заради тоа што умот својата регулативна идеја ја смета за конститутивна.

Сетилниот свет не е бесконечен композит. На ист начин треба да се размислува и за прашањето за декомпозицијата, т.е. дали светот се состои од бесконечни или конечни делови. И овде двата поими се лажни. Ако се претпостави дека линијата се состои од конечни делови, тоа значи дека се состои од прости делови. Овие пак се точки, точките се локации, па и линијата би се состоела од локации. Ако е точно тоа, би морале да ги замислиме локациите како претходнички на просторот: "...но, тоа е контрадикторно" (*L. O. M,* с215). Секако, простите делови во просторот се точки, но тие не го прават просторот можен, што би било случај кога просторот би се состоел од точки, туку напротив просторот ги прави нив можни. За било кои две точки во просторот не може да се мисли на поинаков начин освен дека постои простор помеѓу. Ако пак се претпостави дека линијата се состои од бесконечни делови, тогаш и нивната композиција би морала да биде бесконечна. Но, бидејќи стварно може да се нацрта линија, таа композиција е комплетна, но конечна. И овде композицијата би била и конечна и бесконечна, што е контрадикција: "Овде ноуменонот е значи збркан пак со феноменонот" (*L. O. M,* с215). Ноуменалниот свет мора да има прости делови, бидејќи не би можел поинаку да постои, но со сетилниот свет не е така, тука регресијата на декомпозицијата е бесконечна. Првите две антиномии се однесуваат на математичката синтеза во низите на појавите. Динамичката синтеза се појавува во следните две антиномии, таа се однесува на поврзаноста на нештата како причини и последици: "Ова е дедукција на каузалноста, ..." (*L. O. M,* с215). Значи, оваа дедукција на каузалноста е поврзана со поимите за слободата и бог, изложени во третата и четвртата антиномија. Кант предупредува дека зборува само за низите во поврзаноста на претставите каде една претстава е услов за друга, а сеуште не за низите во сетилниот свет, кои претставуваат низи на појавите. Прогресијата во бесконечност од условот кон

условеното е потенцијална бесконечност, и не овозможува да се мисли како целина. Но, во просторот ги претставуваме сите нешта наеднаш, а тоа е тоталност. Овде Кант дава принципиелно важна изјава: "Целата космологија се занимава со регресијата во времето. Бидејќи умот бара тоталност на условите, не на условеното. Конститутивен принцип на умот е: светот е бесконечен со оглед на причините" (*L. O. M,* с216). Во сетилниот свет не може да се потврди ниту регресијата во бесконечност, ниту во конечност, ниту прва причина, ниту каузалност која води во бесконечност: "Овие пак се антиномии на умот со што ноумените и феномените пак се побркани" (*L. O. M,* с216). Кант прави јасна разлика меѓу она што може да се мисли за ноуменалниот свет и она што се случува во сетилниот свет. Ако нештата по себе се можни само во низи и тоа поврзани како причини и последици, низите не можат да одат во бесконечност, туку мора да имаат некоја прва причина. Според тоа, за ноуменалниот свет регресијата во конечност секако може да се замисли, но регресијата во бесконечност е неможна. Ако се замисли дека зад бесконечните низи на услови нема понатамошен услов, тогаш она што е прва причина-ако се замисли како неусловена-а самата да биде услов на некое друго условено, би претставувала противречност. Кант тврди дека регресија во конечност во сетилниот, т.е. феноменалниот свет е неможна, бидејќи во него нема нешто што е прво во времето. Иако во сетилниот свет се чини не може да се пронајде ништо друго освен настани и последици, сепак и за него мора да се замисли постоење на некоја прва причина. Ако не се направи тоа, би се западнало во противречност со умот. Само, разликата е во тоа што ако врз основа на искуството е докажано дека секој настан има причина, и овде првата причина мора да се мисли како неприпадна на светот: "...тогаш првата причина не може да биде во светот, туку поправо е вонсветско суштество" (*L. O. M,* с217). Слободата е причина која се разликува од причините во сетилниот

свет. Ако се случи некој настан од причина која самата не претставува настан, тогаш може да се рече дека тој настан се случил спонтано, т.е. слободно: "Слободата е способност да се започне низи на состојби самостојно. Ако нешто е последица во природата, тогаш тоа е веќе продолжување на низите на состојби; ако е последица на слободата, тогаш тоа е нова состојба: тоа е трансценденталниот поим на слободата" (*L. O. M,* с217). На прашањето дали се во светот е природа или слобода, Кант е за концепција која го исклучува дисјунктивниот став и се залага за таква која може да овозможи барем концептуално коегзистирање на природата и слободата: "Кога се посматраат појавите, тие сите се спремени заедно согласно на законите на природата. Но сеуште сите појави исто имаат трансцендентална причина која не ја знаеме .... Оваа причина е непозната за нас, но бидејќи не припаѓа на сетилниот свет, таа исто не може да биде детерминирана од други причини во него, консеквентно таа истотака не стои под законите на природата или сетилниот свет и значи е трансцендентално слободна" (*L. O. M,* с217-218). Примерите кои ги дава Кант за слободата се елементарни, и не овозможуваат никаква мистифицирачка теорија за неа. Имено, тој вели дека ако некој човек секогаш останува дома заради хипохондриско расположение, тогаш тоа произлегува од неговата природа, но ако така прави затоа што така сака, тоа произлегува од слободата. Секое нешто кое човек го прави под водство на својот разум е дело на неговата слобода. Па сепак, законите на природата не престануваат да дејствуваат притоа. Во светот како низи на појави, ниеден настан не може да се објасни со слободата. Од оваа законитост постои само еден, но значаен и пресуден исклучок: "...само разумот на човечките суштества е ослободен од ова. Тој не припаѓа на низите на појавите. Тој е независен од законите на природата, и само во тоа се состои слободата. Со оглед на моќите на мислењето, човечките суштества припаѓаат на ноуменалниот свет, бидејќи преку разумот тој може да

ги сознае нештата какви што се, на пр, неговите морални односи, вистината, ..." (*L. O. M,* с218). Кант го поддржува законот на континуитетот како средство за отфрлање на монадологијата, бидејќи светот не може да се состои од монади. За да ја одбие пропозицијата дека нешто може да се случи со скок, вели: "Значи се во светот се менува во степени, бидејќи причините секогаш работат малку по малку" (*L. O. M,* с218). Во негова верзија, соодветната формулација на законот на континуитетот гласи: "...ниедна одлика или специја не е толку блиску поврзана со друга што друга посредничка одлика или посредничка специја не би била способна да се појави меѓу нив" (*L. O. M,* с220). Освен природата и слободата, теориски може да се замисли и постоењето на слуајноста. Таков би бил настанот кој не е последица од некоја причина, за него нема достатна основа и е спротивставен на природните закони. Законот на достатната основа важи за сето искуство, па значи за случајниот настан не би можело да се даде никакво објаснување. Затоа може да се определи и како слеп настан. Кант тврди дека помеѓу природните закони и случајноста стои слободата. И теориските проблеми со слободата произлегуваат од збркувањето на феномените со ноумените: "Значи тешкотијата со слободата лежи само во ова, дека појавите се сметаат за нешта по себе самите" (*L. O. M,* с223). Човекот како ноуменон не ги произведува своите дејства во временски следови, туку тие само ни се појавуваат на тој начин. Со тоа се стигнува до сфаќањето според кое природата и слободата не се стварни спротивности, бидејќи првата важи за феноменалниот, а втората за ноуменалниот свет. На ист начин треба да се постапи и со четвртата антиномија. Во сетилниот свет ништо не е апсолутно нужно, туку се е контингентно, но во ноуменалниот свет причините можат да бидат нужни. Како што оправдано се тврди дека нема случајност во светот, истото може да се тврди за судбините. Тие мора да се претстават

како отклонувања од максимите на субјектот. Претпоставувањето на судбинското е спротивставено на употребата на умот и на неговите интереси. Објаснувањето со судбината како нешто што може да се замисли само како слепа нужност без закон, е бесмислица. Што се однесува до причината на светот, таа мора да е вонсветско суштество, кое е над светот, а причината е поблагородна од последицата, бидејќи ја содржи основата и на други последици. Особеност на причината на светот е што таа е изолирана, т.е. одвоена: "Што е нужно може да постои за себе или изолирано; вонсветското суштество е значи исто изолирано" (*L. O. M*, с225). Од особена важност е изложувањето на оваа проблематика во "Пролегомени...". Со §50, започнува разјаснувањето на антиномичниот карактер на космолошките идеи. Тие се најчудниот феномен кој го поттикнува умот да се разбуди од догматскиот дремеж и да пристапи кон најтешката работа на критика на чистиот ум. Заради попрегледно претставување, кое сепак има и пресудно значење, тој ја претставува космолошката идеја преку два нејзини аспекти: оној каде таа сеуште не е идеја, и оној каде таа е секогаш само една идеја! Според првиот аспект, космолошката идеја секогаш го зема нејзиниот објект само во сетилниот свет, а неговиот предмет е објект на сетилата, значи, кој е овдешен и не е трансцендентен. А од вториот аспект, космолошката идеја "...ја проширува взаемноповрзаноста на условеното со неговиот услов толку многу (овој услов може да биде математички или динамички) така што неа искуството никогаш не може да ја достигне во иста мера, та, значи таа со оглед на оваа точка е секогаш само една идеја..." ("Пролег...", с110). Ова е важно: космолошката идеја е составена од два елементи, т.е. таа е и не е само појава, е и не е само идеја, таа е и појава и идеја истовремено! Има четири трансцендентни идеи, колку што има и класи на категории. Во секоја класа на категории овие идеи" ...се однесуваат само на апсолутната потполност на редицата на условите за едно дадено условено" (

"Пролег...", с110). Соодветно на космолошките идеи, има само четири вида на дијалектички тврдења на чистиот ум. Во првата антиномија, во ставот се тврди дека соодветно на времето и просторот светот има почеток, т.е. граница, а во противставот се вели дека совмесно на времето и просторот светот е бесконечен. Во втората, во ставот се вели дека се во светот се состои од нешто едноставно, а во противставот се тврди дека нема ништо едноставно, бидејќи се е составено. Во третата антиномија, во ставот се изјавува дека во светот има причини предизвикани од слободата, а во противставот се тврди дека нема никаква слобода, туку се е природа. Во последната, во ставот се вели дека во низата на светопричини има некое нужно суштество, а во противставот се тврди дека во таа низа нема ништо нужно, туку дека во неа се е случајно. Во §52, Кант објаснува кога и заради што настануваат антиномиите. Ова објаснување е од апсолутна важност за нивното разрешување, па затоа, иако е долго, ќе го наведам во целост: "Кога ние, како што обично се случува, појавите во сетилниот свет си ги замислуваме како ствари самите по себе, кога ние начелата на нивната врска ги претпоставуваме како општо важечки начела за стварите сами по себе, а не само единствено за искуството, како што тоа впрочем, е исто толку вообичаено, а без нашата Критика дури и неизбежно: тогаш се појавува една неочекувана противречност, која не може никогаш да биде надмината на вообичаениот догматски пат, затоа што како ставот така и противставот можат да бидат изложени со подеднакво прифатливо јасни и непобивни докази-оти јас гарантирам за исправноста на сите овие докази-и значи умот гледа дека стапил во расцеп со самиот себе си; ..." ("Пролег...", с112). Од ова изложување, би морало да стане јасно: ако и кога појавите во сетилниот свет ги замислуваме како нешта самите по себе, и ако и кога начелата на врската на појавите во сетилниот свет ги претпоставуваме како начела со општо важење за нештата сами по себе, тогаш и само тогаш, се појавува противречноста која не може

да биде надминатa на вообичаениот догматски пат! Овие "ако" и "кога" се она што обично се случува, она што е вообичаено, а без Кантовата "Критика на чистиот ум" е дури и неизбежно. Затоа и целта на првата критика е она што е обично, она што е вообичаено па и неизбежно, да го избегне и отстрани, да не поучи против прекумерното проширување на важноста на појавите и нивните односи во сетилниот свет и врз нештата самите по себе, и со тоа да го совлада дијалектичкиот привид на чистиот ум кој настанува и се одржува на тој начин! Бидејќи антиномиите настануваат заради неразликување на појавите и нештата сами по себе и прекумерното проширување на важноста на првите за сметка на вторите, нивното разрешување ќе мора да биде Кантовото критичко укажување на фундаменталното значење на разликувањето меѓу појавите и нештата самите по себе. Ставот и противставот настануваат при претпоставувањето на појавите и нивните односи, т.е. врски и за нештата самите по себе. Кант гарантира за нивните докази имајќи го на ум нивниот догматски карактер, или попросто, секогаш има на ум дека ставот и противставот настануваат заради вообичаеното и догматско замислување на појавите како нешта самите по себе. Секој став и противстав претставуваат мешавина од нешто што е и не е појава, е и не е идеја, како што наведува Кант во почетокот на §52. А бидејќи тоа е токму она што ја сочинува метафизичката грешка на субрепцијата, опишана во инаугуралната дисертација, секој од овие ставови е производ на метафизичка грешка на субрепцијата, т.е. претставува разумски феномен, аксиома–хибрид! Во §52б, објаснува дека два еден на друг противречни суда се лажни кога е противречен самиот поим што лежи во темелот на тие судови и вели: "...на пример, двата суда: еден четвороаголен круг е кружен, и: еден четвороаголен круг не е кружен, се обата погрешни" ("Пролег...", с113). Јасно е дека погрешноста на првиот суд се состои во тоа дека споменатиот круг бил кружен, бидејќи се претпоставува како четвороаголен, а погрешноста на вториот суд се состои во тврдењето

дека тој круг не е кружен, зашто тој круг сепак е кружен, иако е претпоставен како аглест. Овој ефектен пример му овозможува да заклучи: "Оти впрочем токму во тоа се состои логичкиот белег на невозможноста на еден поим, во тоа што под истите претпоставки два противречни суда би биле истовремено лажни, ..." ("Пролег...", с113). На почетокот на §52ц, Кант укажува дека токму таков противречен, т.е. логички невозможен поим лежи во темелот на првите две, т. н математички антиномии, па затоа и ставот и противставот во секоја од нив се лажни. Ова овозможува и интерпретативно користење на ефективниот пример со наведените два суда, и да се каже следново: за Кант, вистинитостната вредност на ставот во првата и втората антиномија е иста како на судот "еден четвороаголен круг е кружен", а на противставот во нив двете е иста како на судот "еден четвороаголен круг не е кружен" ! Кога говори за предмети во просторот и времето, не станува збор за нешта самите по себе, бидејќи тој не може да знае ништо за нив, туку знае само за нештата во појавата, т.е. во искуството и врз основа на тоа, тврди: "За она што пак јас сега го мислам во просторот или во времето, за него јас не морам да кажам, дека тоа во просторот и времето е самото по себе, исто и без оваа моја мисла; оти тогаш јас би си противречел на самиот себе си, оти просторот и времето, заедно со појавите во нив, не се ништо егзистирачко само по себе и надвор од моите претстави, туку тие самите се само видови на претставата и очигледно е противречно да се рече, дека надвор од мојата претстава егзистирал исто и еден чист вид на претставата" ("Пролег...", с114). Просторот и времето се само видови на наши претстави. Егзистирањето на еден чист вид на претставата надвор од самата претстава е неможно. Ако просторот, времето и појавите во нив се само видови на претставата и ако предметите на сетилата егзистираат само во искуството, тогаш пресудната грешка се состои во следново: "...ним да им се дава една сопствена, за себе постоечка егзистенција без искуството или и пред

него, значи исто толку како кога би си претставиле дека искуството било стварно и без искуството или и пред него" ("Пролег...", с114). Затоа кога догматски се тврди бесконечноста или конечноста на светот, мора да се појасни дека и двата поими никако не можат да бидат дадени во искуството, бидејќи напросто не е можно искуството на еден бесконечен простор, ниту искуството на бесконечно изминато време, како што не е можно искуството на ограниченоста на светот со еден празен простор или едно претходно изминато празно време. За сите овие поими кои не можат да бидат дадени во искуството, Кант кратко коментира: "...тоа се само идеи" ("Пролег...", с114). Големината на сетилниот свет не можеме да ја одредиме врз основа на искуството, а тврдењата за бесконечност или конечност на светот претставуваат само еден предмет во идеја. Затоа, за тврдењата во врска со големината на светот изјавува: "Значи оваа на едниот или другиот начин определена величина на светот би морала да почива во самиот него, издвоено од секое искуство. Ова, меѓутоа, му противречи на поимот на еден сетилен свет којшто ...самиот не е ништо друго освен вид на претстава" ("Пролег...", с114-115). Сетилниот свет е само претстава. Бесконечноста или конечноста би можела да се тврди само за светот како ноумен, а не за сетилниот свет, кој е само феномен. Истото важи и за втората антиномија која се однесува на делбата на појавите, бидејќи појавите се само претстави, и деловите егзистираат само во претставата за нив, т.е. во делбата, значи само во едно можно искуство. Ако и кога се претпостави дека некоја појава ги содржела самата по себе и пред секое искуство сите нејзини делови, значи токму исто што и" ...да се каже дека постоеле прости појави пред тие да бидат сретнати во моќта за претставување, коешто си противречи себе си..." ("Пролег...", с115). За овие две антиномии, погрешноста на претпоставката е во тоа што она што си противречи, т.е. појавата како нешто само по себе, е претставено како совмесно во еден поим. Кај класата на динамичките антиномии, т.е. на третата и

четвртата антиномија, погрешноста на претпоставката е во тоа што она што е совмесно е претставено како противречно, па затоа, спротивставените тврдења можат да бидат вистинити. Кога субјектот на слободата е претставен како појава, тогаш противречноста е неизбежна, бидејќи токму истото за подеднакво исти предмети со истото значење, би било истовремено потврдено и одречено. Но, кога природната нужност е поврзана само со појавите, а слободата само со нештата самите по себе, не настанува никаква противречност ако се признаат двата вида на каузалитет. Во појавите секое дејствување е една даденост, т.е. нешто што се случува во времето, и пред неа, според општиот природен закон, мора да претходи определбата на каузалитетот на нејзината причина, по која таа даденост следи според еден постојан закон. Но, таа определба на причината за каузалитетот, мора да биде нешто што се случува во времето, т.е. причината мора да има започнато да дејствува, инаку помеѓу неа и дејството не би можел да се мисли никаков временски след, што значи дека и оваа причина би морала да биде една даденост која мора да има своја причина. Ова значи дека причините во појавите ги одредува механизмот на природната нужност. Напротив, слободата како причина на појавите би морала да биде способност "...нив да ги започне од самата себе си (спонте), т.е. без при тоа да мора да започне каузалитетот на самата причина, и отаде таа не би имала потреба од никаква друга причина што би го одредувала нејзиниот почеток" ("Пролег...', с117). Во фуснота, Кант додава: "Идејата на слободата се одигрува единствено во односот на интелектуалното како причина спрема појавата како делување" ("Пролег...", с117). Затоа, на материјата и на бог не може да им се припише слобода, иако делуваат според внатрешен принцип. Ако ова е неспорно кога станува збор за материјата, може да биде оспорено кога станува збор за бог. Но, Кант вели: "Ние исто толку малку можеме за чистите разумски суштества, како на пример, Бог, доколку неговото постапување е

иманентно, да најдеме никаков совмесен поим на слободата. Оти неговото постапување, иако независно од надворешните определувачки причини, сепак е одредено од неговиот вечен ум, што значи од Божјата природа" ("Пролег...", с117, фуснота). Слободата може да му се припише само и исклучиво на човекот како ноуменон. Човекот има способност, која стои во врска "...и со објективните причини, кои се само идеи, доколку тие можат да ја определат оваа способност; .... Оваа способност се вика ум и доколку ние едно суштество (човекот) го посматраме исклучиво само според овој објективно определен ум, тогаш тоа не може да се посматра како едно сетилно суштество..." ("Пролег...", с118). Кога го посматраме човекот исклучиво само според овој објективно определен ум, тогаш тој е одреден како ноуменон. Бидејќи пак умот е систематско единство според сврхите, а идеите се поими за безусловни сврхи, следи дека човекот како ноуменон е определен според систематското единство според сврхите, или, човекот како субјект на слободата е определен од поимите за безусловни сврхи. Каузалитетот на слободата е телеолошки каузалитет. Сите дејства на човекот како феномен се потчинети на природната нужност, "...меѓутоа токму истите дејствија, единствено со оглед на умниот субјект и неговата способност да дејствува според чистиот ум се слободни" ("Пролег...", с118). Слободното дејство е она кое е телеолошки одредено, кое ја има во вид крајната сврха на човечкото постоење. Во врска со тоа, може да се наведе и следново: "...умот е причината на овие делувања и тој е, значи, слободен..." ("Пролег...", с119). Слободата не му наштетува на механизмот на природната нужност, како што и овој не и наштетува на слободата на практичната употреба на умот: "Со ова, значи, е спасена практичната слобода, имено онаа во која умот има каузалитет според објективно-определувачките причини, ..." ("Пролег...", с119). Бидејќи објективно-определувачките причини се идеи, т.е. сврхи, практичната слобода е каузалитет одреден од сврхите. За трансценденталната слобода која

е во основата на практичната слобода, може да се каже дека" ...секој почеток на дејствието на едно суштество од објективни причини соодветно на овие одредувачки разлози е секогаш еден прв почеток, иако истото дејствие во редицата на појавите е само еден субалтерен почеток..." ("Пролег...", с119-120). Трансценденталната и практичната слобода земени заедно, го сочинуваат она што јас интерпретативно го нарекувам Кантов онтотелеолошки поим за слободата. Затоа, за едно и исто дејство, Кант може да каже дека е и прв почеток, но и субалтерен почеток: "На тој начин дејствието се посматра со оглед на каузалитетот на умот како еден прв почеток, но, меѓутоа, со оглед на редицата на појавите истовремено како еден просто субординиран почеток..." ("Пролег...", с120). Така, стигнуваме до две интерпретативно важни одредби на умот: умот може да биде прв почеток; умот има телеолошки каузалитет. И четвртата антиномија Кант ја решава со разликувањето на причина во појавата од причина на појавата. Доколку и овде причината на појавата се мисли како нешто само по себе, тогаш спротивставените ставови можат да постојат еден покрај друг. Истото што важи за првите две антиномии, важи за следните две: "...непомирливоста на двата става почива единствено врз недоразбирањето, со кое она што важи само за појавите се проширува и врз ствари сами по себе и воопшто двете нешта се помешуваат во еден поим" ("Пролег...", с120-121). Значи, и овде треба да се избегне метафизичката грешка на субрепцијата. И ете, во §54 Кант уште еднаш објаснува што би била пожелната последица од неговото изложување на овие аксиоми-хибриди и во нив содржаната метафизичка грешка на субрепцијата: "...затоа што е потполно невозможно да се излезе од оваа противречност на умот со самиот себе си, се додека предметите на сетилата се сметаат за ствари сами по себе, ...читателот со тоа ќе биде присилен тој повторно да се зафати со дедукцијата на сето наше познание а приори и со проверката на сето она, коешто за него го имам дадено јас, ..." ("Пролег...", с121). Бидејќи е неизбежна

противречноста на умот со самиот себе си се додека појавите се сметаат за нешта сами по себе, Кант го повикува читателот да се зафати со дедукцијата на сето сознание а приори, и да ја провери Кантовата сопствена дедукција на тоа сознание! Значи, во неа мора да е содржано решението на метафизичката грешка на субрепцијата и со тоа, условот за избегнување на создавање аксиоми-хибриди. Кантовото упатување е коректно. Во таа дедукција се вели дека категориите можат да се применат на предметите воопшто, а не само врз појавите. А бидејќи во "предмети воопшто" спаѓаат како феномените така и ноумените, јасно е дека на ова разликување се применува и една од најапстрактните онтолошки поделби, имено, поделбата на нешто и ништо, при што, ноумените спаѓаат во ништо, но не како нихил негативум или нихил привативум, туку како енс рационис. Значи, разликата меѓу феномените и ноумените е разлика меѓу предмет во вистинска смисла на тој збор и предмет во идеја кој е просто еден енс рационис. Со ова е завршено изложувањето на онтолошкиот поим за светот. Сега следи и изложувањето на практичнотелеолошкиот поим за светот. Во предавањата од средината на 70-те зборувал за најдобриот свет и метафизичката перфекција. Поимот на најдобриот свет и на метафизичка перфекција не се исто. Првиот од овие поими зависи од поимот на сврхите, а вториот се однесува на степенот на реалитетот на нештата: "Овде сеуште не може да се зборува за најдобриот свет, бидејќи сеуште немаме никаков поим за сврхи; .... Метафизичката перфекција се состои во реалитетот" (*L. O. M,* с33). Во предавањата од 1782-83 говорел за совршеноста на светот и највисокото добро. За квалитативната одредба може да се каже дека светот може да се замисли или како перфектен или како најдобар. Освен формалниот поим на перфектност како комплетност на нештата, важен е и телеолошкиот поим на неговата совршеност: "Може исто да се мисли за совршеноста на светот во телеолошка смисла (т.е., согласно на сврхите, или практично). Ако сите можни сврхи

можат да бидат обединети во главна сврха, тогаш тоа се вика највисоко добро" (*L. O. M,* с235). Таа телеолошка смисла може да биде или онтотелеолошка или практичнотелеолошка. Мислењето за највисокото добро е размислување за практичнотелеолошката совршеност на светот. А најдоброто објаснување за највисокото добро е: "Највисокото добро е највисоко кралство на природата како најкомплетен систем на сите сврхи" (*L. O. M,* с235). Ова кралство на природата како најцелосен систем на сите сврхи е канон за Кантовиот поим за царството на сврхите како царство на природата, изложен во "Втемелувањето...", што мора да се има на ум при интерпретацијата на тоа дело! Во првиот од трите списи посветени на метафизиката на моралот расправал за интелигибилниот свет и ограничувањето на сетилниот свет. Моралниот закон не интересира затоа што произлегува од нашето вистинско сопство, т.е. од волјата како интелигенција: "...она што припаѓа на чистата појава тоа умот нужно го потчинува на својството на стварите сами по себе" ("*Zasn*...", с117). Тој разликувал два вида на интерес, чист и емпириски интерес. Првиот се однесува на моралниот закон, а вториот на емпириските сврхи. Кант уште еднаш објаснува што значи интелигибилниот свет: "Тој свет значи само нешто што останува откако од одредбените разлози на својата волја сум отстранил се што припаѓа на сетилниот свет, просто за принципот на поттици од областа на сетилниот свет да го ограничам со тоа што ќе ја оградам таа област и ќе покажам дека таа не опфаќа се во себе, туку дека вон неа постои уште нешто; но јас тоа не го познавам понатаму" ("*Zasn*...", с119). Истата постапка од првата критика, каде потребата за ограничување на сетилниот свет е мотив за воведување на ноумените, се применува и овде, бидејќи практичните интереси на умот го наложуваат ограничувањето на сетилниот свет. Таму светот на ноумените е теориски трансцендентен, ако се има на ум ноуменот во позитивна смисла, а овде сетилниот

свет е практично трансцендентен. Оваа идеја за чистиот свет на разумот може да се употреби за умна вера, за да се произведе интерес за моралниот закон" ...со посредство на величествениот идеал за општо царство на сврхи сами по себе (умните суштества), на кое можеме да му припаѓаме како членови само ако спрема максимите на слободата се однесуваме така грижливо како тие да се закони на природата" ("*Zasn*..., "с120). Бидејќи законите на природата го унапредуваат животот, кога максимите на слободата доследно би се почитувале, тие би го унапредувале животот. Наместо антагонизмот на секој против секого, Кант предлага слободно унапредување на животот, во свет на оптимално остварување на сите човекови сврхи. Токму овој поим на свет го има предвид во забелешките од "Опус постумум" каде зборува за обединувањето на бог и светот под еден синтетички принцип, кој не го именува, но може да се сфати дека станува збор за принципот на највисокото добро: "За универзалната поврзаност на животните сили на сите нешта во реципрочна релација: Бог и светот" (*OP*, с224). Разгледувањето на таа универзална поврзаност на животните сили претставува највисокиот дострел во системот на чистиот ум, значи во метафизиката на природата: "Највисокиот степен на прогрес во системот на чистиот ум: Бог и светот" (*OP*, с226). На истата страница, зборувал за највисоката точка на трансценденталната философија: "Највисока стојна точка на трансценденталната философија е таа која ги обединува Бог и светот синтетички, под еден принцип" (*OP*, с226). Највисоката точка во трансценденталната философија е учењето за највисокото добро!Со ова е овозможено изложувањето на Кантовото сфаќање на метафизиката на природата.

На почетокот на §8 од инаугуралната дисертација, Кант ги дефинира метафизиката и нејзината пропедевтика: "Првата философија, која ги содржи принципите на употребата на чистиот

разум, е МЕТАФИЗИКАТА" (И. П, с507). Пропедевтика за метафизиката е науката која ја посочува разликата помеѓу сетилниот и разумскиот поим. Пример за таква пропедевтика Кант сакал да претстави во својата дисертација. Бидејќи во метафизиката нема емпириски принципи, нејзините поими треба да се бараат во природата на самиот разум. Но, тие поими не се вродени, туку стекнати: "...но не како вродени поими, туку како апстрактни од својствените на умот закони (со оглед на неговите дејства по повод на искуството) и затоа како здобиени. Од тој род се поимите за можност, постоење, нужност, супстанција, причина и т. н со ним спротивставените или корелативни поими" (И. П, с508). Разумските поими имаат проверувачка и догматична цел. За првата, Кант вели: "Разумските поими имаат најмногу две цели: првата е проверувачка...кога сетилното се одделува од ноумените..." (И. П, с508). Догматичната цел пак, овозможува општите принципи на чистиот разум, кои ги откриваат онтологијата и рационалната психологија, да се издигнат до образец. Овој образец може да биде сфатен само со чистиот разум и е заедничка мера на сите други нешта кои се реалности. Во воведното согледување од предавањата по метафизика се наоѓа и дефиницијата на метафизиката која нема да претрпи промени до крајот на неговото занимавање со философија: "Метафизиката се разликува себеси од физиката и сите доктрини на искуството преку ова, дека е наука на чистиот ум, ..." (*L. O. M,* с43). Метафизиката е наука на чистиот ум. Во метафизиката можат да бидат вклучени само рационалната физиологија и психологија, не нивните емпириски делови. Разлогот за долгото присуство на емпириската психологија во метафизиката е што не се знаело што е последнава и како треба да се одредат нејзините граници. Кант протестирал против одредбата на метафизиката како учење за првите принципи на човековото сознавање. Со тоа не е постигнато ништо особено за нејзиното дефинирање, бидејќи во сите научни области можат да се најдат

првиот принципи. Вториот разлог е безначајноста на обемот на емпириската психологија. Третиот дел од овие предавања го претставуваат записите на Мронговиус од 1782-1783год за вовед во метафизиката, и за онтологија, космологија и психологија. Кога се зборува за основите и последиците мора да се мисли и на априорни и на апостериорни граници. Кај првото, се мисли на основа која не е и консеквенција, а со второто консеквенција која не е и основа. За тоа со што се занимава метафизиката, Кант вели: "Ние промислуваме овде (во метафизиката) не ствари како што тие се поврзани како основи и консеквенции, туку поправо сознанија, кои исто имаат опаѓање како човечките суштества и другите нешта" (*L. O. M,* с110). Може да се замисли сознание од особен тип, кое е највисока основа, како и такво кое е последна консеквенција. Како последна консеквенција, Кант го означува непосредното постоење. Од анализата на границите на сознанијата, се оди натаму кон определбата на поимот принцип: "Сознанијата кои се основа на основи кои следат извесно правило се викаат принципи" (*L. O. M,* с110). Секако, постојат и консеквенции кои можат да бидат некаква основа, но тие заради тоа не стануваат принципи на битието, туку само на сознанието. Систем во целина не е можно да се оствари заради безбројноста на искуствените односи, но е замисливо неговото остварување како учење за највисоките принципи на човечкото знаење. Со тоа Кант пак ја презема во анализа Берклиевата одредба на метафизиката, и го изјаснува својот приговор дека со тоа не е доволно одредена сферата на важење на овој поим. Берклиевата дефиниција не може да се примени на местото на искуството во системот. Кант тврди дека границите на метафизиката се а приори одредени. Во неа станува збор за можното, неможното, нештото и ништото, светот, судбината, за причината на светот, постоењето, Бог и слични причини. Априорните принципи имаат нужност, а апостериорните не. Границите на метафизиката не можат да се постават по примерот на другите науки, според степенот на

опфатот на сознанијата. Кант доаѓа до вточнување на дефиницијата на метафизиката предложена од Беркли. За него, метафизиката не е наука за највисоките принципи на човечките сознанија, туку за априорни принципи на истите. Ако постојат само тие два вида сознанија, во кое би припаѓало сознанието на бог? Одговорот е: "...Бог може да биде сознаен само а приори" (*L. O. M,* с112). Од тоа следи дека, ако прва основа во низите на сознанијата е поимот на нештото, бог може да биде сознаен само а приори од поимот на нештото. Од така сфатениот поим на метафизиката, Кант ги изведува консеквенциите. Емпириските науки се сосема надвор од полето на метафизиката, но останува да се види дали тоа важи и за математиката. Иако е априорна наука, и таа не припаѓа во метафизиката, но во неа спаѓа прашањето за можноста на математиката. Со тоа се поставува и прашањето за целината на априорното философско и математичко знаење. Односот помеѓу философијата и метафизиката треба да биде одреден на овој начин: "Што е философијата? Систем на сознанија на умот преку поими. Метафизиката е значи систем на чисти сознанија на умот преку поими" (*L. O. M,* с113). Метафизиката е само чиста философија. Таа има два дела: чиста и применета. Во првиот дел се проучува самиот ум: "Ние мораме да го разгледаме самиот ум-или прв дел е науката која го има умот за свој објект. Се занимава со изворот, простирањето, и границите на нашиот чист ум-или со природата, т.е. со можноста на судењето а приори" (*L. O. M,* с113). Трите чекори за остварувањето на оваа прва задача се: демонстрацијата на можноста на априорното сознавање, неговото простирање и кои се границите до кои смее да се оди со таков вид на сознание. Овој дел Кант го означува со името трансцендентална философија или чиста метафизика. Во неа се поставува прашањето за можностите на чистото сознание на умот, а со тоа и самата можност за постоење на чистата метафизика како наука.

Ако чистата метафизика се занимава со проучување на сознанијата, а не на објектите, сознанието на овие и припаѓа на применетата метафизика, која Кант ја одредува и како метафизика во стриктна смисла. Според тоа, објавената "Метафизика на моралот" и нереализираното дело "Метафизика на природата" би спаѓале во применетата метафизика, која содржи систем на чистиот ум. Во секоја наука има априорен и апостериорен дел и важно е априорниот дел кој се однесува на принципите на умот да се изолира и да се претстави како таков. Кант тврди: "...во учењето за природата многу е а приори, на пр, ништо не се случува без доволен разлог, супстанцијата не се губи туку поправо само формата, итн. Ако го земам ова (посебно и одвоено од она што не учи искуството) со сите консеквенции што можат да бидат извлечени оттаму, ова е метафизиката на учењето за природата; " (*L. O. M,* с115-116). Тој допушта дека постои метафизика на политиката, правото, но не и метафизика на историјата. Предметите на применетата метафизика можат да им припаѓаат или на природата или на слободата. Тие предмети умот ги сознава само така што ги доведува под правила и закони. Кога се сознава егзистенцијата, тоа е сознавање на природата, а кога се сознава она што треба да се случи, тоа се однесува на моралот и слободата. Бидејќи во секоја наука има и дел априорно сознавање кое припаѓа на метафизиката, "...ние можеме исто да мислиме на метафизика на природата...и метафизика на моралот..." (*L. O. M,* с117). Како несоодветно за неговата цел, Кант го одложува разгледувањето на метафизиката на моралот и се концентрира на "конститутивните" прашања на метафизиката на природата. Метафизиката на природата има четири дела: телесноста; мислењето; и што е од особена важност: "... (ц) целата природа, (д) највисоката основа на сета природа. Објекти на метафизиката се (а) природата или светот, (б) создателот на светот, значи општа космологија и

рационална теологија" (*L. O. M*, с117). Метафизиката на природата или светот е космологија. Од самата изјава е јасно дека постои неизбежна врска помеѓу прашањата на општата космологија и рационалната теологија. Делот кој се однесува на метафизиката на телесната природа, Кант го претставил во "Метафизички почетни принципи на природните науки". Објаснува и што треба да се подразбере под цела природа и бог: "...сумата на сите објекти на сетилата, т.е. целината на природата. Ние исто можеме да мислиме за целата низа на нештата и тогаш мораме да претпоставиме највисок создател на нештата, т.е. Бог; тоа е последниот дел на метафизиката" (*L. O. M*, с117). Набројувајќи ги имињата на овие делови, последниов од нив го означува со терминот природна теологија. Бидејќи на претходната страница овој дел го означил како рационална теологија, произлегува дека Кант ги смета за истозначни. Подоцна, барем во второто издание на "Критиката на чистиот ум", концепцијата за рационалната теологија претставува целина, а овој оддел за природната теологија е само половина. Таму, целината на рационалната теологија е поделена на трансцендентална теологија и на природна теологија. За Кант теориски се важни аргументите на првата, а практично и според целосното уверување му е поблиска природната теологија. Кант уште еднаш потсетува на тоа дека иако објектите можат да бидат дадени, принципите на нивните својства можат да бидат априорни и затоа во метафизиката на природата има место за нејзините први два дела. Објаснувајќи зошто уште од најстари времиња било запоставено физичкото проучување за сметка на метафизичките размислувања, наведува дека разлог за тоа е што проучувањето на надворешниот свет бара повеќе внимание и трпение, додека поимите на разумот и идеите на умот се земаат од себе. Но, се чини, како многу поважен разлог мора да се наведе овој: "Без сомнение човечкиот разум е исто поттикнат со природните потреби да знае каде водат сите негови сврхи. Не е задоволен со она што сетилниот свет му го доставува;

поправо мора да знае што иднината има припремено за него-кој верува дека се завршува со смртта мора да има понизок поим за неговиот живот. Овие потреби, да биде запознаен со Бог и другиот свет, кои се толку блиску поврзани со интересите на човечкиот ум, одат зад природата, која за човечките суштества е од многу помал интерес" (*L. O. M,* с119). Метафизиката на природата, т.е. космологијата нема за цел проучување на природата како таква, туку нејзина главна цел е сознавањето на бог и идниот свет. А бидејќи природна потреба на човекот е да знае каде завршуваат сите негови сврхи, прашањата на природната теологија и рационалната психологија мора да најдат задоволителен одговор од учењето за сврхите, т.е. од телеологијата.

Во дебатата која ја иницирале Платон и Аристотел, за потеклото на поимите и природата на сознанието, Кант настојува да заземе концилијантно гледиште, кое ги задржува предностите, а ги отфрла слабостите на двете позиции. Дилемата е лесно да се формулира: треба да се знае дали поимите имаат произлез од сетилата или од разумот. Аристотел го застапувал првото гледиште, а Платон второто. Кант им приговара на оние кои го подржуваат Платон, дека "...нашите поими никогаш не се појавуваат поинаку освен при повод на објектите на сетилата, за кои рефлектира разумот. Во ова Аристотел има право" (*L. O. M,* с123). Прифатливоста на спротивната позиција е во ова: "Платон вели, напротив, тие не се позајмени од сетилата, и во тоа тој исто е во право, бидејќи можат ли нашите сетила некогаш да ги создадат поимите на нужноста и можноста? " (*L. O. M,* с123). Да рекол Аристотел дека материјата-а не формата-доаѓа од сетилата, а Платон дека формата на рефлексијата е она што разумот го има независно од сетилата, "...тогаш не би се појавила никаква расправа и двата вида на системи можеле лесно да бидат обединети" (*L. O. M,* с124). Обединувањето што не го извршиле ниту Платон, ниту

Аристотел, ниту нивните следбеници, го остварил Кант. Аристотел немал право да каже дека сите поими на разумот имаат произлез од сетилата, како што и Платон не требало да изјави дека има поими на разумот независни од сетилата, и дека сетилните нешта се само сенки на нештата по себе. Кант е согласен со Аристотел дека нема вродени поими и вели дека ќе покаже дека тие се стекнати, "...но не сите од сетилата; ние исто имаме многу низ чистата употреба на умот" (*L. O. M,* с124). Прашањата на метафизиката произлегуваат просто од природата на умот и дури оние кои го изразуваат својот презир за метафизиката, мора нешто да мислат за својата душа. Од двете можни употреби на умот, неговата иманентна и неговата трансцендентна употреба, метафизиката се концентрира на втората: "Метафизиката се концентрира во трансцендентната употреба на умот, бидејќи најинтересните предмети се таму, ..." (*L. O. M,* с127). Најинтересните предмети се бог и идниот живот, сеуште не и слободата која ќе ја вклучи подоцна. Иманентната употреба на умот со оглед на искуството се проучува" ...во трансценденталната аналитика ...но тоа сеуште не е никаква добивка, ..." (*L. O. M,* с128). Умот не пронаоѓа дефинитивно задоволство во решавањето на прашањата поврзани со искуството, туку секогаш ги бара одговорите "зашто" и може да најде соодветен одговор понекогаш. Кант инсистира дека напорите на метафизиката се концентрирани во трансценденталната дијалектика: "Овој дел на кој му припишуваме а приори поими кои одат зад искуството, се вика трансцендентална дијалектика, и овде метафизиката е нужна бидејќи најинтересните објекти лежат зад границите на искуството, и метафизиката ќе ја добие својата вредност од нужниот однос на нашиот ум со објектите зад искуството" (*L. O. M,* с128). За искуствените сознанија, сознанијата поврзани со природата, метафизиката може да допринесе малку: "Метафизиката може значи да придодаде малку од значење на сознанието на

природата" (*L. O. M,* 129). Таа се занимава само со два предмети, но такви кои се од посебна важност за секој човек: "Овде Јас можам да мислам на ништо друго освен на Бог и другиот свет. Суштеството кое се разликува од сите други нешта, и животот кој следи после овој и се разликува од него, овие две пропозиции ја владеат целата метафизика: ако сме рамнодушни овде, тогаш можеме да бидеме индиферентни секаде" (*L. O. M,* с130). Прашањата за бог и другиот свет се од мала спекулативна важност. Тие го добиваат своето вистинско значење само од практичен аспект: "Што ќе правам ако постојат Бог и другиот свет" (*L. O. M,* с130). На наредната страница, Кант уште еднаш инсистира на соодветните предмети на метафизиката: "Теологијата и психологијата се значи сопствените предмети на метафизиката" (*L. O. M,* с131). Целта на трансценденталната филозофија не е проширувањето на употребата на нашите поими, туку ослободување од грешките на метафизичката спекулација. Најважните сознанија за секој човек не се во таа област, туку во сферата на практичната мудрост. Како и обичниот човек, и метафизиката: "...пронаоѓа траги на мудрост во светот, од кои заклучува дека мора да постои мудар светски создател; ако заедно со ова ја обедини командата која умот или поправо мудриот светски создател и ја дава, тогаш мора да се надева на друг свет, бидејќи наоѓа дека доблеста и порокот не ја добиваат нивната точна плата" (*L. O. M,* 132). Секој знае дека не треба да бара да биде среќен ако неговото однесување не заслужува да биде оценето како такво кое го прави достоен за среќата. Ако во овој свет не постои склад помеѓу моралното однесување и среќната состојба, дали е оправдана надежта во друг свет и дали метафизиката може да го прошири тоа уверување? Одговорот е негативен, но со значајно задржување на уверувањето: "Не, но ова уверување не е само поддржано од размислувањето за целината на природата, туку го прави безбедно

против сите напади на спекулативниот ум, на кој му поставува граници" (*L. O. M,* с132). Заклучоците на рационалната психологија се поддржани од општата космологија. Она што е интересно е дека тој наведува само две идеи на разумот и тоа идејата за апсолутната тоталност на сите нешта, т.е. апсолутниот космос и апсолутната тоталност на едно нешто, т.е. најреалното суштество. Овие идеи се третираат во космологијата и теологијата: "...значи овие стварно треба да припаднат во онтологијата, и овие трите: онтологијата, космологијата, и теологијата ја конституираат чистата метафизика" (*L. O. M,* с245). Втор дел на метафизиката е оној чии објекти се во искуството, но кои сепак се втемелуваат врз априорни принципи. Тоа е метафизиката на природата, т.е. на телесната и мислечката природа. Под името општа физика, првата се појавува во космологијата, а втората е предмет на Кантовата следна анализа. Сето мислење е тројно: преку поими и тогаш се означува како разум; низ композиција на два поими, значи низ судови и се вика моќ на судење; трето, како способност за изведување поими од други поими. Кант расправа за метафизиката и во она што е насловено како неасимилиран текст. Тој се изјаснува за односот на метафизиката спрема математиката, физиката и природните науки. За односот спрема првите две напишал: "Не е потребна метафизика заради физиката или математиката" (*L. O. M,* с284). За односот спрема природната наука: "Освен тоа, метафизиката не се грижи за природната наука, туку поправо оди зад неа" (*L. O. M,* с284). После тоа ги дефинира позитивната и негативната корист од метафизиката. Нејзината позитивна корист е во сознавањето на двата највредни предмети: "...позитивната корист од метафизиката е значи стекнувањето знаење за бог и за надежта во идниот живот" (*L. O. M,* с284). Негативната е во спречувањето на грешки на спекулацијата. Би можело да се рече дека негативната е единствена, бидејќи сознанието на бог и надежта во идниот живот

можат да бидат сознаени од било кое човечко суштество" ...со промислувањето на природата и нечија состојба, ..." (*L. O. M*, с284). Предметите на теологијата и психологијата зависат од општата космологија! Односот на метафизиката спрема нејзините главни сврхи се одредува на овој начин: "Главните сврхи на сета метафизика се сознанието на бог и надежта за иден живот" (*L. O. M*, с285). Со тоа, и самата метафизика е одредена телеолошки. Од големо значење за разбирање на она што е битно за Кантовата концепција за метафизиката, е неговото разликување меѓу она што и припаѓа на метафизиката и суштествено метафизичките судови: "Суштествено метафизичките судови се целосно синтетички. Мора да се направи разлика помеѓу она што и припаѓа на метафизиката и суштествено метафизичките судови" ("Пролег...", с29). Ако суштествено метафизичките судови се целосно синтетички и априори, сепак во метафизиката припаѓаат и многу аналитички. Но, овие се само средства на првите, кон кои е насочена целта на метафизиката како наука. Судот: Се што во стварите е супстанција, е трајно-е синтетички и суштествено метафизички суд. Материјата и градежничкиот алат на метафизиката го сочинуваат поимите а приори. Кон крајот на §2, Кант вели: "Заклучокот на овој параграф значи е: дека метафизиката, всушност, има работа со синтетичките судови а приори и дека единствено тие ја сочинуваат нејзината цел..." ("Пролег...", с30). Бидејќи овој текст има намера да ја утврди важноста на телеолошкиот мотив за целината и суштината на Кантовата философија, овде е потребно да се инсистира дека Кант не може да го избегне телеолошкиот говор за метафизиката, особено имајќи го на ум нејзиниот произлез, од нејзините првобитни природни никулци во потенцијалите на умот, одредувањето како природна метафизика. Можеби поодредено, целта на метафизиката е изразена во следнава формулација: "Единствено произведувањето на познанието а приори,

како според созерцанието така и според поимите, конечно исто така и на синтетичките судови а приори, и тоа во философското познание, ја сочинува суштествената содржина на метафизиката" ("Пролег...", с30). Во §4, Кант ја формулира воопшто најблагородната цел на метафизиката: "...еве, ова е метафизиката, овде вие ќе ја најдете најблагородната цел на оваа наука, познанието на најврвното суштество и на идниот свет докажани од принципите на чистиот ум" ("Пролег...", с32). Забележливо е дека не е наведена слободата, но во тој период Кант само овие две идеи ги смета за суштествени идеи заради кои постои метафизиката. Сега е важно да се увиди дека синтетичките судови а приори се однесуваат на најблагородната цел на метафизиката, т.е. на сознанието на бог и идниот, т.е. интелигибилниот свет. Значи, прашањето е: Дали се можни синтетички судови а приори за бог и идниот живот, докажани од принципите на чистиот ум? Со §40, започнува решавањето на задачата во врска со прашањето за можноста на метафизиката воопшто. Претходно спроведената дедукција не им била потребна на чистата математика и на чистата природна наука, бидејќи првата од нив достигнува сигурност преку сопствената евиденција, а втората го остварува истото, преку непрекинатата потврда од искуството. Таа дедукција и е потребна на метафизиката. Метафизиката нема работа само со поимите на природата, туку и со чистите поими на умот, кои никогаш не можат да бидат дадени во било какво искуство, и со тврдења чија вистинитост или лажност не може да биде потврдена, ниту побиена со помош на искуството. Кант предупредува дека, иако не можат да бидат дадени во никакво искуство, чистите поими на умот не се обични призраци: "...а овој дел на метафизиката е освен тоа токму оној, којшто ја сочинува нејзината суштествена цел, за која се преостанато е само средство, та токму затоа на оваа наука заради неа самата и е неопходна една ваква дедукција. Третото прашање, значи, кое нам сега ни претстои се однесува небаре на јадрото и на

своевидноста на метафизиката, имено на занимавањето на умот со самиот себе си…" ("Пролег…", с97). Значи: целта и на самата Кантова расправа во првата критика се наоѓа во трансценденталната дијалектика, а расправата во трансценденталната аналитика е само нејзино средство. Тој изјавува дека разликувањето меѓу идеите и категориите "…е еден толку значаен дел за втемелувањето на науката која треба да го содржи системот на сите тие познанија а приори, така што метафизиката без едно такво разлачување е целосно невозможна или, во најдобриот случај, таа тогаш е еден збркан, невешт обид…" ("Пролег…", с99). Идеите имаат поинаква цел од категориите. Самата аналитика на разумот би била непотребна, доколку намерата би била просто сознание на природата онака како што тоа може да биде дадено во искуството! Философската намера на Кант во врска со аналитиката на разумот не е таа да биде теорија на искуството, туку да послужи за позначајна цел: "…значи нашата критика на разумот се обединува со идеите на чистиот ум во една цел којашто е поставена повисоко од искуствената употреба на разумот…" ("Пролег…", с102). Повисоко од искуствената употреба на разумот е полето на метафизичките стремежи на умот. Затоа и трансценденталната аналитика е во функција на трансценденталната дијалектика, а не е некаква засебна теорија на искуството, каква што очекувал Шопенхауер и заради чие отсуство тој неправедно го критикувал Кант. А Шопенхауер изјавил дека овој спис е најубав и најразбирлив од сите главни Кантови списи? Па, како Шопенхауер не го разбрал она што го изјавил Кант на ова важно место во §44? Во математиката и природните науки се можни огради, но не и граници, а само метафизиката не доведува до граници во дијалектичките обиди на чистиот ум. Овие обиди не започнуваат произволно или злонамерно, туку од самата природа на умот. Имено, во покажувањето и определувањето на границите на чистата употреба на умот се состои функцијата на трансценденталните идеи. Потоа, Кант ја доведува

метафизиката во врска со природата, на начин кој мора да се има на ум: "...а тоа е и целта и ползата на оваа природна дарба на нашиот ум, којашто метафизиката ја има изродено како дете миленичe, чие што произведување, како и секое произведување во светот, не треба да се припише на произволниот случај, туку на еден првобитен никулец, што е мудро организиран за големи цели. Оти метафизиката дури и според нејзините темелни белези можеби е положена во нас самите повеќе отколку која-годе друга наука со посредство на природата..." ("Пролег...", с128). Можеби повеќе од било која друга наука, метафизиката е присутна во нас со посредство на природата. Секое произведување во природата треба да се припише на еден првобитен никулец, што е мудро организиран за големи цели! Бидејќи веќе во предкритичкиот период под "мудрост" подразбирал исправно одбирање на сврхите, овде споменатите сврхи не се само големи, туку и добри. Метафизиката произлегува од добра и голема сврха на природата. Ако и метафизиката не е дело ниту на произволен случај, ниту на произволен избор, туку на никулец содржан во природата и мудро организиран за големи цели, значи и таа е телеолошки производ на природата! Параграфот §60, Кант го започнува со заклучокот: "Така ние исцрпно ја претставивме метафизиката според нејзината субјективна можност и тоа онака како што таа стварно е дадена во природната дарба на човечкиот ум, и тоа во она што ја сочинува суштествената цел на нејзината обработка" ("Пролег...", с138). Самата метафизика е телеолошки производ на природата. Суштествената цел на обработката на метафизиката се две единства, физико или космотелеолошкото и етикотелеолошкото, т.е. сознанието на бог и идниот живот, а подоцна Кант ќе ја додаде и идејата на слободата. Бидејќи е неможно во целост да се откажеме од метафизичките истражувања" ...во светот во секое време и, ...кај секој човек, ...ќе има метафизика..." ("Пролег...", с145). За своите строги очекувања во врска со метафизиката, тој изјавил: "Метафизиката мора

да биде наука, не единствено во целината, туку исто и во сите нејзини делови, поинаку таа не е ништо; ...” (“Пролег...”, с149). Постоењето на метафизиката како наука сепак е само средство во функција на метафизиката како мудрост по себе. Деловите на Кантовата сопствена метафизика се метафизиката на природата и метафизиката на моралот. Значи, секоја од нив треба да биде изведена според принципите на систематското единство, а најважно и најголемо такво единство е систематското единство според сврхите. Веројатно битна тема на неостварената метафизика на природата би бил односот помеѓу онтолошкиот поим на природата и природната теологија, како што метафизиката на моралот го третира односот помеѓу моралот и телеологијата. Иако смета дека би било премногу опширно објаснувањето каква метафизика треба да се очекува од поставките на неговата критика, тој изјавил: “...во никој случај не би смеела да се пристори како сиромашна и редуцирана само на една малечка фигура, туку дека таа во друга смисла би можела да се пристори како богато и пристојно опремена; ...” (“Пролег...”, с163). За метафизиката се изјаснил и во предавањата за етиката од 1785год. Во овој контекст, Кант ја дава можеби најкратката одредба на метафизиката: “Метафизиката се занимава со чистата употреба на умот” (*L. O. E,* с225). Бидејќи пак две од трите негови критики во насловот упатуваат на чистата употреба на умот или ја подразбираат, јасно е дека овие се посветени на критиката на чистата употреба на умот, т. се критика на метафизиката. Не станува збор за нихилистичка критика која има за цел уништување или отстранување на метафизиката, туку за таква чија цел е втемелувањето на метафизиката како наука. Метафизиката се однесува на објектите на сознанието и на волјата. Но, Кант го употребува терминот “метафизика” и во неговата потесна смисла, како израз за означување на теориската философија: “Теориската философија врз априорни принципи е метафизика; практичната философија врз априорни принципи е

моралот" (*L. O. E,* с225). Постојат два вида чисти метафизики: на моралот или слободата и на природата. За нив, Кант вели: "Моралот, кој ги разбира чисто априори законите на слободата, е метафизика на слободата, или на моралот, како што метафизика се вика метафизиката на природата, бидејќи ги содржи а приори законите на природата, ..." (*L. O. E,* с226). Значи, теориската философија врз априорни принципи, која ја именува како метафизика во потесна смисла, е всушност метафизиката на природата. Поимот на природата кој е од апсолутна важност за метафизиката е поимот "природа воопшто". Во првата критика Кант го има скоро исклучиво на ум овој поим, а за емпириската природа размислувал само патемно. За метафизиката зборува и во "Метафизички почетни принципи на секоја наука" од 1786. После послабата поделба на природната наука на историска и рационална природна наука, тој предлага подобра поделба, имено, на историско учење за природата и природна наука. Последнава пак, ја дели на вистинска и невистинска. Вистинската природна наука би го обработувала својот предмет според принципи а приори, а онаа другата-според законите на искуството. Кант објаснува и што подразбира под зборот вистинска: "Вистинска може да се нарече само онаа наука, чија извесност е аподиктичка; " (*MPP*..., с6). Рационалното учење за природата може да се нарече природна наука само" ...ако природните закони, кои го втемелуваат, се сознаваат а приори, а не се само искуствени закони" (*MPP*..., с6). Првиот од овие видови на сознавање на природата се вика чисто, а вториот применето умско сознание. Кант го одредува и чистото умско сознание: "Чистото умско сознание од самите поими се нарекува чиста философија или метафизика..." (*MPP*..., с7). Априорното сознавање на природните закони е метафизичко сознание. Кант го потврдува ова сфаќање кога вели: "Таканаречената вистинска природна наука ја претпоставува метафизиката на природата..." (*MPP*..., с7). Тоа е така бидејќи поимот

постоење не може да се претстави во согледувањето а приори. Метафизиката на природата пак, се дели на трансцендентален дел и на посебна метафизичка природна наука. Трансценденталната метафизика на природата не се занимава со искуствените предмети, туку" ...се занимава со законите кои го прават можен поимот на некоја природа воопшто..." (*MPP*..., с8). Овој дел Кант го означува и како општа метафизичка природна наука. Во посебната метафизичка природна наука спаѓаат физиката и психологијата и во нив трансценденталните принципи се применуваат на двата рода на предмети на нашите сетила. Чистата философија на природата е можна без математиката, но тоа не важи и за посебната метафизичка природна наука. Сепак, хемијата и емпириското учење за душата не можат да го достигнат статусот на вистински науки. Затоа, насловот на неговиот спис се однесува само на учењето за телата, т.е. посебната метафизика на телесната природа. Кант објаснува и што треба да се подразбере под вистинска метафизика: "Сета вистинска метафизика е земена од самата суштина на моќта на мислењето, и затоа што не е позајмена од искуството, во никој случај не е измислена, туку содржи чисти делувања на мислењето, па затоа и поими и основни начела а приори, кои пред се ја доведуваат во законита поврзаност разновидноста на емпириските претстави, така што оваа може да стане емпириско сознание, т.е. искуство" (*MPP*..., с11). Овде метафизиката е доведена во врска со суштината на моќта на мислењето. Токму заради ова е толку значајна почетната Кантова одредба на поимот "суштина". Ако суштината претставува прв внатрешен принцип на се што припаѓа на можноста на некоја ствар, тогаш ова мора да важи и за моќта на мислењето. Значи, сета вистинска метафизика е земена од моќта на мислењето како прв внатрешен принцип на сето она што припаѓа на можноста на некоја ствар. Кантовата трансцендентална философија е метафизика во оваа смисла. Таа се занимава со можноста на нештата, т.е. со поимот на

природата воопшто, а не со нештата. Под метафизика не треба да се подразбере лудоста на произволно измислување на можности и играње со поими кои не можат да се претстават во согледувањето и кои немаат друга потврда освен нивната непротивречност. Со тоа е дефинитивно отстранета метафизиката која се втемелува просто на логичката можност. Кант ја има предвид моќта на мислењето како прв внатрешен принцип на сето она што припаѓа на реалната можност на некоја ствар. Метафизиката на природата воопшто, како и посебната метафизика на телесната природа можат да очекуваат апсолутна потполност, но тоа не може да се случи и со чистата математика и емпириското учење за природата. Постои значаен разлог кој го условува одвојувањето на метафизичките почетни принципи на учењето за телата, од општиот систем на метафизиката. Кант изјавил: "...и ако се наоѓа, дека толку глави до сега не се занимавале со метафизика, ниту со неа ќе се занимаваат за да го прошират сознанието на природата (што многу полесно и посигурно се одвива со помош на посматрање, експеримент и примена на математиката врз надворешните појави), туку за да допрат до сознание на она што лежи целосно од онаа страна на искуството, значи до Бог, слободата и бесмртноста; тогаш оваа намера само се помага, ако метафизиката ја ослободиме од еден изданок, кој додуша никнува од нејзиниот корен, но сепак го попречува нејзиниот правилен раст, па се засади посебно, а сепак да не се превиди неговото потекло од оваа и не се отстрани неговото целокупно растење од системот на општата метафизика" (*MPP*..., с15-16). Оваа изјава воведува новост во Кантовите размислувања за метафизиката. На преодот меѓу првото и второто издание на "Критика на чистиот ум", овде се споменуваат три, а не две клучни идеи на метафизиката, меѓу кои се вбројува и слободата. Се чини дека нагласувањето на значењето на идејата на слободата е една од битните разлики меѓу првото и второто издание на првата критика. Посебната метафизика на телесната природа произлегува од

коренот на општата метафизика, но го попречува нејзиниот раст. Растот пак на општата метафизика не се однесува на проширувањето на сознанието на природата, туку на сознанието на бог, слободата и бесмртноста! За да не биде попречен растот на тоа сознание, Кант одвоено го објавил овој спис. Со тоа не настанува никаков прекин во потполноста на системот на општата метафизика и "...се олеснува рамномерниот преод на оваа наука кон нејзината сврха..." (*MPP*..., с16). Со тоа, се олеснува преодот кон сознанието на бог, слободата и бесмртноста. Заслугите на посебната метафизика на телесната природа, тој ги формулира на овој начин: "Така една издвоена метафизика на телесната природа извршува за онаа општата извонредни и многу потребни услуги, набавувајќи и примери (случаи ин конкрето) ги реализира поимите и поучувањата на оваа последната (всушност трансценденталната философија), т.е. една чисто мисловна форма ја потпира со смисла и значење" (*MPP*..., с17). Општата метафизика овде е изедначена со трансценденталната философија, а бидејќи неа Кант ја одредува како онтологија, следи дека општата метафизика е онтологија. Според тоа, сврхата на општата метафизика како онтологија е сознанието на бог, слободата и бесмртноста. Во првата критика, изјавува дека философијата на природата се однесува на се она што постои, а философијата на моралот на она што треба да се случи. Првата спаѓа во спекулативната, а втората во практичната употреба на чистиот ум, па, според тоа, во метафизиката на природата и во метафизиката на моралот. Оние два посебни философски системи кои ги имал предвид Кант, се токму овие две метафизики. Во третата критика изјавил дека метафизичкиот поим на природата е онтолошки. Значи, неговата ненапишана "Метафизика на природата" би се занимавала со онтолошкиот поим на природата. Бидејќи во првата критика изјавил дека трансценденталната философија е онтологија и служи како пропедевтика за метафизиката на природата, јасно е дека трансценденталната философија изложена во "Критика на чистиот ум",

делото" Метафизички почетни принципи на природните науки", неостварената "Метафизика на природата" и размислувањата од "Опус постумум" припаѓаат во иста тематска целина-во онтологијата. Така, сигурно е дека еден од двата посебни философски системи е системот на општата метафизика, т.е. онтологијата. Другиот пак, бидејќи моралниот закон кој е негов предмет на истражување е производ на умот, а умот е систем на сврхи, е телеолошки фундиран, т.е. метафизиката на моралот е морално-телеолошки систем, како систем на применета метафизика. Кант ги замислувал двата посебни системи како онтологија и метафизика на моралната телеологија. Иако не успеал во целина да ги претстави овие два посебни философски системи, важно е да се види како најпосле требало да се обединат во еден единствен философски систем. Бидејќи Кант покажал дека предметите на применетата метафизика имаат своја основа и вистинска цел во практичната, т.е. моралната употреба на умот, обединувањето на двата системи во еден ќе требало да се изврши под приматот на чистиот практичен ум, т.е. на системот на моралната телеологија. Затоа, со насловот" Критика на телеолошкиот ум" го имам предвид не само архитектонското единство на трите критики, туку и вкупното единство на неговиот метафизички потфат, метафизиката како научен систем на телеолошкиот ум. Овде е потребно да се наведе одредбата на метафизиката во потесна смисла и нејзиното разделување на две теориски области: "Метафизиката во потесна смисла на тој збор се состои од трансцендентална философија и од физиологија на чистиот ум. ; ..." (*KČU,* с500). Во главата: "Воопшто за постулатите на чистиот практичен ум" од втората критика, станува јасно дека трите предмети на посебната метафизика, бесмртноста на душата, слободата и божјото постоење, се трансформираат "само" во постулати на чистиот практичен ум. Кант изјавува: "Тие постулати се постулатот за бесмртноста, за слободата разгледувана позитивно (како каузалност на едно суштество, доколку

тоа му припаѓа на интелигибилниот свет) и за Божјето постоење" (КНПУ, с170). Сите тие имаат заеднички фокус-телеолошките проблеми-во сфаќањето на Кант, проблемите на моралната телеологија: "Првиот произлегува од практичниот нужен услов, поради исполнувањето во потполност на моралниот закон времетраењето да биде слободно за таа цел; вториот произлегува од нужната претпоставка за независноста од сетилниот свет и за моќта на определувањето на својата волја според законот на интелигибилниот свет, т.е. според слободата; третиот произлегува од нужноста на условот еден таков интелигибилен свет да биде највише добро преку претпоставките за највисокото самостојно добро, т.е. за Божјето постоење" (КНПУ, с170). Значи: слободата е претпоставена за целта на исполнувањето на моралниот закон, бесмртноста е неопходен услов за реализацијата на крајната цел т.е. највисокото добро, а бог е гарант за остварливоста на крајната сврха на човековото постоење. Но, Кант веднаш предупредува дека овие постулати не можат никако да бидат предмети на спекулативното знаење: "...така не ги сознаваме ни природата на нашата душа, ни интелигибилниот свет, ни највишето суштество..." (КНПУ, с171). Последната и единствена сврха на метафизиката е предмет на одредување и во третата критика. Тоа се веќе посочените три идеи: "Бог, слободата и бесмртноста на душата претставуваат оние задачи кон чие решение се насочени сите припреми на метафизиката како кон своја последна и единствена сврха" (*KMS*, с350). Со оваа програма на метафизиката бил согласен и Кант. Несогласноста со наследените обиди за реализација започнуваат на прашањето за средството за остварување на таа една, единствена и крајна сврха. Кант го немал уверувањето кое се востановило за односот помеѓу теориската и практичната филозофија: "Се верувало пак дека учењето за слободата е потребно само како негативен услов за практичната филозофија, а учењето за Бог и каквоста на душата, спаѓајќи во теориската филозофија, мора да се докаже за себе и

одвоено, за потоа обете учења да се спојат со она што го наложува моралниот закон (кој е можен само под услов на слободата) и така да се втемели религијата" (*KMS*, с350). Напротив, Кант не верувал дека

учењето за бог и душата може да се докаже за себе и одвоено во рамките на теориската философија. После спроведената критика на теориските докази за постоењето на бог во првата критика и прогласувањето на овие три идеи само за постулати на умот во неговата практична употреба во втората критика, јасно е дека заедницата на теориската и практичната философија не ја втемелува религијата. Во овој поглед, теориската философија ги губи своите компетенции. Бидејќи за Кант религијата нема за сврха теориско сознавање на бог, таа може да биде втемелена само врз метафизиката на моралот. Како што покажува расправата за реалниот напредок на метафизиката од времињата на Лајбниц и Волф, и Кант ја сфаќа неа како наука што се занимава со преодот од сознанието на сетилното кон сознанието на надсетилното. Но, надсетилното може да биде одредено на два начини, што и ќе го стори во "Спорот на факултетите", како надсетилно кое е и надприродно, и надсетилно кое останува во иманентоста, т.е. во природата. Веќе во првата критика бил блиску до оваа терминолошка разлика, кога ја покажал разликата помеѓу бог како енс екстрамунданум и слободата како безусловен каузалитет. Круцијален проблем, кој ќе го иницира Кантовиот пресврт во втемелувањето на метафизиката и кој ќе остане нерешлив, е сознанието на надсетилното кое е и надприродно. Ова не може да се сознае по теориски пат: "...значи, разлогот што е промашена намерата на чисто теориски пат да се докаже Бог и бесмртноста лежи во тоа што на тој пат (патот на поимите за природата) е апсолутно неможно било какво сознание за она што е надсетилно. А, напротив, што тоа ни поаѓа од рака на моралниот пат (на поимот на слободата), разлогот лежи во ова: што тука она што е надсетилно, а што при тоа лежи во основа (слободата), со помош на одредениот закон на каузалитетот,

кој потекнува од него, доставува не само материјал за сознание на другото надсетилно (моралната крајна сврха и условот на нејзината изведливост), туку што и како факт го докажува неговиот реалитет во дејствата, но токму заради тоа е во состојба да претставува единствено доказ кој важи само во практична смисла (која и е единствената смисла потребна на религијата) " (*KMS*, с351). Овде Кант не вели дека бог и бесмртноста не можат да бидат докажани никако. Само на моралниот пат може да ни успее да ги докажеме бог и бесмртноста. Основа на сознанието на трите пресудни идеи е надсетилното кое е природно, слободата: "При тоа е и останува многу значајно, прво, што од трите идеи на умот; Бог, слобода и бесмртност, идејата на слободата претставува единствен поим на она што е надсетилно кој својот објективен реалитет го докажува (со посредство на каузалитетот кој се замислува во него) во природата, со своето во природата можно влијание, и токму со тоа овозможува оние други две идеи да се поврзат со природата, а сите три меѓу себе во една религија" (*KMS*, с351-352). Сознаени практично, овие идеи се поврзуваат со природата, а сите три во религија. Со тоа, се потврдува врската природно-практично и Кантовиот став за метафизиката како рожба на природната дарба на луѓето. Природата е темел на метафизиката.

Шестиот дел од предавањата по метафизика се претставени со записите на Дона, и се однесуваат на зимскиот семестар 1792/1793год. Сочуваниот текст започнува со размислувањето за посебната, т.е. специјалната метафизика. Првата реченица посочува дека предмет на идеите се светот и бог, значи метафизиката се дели на споменативе подрачја. Првото содржи: " (1) критика на чистиот ум и онтологија (содржи иманентни и трансцендентални поими) и (2) во трансцендентен дел од философијата, сега овој содржи космологија и природна теологија" (*L. O. M*, с357). Збркувањето на феноменалниот

и ноуменалниот свет во трансценденталната космологија значи претставување на условното како безусловно. Во феноменалниот свет нема ништо безусловно: "Ние го бараме безусловното во феномените кога ги сметаме нив за ствари по себе. Нешто неусловено се среќава во стварите по себе, но не во просторот и времето" (*L. O. M*, с359). За најдобриот свет како најголема целина на сите реалности, Кант вели дека тој е нешто сосема различно од најсовршеното суштество: "Телеолошкиот свет, најголемата целина на сите сврхи-најдобриот свет во телеолошка смисла" (*L. O. M*, с366). Кант утврдува дека рационалната психологија спаѓа во посебната метафизика: "Но рационалната психологија припаѓа на специјалната метафизика, ..." (*L. O. M*, с372). Четвртиот дел од предавањата по етика ги опфаќаат Вигилантиусовите записи, чиј почетен датум е 14-ти октомври 1793 год. И овде Кант има соодветни воведни размислувања кои ја овозможуваат разликата помеѓу метафизиката на природата и метафизиката на моралот. За првата, вели: "Метафизиката на природата се разликува од емпириската физика, во тоа што ги развива законите на природата чисто а приори, како што егзистираат независно од сето искуство, ..." (*L. O. E*, с251). Метафизиката на природата има философски и математички дел, а само првиот го означува изразот во неговата потесна смисла. Тоа доведува до одредба на метафизиката која важи и за метафизиката на природата и за метафизиката на моралот: "Метафизика навистина значи омне квод транс фисикам ест; опозитот на физиката може значи да се занимава само со вистините кои се втемелени врз принципи а приори, или врз надсетилни принципи, ..." (*L. O. E*, с251). Метафизиката е предмет на посебно размислување во списот "Каков реален напредок направила метафизиката од времињата на Лајбниц и Волф". Во предговорот, Кант споменува дека Кралската академија на науките објавила конкурс за истражување кое се однесува на еден дел од

философијата, во еден дел и едно време од академската Европа. Потоа, тој ја споредува ситуацијата со истражувањата во науките со онаа во философијата. Астрономијата и хемијата веќе ги пронашле своите историчари, а истото е лесно да се стори и во математичката анализа и чистата механика. Но, науката за која треба да зборува е метафизиката и тоа ја менува ситуацијата во целост. Оваа наука ја споредува со море без брегови, во која не е можно да се забележат траги на прогресот и чиј хоризонт не содржи видлива цел, според која ќе се проценува блискоста до посакуваниот резултат. Метафизиката како наука постоела само како идеја. Опишувајќи ги понатамошните тешкотии поврзани со задачата поставена од Академијата, објаснува како треба да се сфати самата наука: "Бидејќи метафизиката е според природата и намерата комлетна целина; или се или ништо. Па што се бара за нејзината крајна сврха не може да се обработи на фрагментарен начин, ..." (*TFA1781,* с353). Метафизиката се разбира според нејзината крајна сврха. Споменувајќи ја крајната сврха, тој си поставува две прашања во врска со односот на умот спрема метафизиката, кои имаат иста смисла: "Што всушност умот навистина сака со метафизиката? Која сврха ја има во третирањето на предметот? " (*TFA1781,* с353). Јасно е дека мора да се претпостави значењето на таа сврха: "Бидејќи таа сврха е голема, можеби најголемата, ..." (*TFA1781,* с353). Поинаку не би можело да се објасни, зашто и после толкуте неуспеси, луѓето се уште се занимаваат со неа. Наведувајќи ја крајната сврха кон чие остварување се стреми најгорливиот интерес на умот, ја одредува и дефиницијата на метафизиката: "Оваа крајна сврха, кон која е насочена целината на метафизиката, е лесно да се открие, и може да се најде дефиницијата на предметот во овој однос: "Таа е наука за напредувањето со умот од сознанието на сетилното кон тоа на надсетилното" (*TFA1781,* с353). Иако не прецизира што подразбира

под надсетилно, тој ја извршува оваа задача за поимот на сетилното. Тука спаѓа она чија претстава се промислува во двоен однос: не само спрема сетилата, туку и спрема разумот, доколку чистите поими на последниов, т.е. онтолошките предикати, познати под името категории, наоѓаат своја примена врз предметите на сетилата, заради потребите на можното искуство. Во оваа смисла, навистина не е проблем што несетилното, на пример поимот на причината, може да се одреди како припаден на искуството. Она што е проблематично, е обновувањето на повремената тенденција, дефиницискиот опфат на онтологијата да се ограничи на трансценденталната аналитика. Така сфатената онтологија не може да направи ни најмала алузија на надсетилното. Но, и во тој случај, Кант строго се придржува до одредбата дека крајна сврха на метафизиката е надсетилното: "...кон надсетилното, кое сепак е крајната сврха на метафизиката" (*TFA1781,* с354). Во овој контекст, попатно се појавува и дефиницијата на светскиот поим на философијата: "...философијата во специфичното значење на терминот, т.е., на учењето за мудроста..." (*TFA1781,* с354). Светскиот поим на философија се однесува на апсолутно нужната практична употреба на умот. Но, тоа има само индиректен однос со метафизиката сфатена во школска смисла, како систем на теориско сознание а приори. И овде, разликува догматски, скептички и критички пристап кон проблемите на метафизиката. Првиот вид пристап подразбирал само грижа да не се допушта противречност во метафизичките судови. Поучен од неуспесите на првиот, вториот е специфичен: иницијатива за откажување на сите понатамошни иницијативи во оваа област. Говорејќи за самоукинувачката иницијативност, Кант конечно го одредува и надсетилното, кон кое стреми метафизиката: "...прашањето за апсолутната тоталност на природата, која сетилата не ја забележуваат, и истотака на Бог, Слободата и Бесмртноста ..." (*TFA1781,* с356).

Првото од овие спаѓа во општата, а другите во специјалната метафизика. Во врска со овие прашања е практичниот интерес на умот. Иако скептизицизмот е значаен во поглед на ставот спрема надсетилното, сепак проширувањето на неговото важење и врз принципите на сознанието на сетилното и искуството не е прифатливо. Догматичарите не го прифатиле скептичкиот предизвик да ги демонстрираат оние принципи а приори врз кои се втемелува самото искуство, па затоа скептизцизмот го одрекувал и нивното постоење. Со третиот пристап мора да се реши судбината на метафизиката како наука. Учењето за идеалитетот на просторот и времето е демонстрирана вистина, а не хипотеза. Треба да се разликува појавата сфатена во трансцендентална смисла, од поимот кој многу се разликува, за привидот или изгледот, кога се вели дека нешто изгледа на овој или оној начин, а тоа индицира физичка појава: "Треба понатаму да биде забележано дека појавата, земена во трансцендентална смисла, каде велиме за нештата дека тие се појави (фајномена), е поим сосема различен во значењето од оној со чија помош јас велам дека ова нешто ми се појавува на овој или оној начин, што е замислено да означува физичка појава, и може да се вика привид, или изглед" (*TFA1781*, с361). Со оваа изјава, Кант се држи во границите на својата трансцендентална философија и не преоѓа кон метафизика на природата, каде се врши одредување на објектите. Сличноста која се има на ум при првото го означува она што е субјективно во претставувањето на нештото, а не просто сличност на објектот, како што мислат идеалистите, сметајќи го субјективното во судењето за објективно. Со претставата на сетилниот објект, нераздвојно е поврзано претставата за композит. Оваа претстава има за своја претпоставка поим, и тоа поимот на составеното, сложеното, доколку се применува врз согледувањето во простор и време. Поимот пак, на составеното не е апстрахиран од согледувањата, туку е основен и единствен а приори поим. Тој важи за сите поими на

сетилните објекти. Има толку поими а приори под кои објектите се подредуваат, колку што има типови на составување со свест, значи колку што има типови на синтетичка унија на аперцепцијата на разновидното дадено во интуицијата. И овде категориите ги нарекува предикаменти. Тие не претпоставуваат никаков особен вид интуиција и се само мисловни форми за поимот на објектот на согледувањето. Затоа, тие по себе не зависат од формите на сетилноста, туку можат да бидат втемелени и врз други форми, незамисливи за нас, се додека се однесуваат на субјективното, кое е антецедент а приори на сето сознание. Во заклучниот дел од ова размислување, Кант го одредува односот на трансценденталната философија, како втемелувачко учење за можноста на сето сознание а приори, спрема метафизиката, чија цел е преодот од сетилното кон надсетилното. Бидејќи не е континуирано напредување во истиот поредок на принципи, овој преод бара големо внимание при утврдувањето на границите на двете области. Во овој контекст, постои извесна измена во формулациите на трите стадиуми низ кои поминува метафизиката. Првиот е стадиум на науката како сигурно напредување, вториот е учењето за сомневањето, а за третиот, учењето за мудроста, вели: "...и учењето за мудроста, како преод кон крајната сврха на метафизиката: ..." (*TFA1781*, с364). Крајната сврха на метафизиката е учењето за мудроста! Најпрво владее теорискиот догматизам, потоа доаѓа скептичката дисциплина, а третиот стадиум ќе содржи практично догматско начело. Метафизиката се стреми кон тоа да биде практично-догматска наука. Враќајќи се кон анализата на трансценденталната философија, вели дека највисокиот проблем е за можноста на искуството. Преземајќи го своето разликување на прашање на фактот од прашање на законот, Кант не го истражува прашањето за започнувањето на сознанието од искуството. Единствен проблем е дали сето сознание може да биде изведено само од искуството. Потврдниот одговор го втемелува емпирицизмот во

трансценденталната филозофија, но со него таа би се претворила во апсурдност. Во тој случај, синтетичкото во сознанието-поимот на композиција или составување-би морало да биде и самото емпириско. Ако тоа се допушти, како сетилните објекти стекнуваат поврзаност и правилност на нивната коегзистенција? Валиден е само рационализмот во оваа пропедевтичка филозофија. Таа е цврсто втемелена во нашиот ум. И овде се потврдува дека она што не припаѓа на сетилните објекти и искуството, а е нивна априорна основа е поимот на композицијата, т.е. составувањето. Ако се размислува за надворешното искуство, не смее да се занемари важното сомневање за тоа дали сознанието на тие објекти има само внатрешен карактер, или и реалност. За да го отфрли субјективниот идеализам, Кант го формулира принципот на поделбата на сета метафизика: "...Доколку е засегната спекулативната моќ на умот, невозможно е сознавањето на надсетилното..." (*TFA1781,* с367-368). Размислувајќи за доприносот на Лајбниц-Волфовата филозофија за втемелувањето на метафизиката како наука, вели дека таа, на Аристотеловиот принцип на контрадикција го додала само принципот на доволната основа за егзистенцијата на нештата. Но, и тогаш останала во границите на логиката, не преоѓајќи ни за чекор во полето на метафизиката. Оваа филозофија не ги разликувала аналитичките и синтетичките судови. Ако со пропозицијата "се има основа" или "се е консеквенција" се мисли дека секое нешто има основа во некое друго, проблематична е основата на нештата по себе. Тие би морале да бидат замислени како такви кои својата основа ја имаат во себе. Објективната реалност на категориите, доколку постои, се нарекува шематизација и важи за сетилните објекти, а кога е неможна и се однесува на надсетилните објекти, се одредува како симболизација. Сознанието на овие е само и исклучиво симболичко, т.е. според аналогија. Поимите на надсетилното не можат да бидат претставени навистина, "...иако тие сеуште нужно припаѓаат на сознанието, дури и ако тоа е можно само

како практично" (*TFA1781*, с370). Имплицитно повикувајќи се на својот принцип на поделба на сета метафизика, вели дека не е можно теориско сознание на бог, туку само симболично, според аналогија. Аналогиско-симболичкото сознавање на бог својата потребност ја покажува во сферата на практичното сознание. И тоа е втемелено врз категориите. Во вториот оддел, станува збор за достигањата во метафизиката од времињата на Лајбниц и Волф, во однос спрема нејзината крајна сврха. Првиот од трите начини и стадиуми во промислувањето на метафизичките проблеми, се одвива во рамките на онтологијата, вториот во рамките на трансценденталната или чиста космологијата, која како учење за природата ја вклучува метафизиката на телесната и мислечката природа, а последниот во границите на теологијата. Ако онтологијата ни кажува кои поими а приори можеме да ги создадеме за нештата, чистата космологија се занимава со односот помеѓу условеното во објектите на можното искуство со неусловеното. Космологијата трага по тоталноста на асцендентните серии на услови. Јасно е дека во просторот и времето е неможна тоталноста на синтетичките услови: "Да се мисли поимот на апсолутна целина на само условеното како неусловено, вклучува контрадикција; ..." (*TFA1781*, с377). Во фуснота, појаснува дека самата пропозиција за неусловената тоталност на сето условено, е лажна, бидејќи ако се во просторот и времето е условено, не е можна никаква тоталност.

Анализирајќи ги космолошките антиномии, Кант изведува четири заклучоци. Прво, ставот дека за серија условени мора да биде дадено безусловното, може да важи за предметите сами по себе. Ако се тврди за објектите во време и просторот, противречноста е неизбежна. Единствен начин да се избегне, е разликувањето помеѓу наведениве објекти како појави и предмети по себе самите. Понатаму, контфликтот помеѓу овие ставови на умот не е просто логички конфликт на аналитички опозиции, т.е. на контрадикторно

спротивставени. Кога би станувало збор за логичка контрадикција, ако едниот од ставовите е вистинит, тогаш другиот би бил лажен, и обратно. Ако тврдењето "светот е бесконечен во просторот" е вистинит, ставот дека не е бесконечен, ќе биде лажен. Овие проблемски опозиции се синтетички. Изјавата дека светот е конечен содржи повеќе отколку што се бара за логичка опозиција. Со него не се вели само дека во напредувањето кон условите не може да се стигне до безусловното, туку и дека овие услови кои и самите се условени, се, вкупно земени, апсолутна целина. Затоа, и двата става можат да бидат лажни. Трето, можно е спорните сфаќања да содржат помалку отколку што се бара за логичка спротивставеност, и сепак обете да бидат вистинити. Ставовите од класата на динамичките антиномии, слично како субконтрарните судови во логиката, се пример за тоа. Кај нив, предметот на кој се однесуваат овие ставови се зема во различно значење. Во антиномијата за слободата и природната нужност, поимот каузалитет се зема како феноменален и ноуменален каузалитет. Слично е и со поимот на нужно суштество. На крај, антиномиите на чистиот ум, можат преку критичкото истражување да одведат до догматско напредување на умот, но во практичната област. Услов за тоа е да се прифати" ...дека таков ноуменон, како предмет сам по себе, е навистина и дури според своите сопствени закони сознатлив, барем од практична гледна точка, дури иако е надсетилен" (*TFA1781*, с381). Во следните редови, ова надсетилно го поврзува со слободата: "Слободата на изборот е ова надсетилно, кое со моралните закони не е само дадено како реално во субјектот, туку и детерминативно од практична гледна точка со оглед на објектот, иако теориски ќе биде сосема несознатливо, макар што е вистинска цел на метафизиката" (*TFA1781*, с381). Слично важи и за сознанието на бог. На крајот од овој оддел, ја формулира крајната сврха на метафизиката: "Крајната сврха е насочена кон надсетилното во светот (спиритуелната природа на душата), и надвор од него (Бог), и така кон

бесмртноста и теологијата" (*TFA1781*, с381). Кант се потсетува дека проблемот поставен од Академијата се однесува на метафизиката како теориска наука, како метафизика на природата, и дека затоа не може да се решава од некоја друга гледна точка, каква што е моралнопрактичната. Означувајќи ја природата како свет на сетилата, тврди дека безусловното не може да се сретне во неа. Овде вреди принципот дека за надсетилното не е можно теориско знаење. Останува само она што изгледа противречно на себеси, практичнодогматскиот преод кон метафизиката на природата! Сепак, тоа не е неизводливо, ако се има на ум дека меѓу поимите кои спаѓаат во сознанието на природата, постои таков што има особено својство. Со негова помош не го опфаќаме она што е во објектот, туку само го чиниме разбирливо за нас, со самиот факт дека му го припишуваме нему. Тој поим не служи за сознанието на објектот, не е наменет за догматско знаење, туку за да биде основа на сознанието дадено со умот. Поимна основа на недогматското теориско сознание на умот "...е поимот на сврховитоста на Природата, ..." (*TFA1781*, с382). Оваа сврховитост може да е предмет на искуството, па затоа е иманентен, а не трансцендентен поим. Со тоа Кант потврдува дека го имаме "...поимот на телеологија во Природата, и ова а приори, ..." (*TFA1781*, с382). Кога не би било така, не би имале право да го применуваме на претставувањето на предметите во природата. Самата априорна можност за такво недогматско претставување на предметите во природата, се втемелува врз фактот дека внатре нас имаме "...моќ на поврзување соодветно на сврхи..." (*TFA1781*, с382). Пред да ја одреди оваа моќ, Кант изјавува дека физичкотелеолошките доктрини за сврховитоста во природата никогаш не можат да бидат догматски и да го понудат поимот на крајна сврха, т.е. неусловената во низата на сврхи. Поимот на крајна сврха може да произлезе од поимот на слободата: "...сепак поимот на слободата, како што се случува, дури и

во космологијата, како сетилно-неусловен каузалитет, останува навистина скептички нападнат, но сеуште неодбиен, и со него исто и поимот на крајната сврха; ..." (*TFA1781*, с382). Слободата е моќта која поврзува соодветно на сврхи, и со неа се остварува она што е неможно со учењата на физичката телеологија. Со својот практично догматски насочен поим на крајна сврха, поимот на слободата го овозможува и поимот сврховитост на природата! За пресудно важниот поим на крајна сврха, во продолжение на наведениов текст, вели: "...од морално практична гледна точка таквиот поим е стварно неизбежен, иако како и со сета сврховитост на дадените и замислените објекти воопшто, неговата објективна реалност не може да биде осигурена од теориско-догматска гледна точка" (*TFA1781*, с382). Тој ја одредува и крајната сврха: "Оваа крајна сврха на чистиот практичен ум е највисокото добро, доколку е можно во светот, ..." (*TFA1781*, с383). Највисокото добро е надсетилен објект на умот и како крајна сврха, е должност. Иако е несомнен, без теорија би бил невозможен, бидејќи остварувањето на крајната сврха не е сосема во наша моќ. Таа теорија не може да се инспирира од сознавањето на објектите, туку произлегува од она што им го припишуваме. И поимот на сврха и поимот на крајна сврха произлегуваат од нас: "Што се однесува на поимот сврха, вообличен е секогаш од нас, и тој на крајна сврха мора да биде вообличен а приори преку умот" (*TFA1781*, с383). Има три, од теориска гледна точка, трансцендентни идеи на умот: во нас-слободата, над нас-бог; и после нас-бесмртноста. Она што е значајно при одредувањето на слободата во овој контекст, е појаснувањето дека таа е надсетилно кое припаѓа на светот: "...само од ова надсетилно во конституцијата на светот ги знаеме, под името морални закони, законите со чија помош единствено е можна крајната сврха; ..." (*TFA1781*, с382). Слободата е надсетилно кое му припаѓа на светот, надсетилно кое не е и надприродно! Соодветно на

моралните закони, автономијата на чистиот практичен ум се претвора во автократија на моралниот субјект, како моќ" ...за достигнување на оваа крајна сврха овде во нашиот земски живот..." (*TFA1781*, с383). Бог е одреден од релацијата спрема крајната сврха, како оној кој ја надоместува нашата неспособност" ...дури и во поглед на материјалниот услов на оваа крајна сврха, таа на среќата во светот соодветна на моралноста" (*TFA1781*, с383). Истото важи и за одредбата на бесмртноста, иако не е споменат поимот највисоко добро, бидејќи станува збор за бескрајно продолжувачките морални и физички последици, соодветни на моралното однесување на секој поединец, а тоа се однесува на одредбата на највисокото добро. Ова е аналитичкиот редослед на трите идеи. Во синтетичкиот, се започнува со бог, продолжува со слободата, а завршува "...со последиците на оваа објективна крајна сврха на човекот во интелигибилниот иден свет; ..." (*TFA1781*, с384). Бидејќи теориското преод од сетилното кон надсетилното е неостварлив, останува само практичнодогматската можност. Но, со тоа мора да се измени и статусот на поимот за бог. Откако е отстранета можноста за негово теориско сознавање, значи за било какво сознавање, останува само можноста за верување во неговото постоење. Под тоа се подразбира претпоставка, хипотеза која е само практично неопходно нужна, а не доказ. Идеите за бог, највисокото добро и идниот живот ги вообличуваме бидејќи сметаме дека ќе бидат од "...помош за крајната сврха на нашиот чист ум; ..." (*TFA1781*, с388). Трите кардинални идеи на метафизиката формулирани на теориско догматски начин водат во трансценденција, но за втората од нив, која ја формулира на овој начин: "...постои во природата на светот...склоност кон соодветност со моралната сврховитост; ..." (*TFA1781*, с388), има издвоен став. За неа тврди дека" ...нејзиното прикажување според физичката сврховитост кој може да се сретне во светот може да стори многу за зацврстувањето

на претпоставката на оваа морална сврховитост" (*TFA1781*, с388). Иако од теориски аспект, овие идеи се само претпоставки, од практичен е допуштено да се верува во нивната рационалност. Заради насоченоста кон крајната сврха, во стадиумот на теологијата е најлесен напредокот на метафизиката. Тогаш таа е разбирлива подеднакво и за обичниот човечки ум, како и за философските умови. Предноста на философијата сфатена како учење за мудроста во однос спрема неа како спекулативна наука произлегува од чистата практична рационалност, т.е. од моралноста. Одбивајќи ги онтолошките аргументи за постоењето на бог, го развива својот морален аргумент. Но, тој не е аргумент во апсолутна смисла, туку само во одреден однос, "...имено во однос на крајната сврха која моралниот човек ја има и треба да ја има, ..." (*TFA1781*, с393). Со тоа теологијата не се претвора во теозофија, т.е. во учење за божјата природа. Кога станува збор за светот, може да се аргументира дека во реалниот свет се содржи таква комбинација на сврхи, која го содржи "...телеолошки врвниот услов за неговото постоење, ..." (*TFA1781*, с393). Физичкотелеолошката совршеност може да се објасни со претпоставувањето на причина на светот која е различна од него, но "...морално-телеолошката совршеност, која мора да има изворна основа во самиот човек, не може да биде ефект, ..." (*TFA1781*, с394) на никој друг, па ниту на бог. За да се избегне раздвојувањето помеѓу двата дела на највисокото добро, срекáта како аспект на физичката телеологија и моралната заслуга од гледиштето на моралната телеологија, преостанува можноста да се претпостави" ...морално телеолошка поврзаност која, според поредокот на Природата зад неговото разбирање, тендира кон крајната сврха, како надсетилна цел на неговиот практичен ум, имено највисокото добро" (*TFA1781*, с394). Со тоа, она што е теориски неможно, од практична гледна точка станува стварно и достижно: "Преку аналогија, значи, со физичката

телеологија која Природата ни допушта да ја согледаме, можеме и треба да претпоставиме а приори (дури независно од оваа перцепција), дека светот е предодреден да се совпаѓа со објектот на моралната телеологија, имено крајната сврха на сите нешта соодветно на законите на слободата; ..." (*TFA1781*, с394). Во оваа смисла, истото се однесува и на аргументот за бесмртноста. Таа може да се претпостави само од практичен аспект, заради остварувањето на идејата за највисокото добро. Трите идеи се самосоздадени идеи на умот во неговата практична употреба. Затоа, обидот да се претстават како теориски валидни, води во претворање на теологијата во теозофија, психологијата во пнеуматологија, и на "...моралната телеологија во мистицизам, ..." (*TFA1781*, с396). Во својот приказ на метафизиката изведена според овој предлог, Кант објаснува дека таа има два стожери: учењата за идеалноста на просторот и времето и за реалноста на поимот на слободата како сознатливо надсетилно. Кант повторно ги анализира космолошките антиномии. За првите две од нив, потврдува дека и двата става можат да бидат лажни. Секогаш одново, објаснувањето е дека не смее да се отфрли разликувањето на појавите и нештата по себе самите: "Сега, светот промислен како апсолутна целина, се мисли како ноуменон, и сеуште со неговиот почеток или бесконечно траење како феноменон. Ако јас сега ја тврдам оваа интелектуална тоталност на светот, или ако јас му припишам граници како ноуменон, обете изјави се лажни" (*TFA1781*, с408). Слична е интервенцијата во поглед на вистинитоста на тврдењата во следните две антиномии. Овде важи овој заклучок: "Бидејќи условените последици се дадени во времето, но основите или условите се додадени во мислењето, и можат да бидат различни" (*TFA1781*, с408-409). Ставот дека сите настани во сетилниот свет се случуваат преку природни причини не може да биде противречен на ставот дека сето што се случува не настанува заради чисто природни

причини, туку може да се случи и заради надсетилни основи. Со првото од овие тврдења, важењето на ставот е ограничено на сетилниот свет, и не попречува на причините кои се споменати во второто. Како последица на нерешивата противречност во која се запаѓа ако се игнорира наведеното пресудно разликување, метафизиката стигнува до фазата на скептицизмот. Неговото влијание го смета за многу добротворно. Строгиот исход на скептичкиот напад, ги иницира критичките истражувања на чистиот ум. Со својата поделба на законодавството на метафизиката, критиката на чистиот ум ја ослободува метафизиката од деспотијата на емпиризмот и анархичноста на филодоксијата. Во маргиналните забелешки, како трансцендентни ги означува поимите за безусловната можност на нештото и неможноста на неговата неегзистенција. За нив не може да се мисли на непротивречен начин. Без било какви услови, не е можно втемелување ниту на потврден, ниту одречен став. Ставовите за апсолутно случајното или апсолутно нужното постоење на нешто се без основа. Во трансценденталната теологија во која се бара знаење за безусловно постоечки објект, најпрво поставуваме безусловен поим за објект, а таков е само поимот за најреалното. Секако, овој поим е логички изворен, т.е. безусловен. Грешката настанува кога неговата логичка изворност се смета за доказ дека само најреалното суштество може да биде апсолутно нужно, и обратно. Пожелно е да се избегне тврдењето дека најреалното суштество нужно егзистира. Поприфатлив е ставот дека ако нужно суштество егзистира, тоа мора да се смета за најреално. Хипотезата дека заради тоа што нешто егзистира, нешто друго егзистира нужно, е логички коректна. Но, без никаков услов, тоа не може да се знае. Ставот дека, ако нешто постои, има и нешто безусловно, е нужен заклучок, додека тврдењето за безусловното постоење како апсолутно нужно суштество, не е. Овој заклучок не е нужен, бидејќи безусловното може да биде нужно за низите, иако самото, а и низите, можат да бидат случајни.

Апсолутната нужност не е предикат на нештата, туку само однос на објектот спрема нашиот поим: "Секоја егзистенцијална пропозиција е синтетичка, па и пропозицијата дека постои Бог" (*TFA1781*, с411). Поимот на нужно постоечко суштество го вклучува во себе поимот за највисока реалност, но не и обратното. Поимот за најреалното суштество е поширок, поопфатен од поимот за нужното суштество, бидејќи допушта освен него да постојат и други реални суштества. Во кратките белешки за напредокот на метафизиката, размислува за својот и односот на античката мисла спрема неа. За својата философија, изјавува: "Потеклото на критичката философија е моралноста, во однос на пресметливоста за дејства" (*TFA1781*, с413). Во овој дел од текстот се наоѓа директно поврзување на случајното и сврховитоста: "Секоја битно случајна (и така синтетичка) последица на настани во светот мора да има причина. Случајноста се мисли во сврховитоста" (*TFA1781*, с413). Во одделот за философската историја на философија, се навраќа на разликувањето помеѓу историско-емпириското, и рационалното знаење за нужноста на нештата. Философирањето е постепено развивање на човечкиот ум. За да се развие, мора да постои теориска или практична потреба за издигнување на судовите од прашањето за нештата кон нивните основи и принципи. Во тие основи мора да се вбројат и сврхите: "Но и сврхите биле исто среќавани" (*TFA1781*, с417). Философијата во својот развој може да биде прикажана на двата начина. Тој е заинтересиран само за вториот: "Философската историја на философијата е по себе можна, не историски или емпириски, туку рационално, т.е. априори" (*TFA1781*, с417). Таа ги позајмува фактите не од историското наследство, туку од природата на човечкиот ум, како философска археологија. Во неа се истражуваат заклучоците за потеклото, сврхата и крајот на нештата во светот: "Била ли сврховитоста во светот, или само синџирот на причини и ефекти, или

сврхата на човечкиот род од која тие започнувале" (*TFA1781*, с417). Да се заклучува од случајноста на светот, што е изведена од променливоста, кон нужна причина која е вон светот, не е исправно. Единствен водич кон таа причина е сврховитоста: "Само сврховитоста е допустлива, бидејќи таа е случајна; иако не е својство на нештата, туку таква која ние ја ставаме во нашиот поим на нештата за да си ја објасниме нивната можност" (*TFA1781*, с422). За односот помеѓу метафизиката и сврхите на човекот, размислувал во предавањата за неа од 1794-95год. На полето на искуството умот не може да пронајде крајно задоволување на своите интереси, и затоа му е потребна метафизиката: "...човекот не пронаоѓа никакво задоволство за неговиот ум овде освен доколку тој се напрега да го сознае и достигне неговото највисоко добро, т.е. највисоката крајна сврха на сите негови сврхи, највисокиот степен на достојност за среќа поврзана со најголема моралност" (*L. O. M*, с420). Тоа мора да биде највисоката сврха на потрагата на умот: "Тој го чувствува како нужност дека единствено ова е највисоката сврха и вокација за умот..." (*L. O. M*, с420). Во тоа е и суштината на потребата да се култивираат метафизичките истражувања: "...дека метафизиката апсолутно мора да биде култивирана, бидејќи поинаку целата сврха на сето сознание на теорискиот и практичниот ум не може да биде исполнета" (*L. O. M*, с420). Целата сврха на сето сознание на теорискиот и практичниот ум е највисокото добро остварливо на Земјата. Во 1797год, Кант уште еднаш ја определува метафизиката: "Ако оттука еден систем на сознанија априори од самите поими се вика метафизика..." (MM, с18). Секоја практична философија има потреба од метафизиката на моралот, а Кант дури и смета дека да се има метафизика на моралот е должност. Философијата е систем на умно сознание од поими, а метафизиката е систем на чисти умни поими, независни од условите на согледувањето. Постои значајно објаснување за метафизиката и во

забелешките од "Опус постумум", кое се однесува на разликата помеѓу метафизиката и воведот во неа: "Разлика меѓу метафизиката и трансценденталната философија. Првата гради врз аналитички, другата врз синтетички а приори принципи" (*OP*, с202).

Сега е можно да се претстават трите судбински идеи на метафизиката.

Прва од нив е идејата за бог. Во почетната фаза од критичкиот период, во инаугуралната дисертација, Кант размислувал за бог како објективен прицип, а не како субјективна идеја на умот. Кант го именува: "...-НОУМЕНОТ СОВРШЕНСТВО. Совршенството е такво или во теориска, или во практична смисла. Во првата смисла тоа е вишото бидувачко (енс), БОГ, во втората - моралното совршенство" (И. П, с508). Овде бог се сфаќа од теориски аспект, значи во поглед на неговата егзистенција. Кант не се прашува дали бог е, не само што го претпоставува неговото постоење, туку го одредува и како совршено. Максимумот е заедничка мера и принцип на сознанието кај секој род од оние нешта чие количество е променливо, а максимумот совршенство е принцип на се што се содржи под општиот поим за некакво совршенство. Во тој контекст, за бог се вели: "А БОГ, додека како идеал на совршенството е принцип на сознанието, истовремено како реално егзистентен е принцип на настанувањето на секое совршенство воопшто" (И. П, с509). Бог е реално егзистентен. Во ова дело го одредил и односот на така сфатениот бог, спрема друго реално постоечко, светот: "И така, причината на светот е вонсветско бидувачко (енс) и значи не е душа на светот и нејзиното присуство во светот не е локално, туку виртуелно" (И. П, с524). Причината на светот е енс екстрамунданум. Следниот чекор мора да биде отстранувањето на претпоставката за постоењето на многу нужни егзистенции: "Светските супстанции постојат преку друго, но не низ различни (бидувачки), туку сите преку едно" (И. П, с524). Ако супстанциите во светот се причинети од мноштво нужни егзистенции, тие не би биле

во взаемна поврзаност, токму затоа што нивните причини би биле ослободени од взаемни односи. Со тоа, Кант уште еднаш укажува на контингентноста на светските супстанции и создава основа за овој заклучок: "Следствено, ЕДИНСТВОТО во поврзаноста на супстанциите на универзумот следува од зависноста на сите од едно. Оттука, формата на универзумот сведочи за причината на материјата и само единствената причина на сите нешта е причина на целокупноста и строителот на светот е истовремено и негов творец" (И. П, с525). Со ова, Кант ја избегнува претпоставката дека материјата постои независно од причината на светот, со што се избегнува и можноста бог да биде деноминиран од творец во демијург на светот. Причината на светот е причина на материјата, на формата и на целокупноста на светот. Со елиминацијата на претпоставката за постоењето на мноштво нужни егзистенции, се елиминира и сфаќањето за постоењето на мноштво стварни светови вон еден од друг. Во коментарот со кој завршува четвртиот оддел, Кант вели дека има смисла да се истражува нешто кое не се однесува само на законите на сетилното согледување, туку и на неговите причини, кои се сознатливи единствено преку разумот. Аргументот за овој став е: "Бидејќи човечкиот ум се афицира однадвор и светот се открива до бескрај пред неговиот поглед само доколку самиот ум се поддржува, како и сето друго, од истата бескрајна сила на едното" (И. П, с526). Тоа едно, веќе го определил како причина на светот. Значи, и самиот човеков ум е поддржан од причината на светот. Следствено, светот се открива до бескрај пред човековиот поглед, затоа што неговиот истражувачки ум е поддржан од причината на светот. Ако е така, крајниот заклучок кој му е важен на Кант е, дека просторот би можел да се одреди како феномен на сеприсутноста на општата причина, а времето како феномен на вечноста на истата таа општа причина. Иако тоа е посакуваниот заклучок, предупредува дека е поразумно да се држиме до брегот на сознанијата достапни за нас. Сметал дека е тешко да се

искаже какви магли го придружуваат размислувањето за вишето и вонсветско бидувачко, како последица на овој вид грешка: "Тие си го претставуваат присуството на Бог локално и го вклучуваат Бог во светот како опфатен истовремено од бескраен простор..." (И. П, с532). Но, со тоа, бог е ограничен. За да го компензираат ограничувањето кое му го наметнуваат на бог, тие теоретичари ја имаат концепцијата за локалноста низ разликување и истакнување, т.е. како бескрајна. Но, неможно е бог истовремено да биде на многу места, бидејќи различните места се вон едни од други, па според тоа, нештото кое е на многу места истовремено, всушност е вон самото себе. Слично размислуваат застапниците на оваа концепција, и кога времето го ослободуваат од границите на светот и му го припишуваат на бог, како услов на неговото постоење. Како последица на оваа грешка, се измачуваат со прашања, како на пример, зошто бог не го создал светот многу векови порано, и како бог ја предвидува иднината, и слични. И во предавањата по метафизика од средината на 70-те год, размислувал за бог и неговиот однос спрема светот. Последиците во светот секако мора да имаат прва причина: "Значи последиците имаат прва причина; разбирањето го вели ова; значи светот има причина; но оваа причина не припаѓа на низите, значи не на светот. Сега овие низи субординирани под него можат да бидат конечни или бесконечни, тоа е сеедно; но низите од последици сеуште имаат прва причина" (*L. O. M, s22*). И овде мора да се разликува помеѓу прашањето дали светот има почеток и дали светот има некоја причина. Последново е секако точно. Проблемот овде е што границите на светот се принципиелно неодредливи, а нашето одредување може да биде само произволно. Со тоа е објаснета метафизичката зависност на светот од праизворното суштество: "Секој свет претпоставува праизворно суштество, бидејќи никаква интеракција не е можна освен доколку тие сите се преку Едно" (*L. O. M,* с35). Хиперфизичкото влијание може да биде двојно:

автоматско и повремено. Автоматско е кога бог го одредил односот помеѓу нештата при нивното создавање, а повремено при секој актуелен однос меѓу нив. Првото е познато како концепт за престабилираната хармонија, а второто како сфаќање за повремена хармонија. Овие учења се застапувани од Лајбниц и Декарт, и хармонијата која ја претпоставуваат тие е само идеална. Но, интеракцијата во светот е реална, па според тоа, соодветното објаснување ќе биде според нивното меѓусебно физичко влијание. Во предавањата од 1782-83год, бог го одредил како рацио есенди на светот, а светот како рацио когноскенди на бог: "...Јас го сознавам Божјето постоење од светот. Светот сепак не е основа на Бог, туку поправо обратното, но преку светот Јас сум способен да стигнам до поимот на Бог, ..." (*L. O. M,* с110). Сознавањето кое Кант го има на ум може да биде само космолошко или физикотеолошко. Тој се задржува и на поимот на бог: "Поимот на суштество доколку ја содржи основата на можноста на целината на природата е поимот на Бог" (*L. O. M,* с118). Во §55 од "Пролегомените...", Кант се навраќа на третата трансцендентална, т.е. на теолошката идеја. За неа вели дека" ...дава материјал за најзначајната употреба, но, кога таа бива изведена само спекулативно, за прекумерната (трансцендентна) и токму затоа дијалектичка употреба, ..." ("Пролег...", с121-122). Значи, идеалот на чистиот ум дава материјал за најзначајната употреба, но таа е дијалектичка кога се изведува само спекулативно. Би можело да се рече дека задачата се состои во тоа да се задржи најзначајната употреба, но за да се оствари тоа, не треба теолошката идеја да се изведува спекулативно, туку на некој друг начин. Можеби со практичната употреба на умот? Кант напоменува дека кај оваа идеја, умот не започнува со искуството, како кај психолошката и космолошката идеја, "...туку тој целосно прекинува и поаѓа од најодозгора од чистите поими на она што би ја сочинувало

апсолутната потполност на една ствар воопшто, за, следствено, со посредство на идејата на едно врвно совршено исконско суштество да ја определи можноста, што значи исто и стварноста, на сите останати ствари: " ("Пролег...", с122). Со ова е изложен онтолошкиот поим за бог како услов на можноста и стварноста на сите други нешта. Но со тоа не се исцрпува улогата на овој поим. Во продолжение на наведениов текст, Кант вели: "...така овде е самата претпоставка на едно суштество, коешто, иако не е во искуствената низа, тоа сепак во полза на искуството бива мислено за волја на разбирливоста на взаемноповрзаноста, поредокот и единството на искуствената низа..." ("Пролег...", с122). Оваа взаемна поврзаност е или нексус финалис или нексус каузалис, т.е. или телеолошка или механичка врска. Споменатото пак единство на искуствената низа е идеја, а за неа не е погодна експликација според механизмот на природната нужност, значи овде се има предвид телеолошката поврзаност меѓу нештата во светот. Функцијата на поимот бог е објаснување на телеолошката поврзаност на тие нешта. На крајот на овој параграф, Кант смета дека не треба одново да потсетува на "...претерувањата на трансценденталната теологија..." ("Пролег...", с122). Додека предметите во природата во многу погледи се несфатливи, не е така и со идеите. За нив не може да се рече дека предметот ни бил несфатлив и дека природата на нештата ни поставила задачи кои не можеме да ги решиме, бидејќи тогаш веќе не станува збор за природата или за некои дадени објекти, туку само за поими кои својот произлез го имаат во нашиот ум, и затоа тој за својата сопствена постапка може и мора да даде целосен извештај. Во §57, Кант уште еднаш инсистира на важноста на поимот за нештата по себе самите" : "...би било една уште поголема несовмесност кога ние не би дозволиле никакви ствари сами по себе или кога би сакале нашето искуство да го претставиме како тоа да е единствениот можен начин на познание на стварите..." ("Пролег...", с125). При погледот на

целосната случајност и зависност на појавите во искуствената низа "...се бара спокој и задоволување уште и во поимот на едно суштество, при што, додуша, идејата за него со оглед на можноста не може да биде разбрана самата по себе, иако таа исто така не може да биде побиена, затоа што таа се однесува на едно просто разумско суштество, меѓутоа без кое умот би морал да остане засекогаш незадоволен? " ("Пролег...", с127). Без идејата за едно трансцендентно суштество, умот би морал да остане засекогаш незадоволен. Игнорирајќи го ова тврдење, Шопенхауер изјавува дека Кант го исфрлил теизмот од философијата: "Тој од филозофијата го исфрлил теизмот, ..." (*SKVIP*, том1, с323). Потоа, изјавил: "Се до Кант постоела стварна дилема помеѓу материјализмот и теизмот, ..." (*SKVIP*, том1, с326). Шопенхауер тврди дека Кант ја решил оваа дилема во корист на материјализмот: "Значи, со тоа што, правејќи ја важната разлика помеѓу појавата и стварта по себе, на теизмот му го одзел неговиот темел, Кант на друга страна..." (*SKVIP*, том1, с327). Спротивното е вистина: разликувањето помеѓу појавата и нештото по себе на Кант му помогнало да го задржи теизмот! Ова може да се види од неговото одредување на сетилниот свет од гледна точка на умот: "Сетилниот свет не е ништо друго, освен една низа на според општите закони меѓусебно поврзаните појави, тој, значи, нема никакво постоење за себе, тој, всушност не е стварта самата по себе и тој, значи, нужно се поврзува со она што ја содржи причината на овие појави, ..." ("Пролег...", с129). Светот нема никакво постоење за себе и затоа не може да биде ни нештото по себе. Ако светот нема самостојно постоење, тој е нужно поврзан со причината на појавите. Ете, и ова покажува дека е површен ставот на Шопенхауер, според кој, Кант го исфрлил теизмот од философијата: напротив, сетилниот свет нужно се поврзува со трансцендентната причина на појавите. Токму во тој простор каде што се допираат искуството и ноумените, местото на

средбата на нашето знаење со нашето незнаење, "...треба да си замислиме едно нематеријално суштество, еден разумски свет и едно врвно суштество над сите суштества (се само чисти ноумени), оти умот само во нив како ствари сами по себе наоѓа восовршеност и спокој..." ("Пролег...", с130). Но, Кант предупредува против догматскиот антропоморфизам во размислувањата за бог. Деистичкиот поим е еден чист умски поим, кој претставува нешто кое ја содржи сета реалност, без при тоа да може да се определи ниту една единствена од неговите реалности, затоа што во тој случај би морало да се позајмува од сетилниот свет, како што и би морало да се случи, кога би му се припишале разум и волја на така сфатеното највисоко суштество. Тврди дека Хјумовите приговори против деизмот се слаби, и ги погодувааат само доказните средства, а не самиот суд на деистичкото тврдење, но и дека Хјумовите приговори против теизмот се многу силни. Кантовата намера е со помош на она, против што тие Хјумови приговори се слаби, да го одбрани она против што Хјумовите приговори се моќни, имено, со помош на деизмот да го одбрани теизмот! Хјум се придржувал до тоа дека со самиот поим на едно суштество кому му се припишуваат само онтолошки предикати како што се вечност, сеприсутност, семоќност, не се мисли ништо одредено, туку кон тоа би морале да се додадат особини кои можат да дадат еден поим ин конкрето. Опасните аргументи на Хјум се однесуваат на врската антропоморфизам-теизам која ја претставил како нераскинлива, а во тој случај, со отфрлањето на антропоморфизмот би отпаднал и теизмот. На крај, не би останало ништо, "...освен еден деизам, од којшто не може да се направи ништо, којшто нам не може да ни ползува за ништо и којшто не може да служи за никакви темели на религијата и на моралните обичаи" ("Пролег...", с132). Деизмот не создава темели за религијата и моралот. Кога би била сосема извесна неминовноста на антропоморфизмот, не би било можно да се определи поимот на

највисокото суштество без противречности. Токму овде се појавува корисноста, плодоносноста на одредувањето на границата за сите судови на чистиот ум: "Ние, меѓутоа, се држиме за таа граница кога нашиот суд го ограничуваме само врз односот, којшто светот би можел да го има со едно суштество чиј што поим лежи надвор од сето искуство за коешто ние сме способни во рамките на светот. Оти тогаш ние на највисокото суштество не му припишуваме само по себе ниту една од особините, со кои ние си ги замислуваме предметите на искуството и со тоа ние го избегнуваме догматскиот антропоморфизам; но ние сепак нив му ги приложуваме на односот на највисокото суштество со светот и си дозволуваме еден симболичен антропоморфизам..." ("Пролег...", с132-133). Кога Кант вели дека сме присилени светот да го посматраме како да е дело на највисок разум и волја, со тоа само се изразува едно сознание според аналогија, имено, како што се однесуваат еден часовник, брод или регимента спрема уметникот, градежниот мајстор и заповедникот, така се однесува и сетилниот свет спрема непознатото, т.е. ноуменонот бог, кој не може да биде сознаен според она што е сам по себе, туку само според она што претставува за нас: "Со посредство на оваа аналогија преостанува еден за нас доволно определен поим за највисокото суштество..." ("Пролег...", с133-134). Овој поим на бог не може да биде предмет на успешен напад на Хјумов начин, ниту пак може да се смета дека со него не преостанува ништо што би можело да се употреби во размислувањата за бог. Во една од најдолгите реченици во "Пролегомените...", Кант го објаснува своето спасување на теизмот со помош на деизмот: "Оти доколку деистичкиот поим на прасуштеството нам само на почетокот ни се дозволува (како што тоа го чини и Хјум во личноста на Филон против Клеант во неговите дијалози) како една нужна хипотеза, во којшто прасуштеството се замислуваше низ мноштвото онтолошки предикати, ... така нас ништо не може да не попречи во тоа за ова суштество со оглед на светот да

предицираме еден каузалитет со ум и така да преминеме кон теизмот...” (“Пролег...”, с134). Од трансценденталната теологија се презема идејата за прасуштеството одредено со мноштво онтолошки предикати, но му се придава каузалитет одреден со ум. Бидејќи умот за Кант е систем на сврхи, јасно е дека овде припишаниот каузалитет со ум на прасуштеството, се замислува како каузалитет според сврхи. Тоа не служи за догматско определување на прасуштеството какво е тоа самото по себе, туку за замислување на односот на прасуштеството спрема светот. Значи, каузалитетот со ум, т.е. според сврхите на бог, е симболичен, а не догматски антропоморфизам. Вака сфатениот теизам овозможува целосна согласност на умот во поглед на неговата употреба во сетилниот свет до највисок степен. Тоа се остварува, “...кога човек самиот од своја страна повторно претпоставува еден највисок ум како причина на сите взаемноповрзаности во светот; “ (“Пролег...”, с134). Претпоставувањето на еден највисок ум значи претпоставување на највисокото, најголемото и најважното систематско единство, единството според сврхите. Или, во оваа формулација: “...а на највисокото суштество, доколку тоа ја содржи причината за оваа умска форма на светот, додуша му бива придодаден умот, но само според аналогија, т.е., доколку овој израз го покажува само односот, што го има онаа нам непозната врвна причина во однос на светот, за во него се да се определи во највисок степен совмесно на умот” (“Пролег...”, с135). Ако претпоставката за бог е потребна за да се објасни се во светот соодветно на умот, тоа значи дека станува збор за објаснување според целисходното систематско единство. И овде, односот на бог спрема светот е однос на бог спрема неговата телеолошка креација. Во фуснотата која му припаѓа на §58, Кант вели: “Јас ќе речам: каузалитетот на врвната причина е она нешто со оглед на светот, како што е човечкиот ум со оглед на неговите уметнички дела” (“Пролег...”, с136). Така можат да коегзистираат: Хјумовото начело употребата на

умот да не се проширува понатаму од полето на сето можно искуство и Кантовиот став ова поле да не се смета за самоограничувачко. Искуството стигнува само од едно до друго условено: "Она што него треба да го ограничи мора да лежи потполно надвор од него, а тоа е полето на чистите разумски суштества" ("Пролег...", с137). Искуството треба да биде ограничено од ноумените. Ова пак поле е празен простор, доколку се сака да се даваат догматски определби за природата на разумските суштества, но е едно вистинско позитивно сознание со кое умот се стекнува со проширување до таа граница и не понатаму. Ова ограничување "...е едно познание кое на ова становиште на умот единствено му преостанува, со што тој не е затворен во рамките на сетилниот свет, исто така не мечтаејќи надвор од него..." ("Пролег...", с137). Тоа становиште на границата на двете полиња е гледиштето на природната теологија: "Природната теологија е еден таков поим на границата на човечкиот ум, затоа што тој се гледа себе си присилен да погледне нагоре кон идејата на едно највисоко суштество, (а во практична смисла исто кон идејата на еден интелигибилен свет), не за тоа тој да определи нешто со оглед на ова чисто разумско суштество, следствено, надвор од сетилниот свет, туку само за тоа тој да ја раководи својата сопствена употреба во рамките на сетилниот свет според принципите на најголемото можно единство (како теориско, така и практично), и за таа цел да се послужи со неговата врска со еден самостоен ум како причина на сите овие взаемноповрзаности, ..." ("Пролег...", с137-138). Идејата за највисокото суштество му е потребна на умот за да ја раководи својата употреба во сетилниот свет според принципите на најголемо можно теориско и практично единство. Најголемото можно единство пак, е единството според сврхите. Кант ги имал на ум онтотелеолошкото единство според сврхите и моралнотелеолошкото единство. Симболичкиот антропоморфизам е во функција на природната теологија. Од ова може да се заклучи дека разликата

помеѓу трансценденталната и природната теологија е во тоа што првата настојува за апсолутната супозиција на божјето постоење па затоа и настојува да го докаже, а втората се задоволува со релативна. Бидејќи во "Критиката..." Кант изјавил дека најголемото систематско единство е она според сврхите, следи дека овде се имаат на ум двете систематски единства според сврхите. Тоа се физикотеолошки конципираното единство, кое е втемелено врз физичката телеологија, како и практичното систематско единство според сврхите, кое се втемелува врз моралната телеологија. Од гледиштето на природната теологија, умот не не поучува за определбата на најврвната причина каква е таа самата по себе, "...туку само во врска со неговата сопствена потполна и кон највисоките цели насочена употреба во полето на можното искуство" ("Пролег...", с138). И овде, највисоките цели можат да бидат само сврхите на систематската теориска и практична употреба на умот, т.е. двете систематски единства според сврхите. За оние кои тврдат дека Кант го исфрлил теизмот од философијата, би морало да биде несфатливо ова Кантово искажување за користа која неговата критика ќе и ја направи на теологијата: "Меѓутоа сигурно не треба како мала да се процени и услугата која таа и ја подарува на теологијата, со тоа што неа ја прави независна од судот на догматската спекулација и токму со тоа ја става во целосна безбедност пред сите напади на догматските противници" ("Пролег...", с163). Кантовата критика ја ослободува теологијата од догматското размислување и со тоа ја прави независна и безбедна од евентуалните оспорувања. И во предавањата по етика од 1784-85год, симболичкиот антропоморфизам служи на природната религија. Но, ако догматското, теориско-спекулативно сознание на бог е непотребно за религијата и моралот, сепак е потребна претпоставката за бог, како рационална и нужна хипотеза за објаснување на сето постоечко со помош на правилата на умот: "Постои потреба, значи, само за рационална хипотеза, со која јас

можам достатно да одредам се со правилата на умот. Ова е нужна претпоставка; ако се стави настрана, тогаш не може да се вообличи поим за ништо, и да се разбере поредокот во природата..." (*L. O. E,* с100). Теориски, бог е само нужна претпоставка, онтолошка хипотеза, а не догматски потврден предмет на знаење. Потребата за оваа идеја е првенствено морално-практична потреба: "Можеме да бидеме тажни и сепак задоволни, иако не преку сетилата. Можеме да согледаме со умот (кој исто така ни дава основа за верување), дека владетелот на светот не прави ништо што нема сврха, и можеме така да имаме лагодност во злата на животот" (*L. O. E,* с105). И во предавањата по етика од 1785год, бог го има стасусот кој Кант му го доделил во царството на сврхите. Ако луѓето се само членови на ова кралство, па макар биле и законодавци, позицијата на Бог е повисока и адекватна на неговото достоинство: "Во реалноста на сврхите, Бог е врвниот владетел; ..." (*L. O. E,* с246). Во списот кој требало да ја втемели метафизиката на моралот, Кант ја изведува идејата за бог како највисоко добро од идејата за моралното совршенство, која пак е поврзана со поимот за слободата на волјата. Тој го поставува ова прашање: "Но откаде го добиваме ние поимот за бог како највисоко добро? " ("*Zasn*...", с44). Неговиот одговор гласи: "Исклучиво од идејата за моралното совршенство која умот а приори ја опишува со општи потези, поврзувајќи ја нераздвојно со поимот слободна волја" ("*Zasn*...", с44-45). Сега пристапувам кон изложување на Кантовите размислувања за првата од трите пресудни идеи со кои се занимава метафизиката-идејата за бог, како што е изложена во првата критика. Чистиот ум ја наметнува идејата за некое трансцендентално сознание на бог, како она нешто што го содржи највисокиот услов на можноста на се што може да се замисли. Така, бог се замислува како суштество на сите суштества. Во една многу значајна фуснота, Кант вели дека бог, слободата и бесмртноста се вистинската цел на

испитувањата кои ги врши метафизиката. Се друго со што се занимава таа, и служи само како средство за да стигне до овие три идеи. Но, тие не и се потребни на метафизиката заради природната наука, туку за надминување на природата. Според третиот вид на софистички заклучоци, од тоталитетот на условите за предметите кои можат да бидат дадени, се изведува апсолутното синтетичко единство на сите услови за можноста на предметите воопшто, односно од нештата кои не се познати се заклучува за едно суштество на сите суштества кое е уште помалку познато и за чија безусловна нужност не може да се направи никаков поим. Така значи, суштеството на сите суштества се замислува како безусловно нужно. Кога пак говори за практичниот интерес на страната на тезата во одредбата на космолошките идеи на умот, како една од нејзините предности го определува сфаќањето според кое, "...целиот ред на нештата кои го сочинуваат светот произлегува од едно прабитие од кое се добива свое единство и целисходна врска" (*KČU*, с300). Така, бог се замислува како прабитие од кое нештата во светот ја добиваат својата целесообразна поврзаност, т.е. телеолошко единство. Поимот за безусловно нужното суштество на сите суштества го изразува онтолошкиот аспект на поимот бог, а за прабитие кое ја создава телеолошката структура на светот, го изразува телеолошкиот аспект на поимот бог. Затоа, она што Кант го нарекол "теолошки идеал", може уште да се означи и како "онтотелеолошки идеал". Безусловно нужното суштество како интелигибилен услов не би спаѓало никако во низата како нејзин член, ниту би придонесувало некој член на низата да биде емпириски неусловен, туку целиот сетилен свет би го оставило во неговата емпириски условена егзистенција. Ова нужно суштество мора да се замисли како сосема надвор од низата на сетилниот свет, како енс екстрамунданум и самото како интелигибилно за да се спречи неговото потчинување на законот на случајноста и зависноста на сите појави. Така, ова интелигибилно

суштество се замислува како ослободено од сите емпириски услови и како основа на можноста на сите појави. Да се замисли интелигибилна основа на појавите, не противречи ниту на неограничената емпириска регресија во низата на појавите, ниту на нивната општа случајност. Регулативниот основен став не го исклучува признавањето на некоја интелигибилна причина "...ако е во прашање чистата употреба на умот (во поглед на целите) " (*KČU*, с350). Ете, уште еднаш се потврдува поврзаноста на безусловно нужното суштество со телеолошката употреба на умот која овде е означена како негова чиста употреба. Преку елаборацијата на идејата за севкупноста на реалитетот, Кант доаѓа до поимот "најреално суштество". Шопенхауеровиот коментар за идејата за севкупноста на реалитетот е: "Наспроти секоја вистина, представата, мораме да кажеме-гротексна, на една вкупност на сите можни реалитети се претвора во идеја која за умот е битна и нужна. За да ја изведе таа идеја, Кант поставува неточно тврдење дека ние поединечните нешта ги сознаваме така што се повеќе и повеќе ги ограничуваме општите поими, па, значи, и најопштиот поим кој во себе го содржи сиот реалитет. Тука тој противречи колку на своето сопствено учење, толку и на самата вистина. Бидејќи, токму спротивното е случај" (*SKVIP*, том1, с320-321). Дали Кант противречел на своето учење и на вистината? Тој започнува од идеалот на умот. За умот идеалот е праслика, прототип на сите нешта кои сите заедно како нецелосни копии земаат од него материјал за својата можност. Кант разликувал првобитна и изведена можност на нештата. Како првобитна се замислува единствено можноста на она што во себе го опфаќа целиот реалитет, а како изведена се смета секоја можност на нештата. Сета разновидност на нештата е само начин на ограничување на поимот на највисокиот реалитет кој е нивен заеднички супстрат. Предметот на идеалот на умот се нарекува и прабитие (енс оригинариум), највисоко суштество (енс суммум) и суштество на сите суштества (енс ентиум).

Сега се покажува дека идејата за ограничувањето на реалитетот на прабитието припаѓа на првиот непреработен нацрт. Кант експлицитно тврди дека идејата за севкупноста на реалитетот претпоставува дека прабитието е "...некој прост агрегат на изведени суштества, што според она што е речено горе е неможно, иако ние во почетокот во првиот непреработен нацрт така го претставивме" (*KČU,* с358). Она што Кант го означува како прв непреработен нацрт Шопенхауер го претставува како Кантово сопствено учење! ? Напротив, највисокиот реалитет е основа на сите нешта како принцип, а не како збир, но и таа идеја не треба да биде хипостазирана. Разновидноста на нештата не се втемелува врз ограничувањето на реалитетот на самото прабитие, туку на неговото целосно развивање, во што би спаѓала и сета наша сетилност, заедно со реалноста во појавата, а сепак сетилноста не може да се смета како припадна на идејата на највисокото суштество. Врз основа на идејата за највисок реалитет може да се одреди прабитието во неговата неусловена потполност со помош на сите предикаменти: "Поимот на едно такво суштество е поим за бог сфатен во трансцендентална смисла; " (*KČU,* с359). Овде не треба да се изгуби од вид дека станува збор само за поим за највисок реалитет како основа за потполна одредба на нештата, а не за да се признае објективна даденост на тој реалитет. Аргументот врз кој умот го втемелува своето напредување кон прабитието, е дека ако постои нешто, тогаш мора да се признае дека нешто постои на нужен начин, бидејќи она што е случајно е условено од својата причина, а и таа е последица од некоја друга причина, се додека не се дојде до причина која не е случајна, која токму затоа постои на безусловно нужен начин. И така, поимот на едно суштество кое има највисок реалитет е единствено адекватен за поимот на безусловна нужност. Па сепак, дури и ако се прифати дека е тоа природен пат на човечкиот ум, заклучокот за безусловно нужното суштество не мора да се смета за особено убедлив. Од него не може веднаш да се заклучи дека

поимот на едно ограничено суштество стои во противречност со апсолутната нужност. Иако не ја поседува безусловноста која целокупноста на условите ги има во себе, не може да се заклучи дека неговата егзистенција токму заради тоа мора да биде условена. Кант допушта дека објективната недостатност на поимот на безусловно нужното суштество, не ни забранува да го признаеме како претпоставка која би можела да ги направи влијателни и значајни практичните закони. Овој аргумент е трансцендентален, бидејќи се втемелува на внатрешната недостатност на она што е случајно, па сепак го задоволува и најобичниот човечки разум. Со највисоко право, последниот каузалитет може да биде поставен само таму каде е највисокиот каузалитет, т.е. во суштество кое во себе ја содржи достатната причина на се што постои, и кое го има единствениот карактер на совршенство кое опфаќа се. Таа највисока причина се смета за апсолутно нужна. Иако искуството го дава првиот поттик при размислувањата за постоењето на бог, "...сепак единствено трансценденталниот поим го раководи умот во ова негово стремење и тој ја обележува онаа цел која умот си ја поставува на себе во сите истражувања од тој вид" (*KČU,* с364). Овој трансцендентален поим се однесува на онтолошкиот доказ за постоење на бог. Разликувањето меѓу безусловната нужност на судовите и апсолутната нужност на нештата е основата на Кантовата критика на онтолошкиот доказ. Апсолутната нужност на судовите е само условена нужност на нештата или на предикатите во судот. Таа е само логичка, а не и трансцендентална нужност. Да се постави еден триаголник, а притоа да се уништат неговите три агли е противречно, но ако се уништат заедно со триаголникот не е противречно: "Токму така е со поимот на некое апсолутно нужно суштество" (*KČU,* с366). Кант прашува дали ставот за постоењето на некое нешто е аналитички или синтетички. Ако е првото, тогаш со егзистенцијата ништо не се придонесува за мислата за него, но во тој случај мислата би морала да биде самото

нешто, или за една егзистенција е претпоставено дека е внатрешен дел од некоја можност, а од тоа се изведува уверувањето дека од внатрешната можност е изведена егзистенцијата, што е тавтологија. Затоа, исправно е уверувањето дека секој егзистенцијален суд е синтетичен. Но, ако е така, со какво право може да се тврди дека предикатотот "егзистенција" не може да се уништи без противречност? Тоа е предност која им припаѓа само на аналитичките судови и нивниот карактер се состои токму во тоа. Неуспешноста на ставот дека егзистенцијалниот суд е аналитичен произлегува од неразликувањето помеѓу логички предикат и реален предикат. Како логички предикат може да послужи се, дури и самиот субјект може да се предицира на себе, бидејќи логиката апстрахира од секоја содржина. Но, реалниот предикат е одредба која придоаѓа и го зголемува поимот на субјектот, па не е претходно присутна во него. Заклучокот е дека "битие" не е реален предикат. Во логичката употреба тоа е само копула на еден суд, и ги доведува во врска субјектот и предикатот на судот, а не претставува некој засебен предикат. Она што е стварно не содржи во себе ништо повеќе од она што е само можно, бидејќи ако предметот содржи нешто повеќе, поимот не би бил адекватен израз на целиот предмет, па значи не би бил содветен поим. А сепак, предметот и неговата позиција значат нешто повеќе во однос на простата логичка можност, бидејќи тој придоаѓа кон субјектот и го зголемува. Претпоставената егзистенција на бог и егзистенцијата на нештата не можат да се побркаат. Кога би станувало збор за предмет на сетилата, не би можело да се побркаат егзистенцијата на предметот со простиот поим за нешто. Во тој случај, врз основа на поимот, предметот се замислува како согласен само со општите услови на можното емпириско сознание, а врз основа на егзистенцијата како да се содржи во контекстот на целокупното искуство. Но, кога се замислува егзистенцијата само со помош на чиста категорија" ...не можеме да покажеме никаква ознака врз основа

на која можеме да ја разликуваме од простата можност" (*KČU*, с369). Не постои никакво средство за сознание на егзистенцијата на објектите на чистото мислење, бидејќи таа би морала да биде сознаена целосно априори. Онтолошкиот доказ е промашен, како од гледиштето на природниот здрав разум, така и од гледиштето на методското испитување. Космолошкиот доказ ја пресвртува аргументацијата на онтолошкиот доказ. Тој не ја изведува нужната егзистенција од највисокиот реалитет, туку од претходно прифатената безусловна нужност го изведува највисокиот реалитет. Според овој доказ, ако постои некое нешто, постои и апсолутно нужно суштество. Долната премиса содржи искуство, а горната го содржи изведувањето на она што е нужно од некое искуство воопшто. Овој доказ започнува со искуството, па не е изведен потполно априори, а бидејќи предметот на секое можно искуство се нарекува свет, доказот е наречен космолошки. Според него, нужното суштество е сестрано одредено од својот поим, а тоа е поимот енс реалисимум. Но, со тоа е направен само еден чекор и доказот се враќа на аргументацијата на првиот наведен доказ, иако се обидува тоа да го прикрие. Проблемот на трансценденталниот идеал е: или за апсолутната нужност да се најде некој поим, или за поимот на било кое нешто да се утврди неговата апсолутна нужност. Ако е можно едно од тие две нешта, тогаш би било можно и она другото. Но, и едното и другото е неостварливо. Кант заклучува: "Безусловната нужност, која како последен носител на сите нешта ни е така неопходно потребна, е вистинска бездна за човечкиот ум" (*KČU*, с375). Заради објаснувањето на она што постои, навистина мора да се претпостави нешто нужно, но ниедно поединечно нешто не може да се замисли како нужно по себе. Ова е пресудниот став на неговата критика на сите трансцендентални докази за постоење на некое нужно суштество. Неминовно произлегува дека нужноста и случајноста не можат да се однесуваат на самите нешта, бидејќи во спротивно би се појавила противречност. Затоа,

ниеден од овие два става не е објективен, туку и двата можат да бидат само субјективни принципи на умот. Само така, како просто хевристични и регулативни принципи кои го задоволуваат формалниот интерес на умот можат да останат еден покрај друг. Значи, апсолутно нужното суштество мора да се претпостави надвор од светот и тоа треба да служи само како "...принцип на најголемо можно единство на појавите како нивна највисока основа..." (*KČU*, с378). Апсолутно нужното суштество се замислува само како највисока основа на најголемото можно единство на појавите, единството на сврхите. Тоа овозможува појавите во светот и нивната егзистенција да се изведуваат од други појави, како воопшто да не постои некое безусловно нужно суштество, а сепак да се тежнее кон потполноста на изведувањето, како некое безусловно нужно суштество да е претпоставената највисока основа. Заради грешка на трансцендентална субрепција, овој формален и регулативен принцип на хевристичко единство, се сфаќа како конститутивен и како таков се хипостазира. Тоа значи дека од "предмет во идеја" се претвора во "предмет во вистинска смисла на зборот". Ако онтолошкиот доказ е доказ од поими априори, ако космолошкиот доказ поаѓа само од искуството воопшто, а притоа не е остварена целта на докажувањето, останува да се види дали некое одредено искуство, искуството за нештата во светот може да допринесе за остварување на поставената цел. Овој доказ се вика физикотеолошки. Но, се разбира, никогаш не може да биде дадено искуство кое би било адекватно на трансценденталната идеја за безусловно нужно прабитие. Кант вели: "Светот...ни покажува една така неизмерна сцена на разновидност, ред, целисходност и убавина што секој јазик...ја губи пред толкуте и така непрегледно големи чуда својата моќ на изразување..." (*KČU*, с380). Судот за целината на светот мора да се раствори во немо восхитување. Кант инсистира: "Секаде гледаме некој синџир од последици и причини, од

цели и средства, секаде правилност во настанувањето и престанувањето" (*KČU,* с380). Значи, светот е неизмерна сцена на целисходност и убавина, на цели и средства, така што е неизбежно восхитувањето од телеолошката структурираност на светот. Бидејќи ништо не стапило во онаа состојба во која се наоѓа од самото себе, потребно е да се претпостави нешто што ја одржува таа стварност и го гарантира нејзиното траење. Со оглед на каузалитетот, потребно е признавање на некое последно и највисоко суштество во кое е концентрирано сето совршенство. Таквиот поим не содржи никаква противречност" ...дури и служи на проширувањето на употребата на умот во областа на искуството укажувајќи му на редот и целисходноста во него, а никаде не се противи одлучно на некое искуство" (*KČU,* с381). Кант не ја крие својата наклоност спрема овој доказ: "Овој доказ заслужува секогаш да се спомене со почитување. Тој е најстар, најјасен и најмногу одговара на обичниот човечки ум. Тој поттикнува на проучување на природата, како што и тој самиот настанува од тоа проучување и од него постојано добива нови сили. Тој укажува на цели и намери таму каде нашето посматрање не би можело да ги открие само од себе и го проширува нашето сознание на природата давајќи ни за патоводител едно особено единство чиј принцип се наоѓа вон природата. Овие сознанија, пак, дејствуваат повратно на својата причина, имено на идејата која ги предизвикала, па нашата верба во некој највисок творец ја засилуваат до едно неодоливо убедување" (*KČU,* с381). Особеното единство кое се формира врз основа на проучувањето на природата е единство според сврхите, телеолошко единство, а неговиот принцип се замислува како да постои надвор од светот. Сознанијата посредувани од телеолошкото единство, т.е. физикотеолошкиот доказ, ја засилуваат до неодоливо убедување вербата во највисок творец на светот. Критичарите на овој доказ немаат надмоќна позиција спрема него, па

затоа Кант ги советува: "Според тоа, ако некој би сакал да го намали угледот на овој доказ, тоа би било не само нешто неутешно, туку исто така нешто сосема залудно" (*KČU,* с381). Методот на овој доказ е разумен и корисен и може да се препорача, но не може да има право на аподиктична извесност и на одобрување за кое не би била потребна туѓа милост или помош. Затоа, Кант тврди: "...физикотеолошкиот доказ никогаш не може сам да ја утврди егзистенцијата на некое највисоко суштество, туку секогаш мора да му препушти на онтолошкиот доказ (кому му служи само како вовед) тој да го дополни овој недостаток..." (*KČU,* с382). Никој не може да тврди дека го сознал односот на величината на светот спрема семоќта, на поредокот во светот спрема највисоката мудрост и на единството на светот спрема апсолутното единство на творецот: "Според тоа, физикотеологијата не може да ни даде еден одреден поим за највисоката причина на светот, па затоа не може да биде доволна за еден принцип на теологијата кој треба да ја чини основата на религијата" (*KČU,* с384). Физикотеолошкиот доказ ја достигнува својата цел само врз основа на чистиот ум, иако го одрекувал сродството со него и полагал се на јасните докази од искуството. Затоа, Кант смета дека мора да ги прекори и физикотеолозите: "Според тоа, физикотеолозите немаат причина да се однесуваат така надмено спрема трансценденталниот начин на докажување и да, ...гледаат на него од височина како на мрежа од пајажина испредена од мрачни занесенковци" (*KČU,* с384). Ако под теологија се подразбира сознанието на прабитието, тогаш нејзиниот произлез може да биде двоен: или од чистиот ум; или врз основа на откровението. Рационалната теологија има две форми: трансцендентална теологија и природна теологија. Првата од нив го претставува својот предмет врз основа на чистиот ум, само со помош на трансцендентални поими, а втората го замислува како највисока интелигенција врз основа на еден

поим кој го зема од природата на нашата душа. Оној кој ја признава само првата се нарекува деист, а оној кој ја признава и втората се нарекува теист. Деистот под прабитие замислува некоја причина на светот, а теистот верува во творец на светот. Трансценденталната теологија може да биде: или космотеологија или онтотеологија. Првата од овие се обидува да ја изведе егзистенцијата на прабитието од некое искуство воопшто, без поблиско одредување на светот кому тоа искуство му припаѓа, а втората се труди да го сознае прабитието само врз основа на поими и без најмала помош од искуството. Ако природната теологија се издигнува од светот кон највисоката интелигенција како принцип на сиот природен ред и совршенство, се вика физикотеологија, а ако го смета прабитието за принцип на сиот морален ред и совршенство се вика етикотеологија. Кант веднаш, во фуснота, ја разликува етикотеологијата од теолошкиот морал. Теолошкиот морал содржи морални закони кои ја претпоставуваат егзистенцијата на некој највисок управник на светот, а етикотеологијата претставува само уверување во егзистенцијата на највисокото суштество, уверување кое е втемелено врз моралните закони. Како што може да се види, Кант во одделен отсек ги третира онтолошкиот и космолошкиот доказ, а во друг и посебно, размислува за физикотеолошкиот доказ. Мотивот за тоа мора да е токму разликувањето меѓу трансценденталната и природната теологија. Онтолошкиот и космолошкиот доказ спаѓаат во трансценденталната теологија, а физикотеолошкиот доказ спаѓа во природната теологија. Кант останува приврзан на природната теологија, иако покажал дека физикотеолошкиот доказ зависи од космолошкиот и онтолошкиот доказ. Разликата е во тоа што, поради неуспехот на наведените три докази, тој ја прифаќа и ќе настојува да ја засили позицијата на етикотеологијата. Кантовата критика на трансценденталната и делумно на природната теологија никако не значи и критика на секоја можна теологија! Разликувањето пак внатре природната теологија на

физикотеологија и етикотеологија, произлегува од разликата меѓу теориската и практичната употреба на принципот на сврховитост. Бидејќи космотеологијата, онтотеологијата и физикотеологијата спаѓаат во теориската употреба на умот, преостаната можност да се досегне до егзистенцијата на бог е практичната сврховитост, т.е. моралната телеологија, која ја втемелува етиокотеологијата. Трансценденталниот и единствено одреден поим за бог, добиен од чисто спекулативниот ум е деистичкиот: "...умот дури не ја утврдува ни самата објективна вредност на еден таков поим, туку тој само наметнува идеја за нешто на што емпириската реалност го втемелува своето највисоко и нужно единство..." (*KČU*, с408). Иако во тој случај се нема никаков поим за внатрешната можност на највисокото совршенство на така замисленото божествено суштество, ни за нужноста на неговата егзистенција, се отвора можноста да се решат на задоволителен начин прашањата кои се однесуваат на она што е случајно. Разликата меѓу релативна и апсолутна претпоставка, Кант ја смета за многу важна во трансценденталната философија. Како релативна, а не како апсолутна претпоставка, може "...некој таков предмет на една чиста идеја да го претпоставам во однос спрема сетилниот свет, иако не по себе" (*KČU*, с409). Ова е во целосна согласност со тврдењето од "Пролегомените..." за тоа дека идејата за бог не се замислува на хипостазирачки начин, како нешто што навистина постои по себе, туку само во однос спрема светот, во строгата смисла на зборот релативно, за објаснување на поредокот во светот. Поимот за бог означува само "предмет во идеја", а не "предмет во вистинска смисла на зборот". Следниот чекор е, на така замисленото суштество да му се придаде ум: "...бидејќи оваа идеја се втемелува само врз мојот ум, ќе можам да го замислам ова суштество како самостоен ум кој со посредство на идеите за најголемата хармонија и за најголемото единство е причина на светот

како целина...и тоа на тој начин што сите врски ќе ги посматрам така како да ги воспоставил некој највисок ум, од кого нашиот ум е само бледа копија" (*KČU*, с410). Идејата за најголемото единство е идеја за телеолошкото единство. Бидејќи станува збор само за предмет во идеја, а не за предмет во вистинска смисла на зборот, неговото претпоставување мора да биде релативно. И ете го најважниот став: "...претпоставката која ја чини умот за највисокото суштество како највисока причина е замислена само релативно, заради систематско единство на сетилниот свет..." (*KČU*, с411). Кант утврдува и кој е спекулативниот интерес на умот: "...спекулативниот интерес на умот не тера целиот поредок во светот да го посматраме така како тој да изникнал од намерите на некој највисок ум" (*KČU*, с414). Значи, регулативната претпоставка за бог е потребна заради обединување на нештата во светот според телеолошките закони! Претпоставката за мудрите намери на творецот може да не доведе до многу откритија. Ако таа важи само како регулативен принцип, тогаш дури ни заблудите не можат да ни наштетат. Во тој случај, наместо очекуваната телеолошка врска, може да се наиде само на механичка, т.е. физичка врска, но единството на умот во неговата емпириска употреба останува неоштетено. Дури и тоа што привремено ќе се откажеме од едно единство повеќе" ...не го погодува самиот закон во неговото општо телеолошко значење" (*KČU*, с415). Значи, уште еднаш, претпоставката за бог е само регулативен принцип на умот, која води до највисокото систематско единство на умот" ...со посредство на идејата за финалниот каузалитет на највисоката причина на светот..." (*KČU*, с415). Финалниот каузалитет е секако телеолошки каузалитет. Ако идејата за највисокото суштество се земе како конститутивен, а не само како регулативен принцип, првата грешка која произлегува од тоа е мрзелив ум. Таа штетна последица се појавува многу јасно во физикотеологијата. При таа недозволива претпоставка" ...сите цели

кои се прикажуваат во природата и кои често сами сме ги измислиле ги искористуваме само за тоа испитувањето на причините да си го направиме на себе сосема пријатно, имено: наместо да ги тражиме во општите закони на механизмот на материјата, ние се повикуваме на несфатливата одлука на највисоката мудрост..." (*KČU,* с417). Но, таа грешка не го мотивира сосема да ја отфрли физикотеологијата. Напротив, наведува на кој начин е можно избегнување на погрешната процедура: "Оваа грешка можеме да ја избегнеме ако од гледиштето на целите не посматраме само некои делови на природата, ...туку ако ја признаеме совршената општост на ова систематско единство на природата во однос спрема идејата на некоја највисока интелигенција. Бидејќи, всушност, ние тогаш земаме за основа некоја целисходност која е во согласност со законите на природата од кои не е независна ниедна нејзина творба, туку која само е направена повеќе или помалку воочлива за нас" (*KČU*, с417). Значи, грешката може да се отстрани ако се избегне делумната употреба на принципот на сврховитост и тој се примени врз поимот "природа воопшто", обезбеден со аналитиката на разумот. Втората грешка е грешката на изопачениот ум, кога за основа се зема некој принцип на целисходно единство како хипостазирана причина, па на природата насилно и се одредуваат цели, наместо да се бараат во физичкото проучување. Тогаш, дури и теологијата не служи за воспоставување на единство на природата според општи закони, туку го разорува. Кант го дефинира и најголемото систематско единство. Ако внимателно се прочита неговата изјава, произлегува дека идејата за целисходното единство е нераздвојна од суштината на нашиот ум! Пресудниот карактер кој го има оваа идеја, неизбежно ја поврзува со регулативниот принцип на бог: "Според тоа, таа иста идеја има за нас законодавно значење, и така е сосема природно да се претпостави еден законодавен ум (интелектус архетипус) кој и одговара на неа и од кого може да се изведе целокупното систематско единство на природата како предмет

на нашиот ум" (*KČU,* с419). Идејата за целисходното единство има за нас законодавно значење! Законодавниот ум на бог е соодветен на идејата за целисходно единство, и од него може да се изведе целокупното единство на природата. Ако, според Кант, законодавството на човечкиот ум има два предмети: природата и слободата, може да се каже дека Кантовата философија е обид да се истражи законодавното значење на идејата за целисходното единство во однос спрема природата и слободата. Во однос спрема природата, тоа се прави во неминовна поврзаност со претпоставката на еден законодавен ум, т.е., умот на бог, а во однос спрема слободата во нужна поврзаност со човечкиот ум како законодавен. Во врска со првото, Кант инсистира на исправно заклучување: "Бидејќи на вас токму најголемото систематско и целисходно единство, кое вашиот ум барал да го земе за основа како регулативен принцип, ви дало овластување да ја поставите за основа идејата за највисоката интелигенција како една шема на регулативен принцип..." (*KČU,* с421). И пак, идејата за целисходното единство е основа за релативното претпоставување на бог! Кант ја дава оваа формулација за она што се сака да се постигне со регулативниот закон на систематско единство: "...ние треба да ја проучуваме природата така како насекаде во неа, до во бесконечност, да може покрај најголемата можна разновидност да се наоѓа систематско и целисходно единство" (*KČU,* с421-422). Ова систематско и целисходно единство "...според законитоста на нашиот ум мораме секаде да го бараме и претпоставуваме; ..." (*KČU,* с422). Но, Кант не догматизира дури и со вака рестриктивно претставена идеја за бог. Ако се претпостави егзистенцијата на највисоката и совршена причина, "...тогаш навистина не оскудеваме во основите за објаснувањето на сета целисходност... но тогаш сепак, со оглед на отстапувањето од целисходноста и со оглед на злата кои, барем од гледиштето на нашите поими, се покажуваат во светот, се потребни

други помошни хипотези, за да можеме да ја спасиме онаа претпоставка" (*KČU,* с463). Значи, во тој случај, теологијата ќе треба да биде и теодикеја. Затоа, трансценденталните хипотези на спекулативната употреба на умот и стремежот наместо со физичките основи на објаснувањето, да се служиме со хиперфизички основи не можат да бидат допуштени. Кант и натаму постојано тврди: "...дури и кога би била докажана егзистенцијата на една највисока интелигенција: ние навистина врз основа на неа би можеле да ја сфатиме целисходноста во структурата на светот и неговиот поредок воопшто, но во никој случај не би имале право од неа да ја изведуваме било која особена форма на структура и поредок..." (*KČU,* 476). Сепак, заради идеалот на највисокото добро, мора да биде претпоставена егзистенцијата на бог. Кант вели: "Според тоа, без бог и без еден свет на кого се надеваме, а кој засега е невидлив, прекрасните идеи на моралот навистина се предмети на допаѓање и восхитување, но не и мотиви за одлучување и дејствување, бидејќи не ја исполнуваат целата цел која за секое умно суштество е природна и нужна и а приори одредена со тој ист чист ум" (*KČU,* с484). И овде бог е нужна претпоставка за остварување на крајната, но дводелна цел која е поставена а приори од самиот чист ум. Претпоставката за највисоко добро на еден свет кој по својот карактер е интелигибилен, е втемелена врз претпоставката на највисок самостоен ум кој" ...снабден со семоќта на една највисока причина, го втемелува, одржува и остварува соодветно на најсовршената целисходност сеопштиот поредок на нештата..." (*KČU,* с484). Кант ја споредува вака втемелената теологија, која ја означува како морална теологија, со спекулативната теологија, и ја покажува надмоќноста на првата, и тоа токму во поглед на одредувањето на поимот за бог: "Оваа морална теологија ја има над спекулативната теологија таа особена надмоќ што неизоставно не води до поимот за едно единствено, најсовршено

и умно прабитие, на кое спекулативната теологија врз основа на објективни разлози не може дури ни да ни укаже, а камоли да не увери во него" (*KČU*, с485). Оваа морална теологија ја чини одржива и физикотеологијата: "На тој начин целокупното проучување на природата почнува да се формира во смисла на еден систем на цели и во својот највисок развиток станува физикотеологија" (*KČU*, с485). Овој синџир на пресвртено втемелување завршува со тоа што физикотеологијата доведува до трансценденталната теологија: "А физикотеологијата, бидејќи сепак започнала со моралниот поредок како единство кое се втемелува на суштината на слободата, ...ја сведува целисходноста во природата на разлози кои мора да бидат а приори нераздвојно врзани со внатрешната можност на нештата, и на тој начин доведува до трансценденталната теологија, која идеалот на највисокото онтолошко совршенство го зема за принцип на систематско единство..." (*KČU*, с485-486). Физикотеологијата започнува со моралниот поредок и доведува до трансцендентална теологија. Значи: морална теологија, физикотеологија и на крај трансцендентална теологија, а не обратен редослед. Бидејќи пак, првите две ја сочинуваат природната теологија, таа е втемелувач на трансценденталната теологија. И овде Кант предупредува дека таа морална теологија има само иманентна, а не трансцендентна употреба: "Според тоа, моралната теологија има само иманентна примена, имено заради исполнувањето на нашето определување во овој свет кое се состои во нашето прилагодување на системот на сите цели, а не заради тоа...таквиот начин на живот да го врземе непосредно за идејата на највисокото суштество, што би значело трансцендентна употреба, која мора да ги изопачи и спречи последните цели на умот, како и употребата на чистата спекулација" (*KČU*, с487). Определувањето на човекот на Земјата се содржи во прилагодувањето кон системот на сите цели! Моралната теологија е средство за телеолошката определба на човечкиот живот. Под систем

на сите цели се подразбираат целите на умот во двете негови употреби. Но, бидејќи во текстот станува збор за начинот на живот и последните цели на умот, првенствено се мисли на идеалот на највисокото добро. Употребата на чистата спекулација ги оневозможува последните цели на умот. Доколку се претпостави само постоењето на природата, со умот не може да се сознае некаква нужна врска помеѓу надежта за среќа и нашиот обид да станеме достојни за неа. Таа нужна врска може да се очекува, ако се признае постоењето на некој највисок ум кој владее соодветно на моралните закони и истовремено е творец на природата. Идејата за тој највисок ум, Кант ја означува како идеал на највисокото праосновно добро, а елементите моралност и среќа реализирани заедно, ги означува како највисоко изведено добро. Највисокото праосновно добро се замислува како гарант на можноста на постоење на највисокото изведено добро во светот. Тој интелигибилен свет е идниот свет. Така, Кант ги спасува и идеите за бог и идниот живот: "Според тоа, бог и идниот живот се две претпоставки кои според принципите на чистиот ум не можат да се одвојат од обврската која ни ја наметнува тој ист ум" (*KČU,* с483). Само некое нужно суштество како највисоко праосновно добро е она "...кое единствено може да овозможи едно такво целисходно единство" (*KČU,* с483). Највисокото добро е целисходно единство. Тоа ги обединува моралните и природните сврхи. Идејата за бог е во функција на тоа крајно телеолошко единство. Идејата според која себе се сметаме за жители на царството на милоста е практички нужна идеја на умот. Во втората критика, Кант дава мошне значајна дефиниција на поимот бог од гледиштето на практичното совршенство: "Највисокото совршенство во супстанцијата, т.е. Бог, што значи надворешното совршенство, (земено во практична смисла) претставува достаточност на тоа суштество за сите цели воопшто" (КНПУ, с57). Оваа дефиниција објаснува зошто Кант инсистирал дека бог може да се замисли како каузалитет според целите, т.е. сврхите

во третата критика: "Сепак, спекулативниот ум стори доста за да го смести на сигурно поимот на ноумените, т.е. да ја осигури можноста, дури и нужноста да се сфати такво нешто..." (КНПУ, с59). Тој разликувал и највисоко изворно добро од највисоко изведено добро. Највисоко изворно добро е Божјата егзистенција, а највисокото изведено добро би бил најдобриот свет. Односот помеѓу постулатите на нивната можност и стварност, Кант го определил на овој начин: "...постулатот на можноста на највисокото изведено добро (на најдобриот свет) истовремено е и постулат на стварноста на едно највише изворно добро, имено на Божјата егзистенција" (КНПУ, с162). Постулатот на можноста на најдобриот свет е истовремено и претпоставка на постулатот на стварноста на бог. Највисокото изведено добро во светот е можно само ако се претпостави една врховна причина на природата" ...причина која има каузалност сообразна на моралното уверување" (КНПУ, с162). Така, станува морално нужно да се прифати постоењето на Бог. Кант вели "да се прифати", а не: "да се прифати како докажано" постоењето на Бог. Последново би не вратило во рамките на спекулативната теологија и би го обезличило сето негово критичко учење. Тој инсистира дека тоа е само субјективна морална потреба, а не некаков објективен доказ. Овде би можел да биде од значење начинот на кој размислувал при одредбата на поимот на бог во однос спрема светот: "Значи, врховната причина на природата, доколку таа мора да се претпостави за највисокото добро, е суштество кое преку разумот и волјата е причина (следствено, творец) на природата, т.е. Бог" (КНПУ, с162). Творец на светот значи оној кој ја создава формата, материјата и тоталитетот на светот. И во третата критика ги анализира доказите за постоењето на бог. Но, претходно го критикувал спинозизмот, затоа што не го исполнил она што го ветил, да го претстави единството на нештата како целисходно единство. Спинозизмот единствено го именува единството на субјектот на кога сврхите му инхерираат, но тоа не е доволно. Кант

изјавил: „Ова единство на сврхите, имено, претставува еден сосема особен вид на онтологиско единство...“ (*KMS*, с275). Телеолошкото единство е особен вид на онтолошко единство. Нему Кант му припишува безусловна врска со причина која поседува разум. Дури тогаш нештата би ги исполниле двата услови потребни за целисходното единство: да се внатрешни последици на супстанцијата како причина, и тоа токму на оваа причина според нејзиниот разум. Доказот за постоењето на Бог даден во природната теологија е проблематичен доказ. Тој се состои од два разнородни дела: “...она што припаѓа на физичката телеологија и на она што припаѓа на моралната телеологија...” (*KMS*, с340). Проблемот со тој доказ е што тој ги соединува, ги стопува тие два дела во еден: “...бидејќи стопувањето на двата дела чини невидливо каде заправо лежи вистинскиот нерв на тој доказ...” (*KMS*, с339-340). Во една долга фуснота, Кант размислувал дали каузалитетот на светските суштества по аналогија може да се пренесе врз суштество кое се замислува како прабитие и заклучува: “Каузалитетот на светските суштества кој е секогаш условен (таков е каузалитетот со разум), не може да се пренесе на едно суштество кое со светските суштества нема заеднички родовен поим, освен поимот на еден предмет воопшто” (*KMS*, с343, фуснота). Што се однесува до нештото по себе, за него, во одделот за причината и последицата од предавањата по метафизика од 1790-91год, Кант изјавува: “Независното нешто е нешто по себе. Тоа не се вика ствар по себе бидејќи се претпоставува дека е од себе, туку поправо бидејќи егзистира без причина” (*L. O. M*, 334). Единствено такво независно суштество, кое нема причина, затоа што самото е прва причина, е бог: “Единствено само Бог може да биде независно нешто” (*L. O. M*, с315). Бидејќи Кант изјавил и дека бог не може да биде сознаен поинаку освен преку светот, произлегува дека средиштен аргумент за двата најважни проблеми на метафизиката,

бог и идниот живот, т.е. бесмртноста на душата, се дело на космологијата, т.е. телеологијата: "Соодветно ние не можеме да го сознаеме бог целосно, туку поправо само толку колку се открива себеси преку светот, ... Сознанието на бог е значи еднакво само на сознанието на последицата на бог" (*L. O. M,* с337,). Во §34од предавањата по етика од 1793год, Кант објаснува дека принципите на должностите на правото можат да бидат домашни, т.е. да произлегуваат од моралот како таков, и туѓи, преземени од некоја друга наука. Токму во контекст на говорот за туѓите принципи на должностите на правото, тој го воведува разликувањето помеѓу природна и објавена теологија. Кант вели: "...ако основата на должноста е поставена во божјата волја, таа е позајмена или од метафизиката, имено теологијата натуралис, доколку божјата волја се знае преку умот, или пак е изведена од теологија ревелата, и во тој случај е емпириска" (*L. O. E,* с297). Разликата помеѓу двете теологии произлегува од разликата помеѓу рационалното и емпириското. Природната теологија е метафизичка, а објавената теологија не е. Во првата од овие, бог се знае преку умот кој е-да не заборавиме-систем на сврхи. Тоа е уште една потврда дека во природната теологија на бог се гледа од телеолошки аспект. Кант тврди дека не е спротивно на умот да се претпостави егзистенцијата на бог како законодавец, но од тоа не следи дека може навистина да се демонстрира неговото постоење. Во врска со ова, забележува: "...може навистина да се заклучи, од сврховитоста која ја согледуваме насекаде во природата, дека со оглед на моралната природа на човекот сличен поредок на нештата е можен; но оваа основа може да функционира како мотив на моралните дејства само доколку законот е веќе сфатен со умот" (*L. O. E,* с302). Рестриктивното "само" во овој контекст покажува дека Кант сакал да ја избегне погрешната интерпретација на неговата етика како теолошка. Во §138, Кант настојувал да го сфати поимот за

религијата и теологијата во однос спрема разликата меѓу теориската и практичната употреба на умот. Теологијата е спекулативно, т.е. теориско сознание на божеството, а религијата е негово практично сознавање. Старогрчките философи го замислувале највисокото суштество на три различни начини: како причина на светот која дејствува слободно и се наоѓа надвор од природата; како причина на светот која има слободна волја; и како највисоко добро, т.е. како суштество кое владее со светот и е извор на човечките закони. Разликата помеѓу слободно дејствена причина и причина со слободна волја ја подразбира разликата помеѓу физичкото и моралното. Третиот од овие е веројатно оној кој за Кант бил најприфатлив од античкото наследство. Инсистира на тоа да не се прави конфузија помеѓу теологијата и религијата, бидејќи првата ја истражува само божјата природа, а втората се однесува на човековата моралност. Теологијата има само теориски карактер, а религијата е практично насочена кон чинењето добри дела. Овде се наоѓа и дефиницијата на религијата која е скоро идентична со онаа од "Метафизика на моралот". Религијата е вкупност на сите човекови должности како божји заповеди, а не е тоталност на човековите должности спрема Бог. Веќе на почетокот на овој параграф, Кант прифаќа дека заради преземањето на поимот на религијата и теологијата е потребна претпоставката за божјото постоење. Сега, т.е. после дефиницијата на религијата, тој вели дека таа претпоставка не може да се направи во апсолутна смисла. Ако претпоставката за божјото постоење е хипотетичка, релативна, тогаш ни Кантовото учење за религијата и етиката не може да биде догматско. Религијата е втемелена врз разумот и затоа е достапна за секого. На религијата не и е потребна поткрепа од теологијата. Во §139, Кант прави разлика помеѓу природна религија, религија на умот која ја означува како рационална, и објавена, т.е. таква која се втемелува врз емпириски принципи. Овие емпириски принципи можат да бидат вербално објавени или да претставуваат

знаци во природата. Сознание на бог и неговата природа е достижно само преку сфаќање на вистинската природа на нештата. Природата може да биде сфатена од два аспекти, како производна активност и како продукт. Со разбирањето на природата станува можно" ...да се вообличи поим за бог како највисока причина на природата на нештата, и истотака да се открие нивната сврховита поврзаност" (*L. O. E,* с439). Но, тоа не води до сознавање на бог како морално суштество, ниту до прифаќање на нашите должности како божји заповеди. Сепак, ако веќе постои некоја религија, со тоа е претпоставено и постоењето на највисоко морално суштество, кое освен како креатор на светот мора да се замисли и како господар над сите суштества и владетел на светот. Затоа, Кант заклучува" ...дека моралноста, за да се комплетира себеси во нејзината сврха, не води директно кон претпоставката на рационален владетел на светот" (*L. O. E,* с439). Фактот на контингентноста на светот, променливоста на суштествата во светот и дека сите тие, сепак, сочинуваат целина води до претпоставката на некоја највисока причина како нивен втемелувач и извор. Потреба на нашиот ум е да се искачиме до претпоставката за божеството како прва причина на светот. Тоа се остварува со постулатот на божјата егзистенција како што го развива деизмот. Со овој постулат, деизмот ја сврзува идејата за "...физичката нужност на највисоката универзална причина на светот, додека апстрахира од сето знаење на нејзината природа, својства и конституција" (*L. O. E,* с439). Деизмот ја изложува идејата за физички безусловно нужно суштество и го ослободува од нагаѓања за неговата природа. Со тоа, деизмот го развива концептот за бог како врвно и суштество на сите суштества. Во точката 2од §141, се прецизира дека, ако покрај случајноста на светските суштества, разбереме дека тие се карактеризираат "...со сврховитост, или нивна комбинација кон сврха, ова не принудува да претпоставиме суштество кое не е само енс

сумум, туку истотака дејствува согласно на универзална сврха, и значи има сума интелигенција: највисоко мудро суштество. Кон ова ние сме водени од физикотелеологијата, ин специе природната теологија" (*L. O. E,* с439). Првата од овие одредби на бог е вклучена во онтотеологијата и космотеологијата, т.е. во трансценденталната теологија, а втората во природната теологија. Кант инсистира на фактот дека случувањата во природата, т.е. "...начинот на кој нештата во природата комбинираат кон сврха, претпоставуваат концепција за највисоко мудро суштество, чии сврховити аранжмани ние ги разбираме во тоа" (*L. O. E,* с439-440). Тоа ни овозможува да заклучиме дека" ...во природата се води кон сврха, било да е тоа сопствена сврха, или средство за некоја повисока; па сепак оваа сврховита акција и координација на сите делови кон тоталната структура на светот индицираат не повеќе освен највисока природна уметност, мудрост во аранжирањето која е вон нашето разбирање" (*L. O. E,* с440). Највисоката природна уметност се уште не значи и највисока моралност, што значи дека физикотеологијата не го трасира патот кон етикотеологијата. По завршувањето на анализата на поврзаноста, но, во истовреме и недостатноста на односот на учењето за природната сврховитост и претпоставката за бог, во следната точка тој го изјаснува односот помеѓу моралните сврхи и споменатата претпоставка. На самиот почеток изјавува: "Во комбинацијата на сите сврхи, како и да е, е можно да се најде нивната сума (збир) на која тие и служат како средства, и тоа е највисокото добро на светот..." (*L. O. E,* с440). И овде, за човекот се повторува тврдењето од неговите објавени дела, дека "...никогаш, всушност, не е средство за повисока сврха, туку е своја сопствена сврха, ..." (*L. O. E,* с440). Со својата морална вредност треба да се заслужи среќата во сооодветна пропорција: "...но самата таа вредност е сврхата која практичниот ум му ја пропишува, ..." (*L. O. E,* с440). Со тоа се изјаснува строгиот

однос помеѓу моралната вредност, поимот на сврховитоста и практичниот ум. За воопшто да може да се каже дека дејствува сврховито, човекот мора да ги следи препораките на умот: "Само ако ги следи упатствата на морално законодавниот ум кој делува внатре него, му станува можно да дејствува сврховито, ..." (*L. O. E,* с440). Но, и моралната телеологија има структурен недостаток, како и физичката телеологија. Ако последнава не води кон поимот на највисоко морално суштество, првата не може да го гарантира остварувањето на среќата во соодветна пропорција со моралната вредност, освен ако не се допушти истата претпоставка како и таму - постоењето на бог. Според неа, бог се замислува како" ...највисоко суштество, кое го има збирот на сите сврхи во Негова моќ, и значи поседува највисок ум и жива волја..." (*L. O. E,* с440). Највисокото суштество се замислува како она кое ги има сите сврхи во своја моќ. Тоа е и за Кант неизбежната претпоставка на теизмот, до која не може да не доведе само физикотелеологијата. Во §145, Кант уште еднаш инсистира дека изворот на поимот за бог не се наоѓа во теориското сознание, туку во чесното морално уверување на човекот. Ако се има такво уверување, тогаш хипотезата за божјото постоење станува мотив за неговото морално однесување: "...тој претпоставува како практична хипотеза, дека ако е точно дека само основите на моралноста и нејзините закони водат кон највисоката сврха, највисокото суштество мора стварно да егзистира, со чија помош највисокото добро е можно, и дека поинаку највисоката сврха на неговите морални дејства нема да биде можна. Поимот за Бог значи ја претпоставува моралноста, ..." (*L. O. E,* с446). Заедно со таа практична хипотеза "оди" и припишувањето на бог на сите оние атрибути кои треба да го овозможат остварувањето на највисоката сврха. Во завршниот параграф од овој оддел, меѓу другото тој зборува и за почитувањето за бог. Вистинското почитување е кога се оцртуваме

себеси во нашата личност" ...како пример на највисока сврха, и дејствуваме соодветно. Бидејќи највисокото добро е највисоката сврха, чиј единствен креатор е Бог, ние се претставуваме себеси сооодветно на божјата волја, како објект на највисоката крајна сврха, кога дејствуваме во согласност со Неговата волја, и така се чиниме себеси вредни за таа сврха" (*L. O. E,* с447). Со тоа секој морално вреден човек станува индивидуално сведоштво на бог, како дело кое го слави својот создател. Во тоа постои и нешто неразбирливо: "Создавањето на слободно суштество е, всушност, неразбирливо за нас; ..." (*L. O. E,* с447). Ова што овде го посочува како неразбирливо, самиот го објаснува во делото од 1797год. Во фуснотата на стр82 од метафизиката на моралот, Кант се прашува како треба да се замисли божјото создавање на слободни суштества, бидејќи нивните идни дејства би требало да се сфатат како однапред одредени од актот на нивното создавање и содржани во синџирот на природната нужност. Кант бил убеден дека во поимот на создавањето слободни суштества нема противречност. Противречноста не може да се избегне ако заедно со категоријата каузалитет се вовлече и временскиот услов во односот на надсетилните едно спрема друго. Меѓутоа, таа исчезнува ако во морално–практичен поглед, т.е. во несетилен поглед, се употреби чиста категорија без да и се подметнува шема. И во §18, Кант расправа за разликата наведена во §16, само што овде ја има на ум идејата за бог. Кант тврди дека она што се нарекува религиозна должност не е свест за некоја должност спрема бог, и дека таа идеја за бог ја создаваме ние самите: "Бидејќи таа идеја произлегува целосно од нашиот сопствен ум, и ние самите ја создаваме, било во теориска намера за да си ја објасниме себеси сврсисхидноста во целината на светот, или и да служи како подстрек во нашето однесување, ..." (ММ, с244). Во теориска намера, бог е идеја која служи за објаснување на сврховитоста во целината на светот, и тој е

само тоа! Теориската употреба на идејата за бог е телеолошка употреба. А во практичен поглед е важно ова: "...туку е должност на човекот спрема себе самиот таа идеја, која неминовно му се пружа на умот, да ја примени на моралниот закон во нас, каде таа е од најголема морална плодност" (ММ, с244). А бидејќи моралниот закон е поврзан со идејата за достоинството на човекот како сврха сама по себе кој е и крајна сврха на сето постоење, јасно е дека и практичната употреба на идејата за бог е телеолошка употреба. Во "Спорот на факултетите", размислувал за ова: дали е можно човекот да се убеди дека гласот кој му говори е гласот на бог? Кант тврди дека не е можен децидиран потврден одговор на ова прашање. Но, можен е децидиран негативен одговор: "Но во некои случаи тој може да се убеди, дека гласот, што го слуша, не е на Бог. Ако тоа, што му се предлага, противречи на моралниот закон, појавата може да му се стори уште повеличествена и над целата природа. Но точно тогаш човекот треба да го смета за измама" (СНФ, с76). Како пример за овој став, во фуснота, ја наведува легендата-која ја отфрла-за жртвувањето на синот кое Авраам требало да го стори во име на послушноста спрема бог. Кант и признава морална божественост на библијата како најдобро воспитно средство за религиозната вера, што не значи дека го потврдува нејзиното божествено потекло. И во забелешките од оставнината, има размислувања за идејата за бог. Но, во првата од нив, таа веќе не е предмет ниту на расправа, ниту на докажување: "Дали постои Бог (како супстанција) или не, не може да биде точка на контроверза, зашто не е објект на расправа (објектум литис). Не е егзистирачко суштество надвор од просудувачкиот субјект, ...туку само идеја на чистиот ум кој ги испитува своите сопствени принципи" (*ОР*, с212). Бог е само идеја на чистиот ум, а не нешто егзистентно. Од теориска гледна точка не може да се негира неговото постоење, но не може ни да се тврди дека постои на било кој друг начин, освен како моралнопрактична претпоставка: "Не може да биде негирано дека

такво суштество постои; сепак не може да се тврди дека постои надвор од рационално мислечкиот човек" (*OP*, с214). И кога го одредува како самопознавачко суштество, Кант го сфаќа бог во однос спрема сврхите на човекот: "Тоа е самопознавачко врвно суштество (енс суммум, сумма интелигенција, суммум бонум) соодветно на сите вистински сврхи на човекот..." (*OP*, с220). Овие сврхи можат да бидат остварени само во светот. Иако бог се третира само како ноумен и замислено суштество, сепак е нужно при претставувањето на идејата за бог, нему да му се припишат соодветните онтолошки предикати: "Дури и ако Бог се прифаќа во философијата само како мисловен-објект (енс рационис), сепак е нужно да се претстави последниов и да се избројат сите предикати на чистиот ум атрибутирани на него, што се појавуваат од оваа идеја аналитички" (*OP*, с235). На овој мислен објект мора да му се придаде идејата за личност која ги обединува највисоката техничко-практичка и морално-практична совршеност и која поседува соодветна каузалност. Кант заклучува во прилог на строгата поимна принуда: "...ова не може да биде игнорирано, било да се претпоставува дека таква супстанција постои или не" (*OP*, с236). Откако ги наведува одредбите на идејата на бог како највисоко суштество, највисоко суштество на разумот, т.е. на личноста, тој ја наведува и одредбата како врвно добро. За неа вели: "На оригинален извор на се што може да биде неусловена сврха (врвно добро) " (*OP*, с236). Бидејќи мора да се замисли како најдобар со оглед на сите квалитети, мора да се определи и како семудар: "...во се-мудроста: т.е., во тоа што припаѓа на сите вистински сврхи" (*OP*, с236). Кант инсистира дека бог мора да се замисли и како креатор, а не како демиург на светот, зашто последново би значело дека е принцип кој дејствува механички. На прашањето што умот мисли под идејата за бог, Кантовиот одговор е: "Највисоката мудрост" (*OP*, с241). Ако пак, под мудрост се подразбира исправно бирање на сврхи, највисоката

мудрост значи телеолошки оптимум. Завршна одредба која ги сврзува онтотелелошкиот и моралнотелеолошкиот аспект на оваа идеја е: "Суштеството кое знае се, може да направи (способно е) се и сака се добро (што содржи вистински највисоки сврхи) е Бог" (*OP*, с249).

Во предавањата по метафизика од средината на 70-те, размислувал и за одредувањето на слободата. Овде се наоѓа и дефиницијата на слободата која е идентична со онаа од "Предавања по етика" : "Слободата е највисок степен на активноста и на животот" (*L. O. M*, с65). Слободата е одлика на духовниот живот. Поврзаноста на интелектуалното задоволство и слободата постои само во моралот. Моралот претставува хармонија на слободата со себеси, а она што хармонизира со слободата е во склад со целината на животот. Разликувајќи помеѓу видовите желби, Кант го дефинира и слободниот избор како активна желба, желба која има практичен, дејствен карактер. Поттикнувачки причини на слободниот избор се или стремежи или мотиви. Кај животните стремежите имаат карактер на принудност и нужност, а кај човекот немаат таква моќ. Човекот има слободен избор: "Сите видови на измачување не можат да ја принудат неговата моќ на слободен избор; тој може да ги поднесе сите нив и сеуште да се потпира на своја волја" (*L. O. M*, с70). Моралната слобода може да се нарече и апсолутна слобода. Таа се состои во целосна независност од стремежите. Трансценденталната слобода е токму онаа која е целосно независна само од нив, за разлика од поимот на трансценденталната слобода кај Шопенхауер, како независност од сите причини. Кант уште еднаш разликува негативен и позитивен поим на слободата и во првиот ги сместува психолошкиот и практичниот поим, а во вториот трансценденталната слобода. Негативниот поим означува независност од сите стремежи, а позитивниот означува" ...апсолутна спонтаност, и е само-активност од внатрешен принцип соодветно на моќта на слободниот избор" (*L. O. M*,

с80). Апсолутната спонтаност не може да се смета за теориски оправдан поим, но тоа не е разлог за негово дефинитивно отфрлање. За потребите на моралното дејствување е доволен и практичниот поим на слободата. Во таа смисла, "...моралноста како наша најблагородна сврха, е извесна" (*L. O. M,* с82). Субјективните препреки за разбирање на апсолутниот поим на слободата не значат и нејзина објективна неможност. Со оглед на практичното, не може да се допушти фатализмот, и со тоа религијата и моралот остануваат обезбедени од евентуални оспорувања. Во предавањата од 1782-83год, размислувал за слободата како дел од природата, како природна моќ. Ако се спротивстават извесни одредби на природата, тогаш и слободата може да се означи како припадна на природата, секако, во формална смисла: "Слободата е исто природа, доколку не е детерминирана од другите туку од себе. Човечките суштества го имаат ова" (*L. O. M,* с232). Позитивниот поим на слободата во практична смисла е дејствувањето според поимите на доброто и злото. Негативно одреден, значи способност за избирање независно од сетилните стимулации. Слободата значи само ослободеност од овие, не и од мотиви: "Што е одредено со мотиви е сврха, ..." (*L. O. M,* с263). Слободата е одредена од сврхи. За слободата тој се изјаснува и на наредните страници и неа ја одредува како идеја, но не и како моќ на изборот. За првото одредување вели: "Слободата е само идеја и да се дејствува во согласност со оваа идеја е да се биде слободен во практична смисла" (*L. O. M,* с265). Со слободата во практична смисла, сеуште не се надминати теориските тешкотии кои ги создава овој поим, но овие се неважни. Втората одредба гласи: "Слободата е само капацитет за дејствување согласно со интелектуалната моќ на изборот, и не е самата моќ на изборот" (*L. O. M,* с265). Слободата е согласност со интелектуално поттикнувачките причини без квалификација: "...слободата е способност за избор на она што е добро

по себе и не само добро како средство" (*L. O. M,* с266). Колку повеќе дејствуваме во согласност со законите на умот, толку послободни и поморални сме. Кант тврди дека без моралот би биле непотребни слободата, но и самиот ум. Теориската проблематизација на слободата не може да го оштети практичниот поим на слободата, бидејќи тој не се однесува на тоа што се случува, туку само на она што треба да се случи, а ова ја претпоставува слободата. Кант анализира и некои други поими за слободата, но смета дека тие треба да бидат отфрлени. Во оваа група е и т. н поим за слободата како еквилибриум. Таков вид слобода не може да постои, бидејќи секогаш постои, колку и да е мала, разликата во прилог на еден од мотивите, па според тоа целосна еднаквост на мотивите не е можна. Постои и поимот за слободата како контрарност, кој би се состоел во тоа дека секогаш може да се избере она кон што не поттикнуваат некои причини, но овој поим е негативен и неодржив. Неприфатлив е и поимот за слободата, според кој, бидејќи слободата не е подложна на законите на природата, не е подложна воопшто на никакви закони. Но, тоа би значело да се заклучи премногу. За да го избегне заклучокот дека слободата не е одредена од ништо, нагласува: "Кога сме ослободени од стимулите сеуште мораме да имаме мотивска основа..." (*L. O. M,* с269). А таа мотивска основа е некоја сврха. Слободата има сврховита основа. Проблемите кои се јавуваат од можното теориско одредување на поимот на слободата, не го засегаат практичниот поим: "Бидејќи Јас овде не ја барам највисоката причина, туку поправо крајната сврха" (*L. O. M,* с270). Практичниот поим на слободата е поврзан со одредувањето на крајната сврха на човековото постоење, значи, мора да се промислува телеолошки. Во "Пролегомените..." Кант размислувал за слободата како причина. Во §33 е од значење Кантовата одредба на поимот на причината, бидејќи со него се документира површноста на интерпретативното гледиште

кое го застапувал Ничевски, според кое Кант ја спротивставил слободата на универзалниот детерминизам. Ова гледиште претпоставува дека Кантовата концепција за слободата е индетерминистичка, што е погрешна интерпретативна солуција. Делот од Кантовиот текст на кој е потребно да се посвети внимание е: "Поимот на причината содржи едно правило, според кое од една состојба следи на нужен начин една друга; ..." ("Пролег...", с83). Особено треба да се внимава на изразот "на нужен начин". Ако сега се потсетиме дека Кант и во "Критиката...", и овде во "Пролегомените..." ги разликува поимите "причина на појавите" и "причина во појавите", од кои првата се припишува на слободата, а втората на појавите, следи дека со тоа е извршена дистинкција меѓу слободата и појавите. Па, ако слободата се дефинира како причина на појавите, произлегува дека и за неа важи одредбата на поимот на причината воопшто, дадена во цитираниот текст, според која од една состојба нужно следи една друга. Значи, слободата како причина на појавите е само поинаква форма на детерминација, а не противстав спрема детерминацијата како таква. Со идејата на слободата Кант се занимавал во третата антиномија и во расправата за интелигибилниот и емпириският карактер во првата критика, а за неа расправал и во "Пролегомени.... ", и во "Втемелувањето на метафизиката на моралот" и во втората критика.. Во "Пролегомени...", на тоа прашање е посветен §53, што како особено важен за својата философија го споменува Шопенхауер. Во" Критика на Кантовата философија", за третата антиномија, тој вели: "Воопшто земено, тоа е точката каде Кантовата философија води кон мојата, или каде мојата никнува од неговата како од свое стебло" (*SKVIP*, том1, с312). Затоа е сфатлив особениот интерес кој го покажува Шопенхауер за овој текст: "А посебно треба да го прочитаме §53 во Пролегомените, кој се однесува на разрешувањето на антиномијата, па тогаш искрено да одговориме на прашањето дали се што тука е речено не гласи како загатка чие решение е моето

учење" (*SKVIP*, том1, с312). Искрено одговарам: Не, се што тука е речено, не е загатка чие решение е вашата философија. Уште во "Критика на чистиот ум", Кант разликувал два вида каузалитет: безусловен кој се однесува на "ноуменонот во негативна смисла", и условен кој се однесува на феномените. И во овој параграф кој му бил особено важен на Шопенхауер, станува збор за два вида на каузалитет: "Но кога природната нужност е поврзана само со појавите и слободата само со стварите самите по себе, тогаш не произлегува никаква противречност кога човек подеднакво ги претпоставува или признава двата вида на каузалитет, колку и да би било тешко поимно да се разберат оние од вториот вид" ("Пролег...", с116). Во тоа нема никаква противречност, а со самото тоа и никаква загатка која би барала некакво решение од Шопенхауер. "Решението" е во самите Кантови зборови, а ако и постои загатка, тогаш таа треба да гласи: како е можно Шопенхауер погрешно да го разбрал ова учење на Кант? Затоа, не може да се прифати како точно тврдењето на Шопенхауер: "Кант не отишол со своето мислење до крај, па јас само го довршив неговото дело" (*SKVIP*, том1, с312). Всушност, Шопенхауер не го довршил, туку го обезличил Кантовото учење, особено кога говорел дека суштината по себе на сите појави воопшто, е слободата на волјата. Основа за таков вид на трансцендентни хипотези не постои, затоа што Кант слободата ја одредува како суштина само на човекот како умно суштество, а не на сите живи суштества. За слободата како причина која детерминира од значење е Кантовата особено расветлувачка аргументација во "Предавања по етика". Во "Предавањата по етика" од 1784-85год, ја анализира слободата од аспект на нејзиното правило, т.е. универзално валидните сврхи. Како дејствата можат да бидат апсолутно добри, Кант во тој оддел не настојува да објасни, сепак нагласува: "...но мора да се забележи однапред дека подложувањето на нашата волја под правилото на универзално валидни сврхи е внатрешното добро и апсолутната

совршеност на слободниот избор, бидејќи тогаш е во согласност со сите сврхи" (*L. O. E,* с52). Од ова може да се сфати дека апсолутното добро на дејствата, или апсолутно добри дејства се оние каде нашата волја е потчинета на правилото кое се однесува на универзално валидни сврхи! Во согласноста на нашиот слободен избор со сите сврхи се состои неговата внатрешна доброта и апсолутна совршеност! Ова мора да се има на ум секогаш кога постои опасност Кант да биде критикуван како етички формалист, како оној кој ја нагласувал формата, а ја запоставил содржината, и слични приговори. Така, моралното добро е водич, управник на нашиот избор според правила, кои овозможуваат сите акти на изборот да бидат истовремени со универзалната валидност. Кант потврдува дека должностите спрема себе се највисок услов и принцип на сета моралност, т.е. и на сите други должности. Кога е такво нивното значење, тој се прашува врз што се втемелени тие. Со тоа започнува Кантовото изложување на концептот за слободата. Неговиот почеток е ода на слободата. Слободата е највисок степен на животот, нужен услов кој стои во основата на сите совршенства, способност која ги прави неограничено корисни сите други способности. После тоа, прави разлика помеѓу животинскиот избор и човековата слобода. Изборот на животните не е слободен, тој е одреден од нужноста на нивната природа. Слободата е исклучително важна затоа што со неа се одредува вредноста на светот: "Кога сите созданија би имале таков избор, поврзан со сетилни поттици, светот не би имал вредност. Но внатрешната вредност на светот, највисокото добро, е слободата според избор кој не е принуден на дејство. Слободата е така внатрешна вредност на светот" (*L. O. E,* с125). Индивидуалниот акт на слобода секогаш има и надиндивидуално значење, тоа е чин на афирмација на вредноста на светот. Ако и не е онтолошко својство на некоја теориски замислена егзистенција-идеја, слободата е онтотелеолошка валоризација на светот. Но, кога слободата не е ограничена со правила на нејзината

примена, таа е најужасното нешто што може да постои. Во тој случај, станува неизвесно дали човекот нема да уништи се што може, вклучително и себеси. Затоа, на слободата и се потребни објективно принудувачки основи, кои ги дава разумот. Тие основи се истите оние, веќе споменати на страниците52 и 70 од овие предавања: "Првото правило со кое јас ја ограничувам слободата е сообразноста на слободното однесување со суштинските сврхи на човечкиот род" (*L. O. E,* с126). И моралниот закон, и должностите спрема себеси, и должностите спрема другите, и слободата, зависат од правилата на универзално законитите, вредните и суштински сврхи на човечкиот род! Сите тие се телеолошки структурирани. Ако е тоа првото правило, тогаш прво следство од него е, дека на сетилните тежнеења и воопшто на емпириските потреби не треба да им се дозволи надмоќ над правилото. Тие сетилни стремежи се спротивставени на суштинските сврхи на човечкиот род: "Секој кој допушта неговата личност да биде владеена од неговите стремежи дејствува спротивно на суштинските сврхи на човечкиот род, ..." (*L. O. E,* с126). Доминацијата на сетилните стремежи над личноста која е обврзана со морално правило значи допуштање на дејство кое е спротивно на суштинските сврхи на човечкиот род. И овде Кант само ги има на ум-без да ги разјасни-тие суштински сврхи. Инсистира на строгата поврзаност помеѓу слободата, правилото и суштинската сврха на човечкиот род: "...бидејќи ако е слободен, тој мора да има правило; и ова правило е суштинската сврха на човечкиот род" (*L. O. E,* с126). Животните немаат слобода, но дејствуваат според субјективни одредбени основи кои се законити, т.е. регуларни. Ако човекот дејствува според слободата која не е ограничена со правила, тој паѓа под нивото на животинската законита неслобода. Човечкиот свет на аномија вреди помалку од животинскиот свет на законито, т.е. регуларно дејствување. Кога само се следат сетилните и воопшто

емпириските тежнеења, настанува оваа последица: "Но ако е така, тој доаѓа во судир со суштинските сврхи на човечкиот род во неговата сопствена личност, и дејствува против себеси" (*L. O. E*, с126). Станува јасно: кога не е во судир со суштинските сврхи на човечкиот род во неговата сопствена личност, човекот не дејствува против себеси. Обврзан е да ја совладува својата себичност во интерес на суштинските сврхи на човечкиот род во самата негова личност. Неговата егзистенција како личност го надминува неговото сопствено поединечно постоење. Персоналноста значи неспоредливо многу повеќе од индивидуалноста, бидејќи само првата може да се издигне до остварувањето на универзално законити, вредни и суштински сврхи. Кога слободата не е ограничена со правила, таа е во конфликт со самата себе и со природата: "Ако не постои поредок во природата се ќе заврши, и така ќе е и, истотака, со незауздената слобода" (*L. O. E*, с127). Правилата не само што не се јарем за слободата, туку, напротив, се услов за нејзината најголема употреба: "Условите под кои единствено е можна најголемата употреба на слободата, и под кои таа може да биде доследна на себе, се суштинските сврхи на човечкиот род. Со овие, слободата мора да е согласна" (*L. O. E*, с127). Слободата мора да е согласна со суштинските сврхи на човечкиот род! Тие сврхи се условите на најголемата употреба на слободата! На почетокот на третиот одсек од текстот посветен на највисокиот принцип на моралот и идејата за чистата волја, Кант ги дефинира волјата и слободата како вид и својство на каузалитетот: "Волјата е еден вид на каузалитетот на живите суштества доколку тие се умни, а слободата би ја претставувала онаа особина на тој каузалитет според кој тој може да дејствува независно од туѓите причини..." ("*Zasn*..., ", с97). Значи, слободата е својство на каузалитетот на умните живи суштества, таа е дејствување зависно само од свои причини. Овој поим на слободата е негативен, но Кант и овде се

погрижил да го афирмира позитивниот поим за неа, што го смета за многу посодржаен и поплоден. За да стигне до него, тој го расчистува патот со следново тврдење: "Бидејќи поимот на секој каузалитет го носи со себе поимот на законите, според кои она што ние го нарекуваме причина мора да постави нешто друго, имено последицата..." ("*Zasn*...", с97). Бидејќи ова категорично се тврди за секој каузалитет, секако ќе важи и за каузалитетот на слободата. Според тоа, и каузалитетот на слободата претставува причина која мора да постави своја последица, па претставува облик на детерминација. Тоа е уште една потврда дека Кантовата концепција за слободата не е индетерминистичка, како што тврди Ничевски. Позитивниот поим на слободата е" ...каузалитет соодветен на непроменливи закони, но закони од особен вид; ..." ("*Zasn*...", с98). Слободата е каузалитет кој според непроменливи закони ги поставува своите последици. Тие непроменливи закони не остануваат мистериозни, туку Кант веднаш ги определува: "...значи, слободната волја и волјата под моралните закони се едно и исто" ("*Zasn*...", с98). Слободата е каузалитет кој според непроменливите морални закони мора да ги постави своите последици. Затоа и можел сосема консеквентно да каже дека би настанало царство на сврхите, доколку воопшто би се почитувале максимите, т.е. доколку се постапува слободно. Практичното пренесување во светот на разумот значи само напуштање на сетилниот свет, а не на светот како таков: "Според тоа, поимот на светот на разумот претставува само становиште кое умот, како увидува самиот, принудно го зазема вон појавите, како би се замислил самиот себеси практичен, ...значи како умна причина и причина која дејствува со ум, то ест која дејствува слободно" ("*Zasn*...", с114). Слободата е умна причина. Вон појавите не значи и вон светот. Само умното дејствување, дејствувањето како умна причина, е слободно дејствување. А бидејќи сопствената област на

умот е редот според сврхите, ова значи дека само морално-телеолошкото дејствување е слободно. Враќајќи се на онтолошкиот поим за слобода, Кант инсистира дека слободата е чиста идеја и на неа не може да и се пронајде аналогон во природата, нема пример во искуството. Но, истата оваа неможност им го препречува патот и на теориските непријатели на слободата, па ни тие не можат да докажат дека таа не постои. На ред е изложувањето на неговиот онто-телеолошки поим за слободата, според првата критика. На стр 242 во фуснота, Кант укажува дека идејата за слободата е еден од трите пресудни поими на метафизиката. Во поглед на она што се случува може да се разликуваат два вида на каузалитет: каузалитет на природата и каузалитет на слободата. Под слобода во космолошка смисла, Кант ја подразбира" ...онаа моќ врз основа на која може една состојба да почне сама од себе..." (*KČU,* с334). Во таа смисла, слободата е трансцендентална идеја која не содржи ништо од искуството, а освен тоа, нејзиниот предмет не може ни да биде даден во некое искуство како одреден. Умот си создава идеја за некој спонтанитет кој може да започне дејство од себе, а да не мора да претпостави некоја претходна причина која ќе го поттикне на делување. Кант го определува односот помеѓу трансценденталниот и практичниот поим на слободата: "Многу е важно дека на оваа трансцендентална идеја на слободата се втемелува нејзиниот практичен поим..." (*KČU,* с335). Ете ја и експлицитната формулација за важноста на тој еднозначно одреден однос: "...со укинувањето на трансценденталната слобода истовремено би се уништила и секоја практична слобода" (*KČU,* с335). Без трансценденталната идеја за слободата ниту може да се втемели, ниту може да се одржи практичната идеја за слободата. На истата оваа страница, Кант ја одредил слободата во практична смисла како независност на волјата од принудата на нагоните. Таа слобода претпоставува дека иако нешто

не се остварило, тоа сепак требало да се случи. Критичарите на Кантовата концепција за слободата, добиле доволно предупредување: "...имено дека задачата не е заправо физиолошка туку трансцендентална. Оттука прашањето за можноста на слободата навистина се однесува на психологијата, но бидејќи тоа се заснива на дијалектичките аргументи на чистиот ум, мора заедно со своето решение да ја занимава единствено трансценденталната философија" (*KČU*, с335-336). Единствено онтологијата го има за предмет трансценденталниот поим за слободата, а не ниту физиологијата ниту психологијата. Кога појавите би биле нешта самите по себе, а тоа значи кога просторот и времето би биле форми на постоењето на сите нешта сами по себе, тогаш условите заедно со условеното би припаѓале секогаш на една и иста низа како нејзини членови, што би довело до антиномија. Но, идејата за слободата спаѓа во динамичките поими на умот, а за нив е карактеристично тоа што може да се апстрахира од величината на низата на условите, и може да се посматра само динамичкиот однос на условите спрема условеното. Точноста на основниот став дека случувањата во сетилниот свет мора да се во општа поврзаност е утврдена и од неа нема исклучок. Но, ако е така, се работи само за тоа дали во истата последица која веќе е детерминирана од природата може да се најде и слободата или не. Кант вели: "И веднаш овде онаа општа, но мамлива претпоставка, претпоставката на апсолутната реалност на појавите, го покажува своето штетно влијание во збунувањето на умот. Бидејќи ако појавите се нешта по себе, тогаш слободата не може да се спаси" (*KČU*, с336). Ако појавите се нешта самите по себе, тогаш не може да биде спасен онтолошкиот поим за слободата, а бидејќи врз него се втемелува и практичниот поим за слободата, овој став всушност значи дека ако треба да се тврди апсолутната реалност на појавите, тогаш слободата воопшто не постои. Ова е вистински дисјунктивен став: апсолутна реалност на појавите или слобода? Меѓутоа, ако појавите ги сметаме

за она што навистина се, т.е. претстави, а не нешта по себе, тогаш тие самите мора да имаат причини кои не се појави. Во тој случај, последицата има двоен однос: со оглед на нејзината интелигибилна причина може да се смета за слободна, а со оглед на контекстот на појавите нужно произведена. Кант изјавува уште еднаш: "...бидејќи општата врска на сите појави во еден контекст на природата е еден нужен закон, тој закон би морал да ја уништи секоја слобода, ако упорно би се останало при реалноста на појавите" (*KČU,* с337). Овде реалноста на појавите–според претходно реченото-може да значи само и единствено нивна апсолутна реалност. Значи, ако се тврди апсолутната реалност на појавите, тогаш нема слобода. Ако нешто што во сетилниот свет е појава има моќ врз основа на која може да биде нивна причина, тогаш каузалитетот на тоа суштество може да се посматра од две различни гледишта, имено како" ...интелигибилен, ако според неговото дејство го сметаме за предмет по себе и како сензибилен ако го посматраме спрема последиците на ова дејство како една појава во сетилниот свет" (*KČU,* с337). Разликувањето меѓу каузалитетот на природата како условен каузалитет, и каузалитетот на слободата како безусловен каузалитет, т.е. апсолутен спонтанитет, е од големо значење за разбирањето на философот кога тој разликува" интелигибилен карактер" од "емпириски карактер". Шопенхауер е еден од оние кои на ова учење со право му дале суштинско значење. Тој вели дека учењето за односот помеѓу интелигибилниот и емпирискиот карактер, а со тоа и за споивоста на слободата и нужноста спаѓа меѓу најубавото и најдлабокоумното што го произвел Кант, па дури и луѓето воопшто. Тоа не е единствената негова пофалба за ова учење. Во своите етички списи тврди дека наведеново учење, заедно со трансценденталната естетика претставува втор дијамант во круната на Кантовата слава. Освен ова, таа концепција Шопенхауер ја оценува како најголема и најсјајна заслуга во етиката. Како големо признание звучи

и изјавата дека во потполност го признава тоа Кантово сфаќање. Треба да се има предвид Шопенхауеровата интерпретација на овој концепт, за да се сфати дека тој, сепак не го признава потполно, туку битно го изменува. Тој бил сосема во право кога напишал дека Кантовото изложување на односот помеѓу интелигибилниот и емпириски карактер целосно е втемелено врз разликувањето помеѓу појавите и нештата по себе. Но, според него, нештото по себе не треба да се мисли во релација со каузалитетот. Ако не треба да се мисли на таков начин, како треба да биде сфатено? Шопенхауер сметал дека тој-за разлика од Кант-кој предметот по себе го вовел кришум, предметот по себе го докажал на непосреден начин: "Напротив, јас го докажав непосредно таму каде што тој и се јавува непосредно, во волјата, која на секого му се обелоденува непосредно како посебство на неговата сопствена појава" (*SKVIP*, том1, с314). Надоврзувајќи на ова, тој говори за поврзаноста на волјата како предмет по себе и слободата: "Бидејќи, се разбира, волјата како творец на светот, како предмет по себе, е слободна од начелото на разлогот, па, значи, и од секоја нужност, и така е потполно независна, слободна, дури и семоќна" (*SKVIP*, том1, с314). Значи, според Шопенхауер, волјата како" предмет по себе" е слободна и независна од законот на каузалитетот, кој важи за појавите на волјата. Тоа е првата суштинска модификација, која ќе доведе и до разликување во одредбата на интелигибилниот и емпириски карактер, кои се втемелени врз разликата меѓу појавите и предметот по себе, како што потврдил и Шопенхауер. Кое е тогаш исправното одредување на интелигибилниот и емпириски карактер според Шопенхауер? Тој нив вака ги објаснува: "Имено емпириски карактер, слично на целиот човек, како предмет на искуството е обична појава, и затоа е поврзан со (априорните) форми на секоја појава-времето, просторот и каузалитетот-и се подчинува на нивните закони; напротив, независното, како нешто по себе, од тие форми и затоа не подложно на никакви временски

СЕМИНАР ЗА ФИЛОЗОФИЈА

разлики следствено е постојан и неизменлив услов и основата на сите тие појави е неговиот интелигибилен карактер, т.е. неговата волја како нешто по себе, на која во тоа својство треба да и припаѓа, се разбира, и апсолутната слобода, т.е. независноста од законот на каузалитетот (кој претставува проста форма на појавите) " (Етика, с152). Според ова, емпириският карактер е зависен од просторот, времето и каузалитетот како форми на сите претстави, а интелигибилниот карактер е независен од тие облици, односно, што е овде од особено значење, од законот на каузалитетот. Пред да ја даде својата одредба на емпириският и интелигибилниот карактер, Кант изјавил: "Но секоја причина која дејствува мора да има некој карактер, т.е. мора да има некој закон на својот каузалитет без што таа апсолутно не би можела да биде причина" (*KČU,* с337). Според Кант, карактерот е секогаш поврзан со некоја причина која дејствува и тој, всушност, и не е ништо друго освен закон на каузалитетот на таа дејствувачка причина. Бидејќи е независен од законот на каузалитетот, Шопенхауеровиот "интелигибилен карактер", нема карактер во Кантовата смисла на употребата на тој термин, тој интелигибилен карактер, може да се означи како бескарактерен (секако, не во психолошка смисла). Веќе овде, и покрај големото значење кое Шопенхауер му ја дава на ова Кантово разликување-неговите сопствени размислувања за овие два карактери ја губат секоја додирна точка со оние на Кант, и доведуваат до сфаќања кои на Кант му биле неприфатливи. Според Кант, емпириският карактер на еден објект во сетилниот свет може да се нарече карактер на еден предмет во појавата, а интелигибилниот карактер може да се означи како карактер на еден предмет по себе. Врз основа на првиот, сите дејства на субјектот како појави, што значи како припадни на сетилниот свет, би биле во целосна взаемна поврзаност со другите појави според постојаните закони на природата, и од нив би можеле да се изведат како од свои услови, чинејќи така од себе членови на една низа која му припаѓа исклучиво на поредокот

според природните закони. Согласно на одредувањето на трансценденталната слобода, врз основа на интелигибилниот карактер, истиот тој субјект како интелигибилна моќ, со својот интелигибилен каузалитет може да биде причина, безусловна причина на оние исти дејства како појави. Во својот интелигибилен карактер, субјектот кој дејствува не би бил подреден под условот на времето, во него ниту едно дејство не би настанало, ниту би престанало, тој би бил ослободен од секоја детерминација од страна на појавите. За интелигибилниот карактер, како карактер на предметите по себе, Кант вели: "Таа интелигибилна основа не навлегува во емпириски проблеми, туку можеби се однесува само на мислењето во чистиот разум" (*KČU,* с344). Интелигибилниот карактер е битно поврзан со единствената способност на умното суштество да дејствува според императиви. Во природата не се можни императиви. Во неа разумот го сознава само она што е, и не е можно дека во неа нешто треба да биде поинаку отколку што е. Напротив, во императивот кој налага дека нешто треба да се чини" ...се изразува еден вид нужност и врска со причини, врска каква инаку никаде во природата не се покажува" (*KČU,* с342). И кога се однесува на предмет на сетилноста кој е пријатен, и кога е во прашање предмет на чистиот ум, како она што е добро во морална смисла, умот не отстапува пред причината која е дадена емпириски, т.е. причината во појавите, и не го следи поредокот на нештата како што тие се претставуваат во природата, туку "...сосема спонтано си создава на себе еден сопствен поредок според идеите..." (*KČU,* с342). Бидејќи идеите се синоним за целите, умот си создава сопствен поредок според целите. Она "треба" што го изразува императивот, се однесува на овој поредок според целите. Без оглед на временскиот однос во кој стои секое дејство како појава со другите појави, тоа дејство е непосредна последица на интелигибилниот каузалитет на чистиот ум кој дејствува слободно. Оваа слобода како умствена

слобода не значи само независност од емпириските услови кои и самите се условени, туку мора и позитивно да се одреди како апсолутен спонтанитет во кого ништо не почнува во времето, туку само како праосновен почеток според каузалитетот. Умот е присутен во сите човечки дејствувања, во сите временски околности е еден и ист и не се менува во времето, па затоа не запаѓа во некоја нова состојба во која не се наоѓал претходно: "...во поглед на таа нова состојба умот детерминира, но самиот не може да биде детерминиран" (*KČU*, с346). Умот детерминира, но не може да биде одреден од нешто друго! Шопенхауер ги употребувал истите термини како и Кант, но говори нешто сосема друго. Зборувајќи за нештото по себе, изјавил: "Неговата природа по себе е интелигибилниот карактер, кој, подеднакво присутен во сите дела на индивидуата и во сите нив одразувајќи се како печат во илјада отпечатоци, го одредува емпириското карактер на таа појава..." (Етика, с244). Според тоа, интелигибилниот карактер, кој е независен од законот на каузалитетот, го "одредува" емпириското карактер кој пак е во целост зависен од тој закон. Само, како треба да се мисли тоа "одредување" на емпириското од интелигибилниот карактер? Нема ли тука некаков детерминизам? За истиот тој однос на одредување, Кант го вели ова: "Овој емпириски карактер е пак одреден во интелигибилниот карактер (начинот на мислење). Овој начин на мислење, пак, ние не го познаваме, туку го означуваме со појавите кои непосредно ја покажуваат само нарата (емпириското карактер) " (*KČU*, с344). Тоа значи дека интелигибилниот каузалитет на начинот на мислењето го одредува емпириското каузалитет на нарата на човекот. Во врска со предмалку поставеното прашање за детерминизмот, кој всушност е имплициран во Шопенхауеровото одредување на односот меѓу интелигибилниот и емпириското карактер, Шопенхауер дава "јасен" одговор: "Тоа е емпириски карактер; додека за негова внатрешна, на искуството непристапна последна основа служи интелигибилниот карактер, т.е.

внатрешната суштина на дадениот предмет" (Етика, с245). Интелигибилниот карактер е значи "последна основа" на емпирискиот карактер. Шопенхауер, истиот оној философ кој го критикувал Кант заради поврзување на каузалитетот со предметот по себе, и кој го одредил интелигибилниот карактер како независен од законот на каузалитетот, -го применил критикуваното учење за одредување на односот меѓу она што не е појава, т.е. интелигибилниот карактер како карактер на предметот по себе и емпирискиот карактер, т.е. го сметал првиот за причина, а вториот за последица на првиот? Понатаму, Шопенхауер сметал дека Кантовото учење за слободата и суштината на слободата, можат да се направат поразбирливи ако се поврзат со онаа општа вистина која е изразена со схоластичкото начело, според кое, дејството следи од битието, постоењето. Применето на човекот, ова начело значи: каков некој е, така и постапува. Од тоа произлегува ставот дека за секој човек, во секој поединечен случај, е можно само едно дејство. И за Шопенхауер, слободата припаѓа само на интелигибилниот карактер. Ако човекот имал некој друг интелигибилен карактер, т.е. да бил во своето битие на поинаков начин предискуствено одреден, "можел" да постапи поинаку. Но, бидејќи не е така, тој постапил како што постапил, според својот емпириски карактер. Во "интелигибилниот карактер" на човекот се изразува неговото битие, а во неговиот емпириски карактер се изразува неговото дејство. Човековото битие е слободно, но неговото дејство е подредено на нужноста. Таквото сфаќање му овозможува на Шопенхауер да изјави: "Тој би можел да биде друг, и во тоа, што тој е, се содржи вината и заслугата" (Етика, с246). Но, не значи ли ова" тоа што тој е", всушност, тоа што "морал" да биде, и дека во склад со тоа и дејствува? Кант пак, го вели ова: "Бидејќи некој друг интелигибилен карактер би произвел некој друг емпириски карактер и кога велиме дека виновникот и покрај целокупниот досегашен негов начин на живот сепак можел да се воздржи од лагата, тоа само значи: дека

таа стои под непосредната власт на умот и дека умот во својот каузалитет не подлегнува на никакви услови на појавата и на временскиот тек, ..." (*KČU*, с346). Ова значи: за Кант, некој поинаков начин на мислење, т.е. поинаков интелигибилен карактер би произвел некоја поинаква нарав, т.е. начин на постапување. Така е и во Кантовиот пример со оној кој е виновен затоа што со својата лага внел извесна забуна во општеството. Тој можел да има поинаков начин на мислење, а се прекорува затоа што го имал оној кој довел до изрекувањето на лагата. Кога овој начин на мислење би бил непроменлив, фатално предетерминиран, тогаш би било бесмислено оној кој лаже да се прекорува заради тоа, бидејќи во тој случај постапувал како некаков автомат. Човекот-автомат не би бил суштински одговорен за своето постапување или дејствување. Меѓутоа, "...сепак виновникот и покрај сето тоа се прекорува..." (*KČU*, с346) - вели Кант и додава: "Овој прекор се заснива на еден закон на умот, при што умот се смета за една причина која, без оглед на сите споменати емпириски услови, можела постапувањето на односниот човек да го детерминира поинаку и дека требало тоа таа да го стори" (*KČU*, с346). Според Кант, слободата токму и се состои во тоа што човекот може да го промени својот начин на мислење, т.е. да го промени својот интелигибилен карактер и само со оваа можност е поврзано императивното треба. Шопенхауер се уште верува дека неговото сфаќање е во согласност со Кантовото, кога вели: "Благодарејќи на Кантовата теорија ние всушност се ослободуваме од основната заблуда, која нужноста ја однесува кон битието, а слободата кон дејството, и доаѓаме до признание, дека нештата стојат токму обратно" (Етика, с246). Значи-според Шопенхауер-со Кантовата теорија сме доведени до сфаќањето дека нужноста е сместена во дејството, а слободата во она што е битие на човекот, кој е она што е, но можел да биде некој друг? И тоа треба да е

Кантовото сопствено сфаќање? Кант сепак строго се придржува до своето сфаќање за нужноста на она што е, доколку под ова "е" се подразбере сето постоечко под условот на времето; исто така, Кант се придржува до сфаќањето дека слободата е одредена со начинот на мислењето, т.е. со интелигибилниот карактер, па во таа смисла и со дејствувањето како праосновен, а не субалтерен почеток, и ја тврди нужноста во нашето дејствување само кога човекот го третира како појава. Таму каде "...самиот ум се смета како причина која детерминира (во слободата), имено кај практичните принципи..." (*KČU,* с414), треба да се постапува како пред себе да се има некој објект на чистиот разум, каде условите не можат да се постават во низата на појавите, туку надвор од неа, и низата на состојби може да се мисли како апсолутно започната врз основа на некоја интелигибилна причина. Кај практичните принципи, умот е слободна причина која детерминира. Кант разликувал арбитриум брутум и арбитриум либерум. Првата е според својот карактер чисто животинска, бидејќи е детерминирана само и единствено од сетилноста, а втората е слободна волја, бидејќи може да биде детерминирана независно од тие нагони, просто со" ...мотивите кои само умот ги претставува..." (*KČU,* с478). Се што е во врска со слободната волја, било како причина или последица, се нарекува практично. Човековата волја не се детерминира само со сетилни поттици, туку постои моќ која може ним да им се спротивстави, а таа моќ е умот: "...а овие размислувања за тоа што со оглед на нашата целокупна состојба треба да се сака, то ест, за тоа што е добро и корисно се основаат на умот" (*KČU,* с478). Затоа умот поставува и такви закони кои имаат карактер на императиви, т.е. објективни закони на слободата. Слободата во практична смисла може да се сознае врз основа на искуството, т.е. како една од природните причини, "...имено како каузалитет на умот во детерминирањето на волјата..." (*KČU,* с478). Бидејќи умот е систематско единство според

сврхите, слободата во практична смисла е каузалитет на сврхите во одредувањето на волјата. Така, таа волја е одредена од телеолошкиот каузалитет на слободата. Кант вели: "Ќе ја проучуваме слободата под целисходното единство кое се заснива на принципите на умот..." (*KČU*, с487). Правилото на мудроста е втемелено врз емпириски принципи, а моралниот закон апстрахира од нив, и ја посматра само слободата на разумното суштество воопшто, која може да се втемели врз" ...чистите идеи на чистиот ум и да биде сознаена а приори" (*KČU*, с480). Слободата се втемелува врз чистите идеи на чистиот ум, т.е. врз онтолошката идеја за безусловниот каузалитет и телеолошката идеја за целисходното единство. И во втората критика, слободата е суштински важен предмет на размислување. Слободата и моралниот закон се неразделно сврзани. Практичната слобода може да се дефинира како независност на волјата од се друго, освен од моралниот закон. Не станува збор за тоа дека слободата треба да се истражува како емпириски феномен, и да се објаснува како психолошко својство, туку само и исклучиво" ...како трансцендентален предикат на каузалноста на едно суштество кое му припаѓа на сетилниот свет (како што тука, сепак, вистински само за тоа се работи) ..." (КНПУ, с122). Суштеството кое му припаѓа на сетилниот свет е супстанција фајноменон, а само неговиот каузалитет се замислува како интелигибилен. Ова е истото сфаќање веќе застапувано во првата критика. Со тоа слободата не станува поим кој е трансцендентен во однос на светот, туку само во однос на сетилноста, и затоа, останува за иманентна употреба на практичниот ум. Ова уште подобро се објаснува со едно подоцнежно Кантово разликување, имено, разликувањето меѓу надсетилно и надприродно, од текстот" Спорот меѓу факултетите". Според тоа разликување, слободата е надсетилно кое не е и надприродно, а бог би морал да се замисли токму како надсетилно кое е и надприродно, т.е. енс екстрамунданум. Значи,

метафизика на моралот втемелена на иманентно-практичен поим за слободата, не смее да се третира како онаа која се оддалечува во сферата на теолошката трансцендентност. Каузалноста како природна нужност се однесува само на егзистенцијата на стварите, доколку таа може да се определи во времето. Затоа, Кант предупредува: "Ако сега определбите на егзистенцијата на стварите во времето се земат како определби на самите нешта по себе...тогаш нема начин нужноста во каузалниот однос да може да се поврзе и соедини со слободата..." (КНПУ, с122). И навистина, ако се стори тоа, произлегува дека секое случување и секоја постапка, што се остваруваат во некој момент, се условени од она што се случило во времето што претходело. Бидејќи тоа време не е во власта на оној кој дејствува, секоја негова постапка е нужна заради определувачки основи кои не зависат од него, па тој никогаш не би бил слободен. Од тоа следи дека е исправен овој заклучок: "...тогаш, ако тоа би бил начинот според кој би требало да се претстави и постоењето на самите нешта по себе, би морале да ја отфрлиме слободата како празен и неможен поим" (КНПУ, с123). Така стигнуваме до Кантовата изјава која Ничевски се обидел да ја иронизира: "Според тоа, ако уште сакаме да ја спасиме слободата, тогаш не преостанува друг пат освен...каузалноста според законот на природната нужност да им ја припишуваме само на појавата, а слободата, пак, само на истото суштествување како нешто по себе" (КНПУ, с123). Значи, Кант инсистирал на безалтернативен пристап ако треба да се промислува слободата како трансцендентален, т.е. онтолошки поим, а Ничевски сака да создаде интерпретативен впечаток како да станува збор за одлука на индивидуално-психолошки план. Целокупната Кантова расправа за слободата е онто-телеолошки конципирана, и нејзиното интерпретативно преместување во психологијата, неизбежно ја чини бесмислена. Значи, овде станува збор за интерпретативна грешка на Ничевски, а не за Кантова концептуална грешка. Со интерпретативни пропусти, и двата дела на

Кантовата концепција за слободата се чинат непрепознатливи, неповрзани, дури и бесмислени. Откако ги разјаснил претходните проблеми во концептот за слободата, Кант настојувал да ги покаже штетните последици од нихилирањето на слободата како онтолошки поим. Ако за некој кој украл се вели дека неговото дело според природниот закон било неизбежно, прашање е: како тогаш според моралниот закон може да се смета дека делото можело да биде избегнато, можело да не биде сторено, бидејќи тоа зависело од оној кој дејствувал, т.е. како може да се смета за слободен во однос на истата постапка и во истиот миг човекот за кој се признало дека е подложен на природната нужност? Кант го елиминира како онтолошки недостатен компаративниот поим за слободата, според кој зборот слобода се употребува за да се означи еден факт: непринуденоста од надвор. Но, било да се работи за дејствувањето на нашето тело, или за тоа дека ние самите ги создаваме нашите внатрешни претстави, секогаш станува збор за природна нужност, а не за слобода. Ова носи чувство на психолошка слобода, но таа е сепак израз на природната нужност и не остава место за трансценденталната слобода. Како и во првата критика, и овде Кант ја одредува трансценденталната слобода како независност од механизмот на природната нужност: "...трансцендентална слобода, која треба да се замисли како независност од сето емпириско и, следствено, воопшто од природата..." (КНПУ, с125). Значи, Кантовиот онтолошки поим за слободата е неповредив од психологистичките, и воопшто емпиристичките дивагации на Ничевски. Без таа трансцендентална, т.е. онтолошка слобода" ...која единствената а приори е практична, не е можен никаков морален закон..." (КНПУ, с125). Природната нужност се однесува само на нештата кои стојат под условите на времето, па значи и на дејствениот субјект како појава. Меѓутоа, истиот тој субјект ги смета своето постоење и самиот себеси како определиви со законите што си ги дава преку умот. Интелигибилниот карактер

човекот" ...самиот себеси си го создава..." (КНПУ, с126), и според тоа, секоја противзаконска постапка која ја направил, можел и да не ја активира. Кант уште еднаш тврди: "Всушност, ако човековите постапки, онака како што им припаѓаат на неговите определувања во времето, не би биле само негови определби како појави, туку и нешто само по себе, тогаш слободата не би можела да биде спасена" (КНПУ, с129). Кога појавите би биле вкупност на се она што воопшто може да се замисли, човекот би бил само средство или автомат. Ако времето и просторот се определби на постоењето на самите нешта по себе, станува неизбежна поставката за фаталноста на дејствувањето. Против критиките за трансцендентноста на неговиот поим за слобода, Кант енергично изјавил: "Единствено поимот на слободата дозволува да не мораме да излегуваме надвор од нас за да го најдеме неусловеното и интелигибилното за условеното и сетилното" (КНПУ, с135). Само практичното може да не води "над" сетилниот свет, но тоа не значи и над светот воопшто. Во третата критика, разликувал техничко-практични од морално-практични принципи. Првите од овие спаѓаат во теориската философија како философија на природата, а вторите во практичната философија како теорија на моралот. Поимот на природата може да ги претстави своите предмети во согледувањето, но не како нешта самите по себе, туку како прости појави, а поимот на слободата може да претстави во својот објект некое нешто самото по себе, но не и во согледувањето. Ниеден од овие два поими не е во состојба да достигне до теориското сознание на својот објект како нешто по себе самото, кое би го претставувало надсетилното чија идеја се поставува за основа на сите предмети на искуството. Светот на природата не може да има никакво влијание врз светот на слободата, но потребно е светот на слободата да остварува некакво влијание врз светот на природата, "...имено поимот на слободата треба во сетилниот свет да оствари сврха која е поставена на основа на неговите закони" (*KMS*, с65). Слободата остварува во сетилниот свет сврха, која овде Кант не

ја определува, но ја има на ум-највисокото добро. Од тоа следи на каков начин треба да се замислува природата: "...и, според тоа, мора да постои можност природата истотака да се замисли така што барем законитоста на нејзината форма да коинцидира со можноста на оние сврхи кои треба да се остварат во неа соодветно на законите на слободата" (*KMS*, с65). Ако пак законитоста на природата индицира нејзина сврховитост, како што покажал во 1784год, слободата треба да го оствари обединувањето на природните и моралните сврхи. Овие два текста се важни затоа што ја обелоденуваат површноста на интерпретациите, според кои, Кант пропишувал дејства за кои знаел дека е неможно да се остварат, и неговиот поим за слободата го сметаат за трансцендентен, или противречен, или квиетистички. Освен тоа, тие убаво покажуваат дека со законот на слободата, а тоа очигледно е моралниот закон иако не е директно именуван, треба да бидат остварени некакви сврхи, што секако покажува дека се погрешни критиките за празнината, бесодржајноста на Кантовиот морален закон. Понатаму во истиот текст, слободата ја одредува од улогата на умот во промислувањето на крајната основа на природата и моралните дејства: "Како што умот во теориското набљудување на природата мора да усвои идеја за некоја безусловна нужност на нејзината праоснова: така тој во практичното набљудување претпоставува истотака свој сопствен (во поглед на природата) безусловен каузалитет, то ест слобода, бидејќи е свесен за својата морална заповед" (*KMS*, с284). Потоа следи можеби најзначајната формулација, во која Кант експлицитно ја одредува слободата како телеолошки каузалитет, т.е. таков кој е насочен кон сврхи: "Ние, меѓутоа, имаме во светот еден единствен вид суштества чиј каузалитет е телеолошки, то ест чиј каузалитет е насочен на сврхи, ... Такво суштество е човекот, но човекот посматран како ноуменон; ...) " (*KMS*, с315). Тој телеолошки каузалитет е факт, иако станува

збор за идеја: "Она пак што е многу значајно е дека меѓу фактите се наоѓа дури и една идеја на умот (која по себе не е способна за никакво прикажување во согледувањето, па, значи, не е способна за никаков теориски доказ на својата можност), а тоа е идејата на слободата..." (*KMS*, с346). Разјаснувајќи ја уште еднаш разликата меѓу природата и слободата во предавањата по метафизика, Кант го посочува човекот како припадник на два света: "Дејството на супстанција во природата која е независна од механизмот на природата, се вика слободно дејство. Способноста на супстанцијата која припаѓа на природата, за дејствување независно од механизмот на природата, се вика слобода. Ако претпоставам дека појавите во сетилниот свет се сите нешта по себе, тогаш слободата ќе отпадне, затоа нема да имаме ни моралност. Бидејќи моралноста претпоставува слобода исто толку нужно како физиката природна нужност.е. динствениот начин да се помират слободата и природата е сетилниот свет; " (*L. O. M*, с342). Без слободата, би требало да се мисли дека нема моралност, што е апсурд: "Каде воопшто не ја разбираме можноста бидејќи не ни е дадено никакво искуство, таму можеме сеуште да кажеме можеме бидејќи треба" (*L. O. M*, с379). Слободата е рацио есенди на моралниот закон. Во следната изјава ги поврзува моралниот закон, слободата и возвишеноста: "Само свеста за моралниот закон ни го дава поимот за слобода. Тоа е голема возвишеност-независност од целата природа кога треба да се изврши нашата должност" (*L. O. M*, с379). Во оваа изјава се има на ум поимот за трансцендентална слобода. Возвишена е независноста од сета природа кога треба да се изврши дејство кое ја почитува слободата на другите луѓе. Слободата не е независност од било какво одредување, таа е самоодредување со помош на умот: "Способноста за одредување на себеси низ чисти претстави на умот е слобода" (*L. O. M*, с379). Чистите претстави на умот се мотиви кои се сврхи.

Слободата е каузалитет според идеи. Таа не може да се докаже психолошки, туку само од моралот: "Дека човечкото суштество има слобода не може да се докаже психолошки туку, сигурно, морално" (*L. O. M,* с383). Иако е несетилна или надсетилна, слободата не е трансцендентна: "Нешто надсетилно но не трансцендентно се нашите слободни дејства" (*L. O. M,* с384). Слободните дејства се присутни во светот, иако не припаѓаат на сетилниот свет. Тие се практично иманентни. Кант го анализира и учењето за фатализмот како учење за целосна природна нужност. Ако ова гледиште е веродостојно, тогаш нема слобода. Тоа му овозможува на Кант уште еднаш да потсети дека слободата не може да се докаже психолошки, туку само од моралот: "Дека човекот има слобода не може да биде докажано психолошки, туку поправо морално" (*L. O. M,* с411). Желбата за психолошки доказ за слободата би значела разгледување на човекот како феномен, а не како интелигенција, како ноумен: "Ако сакам да ја докажам слободата психолошки, тогаш ќе го промислувам човечкото суштество согласно на неговата природа, т.е. како природно суштество, и како такво тој не е слободен" (*L. O. M,* с411). Во теориски поглед, не може да му се даде објективна реалност на поимот на надсетилното, бидејќи не може да биде дадено во согледувањето, но во практичен поглед е поинаку. Овде поимот на надсетилното кое не е трансцендентно, го обезбедуваат моралните закони и пред се слободата: "Ние имаме нешто надсетилно што не е трансцендентно, на пр, моралните закони, ... Слободата е овде надсетилното, бидејќи не ја сознаваме преку теориско сознавање" (*L. O. M,* с412). Во Вигилантиусовите записи од Кантовите предавања по метафизиката на моралот од 1793год, особено значајни се §15 и 16, каде Кант расправа за слободата како облик на детерминизмот. Противник на слободата е преддетерминизмот, т.е. фатализмот, а не детерминизмот! Секако, и овде Кант го има на ум фактот дека човекот како феномен, како човек

на природата не е слободен, т.е. подложен е на механизмот на природната нужност. Сите дејства на таквиот човек се "...предетерминирани, т.е. се однесуваат како последици на претходните причини" (*L. O. E,* с268). Но, во тој случај, тие не можат да му бидат навистина припишани, бидејќи им недостасува спонтанитет, и затоа природниот човек не може да ги избегне. Значи, преддетерминизмот се однесува на консеквенци кои не можат да се избегнат. Ова е теориската основа на Кантовиот напад против вообичаената философска доктрина за детерминизмот. Тој изјавил: "Идејата на философите за детерминизмот е, напротив, погрешна" (*L. O. E,* с269). И овие философи разликуваат помеѓу системот на слободата и учењето каде човекот се сфаќа како неслободно суштество. Па тогаш, во што е нивната грешка? Кантовиот одговор е: "...но сосема лажно го поставуваат детерминизмот, како спротивставен однос во кој човекот се промислува под законите на природата" (*L. O. E,* с269). Ете, погрешно е и лажно кога системот на слободата се спротивставува на доктрината на детерминизмот. Ако сега прашаме понатаму во што се состои таа грешка, Кантовиот одговор во продолжение на наведениот текст е: "Но секое дејство на човекот мора да биде детерминирано, ..." (*L. O. E,* с269). Бидејќи, без исклучок, секое дејство на човекот мора да биде детерминирано, тоа мора да се однесува и на слободното дејство. И слободното дејство и дејството подложено на механизмот на природната нужност се детерминирани дејства. Разликата е само во тоа што првото е независно од сите претходни околности, т.е. минатото време, а второто е детерминирано соодветно на временскиот редослед. За дејството и човекот како феномени, Кант вели: "...но тоа мора да се нарече преддетерминизам, и не детерминизам" (*L. O. E,* с269). Слободата е детерминизам, кому "противник" му е преддетерминизмот, а не индетерминизмот! Сите дејства се или

настани во природата или такви кои можат да му се припишат некому. Аргументирајќи во однос на првиот вид дејства, Кант го одбива гледиштето за нивната случајност, а под него подразбира отсуство на детерминација од причина која претходи. Тој бил повеќе заинтересиран за објаснувањето на дејствата кои го содржат условот на обврзност на нивно извршување. Но, за да може некое дејство да му се припише некому, потребно е тој да биде препознаен или признат како зачетник, т.е. како комплетна прва причина на дејството. А ако тоа се допушти, тогаш зачетникот на дејството не може да се смета за детерминиран од други и надворешни причини. Тој дејствен човек мора да биде сфатен како независен од сите преддетерминирачки причини, и не може да стои под законот на природната нужност. На овој начин се потврдува дека за Кант слободата е самодетерминација, а не индетерминација. Слободата се состои во тоа да се биде зачетник на своите дејства. Мистификацијата на Кантовиот поим за слободата настанува со разните интерпретатори на Кант, и трае до денес. Тој го отфрла и гледиштето на Баумгартен и Волф, според кое, човек е независен од механизмот на природната нужност кога постапува според мотиви, т.е. кога неговите дејства се одредени од разумот и умот. Кант е категоричен дека човекот не е ослободен од механизмот на природата со самиот факт дека во неговите дејства има акт на умот. Секој акт на размислување или рефлексија е појава во природата, со која разумот ја бара поврзаноста на причините на нештата со нивните последици. Таков е случајот кога размислуваме за предностите, недостатоците или другите консеквенции на нашите дејства, така е и кога злочинецот размислува за најповолните околности за вршењето на своите неприфатливи дела. За Кант е извесно дека има повеќе размислување при вршењето на грабежи, убиства и слични дела отколку при вообичаената согласност со моралниот закон. Со чинот на размислување, човекот се уште не е отпуштен од механизмот на природата. При вообичаеното дејствување

со оглед на емпириските околности, основите на дејствувањето лежат во минатото, и затоа не се под власта на субјектот кој дејствува. Во тие услови, тој не е и не може да биде слободен. И §16 започнува со утврдување на фактот на детерминираноста на секое дејство: "Сите дејства стојат, значи, под принципот на детерминизмот, иако ние само можеме да ги наречеме преддетерминирани, ако основите на дејството се среќаваат во претходното време; но треба да го претпоставиме спротивното, ако основите на дејството не се преддетерминирани, и дејствувачот е зачетник и комплетна причина на неговиот акт" (*L. O. E,* с270). Само човекот сфатен како ноуменон е слободен човек. Слободата е апсолутен спонтанитет, а преддетерминизмот ја означува релативната спонтаност на дејствата. Разликувањето меѓу човекот како феномен и како ноумен е единственото средство да се избегне конфузијата помеѓу механизмот на природата, како преддетерминизам и слободата, како детерминизам. Кант инсистира дека не стануваме свесни за слободата со помош на емпириската психологија, туку само со помош на моралниот закон во нас. Моралноста е единственото средство за стекнување свест за слободата: "Јас сега се детерминирам себеси преку мојот ум; ова е слобода, но овој мој ум е детерминиран од моралниот закон, ..." (*L. O. E,* с272). Слободата се сознава преку заклучување од моралниот закон, а не се чувствува непосредно. Кант смета дека не вреди труд одбивањето на сите приговори против слободата. Кај прашањето за детерминацијата на нашата свест за слободата преку категоричкиот императив, главно прашање е: Како е можен таков категоричен императив? Според него, тоа е најтешката точка, бидејќи можноста на категоричкиот императив се втемелува единствено преку претпоставката на слободата. Кант ја изедначува слободата и моќта на умот: "..., одделно од слободата или моќта на умот..." (*L. O. E,* с272). Сега е јасно дека кога не го прифатил

гледиштето на Баумгартен и Волф, според кое, присутноста на размислувањето е доволен квалификатив на слободата, Кант ја имал предвид разликата помеѓу разум и ум. Умот е систем на безусловни сврхи. Според тоа, ако слободата е исто што и моќта на умот, тогаш мора да се смета дека таа е телеолошки одредена. Слободата е каузалитет според сврхите. Рефлексијата на разумот е размислување сообразено на емпириските сврхи и околности, а умното мислење произлегува од светот на идеите. И во предавањата по метафизика од 1794-95год, Кант ја внесува важната дистинкција во учењето за слободата. Слободата е спротивставена на природната нужност, не на детерминизмот. Бидејќи секое дејство мора да има одредувачка основа, таква мора да имаат и слободните дејства. За она што се именува како природна нужност, но применето врз човечките дејства, Кант го воведува терминот предетерминизам кој се однесува на дејствата кои својата одредбена основа ја имаат во претходното време, па според тоа ниту извршувањето, ниту пропуштањето не лежи во моќта на субјектот: "Станува јасно од ова дека системот или принципот кој претходно бил наречен детерминизам, мора точно да се нарече предетерминизам" (*L. O. M,* с488). И овде Кант го задржува својот поим за слободата како способност на човекот од себе да започне низа на консеквенции. За овој поим на слободата, тој вели: "Во овој однос може да се каже сосема коректно за него дека неговите дејства се подложени на детерминизмот бидејќи, затоа што неможе да дејствува без дејството да биде детерминирано од некоја основа, овде е само претпоставката дека тој се детерминира себеси на дејство, но не дека дејството е преддетерминирано од претходно одреденото време, т.е. од законот на каузалитетот. Оваа конфузија на поимите направила поимот на слободата да стане вистински крст за философите" (*L. O. M,* с489). Бидејќи човекот не е само ноуменон, туку како природно суштество е појава, во тој однос важи: "Се разбира, како природно суштество тој стои само под преддетерминизмот, ..."

(*L. O. M*, с489). За поимот на слободата, во метафизиката на моралот, вели: "Поимот на слободата е чист умски поим кој токму затоа за теориската филозофија е трансцендентен, ...и напросто не може да важи како конститутивен, туку само како регулативен, ...но во практичната употреба на умот тој ја докажува својата реалност со помош на практични начела, кои како закони, како каузалитет на чистиот ум, независно од сите емпириски услови (сетилното воопшто), ја одредуваат самоволјата и ја докажуваат чистата волја во нас, во која моралните поими и закони го имаат своето потекло" (ММ, с22-23). Слободата на самоволјата не може да се дефинира со моќта на изборот да се дејствува за или против законот, таа како ноумен воопшто не може теориски да се прикаже, бидејќи појавите не можат да го направат разбирлив надсетилниот објект –слободата. Слободата е тема и во "Спорот на факултетите". Како еден од примерите со кои Кант сака да покаже во што се состои принципиелното разликување помеѓу догматски доктринарната и слободната интерпретација на Писмото, го наведува учењето на Св Павле за помилувањето, простувањето. Бидејќи го застапувал учењето за предопределувањето, т.е. преддетерминизмот, произлегува дека и сопственото мислење на овој апостол било преддетерминирано. Протестантската црква најпрво го прифатила ова учење, а потоа го отфрлила. Кант сугерира дека до отфрлање на тоа сфаќање морало да дојде" ...бидејќи умот го смета предопределувањето за противречно со учењето за слободата, одговорноста за постапките и, следствено, со целиот морал" (СНФ, 49). Во забелешките од оставнината, има ставови за слободата, кои надоврзуваат на веќе споменатите, и ја определуваат неа како облик на детерминативна моќ: "Што е најизненадувачки е дека оваа каузалност е детерминација (на мојата волја) за слободна акција (то ест), не како природна нужност) " (*OP*, с230). Според втората, слободата е принцип независен од каузалноста на светот, но таков кој

поседува сопствена каузалност. Под наслов "Теорема" Кант дава дефиниција на слободата: "Постои во човекот активен, но надсетилен принцип кој, независно од природата и каузалноста на светот, ги детерминира појавите во природата, и се вика слобода" (*OP*, с242). Вкупно земено, постојат четири важни одредби на поимот на слободата, кои влегуваат во нејзиниот онтолошки и моралнотелелолошки поим. И онтолошкиот поим и моралнотелеолошкиот поим имаат негативен и позитивен аспект. Негативниот аспект на онтолошкиот поим е дека таа е независност од механизмот на природата, а позитивниот е дека е способност за започнување на некое дејство само од себе, апсолутна спонтаност. Негативниот аспект на моралнотелеолошкиот поим е дека е независна од сетилните стремежи, поттици, потреби, а позитивниот е дека е одредена од претстави на умот, т.е. од неговиот морален закон и следствено, идејата за највисокото добро. Во нејзиниот позитивен аспект, способноста за започнување на некое дејство од себе и одредувањето од свои умни претстави водат кон ставот дека слободата е самодетерминација, а не индетерминација. Следи изложувањето на сфаќањето за бесмртноста на душата.

Во рационалната психологија душата се сознава од поими а приори, од чистиот ум, а не од искуството. Нејзино единствено важно прашање е прашањето за идната состојба на душата. Овде се од важност општите поими за потеклото, за идната состојба и за преживувањето на душата. Од искуството се зема само поимот на душата, а останатото се зема од чистиот ум. Со тоа се преоѓа на метафизичко третирање на душата. Програмата на истражувањето е изложена во три точки, а третата сама има три. Душата треба да се истражи апсолутно, т.е. за себе; во споредба со други нешта воопшто; и со оглед на поврзаноста на душата со телото. Последново опфаќа истражување на можноста за односот помеѓу душата и телото,

почетокот и крајот на животот. На крај се истражува дали душата ја преживува сепарацијата помеѓу душата и телото.

Иматеријалноста на душата не може да се докаже со докази а приори, она што може да се докаже е дека својствата и дејствата на душата не можат да бидат објаснети материјалистички. Постоењето на јаството означува психолошка и практична персоналост. Раѓањето на човечкото суштество не е исто што и раѓање на душата, како што крајот на човечкото суштество не означува и крај на душата. Животот на човекот не е и живот на душата. Човечкиот живот е само интеракција на душата и телото. Тоа е така, бидејќи принципот на животот не настанува со раѓањето, ниту си заминува со смртта. Принципот на животот е проста супстанција. Ако е таков принцип, тој не настанува ни одминува според природните закони. Бидејќи телото е само форма на душата, супстанцијата останува кога телото заминува. Ако треба да се мисли дека животот на душата е само контингентен, тоа би значело дека таа е создадена од бог заради некакви краткорочни намери, заради наградување, казнување или усовршување. Но, многу поважно е да се утврди дали за душата може да се тврди бесмртност на нејзиното постоење. Кант ја дефинира бесмртноста на овој начин: "Бесмртноста е природна нужност на живеењето" (*L. O. M,* с94). За докажување на нејзината бесмртност постои само еден единствен доказ кој е трансцендентален, додека сите други се само надеж за идниот живот. Трансценденталниот доказ може да се земе само од природата и поимот на самиот предмет. Телото не може да биде причина на животот, бидејќи сета материја е безживотна, според тоа принципот на животот мора да е душата. Смртта не е апсолутна суспензија на животот, туку ослободување за комплетниот живот. Ова е еден, но не и единствениот доказ а приори за бесмртноста на душата, изведен од согледувањето на природата на самата душа. Тоа е доказ за бесмртноста на душата изведен од природата на апсолутно

нужното суштество. Во искуството, во егзистенцијата се сознаваат само суштества подложни на случајноста: "...но што е нужно, за тоа јас разбирам а приори дека мора да биде апсолутно нужно. Ова апсолутно нужно суштество е божественото суштество" (*L. O. M,* с96). Апсолутноста ја исклучува контингентната егзистенција, значи не може да биде припадна на светот. Бидејќи постоењето на душата се сознава емпириски, а само нејзината природа а приори, јасно е дека душата не може да биде сознаена а приори од божјата природа, бидејќи во тој случај би морала да се смета како нејзин непосреден дел. За остварување на задачата, остануваат само два можни одговори: природата и слободата: "Соодветно од сознанието на божјата волја ќе заклучиме на нужното преживување на душата. Ова е морален или (бидејќи сознанието на бог е инволвирано) теолошко-морален доказ" (*L. O. M,* с96). Бидејќи во светот моралноста не е пропорционално придружена со среќата, моралните правила не би имале потребна сила, ако на помош не пристигне теологијата. Теологијата ја воведува претпоставката за идниот живот: "...тогаш мора да има друг свет, или состојба каде добросостојбата на суштеството е адекватна на неговото сопствено однесување. Сега ако човечкото суштество претпостави друг свет, тогаш тој мора да ги аранжира своите дејства соодветно на тоа; поинаку тој дејствува како крадец. Но ако не претпостави друг свет, тогаш би дејствувал како будала ако сака да ги аранжира неговите дејства во сообразност со законот кој го разбира преку умот; бидејќи тогаш најзлиот крадец би бил најдобар и најпаметен, бидејќи овде се труди само да ја промовира неговата среќа, ..." (*L. O. M,* с97). Без теолошката претпоставка за друг свет, на човекот му останува да биде или крадец или будала. Овој доказ е доволен за моралното уверување во секојдневниот живот. Иако е практично достатен, не е и спекулативно и логички коректен. Од него сепак не следува дека постои друг свет.

Третиот доказ е од емпириско-психолошки карактер. Изведен е од искуствената природа на душата. Од искуство е познато дека способностите на душата растат или опаѓаат како и оние на телото. Не следи дека со прекинот на анималниот живот прекинува и целокупниот живот. До овде расудувањето е валидно. Неговиот недостаток е во ова: "Но овој емпириски доказ сеуште не може воопшто да ја демонстрира бесмртноста на душата" (*L. O. M,* с99). Ако и нема особена позитивна вредност, со овој доказ е можна значајна негативна употреба. Со него секогаш ќе може да се потсетува дека не може да има ни емпириски доказ против животот на душата.

Последниот од доказите кои Кант ги анализира, е воведно одреден на овој начин: "Четвртиот доказ е емпириско-психолошки, но од космолошки основи, и ова е аналогиски доказ. Овде бесмртноста на душата се заклучува од аналогија со целината на природата" (*L. O. M,* с99). Објаснувајќи го терминот "аналогиски", Кант преминува на расудување за самиот доказ. Негова општа идеја е дека од се што ни е познато во природата, од сите способности, сили и инструменти кои ги среќаваме во неа, нема таква која не е насочена "...кон одредена употреба или сврха. Но ние наоѓаме во душата такви сили и способности кои немаат одредена сврха во овој живот; значи овие способности (бидејќи ништо во природата не е без употреба или сврха), ако тие овде немаат употреба и одредена сврха, сеуште мораат да имаат употреба некаде; мора да постои состојба каде овие способности можат да бидат употребени" (*L. O. M,* с100). Потсетувајќи дека во телото на животните ниеден орган не е без сврха, Кант укажува дека постојат способности на душата кои немаат одредена сврха во овој живот. Таков е случајот со способноста за сознавање. Таа се протега многу подалеку отколку што се потребите на секојдневниот живот, а некои науки се докази за тоа. Такви се математиката и астрономијата. Од нив скоро и да нема никаква корист во

вообичаениот живот во овој свет. Па сепак, иако нештата се такви во овој вид на живот, желбата да се знае оди секогаш натаму. Таа желба ги преминува границите на овој свет. Со неа, заради самото знаење, се појавуваат прашањата за душата и светот кои немаат дефинитивен одговор. Тоа се прашања кои се неважни ако постои само овој свет. Така доаѓа до пресврт во вреднувањето. Практичните прашања со ограничен животен делокруг се инфериорни во споредба со оние кои произлегуваат од апсолутната желба за сознавање. За сите тие способности и сили кои остануваат неискористени во овој живот, останува можноста да се претпостави друг и иден свет. Освен тоа, и краткоста на животот оди во прилог на овој вид аргументација. Токму тогаш кога човекот се наоѓа на врвот на своите способности, тој умира. Значи, како и кај односот помеѓу моралот и среќата, и овде помеѓу талентите, нивните можни резултати и краткоста на животот не постои пропорционален однос. Заклучокот кој го изведува Кант е неочекуван: "Науките се луксуз на разумот кој ни дава претчувство за тоа што ќе бидеме во идниот живот" (*L. O. M,* с101). Трет аргумент во полза на ова гледиште е аргументот земен од моралот. Ако се набљудуваат способностите на волјата, "...тогаш ние наоѓаме поттик кон моралност и интегритет во нас. Ако ова е направено за нас само во овој живот, тогаш природата прави будали од нас" (*L. O. M,* с101). Сите аргументи водат во прилог кон секогаш истиот заклучок: "Сега бидејќи ништо не е залудно, туку поправо се има своја сврха, овие надарености на душата мора исто да имаат своја одредена сврха. Сега бидејќи ова не се исполнува во сегашниот живот, мора да е залиха за идниот живот" (*L. O. M,* с102). Против овој доказ Кант наведува само еден приговор. Изгледа дека човечките суштества се создадени само за анимален живот. Суштествата кои доаѓаат на свет само со случајна одлука на нивните родители не можат да бидат одредени за повисоки сврхи и иден живот. Но, животот на душата е

нешто позначајно и повредно од анималниот живот, па не е случаен како овој. Овој одговор ја засилува довербата во претпоставката за идниот живот. Тој свет Кант не го замислува како свет на друго место: "Другиот свет соодветно не е друго место, туку поправо само друга интуиција" (*L. O. M,* с104).

Во одделот за бесмртноста на душата, од предавањата од 1782-1783, Кант настојува да одговори на прашањата за тоа дали, ако е душата бесмртна, преживува човекот во физичка смисла или само како интелигенција, дали бесмртноста произлегува од природата на душата, т.е. дали оваа е навистина бесмртна и дали преживувањето е општо или поединечно. Материјалистите си создаваат проблеми со првата алтернатива од одговорот на првото прашање, а пнеуматистите со втората. Кант одбива да се занимава со првиот вид одговор, бидејќи смета дека телото е создадено само за земскиот живот. Тој е заинтересиран за ова: дали душата преживува како интелигенција, и дали е тоа нужно како општ закон на природата, или е втемелено врз божја одлука? Овде на Кант му е поважен првиот од двата можни одговори, бидејќи од тоа како ќе се одговори на ова, зависи и одговорот на третото прашање. Ако бесмртноста на душата произлегува нужно од општите закони на природата, тогаш би можело да се тврди дека е општа и би важела за сите луѓе, а ако е само последица од божја одлука, тогаш ќе биде само за некои избрани од божјата милост. Кант тврди дека постои доказ за идниот живот: "Овде не се прашува за идниот живот воопшто, бидејќи можеме да го докажеме тоа телеолошки, поправо, сакаме да бидеме убедени за бесмртноста на душата, или за неможноста на нејзиното умирање" (*L. O. M,* с276). Бидејќи философијата се занимава со природата и моралот, можен е природен или морален доказ за бесмртноста на душата. Природните докази се од три вида: од искуственото познавање на луѓето, од рационалната психологија и од аналогијата

на природата на душата со природниот поредок. Првиот од овој вид докази нема извесни аргументи, заправо, тие заклучоци се само спекулации. Кант изјавува дека станува збор за преживување на персоналниот живот, а не на анималниот, и затоа бесмртноста би морала да биде континуиран живот. Со тоа мора да биде отфрлено и учењето за селењето на душите, бидејќи со него се променува персоналноста. Доказот кој го нарекува рационален се зема од соодветниот дел на психологијата. Материјата е неживотна, и никако не може да го носи со себе принципот на животот. Ако е душата принцип на животот, со смртта на телото се ослободува вистинскиот носител на принципот на животот. Со тоа би започнал нејзиниот вистински живот. Иако овој вид доказ не е многу строг, тој може да послужи против материјалистичките доктрини. Принципиелната тешкотија на ова гледиште е дека можеби телото е единствениот услов на животот. Третиот вид на природен доказ, според аналогија на природата на душата со целината на природата, Кант го означува како телеолошки: "Овде ние докажуваме од природата на сврхите, и затоа овој доказ е телеолошки. Бидејќи физички природата е реалност на дејствени причини, и телеолошки реалност на сврхи. Принципот во реалноста на сврхите е: дека се има сврха и дека ништо не е залудно. Тоа е нужен постулат на умот. Бидејќи поинаку умот не може да објасни ништо. Но тој е потврден во искуството" (*L. O. M,* с279). Телеолошки, природата е реалност на сврхи. Кај луѓето постојат многу предиспозиции кои немаат можност да се развијат во овој живот. Од тоа може да се заклучи дека мора да дојде време кога нивното развивање ќе се случи. Целиот овој космолошко-телеолошки доказ зависи од докажувањето на малата премиса. Човековата душа има три способности: сознајната, чувството на (не) задоволство и желбата. Ниту една од нив не наоѓа вистинско остварување во овој живот. Иако имаме благородно тежнеење да сознаеме и нешта кои немаат никаква практична употребна вредност во секојдневниот живот,

занимавањето со нив ги исцрпува животните сили на научникот, и на Њутн не му биле од никаква корист неговите откритија. Сите тие благородни сознанија би биле одвишни ако нема иден живот. Така е и со втората од наведените способности. Од никаква корист не е тоа што ни е пријатна моралната убавина и што се трудиме да ги извршиме налозите кои ни ги поставува умот во врска со остварувањето на моралните закони, бидејќи може да се покаже залудно и ризично нивното извршување, без да имаме соодветна награда овде. Постои диспропорционалност меѓу талентите и должината на животот. Колку и да е восхитувачки овој доказ изведен од општите закони на природата, со него не може да се знае дали душата ќе живее вечно, дали, дури и ако е тоа точно, ќе се развијат сите нејзини способности. Тука на помош доаѓа моралниот доказ, со аргументи кои се апстрахираат од природата на душата. Овој доказ има две верзии: морално-теолошка или теолошко морална. Основата на вториов се моралните особини на највисокото суштество, но неговата доказна моќ е сосема слаба. Постои и доказот од мудроста на бог, според кој, таа мудрост би настрадала од голема навреда доколку не би преживеале рационалните суштества. Но од тоа не следи дека нема и други рационални суштества на кои бог им го наменил тоа. Ако теолошко-моралниот доказ е слаб, подобро е дејството на морално-теолошкиот доказ: "Овој е основан во моралните закони, кои се како геометриски нужни. Моралноста би била без поттици ако не постои бесмртноста на душата. Без верувањето во бесмртноста, моралноста би имала моќ само во идеја, но не и во реалноста. Бидејќи на моралноста и недостига реалност, надежта во бесмртноста не може да биде одвоена од неа" (*L. O. M,* с281-282). Моралноста и надежта и верувањето во бесмртноста на душата се практичен постулат на умот.

На почетокот од предавањата-забележени од Фолкман, во годините1784-85-станува збор пак за доказите за бесмртноста на

душата. Овде начелно се понудуваат два вида на докази: од рационалната психологија и од аналогијата со целината на природата. Кант потврдува дека првиот од нив е добро средство против материјалистичките учења. За вториот пак вели: "Вториот доказ е земен од аналогијата со природата на другите живи суштества воопшто, и овој се појавува како најдобар меѓу сите нив, иако е делумно емпириски, понудува принцип без кој не можеме да ја просудуваме природата на поврзаноста според сврхите" (*L. O. M,* с290). Телеолошкиот доказ е најдобар доказ за бесмртноста на душата! Поврзаноста според сврхи се вика поврзаност на финалноста и се основа врз принципот, дека ниеден орган кој било кога е сретнат кај некое живо суштество не е одвишен, и овој принцип го применува и врз луѓето. Кај нив, потенцијалите на умот и другите таленти остануваат недоволно искористени во овој живот, "...што е во конфликт со телеолошкиот принцип на природата..." (*L. O. M,* с290). За овој космолошко-телеолошки доказ, Кант уште вели: "Но доказот според аналогија со природата е општ, затоа основата на надежта исто лежи во ова" (*L. O. M,* с291).

Сега треба да биде изложена неговата концепција за бесмртноста на душата, изложена во првата критика. Во анализата на проблемите на рационалната психологија, Кант поаѓа од категоријата супстанција. Душата е супстанција, таа е проста, нумерички е идентична и е во однос спрема можните предмети во просторот. Посматрана како предмет на внатрешното сетило, оваа супстанција го дава поимот иматеријалност, а како проста го дава поимот инкоруптибилност. Понатаму, нејзиниот идентитет како интелектуална супстанција го дава поимот персоналност, а сите овие три поими заедно го даваат поимот спиритуалност. Иматеријалноста, инкоруптибилноста и персоналноста се својства на душата како супстанција. Таа претставува супстанција која мисли, како принцип на

животот во материјата, т.е. ја претставува како душа и како основа на анималноста. За последново, Кант вели: "...анималноста, пак, ограничена од спиритуалноста, претставува имортalитет" (*KČU,* с246). Ставот дека секое мисловно суштество како такво е проста супстанција е синтетичен став а приори, и ако може да биде докажан би ја анулирал Кантовата критика. Во тој случај, би било докажано дека синтетичките ставови а приори не се дозволиви само со оглед на можното искуство, туку дека важат и за нештата воопшто и по себе. Но, Кант покажал дека тоа што се претставува како синтетичен став а приори е само паралогизам кој не може да им наштети на неговите критички принципи. И материјализмот и спиритуализмот се неспособни за објаснувањето на егзистенцијата, од што следи дека за "...нашата душа не можеме на никаков начин да сознаеме било што што воопшто се однесува на можноста на нејзината засебна егзистенција" (*KČU,* с255). Рационалната психологија не постои како доктрина, туку само како дисциплина која го ограничува спекулативниот ум, и тоа заради отстранување на неповолните интерпретативни можности: "...да не се фрлиме во скутот на материјализмот според кого нема душа, од друга страна, за да не се изгубиме сонувајќи во спиритуализмот кој за нас во животот е без основа..." (*KČU,* с255). Затоа, нашето самосознание "...треба да го отстраниме од бесплодната спекулација, па да го примениме во плодната практична употреба..." (*KČU,* с255). Кардиналната грешка на рационалната психологија е што во неа единството на свеста, кое ја чини основата на категориите се зема за согледување на субјектот како објект, па врз него се применува категоријата супстанција. Сепак, Кант тврди дека со тоа не е оспорено правото, па дури и нужноста, соодветно на основните ставови на практичната употреба на умот, која е во врска со неговата спекулативна употреба, "...да се признае некој иден живот" (*KČU,* с257). Ако е така, "...тогаш умот, како практична

моќ по себе, бидејќи не е ограничен на условите на редот во природата, е во право редот на целите, а со него и нашата сопствена егзистенција, да ги протегне вон границите на искуството и вон овоземскиот живот" (*KČU*, с257). Редот според сврхите може да се протегне и вон границите на искуството и животот во овој свет. Дали Кант со овој став ги напуштил основите на своето учење? Исто толку малку, колку што го напуштил и моралот-е вистинскиот одговор. Кант не ги поставува догматски бесмртноста на душата и идниот живот, туку само ги постулира заради остварувањето на крајната цел на нашиот живот, имено, остварувањето на најголемото можно добро во светот. Моралниот закон го повикува секој човек" ...да се направи достоен да биде жител на еден подобар свет кој тој го има во идеја" (*KČU*, с257). Ако и не е можен теориски доказ за нужната непрекинатост на траењето на нашата егзистенција, "...сепак преостанува овој моќен доказ кој никогаш не може да се побие, а со кој напоредно оди се поголемо и поголемо сознание на целисходноста на сето она што го гледаме пред себе..." (*KČU*, с257-258). Сето она што го гледаме пред себе е предмет на онтологијата. Моралниот доказ за бесмртноста на душата има и онтотелеолошки убедливи последици. Овој моќен доказ, како што го нарекува Кант, е всушност морално-телеолошки доказ за бесмртноста на душата. Дека не станува збор за догматско претпоставување на бесмртноста на душата, може да се види од она што го напишал во одделот за канонот на чистиот ум. Таму вели дека можеби е можно да се сознае духовната природа на душата, а со тоа и нејзината бесмртност, но и ако е така "...сепак на тоа не може да се заснива ни објаснувањето на појавите на земскиот живот ни објаснување на особените својства на идниот живот, бидејќи нашиот поим за бестелесно суштество е само негативен, па ни најмалку не го проширува нашето сознание..." (*KČU*, с476). Исто како што признава дека учењето за егзистенцијата на бог

припаѓа во доктринална вера, Кант смета дека во неа може да се вброи и верувањето во бесмртноста на душата: "Од гледиштето на оваа иста философија, а земајќи ги предвид извонредните дарови со кои е снабдена човечката природа и краткоста на животот која е така малку во склад со нив, можат исто така да се најдат доволни разлози за доктринална вера во идниот живот на човечката душа" (*KČU*, с491). Овој аргумент Кант детално го изложува во "Предавања по метафизика".

За бесмртноста на душата зборувал и во третата критика. Исто како што теологијата не може да стане теозофија, така ни рационалната психологија не може да стане пнеуматологија. За постоењето или минливоста на личноста после смртта, нашата целокупна теориска моќ на сознание не може да ни даде никаков проширувачки одреден став, втемелен на спекулативни докази. Затоа, "...овде се се препушта на телеолошкото просудување на нашиот живот во практички нужен поглед и во поглед на прифаќањето на нашата перзистенција како услов кој е потребен заради крајната сврха која умот ни ја поставил апсолутно..." (*KMS*, с339). Бесмртноста на душата е практично-телеолошки постулат на умот, како услов за остварувањето на највисокото добро во светот. Според тоа, бесмртноста на душата не е спекулативнотеолошко, туку само моралнотелеолошко учење. Тоа Кант и го потврдува изјавувајќи: "...напротив, што се однесува до прашањето за нашата вечна егзистенција, рационалната психологија не претставува никаква теориска наука, туку почива на еден единствен заклучок на моралната телеологија, како што најпосле и целокупната нејзина употреба е неопходна на моралната телеологија заради нашето практично одредување" (*KMS*, с339).

Во предавањата од 1790-91, во одделот за рационална психологија, Кант ги споменува само двата веќе наведени докази за

бесмртноста на душата, од рационалната психологија и од аналогијата со целината на природата. За првиот доказ вели дека содржи многу убави нешта во себе, но дека не е одлучувачки, пресуден, со него може да се стигне до неконтролирани фантазии. За вториот од нив напишал: "Вториот доказ, од аналогија на природата со други живи суштества воопшто, е најдобар од се што било кога е воведено за душата. Втемелен е врз искуството. Наоѓаме во природата поврзаност на дејствени причини, исто поврзаност на сврхи, оваа поврзаност е индицирана во организираните суштества, и поврзаноста на финалноста со живите суштества е највисок принцип од кој не може да се отстапи воопшто: дека не се среќава ниеден орган во живите суштества кој би бил одвишен, исто дека нема дел во живото суштество кој би бил бескорисен и не би имал своја одредена сврха" (*L. O. M,* с352). После формулацијата на општиот космолошко-телеолошки став кој важи за сите органски созданија, Кант преоѓа на спецификацијата на овој аргумент во однос на луѓето. Освен воопштеното споменување на човечките таленти, тука посебно се нагласува далекусежното значење на моралните принципи. За сите нив тоа е показател дека имаат и намена која го надминува животот чија форма единствено ја познаваме: "Сега пронаоѓаме во човечкото суштество моќи, способности, и таленти кои, ако се направени само за овој свет, се реално несврховити и одвишни. Талентите и екипираноста на душата покажуваат дека таа има моќи. Моралните принципи исто одат многу понатаму отколку што ни е потребно овде. Значи очигледно е дека душата на човечкото суштество не е создадена само за овој свет, туку поправо и за друг иден свет" (*L. O. M,* с352).

И во предавањата од 1792-93, инсистирал дека идниот живот на душата не може да се докаже психолошки, но сега употребува поинакви термини, наместо рационална психологија-напросто

психологија или физиологија, а она што го означувал како доказ со аналогија со природата, го означува како метафизички а приори докази. Нивните основи се теориска и практична. Бидејќи не можеме да го искусиме идниот живот на душата без поврзаност со телото, отпаѓа психо или физиолошкиот доказ. Кант потсетува дека она што се сознава а приори се сознава како нужно, а со тоа не се докажува само преживувањето, туку и бесмртноста на душата. Априорните теориски основи се од метафизиката на природата, а практичните се од метафизиката на моралот. Овие пак, можат да бидат од телеолошки основи, и тоа како природни сврхи, така и сврхи на бог: "...овие се (1) од телеолошки основи, чисти природни сврхи, или (2) сврхите на Бог" (*L. O. M,* с388). Овде го презема како доказен аргумент оној што бил презентиран од рационалната психологија, според кој, бидејќи материјата е безживотна, таа не може да биде носител и поддржувач на животот на душата. Значи, не мора да се смета дека прекинот на животот на телото е и прекин на животот на душата. Кант е доследен во одбивањето на хилозоизмот како учење кое доведува до смрт на физиката. Одредувајќи ги телеолошките основи, употребува сложени термини: "...имаме овде: Прво, метафизичко космолошки телеолошки-чисто од сврхите во природата. Второ, теолошко телеолошки-од сврхите на Бог. Првите се втемелени врз принципот на несомнената сврховитост која се среќава во природата воопшто. Таа не поставува во ниедно суштество таленти кои одат подалеку од сврхите, па пропорцијата меѓу талентите и употребата секогаш останува.... Значи сврхата мора да се оствари во друг живот" (*L. O. M,* с388). Анализирајќи ги тешкотиите што се создаваат со настојувањето да се сфати божјата мудрост, и врз основа на познавањето на неговите сврхи да се изведе доказот за бесмртност на душата, Кант изјавува дека метафизичко космолошко телеолошкиот доказ е најсигурен: "...доказот од аналогија на

човечките суштества со организираните суштества на природата е значи за нас најсигурен. Ништо не е залудно-ова е принципот-сврхите на организацијата треба да се исполнат во овој живот или во некој иден" (*L. O. M,* с388-389). Ако бесмртноста е вкоренета во природата на човечкото суштество, а овде се подразбира заедничката природа за сите луѓе-тоа значи дека бесмртноста се однесува на сите нив и ќе трае вечно. Една од Кантовите одредби на овој доказ е: "Овој точен телеолошки доказ е благороден" (*L. O. M,* с389). Најдобриот доказ сепак би бил од човечката природа, не од природата воопшто. За негово оформување и важење се потребни утврдување на трајноста на душата како супстанција, и како живо суштество со претстави, и преживување на душата како персоналност. Ако најдобриот доказ е од човечката природа, тогаш тој може да биде само морално-телеолошки: "...ние можеме да ги одбиеме сите објекции на тврдењето на идниот живот, но можеме да стекнеме само еден доказ за него, морално-телеолошкиот" (*L. O. M,* с389).

Доказите кои Кант ги има предвид припаѓаат на космолошката телеологија и на моралната телеологија. Бидејќи Кант изјавил и дека бог не може да биде сознаен поинаку освен преку светот, произлегува дека пресуден аргумент за двата најважни проблема на метафизиката, бог и идниот живот, т.е. бесмртноста на душата, се дело на космолошката телеологија. Но, ако се има предвид дека во времето на второто издание на критиката на чистиот ум, слободата станува третата и најважната за системот метафизичка идеја, а и таа е надсетилна, но не и трансцендентна идеја, произлегува дека целиот систем на метафизичко знаење има своја основа во сознанијата на космолошката телеологија. Значи, првата критика би можела да се преименува во критика на чистиот космолошко-телеолошки ум, а втората во критика на практичнотелеолошкиот ум. Со теолошкотелеолошкиот доказ не се гарантира ниту нужноста, ниту

универзалноста, па ни вечноста на идниот живот. Затоа уште еднаш мора да се потврди вредноста на космолошкотелеолошкиот доказ: "Овој вистински телеолошки доказ согласно на аналогијата на природата е најблагороден, најмногу ги издигнува човечките суштества и не учи да ја студираме нашата сопствена природа коректно" (*L. O. M,* с407, раните 1790ти).

И во "Предавања по етика" од 1793, размислувал за идниот живот. Законот сфатен со умот е оној што не мора да биде откриен на емпириски начин, како во религиите на објавата. Во §40, Кант објаснува врз што е втемелено очекувањето дека во идниот живот оној кој се однесувал морално во овој живот, ќе биде награден соодветно на својата моралност. Таа идеја е всушност средство за помирување на мудроста на создателот, со поредокот на нештата во светската историја: "Сега идејата дека во идниот живот очекуваме награда што би била соодветна со нашите морално добри дејства во овој свет, може да биде придружена со обврзаноста на нашите дејства само на овој начин, што ќе мислиме за тоа како средство за помирувањето на мудроста на креаторот, во светската историја, со поредокот на нештата" (*L. O. E,* с306). Ова е потврда дека и идејата за идниот живот е телеолошки фундирана и дека може да се сфати само на таков начин.

И завршниот дел од предавањата по метафизика од 1794-95год е посветен на размислувањата за бесмртноста на душата. Од учењата на рационалната психологија за тоа што ќе биде душата после смртта, Кант ги разгледува учењето за идниот живот, за бесмртноста на душата и за ресурекцијата на телото и душата. Учењето за бесмртноста на душата во поглед на својот извор се разликува од учењето за ресурекцијата. Во првото, бесмртноста се смета како природна нужност, нешто што произлегува од природата на човекот, а второто се состои во тврдењето дека супстанцијата на човекот останува навистина после смртта, но нејзиното оживување зависи

само од божјата одлука и дека телото би било одново пробудено заедно со душата само како последица на "највисоката" волја. Од надежта за иден живот, учењето за бесмртноста се разликува, бидејќи смета дека таа произлегува од природниот поредок, т.е. од природата на самата душа: "Се претпоставува идниот живот од морални основи заради општата сврховитост, што имаат свои основи или во општите природни сврхи или во божјите сврхи, и идниот живот се промислува според тоа во согласност со телеологијата или теологијата" (*L. O. M,* с501). Од учењето за општата сврховитост и од учењето за божјата одлука може да произлезе само надежта во идниот живот, единствено што може да ја втемели вербата во бесмртноста на душата е самата нејзина природа. Доказот од природата на душата би бил најдобар можен доказ. Но тој е неостварив, бидејќи од природата на душата не може да се заклучи ништо за бесмртноста. Затоа, единствен кој може да го втемели учењето за бесмртноста на душата е телеолошкиот доказ: " (Н. Б. тој е сеуште единствениот кој ја втемелува можноста за идниот живот и заслужува одобрување во метафизичките размислувања) " (*L. O. M,* с505). Единствен доказ кој заслужува одобрување е телеолошкиот доказ. Принципот на кој се втемелува е: "Не постои органско суштество во природата чија егзистенција може да се мисли поинаку освен преку и заради сврхата што треба да се оствари со него. Апсолутно непосредно ова мора да се поврзе со идејата за суштество кое го создало органското суштество за една или друга сврха" (*L. O. M,* с505).

Каков е резултатот на Кантовите размислувања за трите пресудни идеи на метафизиката? Во главата: "Воопшто за постулатите на чистиот практичен ум" станува јасно дека трите предмети на посебната метафизика, бесмртноста на душата, слободата и божјото постоење, се трансформираат "само" во постулати на чистиот практичен

ум. Кант изјавува: "Тие постулати се постулатот за бесмртноста, за слободата разгледувана позитивно (како каузалност на едно суштество, доколку тоа му припаѓа на интелигибилниот свет) и за Божјето постоење" (КНПУ, с170). Сите тие имаат заеднички фокус-телеолошките проблеми-во сфаќањето на Кант, проблемите на моралната телеологија: "Првиот произлегува од практичниот нужен услов, поради исполнувањето во потполност на моралниот закон времетраењето да биде слободно за таа цел; вториот произлегува од нужната претпоставка за независноста од сетилниот свет и за моќта на определувањето на својата волја според законот на интелигибилниот свет, т.е. според слободата; третиот произлегува од нужноста на условот еден таков интелигибилен свет да биде највише добро преку претпоставките за највисокото самостојно добро, т.е. за Божјето постоење" (КНПУ, с170). Значи: слободата е претпоставена за целта на исполнувањето на моралниот закон, бесмртноста е неопходен услов за реализацијата на крајната цел т.е. највисокото добро, а бог е гарант за остварливоста на крајната сврха на човековото постоење. Но, Кант веднаш предупредува дека овие постулати не можат никако да бидат предмети на спекулативното знаење: "...така не ги сознаваме ни природата на нашата душа, ни интелигибилниот свет, ни највишето суштество..." (КНПУ, с171). Ситуирајќи ги трите идеи во практичката философија, Кант ни овозможува преод кон расправата за односот помеѓу моралот и телеологијата.

Метафизиката на моралот и телеологијата

Во инаугуралната дисертација, Кант ја сметал геометријата за образец на сетилното сознание, а моралните поими ги вброил во разумското сознавање, и сметал дека тие се познати од самиот чист разум, а не од искуство. Овде Кант го именува совршенството како ноумен. Станува збор за теориско и практично совршенство, од кое првото го претставува бог, а второто-моралното совршенство. Во фуснота, објаснува дека нешто е разгледано теориски кога се запираме само на она што му соодветствува како на бидувачко, а практично кога го земаме предвид она што треба да му е внатрешно соодветно заради слободата. Ноуменот "морално совршенство" го определува местото на моралната философија: "И така, моралната философија, доколку доставува први принципи на судењето, не се сознава поинаку, освен со посредство на чистиот разум и самата припаѓа кон чистата философија" (И. П, с508). Чистата философија пак е метафизика. Значи, местото на моралната философија е во метафизиката. Во предавањата по метафизика од средината на 70-те, размислувал за односот помеѓу моралноста и чудата. Иако сами по себе не се неможни, чудата смеат да бидат допуштени само во случај на голема потреба. Таков е случајот кога текот на природата не е согласен со моралните закони. Ако несовршенството постои во текот на природата, чудото може да се појави како комплемент кој ги надокнадува нејзините недостатоци во однос на потребите на моралноста. Кога станува збор за настан кој не може да се сознае од поредокот во природата" ...но, упатува на сврхите на моралноста, во тој случај е допуштено да се претпостават чуда" (*L. O. M,* с40). Анализирајќи ја разликата помеѓу сетилните и интелектуалните претстави, Кант ја наведува предноста на поимите кои произлегуваат од разумот, во областа на моралот: "На пр, во моралноста сетилните

сознанија обезбедувааат апостериори база, но разумот ги има основните поими" (*L. O. M*, с51). Потоа ја објаснува својата концепција за доброто и злото: " Што задоволува од согласност со општата моќ на сознанието е добро, и ако не задоволува од истата основа, тогаш тоа е зло" (*L. O. M*, с65). Интелектуалното задоволство кое е предизвикано од доброто е нужно, а согласноста на судењата за односите меѓу сетилата е случајна. За разлика од убавото кое е суд за односот меѓу сетилата, она што е автентично добро е такво според самото себе, а не во релација. Доброто може да биде или посредно или непосредно. Во првиот случај, тоа се нарекува средство за некоја сврха, а во вториот случај, се нарекува добро по себе самото: "Нешто е посредно добро ако е согласно со нешто друго, како средство за сврха. Непосредно добро е што задоволува во и за себе на универзален и нужен начин" (*L. O. M*, с67). За разлика од посредно доброто, непосредното добро мора да се сфати како сврха по себе. Овој оддел од предавањата по метафизика завршува со Кантовите размислувања за моралот и односите на поимите бог и друг свет спрема него: "Главната точка е секогаш моралноста: оваа е секогаш света и несоборлива, што мораме да ја заштитиме, и ова е исто основа и сврха на сите наши спекулации и истражувања. Сите метафизички спекулации се насочени кон тоа" (*L. O. M*, с106). За односот на поимите "бог" и "друг свет" спрема моралот, вели: "Бог и другиот свет се единствената сврха на сите наши философски истражувања, и ако поимите на Бог и на другиот свет не придоаѓаат заедно со моралноста, тогаш тие би биле бескорисни" (*L. O. M*, с106). Во предавањата од 1782-83год, како дополнување на метафизиката на природата, Кант се изјаснува и за улогата на моралот: "Моралноста е сознание на тоа што Јас мора неодложно да го сторам соодветно на основните пропозиции на умот, кои се однесуваат на мојата целокупна сврха. Оваа ни е веќе дадена и не бара никакви метафизички

принципи и нема потреба да го претпоставува Бог и другиот свет. Но мотивите на моралот би биле засилени повеќе ако верувам дека постои Бог и другиот свет" (*L. O. M,* с132). Моралот не учи како да имам среќа, туку само како да се биде достоен за неа. Без уверувањето дека постојат бог и друг свет, моралните закони не би можеле да се надеваат на успех. Сега Кант ја изложува практичната дилема која води во практична апсурдност, ако не се претпостави постоењето на бог и другиот свет. Без оваа претпоставка, човекот е или доблесен сонувач кој не може да очекува да доживее соодветни консеквенции за своето однесување, или треба да стане крадец, кој ужива додека може и ги презира моралните принципи: "Ние мора значи да одлучиме да бидеме или будали или крадци. Оваа дилема индицира дека моралниот закон кој е впишан во нашиот ум е неодвоиво поврзан со уверувањето во бог и другиот свет" (*L. O. M,* с133). Моралните обврски не можат да се исполнуваат до крај на животот без големи жртвувања, а спекулативниот ум не може да најде надомест за тоа. Единствено средство за да се задржи моралното уверување е да се претпостави бог и другиот свет. Тоа морално уверување наоѓа поткрепа и во општата космологија: "...тогаш таму останува само моралното верување, кое не само што нема да биде побиено од размислувањето за целината на природата, туку поправо ќе биде засилено" (*L. O. M,* с134). На крајот од одделот за причината и причинетото, Кант дава објаснување за разликата помеѓу нексус ефективус и нексус финалис. Првата е од значење за трансценденталната космологија, каде се разгледува поимот на светот. Но, вториот вид поврзаност го има само во зависност од човечките суштества. Сврхата и средството ги дефинира на овој начин: "Сврхата е тоа што јас си го претставувам на себеси како добро, и заради што нешто друго е видено како средство за доброто: поттикнувачката причина е во секоја сврха, т.е. доброто во сврхата,

заради која нешто друго задоволува како средство" (*L. O. M,* с205). Понатаму, Кант разликува сврха и крајна сврха: "Сврхата и крајната сврха можат да бидат разликувани. Сврхата може да биде координирана, значи има косврхи, или субординирана, и тоа на што сите сврхи се субординирани се вика финална сврха" (*L. O. M,* с205). Крајната сврха, на која сите други и се подредени, но која и ги обединува нив е највисокото добро. Она што за почеток е важно да се издвои од Кантовото третирање на проблематиката на метафизиката како наука во "Пролегомените...", е дека не смее да се занемари мотивот според кој таа наука треба да ја претставува мудроста по себе: "...додека секоја друга наука непрекинато напредува, ние во неа, која, се разбира, сака да биде мудроста по себе и во чие пророштво би требал да побара совет секој човек..." (Пролег, с12). Метафизиката треба да ја претставува мудроста по себе! Но, мудроста, веќе во предкритичкиот период, Кант ја одредил низ односот на средствата спрема целите, т.е. дека се состои во исправното бирање на сврхите, што значи-телеолошки. Кант и овде се придржува до мотивот дека метафизиката треба да биде сопатник на мудроста, т.е. на телеологијата. Одделот за највисокиот принцип на моралноста во предавањата по етика, е доказ дека Кант ја сфатил разликата помеѓу принципот и темелот на моралот, токму во смисла на Шопенхауеровиот приговор, но се служи со поинакви термини. Во размислувањето за највисокиот принцип на моралноста, најпрво мора да се направи разликувањето помеѓу принципот на процена на обврзаноста и принципот на нејзиното извршување. На првиот се однесува она што Кант го нарекува водечка нишка, а на вториот-мотивот. Водечката нишка е принцип на процена, а мотивот е принцип на извршувањето на обврската. Ако овие два принципи се смешаат, тогаш се во моралот ќе биде погрешно. Принципот на процена одговара на прашањето: што е морално добро или не? Значи, со овој

принцип се просудува за моралниот квалитет на дејството. Вториот принцип одговара на прашањето: што ќе ме поттикне да живеам во согласност со овој закон? Проценатa на дејството е објективна основа, но не е и субјективна основа. Таква основа е мотивот. Највисокиот принцип на сето морално судење лежи во разумот, а највисокиот принцип на моралното постапување е во срцето. Тој принцип е моралното чувство. Не смее да се прави конфузија помеѓу принципот на разумот кој е норма и принципот на импулсот кој е мотив. Мотивот не може и не смее да го преземе местото на нормата. Потоа, Кант преоѓа на размислувања за тоа што не е принципот на моралот. Најпрво од се, принципот на моралот не е патолошки, под што подразбира сетилен. Моралноста и не може да има таков принцип, затоа што содржи објективни закони за тоа што треба да чиниме, а не за тоа што сакаме да правиме. Разликува два вида на овој псевдо-принцип. Со првиот се мисли на задоволувањето на сите стремежи и тој се однесува на физичкото чувство. Вториот би требало да се состои во задоволувањето на стремежот насочен кон моралот, па значи, би требало да се втемелува на некаква интелектуална инклинација. Но, овој термин содржи противречност и е апсурден, затоа го отфрла. Моралноста не може да се втемели на патолошки принцип, било да станува збор за физичко или морално чувство. Кант тврди дека методот на апелирање кон чувствата е целосно спротивен на философијата. Кога се "игра" на чувството кое е и може да биде само поединечно вредно, се издаваат сите умствени основи. Ако не постои објективен патолошки принцип на моралот, преостанува само можноста за постоење на објективен интелектуален принцип, доколку е позајмен од разумот. Тој се состои во правило на разумот кое, пак, може да има два вида. Во првиот случај, тоа правило може да пропишува средства за остварување на нашите желби, потреби, стремежи, или, такво кое ќе ја дава основата на моралот непосредно преку разумот. При првото, принципот останува интелектуален, доколку

се однесува на обезбедувањето средства за нашите потреби, но сепак е очигледно вкоренет во инклинациите. Тој е интелектуален псевдо-принцип и Кант го означува како прагматички принцип. Моралноста не може да се втемели врз субјективните закони на човечките стремежи. Нејзиниот принцип мора да биде интелектуален, но не како кај прагматичкиот, посреден принцип. Тој интелектуален принцип мора да биде непосредно сознатлив преку разумот: "Така тоа е најчист интелектуален принцип на чистиот ум" (*L. O. E*, с67). Принципот на моралот е принцип на чистиот ум. После ова, ќе му остане само уште да го определи чистиот ум според неговата сопствена област, редот според сврхите-што и ќе го стори во првата критика-за да стане недвосмислено јасно дека принципот на моралот е и мора да биде телеолошки одреден. Кант ги одбива како тавтолошки принципите на моралот понудени од Волф, чиј став: прави добро и пропуштај зло го означува како празен и нефилософски, Камберленд со неговиот став за вистината, како и Аристотеловиот за средината кого го означува како доследно тавтолошки. Заклучокот на Кант е дека овој чист интелектуален принцип на моралот не смее да биде надворешен принцип, за да не се претвори во тавтолошки. Но, ако не смее да биде таков, тоа значи дека не може да биде теолошки, како да зависи од божјата волја. Односот помеѓу етиката и теологијата е однос на взаемна потреба, но не однос на меѓусебно втемелување. Етиката не може да постои без теологијата, но теологијата не и го дава принципот на етиката. И обратно, теологијата не може да присуствува без етиката, но не го зема својот принцип од неа. Кант не спори дека теологијата може да биде субјективен мотив на етиката, но таа сепак не може да биде објективен принцип на моралната процена. Тој ги покажува штетните последици од гледиштето за теолошкиот принцип на етиката. Ако тој принцип е неизбежен, тогаш луѓето би морале да имаат концепт за бог, пред да стигнат до поимот за должноста. Би следело и тоа, дека оние кои немаат вистинска концепција за бог не

би имале ниту должности, што е погрешно. Кант тврди дека луѓето ги сфаќаат своите должности коректно и ја признаваат одвратноста на лажењето, и без да имаат автентичен поим за бог. Должностите мора да имаат извор поинаков од теолошкиот. Имајќи ги посебно на ум моралните забрани, го анализира гледиштето, според кое, секако постои некое трето суштество кое ни забранува извесни дејства. Тој се повикува на разликата помеѓу извршувањето или остварувањето и моралното просудување. За извршувањето на моралната должност ја допушта идејата за третото суштество кое присилува, но тврди дека при моралното просудување немаме потреба од таа идеја. Сите морални закони можат да се сметаат за коректни и без такво трето суштество. Моралното дејствување не е акт на побожност, каков што би морал да се смета кога етиката би била втемелена врз теолошки принцип, туку акт на доблеста. Кант инсистира на автономијата на етиката во однос на теологијата. Откако покажал што не е принципот на моралот, настојува да го исполни и вториот дел од својата задача, да покаже во што се состои тој принцип: "Принципот на моралот е внатрешно интелектуален и мора да се согледа преку чистиот ум во самото дејство" (*L. O. E*, с69-70). Ако овој став е недоволно информативен, веднаш после него следува емфатична формулација која говори за суштинскиот дел на моралноста: "Моралноста е сообразеноста на дејството со универзално важечкиот закон на слободниот избор. Сета моралност е однос на дејството со универзално правило. Во сите наши дејства, она што го нарекуваме морал е соодветно на правило-тоа е суштинскиот дел на моралноста, дека нашите дејства ја имаат нивната мотивирачка основа во универзално правило" (*L. O. E*, с70). Ако сега се сетиме на цитатот од стр52 на ова дело, каде Кант говори за подложувањето на волјата под правилото на универзално валидните, т.е. важечките, законитите сврхи, ќе сфатиме дека ако сета моралност е однос на дејствата спрема универзално правило, а ова пак е правило на универзално

валидни сврхи, тогаш моралноста е однос на дејствата спрема универзално законити, вредни, важечки сврхи! Моралноста е телеолошки структурирана. Како универзално, правилото не е и не смее да биде зависно од личниот став на оној кој дејствува, туку мора да е во согласност со сите избори на сите сврхи кои можат да се универзализираат, бидејќи само така може да биде општо прифатливо. Според тоа, правилото не е самоцел, туку е гарант на универзално законитите сврхи. Само човекот кој остварува универзално вредни сврхи, дејствува слободно, а не произволно. Ова тој го објаснува со примерите на одржувањето ветување и со добронамерноста. Интересно е и објаснувањето на разликата помеѓу пропис каков што е моралниот закон и максимите. Моралниот закон е објективен закон кој пропишува како треба да дејствуваме, но максимата е субјективен закон според кој делуваме. Кантовиот коментар е дека "секој" гледа на законот како на нешто што може отворено да го исповеда, но и дека истиот масовен "субјект" своите максими ги држи скриени, бидејќи се спротивни на моралот и не соодветствуваат за универзално правило. Тој изјавил и дека е чудно што должностите спрема себеси кои треба да ни се најблиски, истовремено ни се и најмалку познати. Должностите спрема себеси најчесто се смешуваат со прагматичките правила за унапредување на својата состојба. Кант инсистира дека хуманоста не смее да биде субординирана на животинската природа, бидејќи кога подоцна за себе се бараат правата на хуманоста, човек доаѓа во ситуација да си противречи. При сите морални просудувања, заинтересирани сме за прашањето: што ќе стане со дејството ако се третира универзално? Кога дејството може да стане универзално правило, тогаш тоа е морално можно. Бездруго е јасно и што е морално неможно: "Неморално дејство, значи, е она чија намера се укинува и уништува себеси ако се направи универзално правило" (*L. O. E,* с71). Моралноста на дејството се содржи во универзалната форма на разумот, што

значи дека ако дејството може да го издржи тестот на универзалибилноста, тоа може да се третира како правило. И овде универзалната форма на разумот, заради која пречесто и неодмерено на Кант му е приговаран етички формализам, служи само за елиминација на дејствата водени од сврхи кои не можат да бидат универзални! Што се однесува до изразот "морално чувство" кој за Кант е субјективен принцип, т.е. мотив за извршување на морално добро дејство, под него тој подразбирал способност да бидеме афицирани од моралното просудување. Разумот како производител на универзалната форма и правило, прифаќа се што е соодветно со неговото правило, и станува опозиција на она што му противречи. Заради тоа, разумот е подвижна сила на моралното дејство, токму преку неговата опозиција против неморалните дејства-кои не се во согласност со неговите правила. Сепак, од ова не смее да се заклучи дека неморалноста на дејствата се содржи во недостигот на разумот. Напротив, таа произлегува од изопаченоста на волјата или срцето. Волјата може да се смета за расипана кога мотивската сила на разумот е совладана од сетилноста. Неправедноста пак, се состои во дејствување кое е спротивно на законитоста за другиот.е. тички обврзна во однос спрема другите е нивната среќа, а правно не обврзува нивната волја, т.е. избор: "Но првиот услов на сите етички должности е овој, дека возвратот најпрво се дава на правната обврска" (*L. O. E*, с75). Тоа е така, затоа што кога се има таква обврска, тогаш човек не е слободен, бидејќи е подложен на туѓа волја. Само етичките должности се слободни должности. Во одделот за наградите и казните, Кант тврди дека Бог ја сака среќата на сите луѓе, и дека кога само луѓето би се одлучиле заеднички да ја промовираат нивната среќа, би можеле да направат рај, да го остварат идеалот за подобар свет. Во одделот за примерот и моделот во религијата, Кант тврди дека ниту примерот, ниту моделот се потребни во религијата и моралот. Причината за тоа, тој ја објаснува на

следниов начин: "Сите сознанија на моралноста и религијата можат да напредуваат аподиктично, а приори, преку умот. Ние ја сфаќаме а приори нужноста на однесувањето така, а не поинаку; " (*L. O. E,* с116). Во текстот од 1785год, Кант ја објаснува разликата помеѓу чистата и емпириската философија. Првата ги изложува учењата кои се изведени единствено од принципи а приори и кога се однесува на одредени предмети на разумот се вика метафизика, а втората го има својот темел во искуството. Одредените предмети на разумот кои ги проучува метафизиката се природата и моралот: "На тој начин никнува идејата за двојна метафизика, за метафизика на природата и за метафизика на моралот" ("*Zasn*...", с16). Кант размислувал дали вистинската природа на науката бара одвојување на емпирискиот од рационалниот дел, па според тоа, дали метафизиката на природата треба да се изложи пред емпириската физика, а метафизиката на моралот пред практичната антропологија, и во продолжение го ограничува своето прашање само на неговиот втор дел. Како и да е, несомнено е дека обете метафизики би морале да бидат ослободени од се што е емпириско, за да се знае колку може да постигне чистиот ум и во двете области. Сепак, бил убеден дека чистата философија на моралот може да постои и дека законот мора да носи со себе апсолутна нужност ако треба да е морален, т.е. да служи како основа за некоја обврзаност. Основата на она што не обврзува е во поимите на чистиот ум: "...основата на обврзаноста...мора да се бара а приори единствено во поимите на чистиот ум..." ("*Zasn*...", с18). А бидејќи поимите на чистиот ум се поими за сврхи кои се безусловни, јасно е дека основа на обврзноста се токму безусловните сврхи. Значи, основата е телеолошки конципирана, па и самиот морален закон е телеолошки структуриран. Во поглед на важноста на метафизиката на моралот, Кант е категоричен: "...метафизиката мора да претходи и без неа воопшто не може да постои никаква философија на моралот; " (

"*Zasn*...", с19). После тоа, ја определува темата на истражувањето на метафизиката на моралот: "Бидејќи, метафизиката на моралот треба да ја испита идејата и принципите на можната чиста волја, а не дејствата и условите на човечкото тежнеење воопшто..." ("*Zasn*...", с20). Метафизиката на моралот не е исто што и општата практичка философија. Но, изгледа дека Кант се двоуми во врска со прашањето: кое е вистинското втемелување на метафизиката на моралот, дали она кое е изложено во овој спис, или во тогаш се уште ненапишаната критика на чистиот практичен ум. Кант го одбрал второто решение, но во тој случај се отвора прашањето за статусот на "Втемелувањето...". Можеби е најправилно и овде да се примени телеолошкиот речник и да се каже дека овие две дела се средство кое е адекватно за остварувањето на целта, т.е. на метафизиката на моралот. Во врска со проблемот на втемелувањето изложен во истоимениот спис, тој вели: "Сегашното втемелување не е ништо друго освен истражување и утврдување на највисокиот принцип на моралноста..." ("*Zasn*...", с21-22). Кант тврди дека неговите сфаќања би добиле во јасност со примената на ист принцип врз целиот систем, но и овде заедничкиот принцип останува неименуван. Сепак, бидејќи се работи за принципот на сврховитост, јасно е дека неговата примена би ги направила појасни тврдењата за моралот. Од тоа пак следи дека начелна тема на неговата философија на моралот е односот помеѓу моралот и телеологијата. Она што без ограничување би можело да се нарече добро, е само и единствено добрата волја. Другите видови добра би можеле да влеат дрскост, што може да го спречи само "...добрата волја која го исправа нивното влијание врз душевноста, па со тоа и целокупниот начин на дејствување, правејќи ги општо-сврховити; ..." ("*Zasn*...", с23). Само таа ги прави другите добра општо-сврховити. Кант ги употребува синонимно термините чиста волја и добра волја. Значи, оваа чиста или добра волја е онаа која ги прави другите добра

такви. За да не се мисли дека во основата на идејата за чистата или добрата волја стои само некое возвишено фантазирање, Кант ја испитува од гледиштето на телеолошкото проучување на природата. Ако принципите на моралот можат да се најдат целосно а приори, само во чистите поими на умот, а чистите поими на умот се нарекуваат идеи, кои пак се поими за сврхи, тоа значи дека принципите на моралот можат да се најдат во поимите за сврхите, т.е. дека принципите на моралот се телеолошки принципи. Метафизиката на моралот не смее да биде смешана со никаква антропологија, теологија, физика, хиперфизика и хипофизика. Само издвоена, таа може да претставува неопходен супстрат на сите теориски сознанија за должностите и, истовремено, дезидерат од најголемо значење за стварно извршување на прописите за должноста. За Кант е јасно" ...дека сите морални поими имаат свое седиште и свое потекло во умот потполно а приори..." ("*Zasn*...", с48). Но, тој е убеден и дека е" ...од највисоко практично значење поимите и законите на моралот да се црпат од чистиот ум, да се изложуваат чисто и непомешано..." ("*Zasn*...", с49). Со тоа уште еднаш е разликувана метафизиката на моралот од емпириски насочената општа практична философија. Поимите и законите на моралот треба да се црпат од чистиот ум. Чистиот ум е систем на безусловни сврхи. Од највисоко значење е поимите и законите на моралот да се изведуваат од поимите за безусловни сврхи. Ако секое друго суштество во природата дејствува по законот, умното суштество дејствува според претставата на законот, т.е. според принципите. Заради изведување на законито дејство се бара ум. Ако е така, волјата не е ништо друго освен практичен ум. Кога умот неизоставно би ја детерминирал волјата, тогаш таа би била моќ која не оспособува да го бираме само она што умот го смета за практично нужно, т.е. добро. Но, бидејќи тоа не се остварува секогаш, детерминацијата на волјата со објективните закони претставува принуда: "Претставата на

објективен принцип, доколку тој принцип за волјата е принуден, се вика заповед (на умот), а формулата на заповедта се вика императив" ("*Zasn*...", с50). За да се покаже површноста на извесни приговори, овде е важно да се има на ум заедничката одлика на сите императиви, уште пред поделбата на хипотетички и категорички: "Сите императиви се изразуваат со едно треба..." ("*Zasn*...", с51). Треба да се има на ум и одредбата на практичното добро: "Меѓутоа, практички доброто е она што ја детерминира волјата со посредство на претставите на умот, па значи не на основа на субјективни причини, туку објективно, то ест на основа на оние разлози кои важат за секое умно суштество како такво" ("*Zasn*...", с51). Императивите се или хипотетички или категорички. Првите ја претставуваат практичната нужност на едно можно дејство, како средство за постигнување на нешто што се сака. Категоричкиот императив би бил оној кој би претставувал некое дејство "...како објективно нужно само за себе, без врска со некоја друга сврха" ("*Zasn*...", с52). Кант не вели дека категоричкиот императив го претставува дејството како такво кое не е поврзано со некоја сврха, туку само дека не е поврзано со некоја друга сврха, т.е. дека тоа дејство не претставува само средство за некоја произволно одбрана сврха. Дејството претставено од категоричкиот императив својата цел, сврха ја има во себе самото: "...ако дејството се замисли како добро по себе, значи како нужно во волја која по себе е согласна со умот, како принцип на таа волја, тогаш императивот е категоричен" ("*Zasn*...", с53). Умот е принцип на волјата. Кога волјата е по себе согласна со својот принцип, чија област е редот според сврхите, тогаш дејството се замислува како нужно и согласно со редот според сврхите, па затоа се смета за добро по себе. Принципот и на хипотетичките и на категоричките императиви е принципот на сврховитост. За првите, тоа може да се документира со следниве зборови: "...хипотетичкиот императив кажува само дека некое дејство

е добро или заради некоја можна сврха или заради некоја стварна сврха" ("*Zasn*...", с53). И двата вида на императиви се разбирливи само според телеолошки принципи. Кај императивите на вештината не се поставува прашање дали сврхата е умна и добра. Тоа прашање е од важност само кај категоричкиот императив. Овој императив како императив на моралноста не се однесува на материјата на дејството: "Тој императив е категоричен. Тој не се однесува на материјата на дејството и на она што треба да произлезе од неа, туку на формата и оној принцип од кој самата таа произлегува, па нејзиното суштински–добро се состои во настроеноста..." ("*Zasn*...", с55). Значи, "материјата на дејството" се однесува само и исклучиво на хипотетичките императиви со кои се остварува или некоја можна сврха или некоја стварна сврха. Напротив, категоричкиот императив има работа единствено со нужна сврха. Хипотетичките императиви можат да се викаат принципи на волјата, но само категоричкиот императив е практичен закон. Законот на моралноста е синтетичко-практичен став а приори. Категоричкиот императив содржи две нешта: прво, законот; и второ, неопходност максимата да биде во согласност со законот. Тоа му овозможува на Кант да изјави: "Значи, постои само еден единствен категорички императив, и тоа овој: "Дејствувај само според онаа максима за која во исто време можеш да сакаш таа да стане еден општ закон" ("*Zasn*...", с62). После еден меѓучекор во кој ја објаснува значајноста на општоста на законот, Кант дава уште една формулација на овој императив. Но, најнапред да видиме: зошто е значајна општоста на законот? Одговорот е: "Бидејќи општоста на законот според кој настануваат последици го сочинува она што е заправо природа во најопшта смисла (во поглед на формата) ..." ("*Zasn*...", с63). Затоа, со втората формулација се прецизира дека станува збор за тоа да се тежнее максимата на дејствувањето да стане природа во најопшта смисла, во поглед на формата. Наведувајќи пример за

совршена должност спрема себеси, Кант прашува: дали принципот на самољубието може да стане природен закон? Неговиот одговор е: "Набрзо се увидува дека би противречела сама на себе секоја природа чиј закон би бил да го разорува животот со она исто чувство кое според својата намена треба да не поттикнува кон усовршување на животот" ("*Zasn*...", с64). Закон на природата во најопшта смисла не е да го разорува животот, а особено не со чувство кое треба да потикнува кон усовршување на животот! Со тоа е одредена и "природата" на категоричкиот императив. Формална "природа" на категоричкиот императив е усовршувањето, а не разорувањето на животот! Ако сега се навратиме на неговата втора формулација, која гласи: "Постапувај така како да би требало максимата на твоето дејствување да стане со твоја волја општ природен закон" ("*Zasn*...", с63), се појаснува дека смислата на категоричкиот императив е да заповеда максима на сечие дејствување да стане она што го усовршува животот. Категоричкиот императив е заповед која поттикнува кон усовршување на животот. Врз основа на овие согледувања, Кант го формулира канонот за моралното оценување на максимите: "Мора да може да се сака секоја максима на нашите дејства да стане еден општ закон; тоа е канонот за моралното оценување на нашите максими воопшто" ("*Zasn*...", с66-67). Канон е значи желбата, сакањето, тежнеењето кон она што го усовршува животот. Кај објективно-практичните закони станува збор за односот на волјата спрема самата себе" ...доколку таа се определува просто со умот..." ("*Zasn*...", с71). Кога волјата се определува со умот и од умот, таа е определена од принципот на сврховитост. Кант вели: "Она пак што и служи на волјата како објективен разлог за нејзиното самоопределување е сврхата, а сврхата, ако ја поставува чистиот ум, мора да важи за сите умни суштества подеднакво" ("*Zasn*...", с72). Ставот дека објективен разлог на самоопределување на волјата е

секогаш некоја сврха, ќе го потврди и во втората критика, и напросто не е дозволиво игнорирањето на тој факт. Потоа, ја наведува разликата помеѓу двата вида на сврхи: "...оттука постои разлика помеѓу субјективните сврхи, кои се засниваат на стремежи и објективни сврхи зависни од поттици кои важат за секое умно суштество" ("*Zasn*...", с72). Сега Кант изјавува нешто кое како да оди во прилог на оние кои го обвинувале за формализмот на неговата метафизика на моралот: "Практичните принципи се формални ако апстрахираат од сите субјективни сврхи; меѓутоа, тие се материјални ако ги земаат за основа субјективните сврхи, значи извесни побуди" ("*Zasn*...", с72). Дали навистина оваа Кантова изјава може да се смета како аргумент во прилог на тврдењата на неговите критичари за формализмот и бесодржајноста на неговата метафизика на моралот? Точниот одговор би морал да биде негативен. Овде особено треба да се внимава на ова: Кант не вели дека се формални оние практични принципи кои апстрахираат од објективните сврхи, или пак од сврхите воопшто, туку само од субјективните сврхи, кои се основа на материјалните практични принципи. А бидејќи објективен разлог за самоопределувањето на волјата е секогаш некоја сврха, тоа значи дека и формалните практични принципи како разлог на самоопределувањето на волјата имаат некои сврхи. Тоа во овој случај значи дека, бидејќи субјективните сврхи се основа на материјалните практични принципи, за формалните практични принципи преостануваат и нивна основа се објективните сврхи, како такви кои важат за сите умни суштества воопшто. Субјективните сврхи ги означува уште и како материјални и релативни, па за нив вели: "Затоа сите релативни сврхи претставуваат само основа на хипотетичките императиви" ("*Zasn*...", с72). Ако субјективните сврхи се основа на хипотетичките императиви, тогаш објективните сврхи мора да претставуваат основа на категоричкиот императив. Тоа Кант го

потврдува, кога вели: "Но, ако претпоставиме дека постои нешто, чие постоење самото по себе има некоја апсолутна вредност, а што како сврха по себе би можело да биде основа на одредени закони, тогаш во него и само и единствено во него би била основата на еден можен категорички императив, то ест на практичниот закон" ("*Zasn*...", с72). Оваа Кантова изјава е од пресудно значење за правилното разбирање на неговата метафизика на моралот. Сврхата по себе, т.е. она што има апсолутна вредност е основата на категоричкиот императив, кој пак е практичен закон! Значи, категоричкиот императив и Кантовата метафизика на моралот се телеолошки фундирани. Станува збор за една целосно телеолошка метафизика на моралот. На Кант му преостанало само да ја испита претпоставката за постоењето на нешто што би имало апсолутна вредност, за да го конкретизира телеолошкиот фундамент на својата метафизика на моралот. Дека постои нешто што има апсолутна вредност, за него не е претпоставка, туку факт: "Јас сега тврдам: Човекот и воопшто секое умно суштество егзистира како сврха по себе..." ("*Zasn*...", с72). Ова значи дека човекот и секое умно суштество се основата на категоричкиот императив, т.е. на моралниот закон. Тие не смеат да бидат употребувани просто како средства, туку секогаш во исто време мора да бидат и сврхи на било кои дејства. За конечните умни суштества, тој напишал: "...умните суштества се викаат личности, бидејќи веќе нивната природа ги одликува со тоа што ги истакнува како сврхи сами по себе, то ест како нешто што не смее да се употребува само како средство, па дотолку ја ограничува секоја самоволја (и претставува еден предмет на почитување) ...; тоа се објективни сврхи" ("*Zasn*...", с73). Природа на умните суштества е да бидат сврхи сами по себе. Објективните сврхи се сврхи сами по себе и тие се предмет на почитување, т.е. она што ја ограничува секоја самоволја. Кога не би постоело нешто што има апсолутна вредност, тогаш не би можел да

се најде највисок практичен принцип за умот. Но, бидејќи не е така, Кант е сигурен дека може да ја формулира основата на тој принцип: "Основата на тој принцип е: умната природа егзистира како сврха сама по себе" ("*Zasn*...", с74). Тоа му овозможува на Кант-иако постои само еден императив-да понуди и трета негова формулација: "Според тоа, практичниот императив ќе гласи: Постапувај така да човештвото во својата личност како и во личноста на секој друг човек секогаш го употребуваш во исто време како сврха, а никогаш само како средство" ("*Zasn*...", с74). Сите три формулации на категоричкиот императив се рамноправни, т.е. кога Кант ја употребува едната од нив, тој ги има на ум и другите две. Разликата во нивната употреба се однесува само на тоа дали Кант сакал да ја нагласи универзалноста на моралниот закон или неговата конкретност. Првата формулација се однесува на правото како такво, т.е. неговиот фундамент-слободата. Втората е тип на просудување на моралниот закон според природниот закон кој е индикатор на телеолошка организација и оваа ги обединува другите две, а третата формулација се однесува на етиката. Затоа и четирите примери ги зема во анализа двапати, еднаш од аспект на должностите на правото, а вториот пат од аспект на должностите на етиката. Принципот дека човекот и секоја умна природа егзистираат како сврхи сами по себе, не произлегува од искуството: "...значи, тој принцип мора да изникнува од чистиот ум" ("*Zasn*...", с77). Ова е уште една потврда дека принципите на чистиот ум се телеолошки принципи, па според тоа, и самиот чист ум е телеолошки структуриран. На оваа страница е претставена идентичноста и разликата меѓу трите формулации на категоричкиот императив: "Имено, основата на сето практично законодавство лежи објективно во правилото и формата на општост која го оспособува (според првиот принцип) да биде закон (во секој случај природен закон), субјективно таа основа е во сврхата; субјект на сите сврхи е секое умно суштество

како сврха сама по себе (според вториот принцип) ; " ("*Zasn*...", с77). Ете, и овде е потврдено: објективната основа на сето практично законодавство е правилото и формата на општост, а негова субјективна основа е сврхата, и тоа објективната сврха како сврха сама по себе. Првиот од овие два принципи е принцип на правото, а вториот е принцип на етиката. Од ова произлегува идејата за волјата на секое умно суштество како една законодавна волја. Со оглед на оваа идеја, категоричкиот императив може да заповеда да се дејствува според својата волја, но како таква која во исто време би можела да се има за предмет самата себе како општо законодавна: "...па е обврзан да постапува само според својата сопствена волја, која во поглед на природната сврха е општо законодавна" ("*Zasn*...", с79). И овде идејата за сопствената волја како општо законодавна се разгледува како природна сврха, сврха на природата. Сврха на природата е унапредувањето на животот. Волјата која би била општо законодавна би била онаа која го унапредува, а не разорува животот! Оваа идеја води до еден поим кој Кант го препорачува како многу плоден, имено, поимот "царство на сврхи". Кантова претпоставка е дека законите ги одредуваат сврхите во поглед на нивното општо важење. Ако е така, и ако се апстрахира од личните разлики меѓу умните суштества, како и од содржината на нивните приватни сврхи, во тој случај ќе може да се замисли" ...целината на сите сврхи (како умните суштества како сврхи по себе, така и сопствените сврхи кое секое умно суштество може да си ги постави на себе) со систематска поврзаност, то ест царство на сврхи можно врз основа на горните принципи" ("*Zasn*...", с80). Ова царство не е царство на моралната тиранија, во него има место и за приватните сврхи на умните суштества, па бидејќи во нив спаѓа и среќата, секако дека остварувањето на среќата е една од битните сврхи заради кои Кант ја претставува оваа идеја. Не е Кант оној кој ги спротивставува насилно

моралноста и среќата, туку напротив, се обидува да најде солуција во која нивните барања ќе бидат остварени, а тие меѓусебно помирени. Обвинувањата за аскетскиот дух на Кантовата етика се само плод на недостатни интерпретации. Сите умни суштества се подложни на законот, кој гласи дека секое умно суштество никогаш не смее себе или другите да ги третира само како средство, туку секогаш во исто време и како сврха сама по себе. Врската помеѓу етиката и телеологијата можеби е најдобро покажана со оваа Кантова изјава: "Моралноста, значи, се состои во врската на секое дејство со законодавството врз чија основа е единствено можно царството на целите" ("*Zasn*...", с81). Учењето за поврзаноста на моралот и телеологијата подоцна, во третата критика, ќе го означи со изразот "морална телеологија". Овде е важно да се воочи дека и самиот морален закон е сфатен двојно: и како сврха и како средство. Тој е безусловна, но не и крајна сврха на секое дејство кое треба да е морално, а самиот претставува средство за остварувањето на крајната сврха, т.е. царството на сврхите. Формулацијата од претходниот текст е според првите две одредби на категоричкиот императив. Но, Кант не ја заборава и важноста на третата формулација, па истата идеја за моралноста ја формулира и на овој начин: "Моралноста е услов под кој единствено некое умно суштество може да биде сврха по себе, бидејќи единствено врз основа на таа моралност е можно во царството на сврхите да се биде еден негов законодавен член" ("*Zasn*...", с82). Умното суштество како морално е она што го унапредува животот. Бидејќи она што е повозвишено од секоја цена, она што има внатрешна вредност е достоинство, моралноста и човекот-доколку е способен за моралот-се она што има достоинство. Достоинствено е она што е сврха сама по себе, и го унапредува животот. Од особена важност е што Кант ја втемелува својата метафизика на моралот врз поимот "свет" од инаугуралната дисертација од 1770година. Како што таму поимот "свет" е посочен

преку трите елементи: форма, материја и тоталитет, така овде тие се употребуваат за да го појаснат поимот максима. Имено, Кант вели дека сите максими имаат форма, материја и потполна одредба. Последново стои наместо поимот тоталитет, но има исто значење со него. Иако Кант овде не го употребува поимот "свет", несомнено е дека Кантовата етика е онтолошки фундирана, и дека легитимно може да се зборува за "светот" на неговата метафизика на моралот или за "светот" на неговите етички максими. Првиот од трите елементи-формата се состои во општоста, а вториот-материјата, се состои во сврхата. Значи, материјата на сите максими се состои во сврхата. Ова е од големо значење за воочување на површноста на приговорите на оние кои го обвинуваат Кант за апстрактност, за бесодржајност на неговата етика, и други така "конкретни" и така "содржински" приговори против неговата етика. Кога се има на ум само првиот елемент, тогаш формулацијата на моралниот императив е според првите две горенаведени негови одредби, а кога се има на ум вториот, се има предвид третата формулација на категоричкиот императив. Според третиот, т.е. потполната одредба на сите максими, формулацијата гласи: "...сите максими треба врз основа на сопственото законодавство да се согласуваат со можното царство на сврхи, како со едно царство на природата" ("*Zasn*...", с84). Така Кант доаѓа до крајното збогатување на поимот со кој започнува неговата расправа, поимот добра волја: "Апсолутно добра е онаа волја која не може да биде зла, значи чија максима, кога се претвори во општ закон, никогаш не може да си противречи себеси" ("*Zasn*...", с85). Бидејќи постои идентитет на трите формулации на категоричкиот императив, тоа значи дека апсолутно добра е онаа волја која во секое свое дејство, спрема секоја умна природа се однесува не само како спрема средство, туку секогаш во исто време како сврха самата по себе. Добра волја е онаа за која човекот секогаш е сврха сама по себе. Значи, и добрата волја е прецизно телеолошки одредена. Како што

говори за материјата на максимите, така Кант говори и за "материја на секоја добра волја". И овде под "материја" се подразбира сврха, но не сврха која е можна или стварна, каков што е случајот кај хипотетичките императиви, туку станува збор за самостојна сврха, сврха на која не смееме да и се спротивставуваме, а тоа е субјектот на сите сврхи, т.е. човекот како сврха сама по себе. За оние кои нема да го прифатат идентитетот на трите формулации на категоричкиот императив, најдобар критичар е самиот Кант: "Според тоа, принципот: Постапувај спрема секое умно суштество (спрема самиот себе и спрема другите) така да тоа во твојата максима важи во исто време како сврха по себе, во основа е истоветен со основниот став: постапувај по една максима која во исто време го содржи во себе своето сопствено општо важење за секое умно суштество" ("*Zasn*...", с86). Во основа се идентични овие два става! Ако и ова не е доволно да ги убеди Кантовите критичари, во продолжение на цитираниот текст, Кант додава: "Бидејќи, да јас својата максима во употребата на средства за секоја сврха треба да ја ограничам на условот на нејзиното општо важење како еден закон за секој субјект, значи токму исто што и: субјектот на сврхите, то ест самото умно суштество не смее никогаш да се земе за основа на сите максими на дејствата просто како средство, туку како највисок ограничувачки услов во употребата на сите средства, то ест секогаш во исто време како сврха" ("*Zasn*...", с86). Едниот став значи токму истото што и другиот! Тие значат токму исто, тие се во основа идентични! Кант дава уште еден доказ дека неговата етика нема квиетистички импликации: "На тој начин е можен свет на умните суштества (мундус интелигибилис) како царство на сврхи..." ("*Zasn*...", с87). Интелигибилниот свет е царство на сврхи. И уште еднаш против Кожев: "...стварно би настанало такво царство на сврхи, ако тие максими воопшто би се почитувале" ("*Zasn*...", с87). Принципот да се постапува по максимите

на општо законодавен член за едно можно царство на цели, е чиста идеја, но почитувањето на таа идеја треба на волјата да и служи како непопустлив пропис. Таа идеја пропишува некористољубиво однесување и вредноста на умните суштества се оценува според тој критериум. Кант формулира две исклучиви тврдења за моралноста. Според првото: "...моралноста служи за нас како закон само како за умни суштества..." ("*Zasn*...", c99) ; а второто е: "...моралот мора да се изведе исклучиво од особините на слободата..." ("*Zasn*...", c99). Овие две тврдења ја наметнуваат потребата да се испита односот помеѓу слободата и умните суштества, т.е. дали слободата воопшто припаѓа на дејноста на умните суштества кои единствено имаат волја. Кант тврди дека на секое умно суштество кое има волја мора да му се подари идејата на слободата, и во врска со тоа ја дава можеби најконцизната одредба на поимот практичен ум: "Бидејќи, во секое такво суштество ние замислуваме ум кој е практичен, то ест има каузалитет во поглед на своите објекти" ("*Zasn*...", c100). Објектите пак, во однос на кои умот има каузалитет се сврхите, кои се основа како на хипотетичките така и на категоричкиот императив. Според тоа, критиката на практичниот ум е критика на умот кој има каузалитет во поглед на своите сврхи и ништо друго. И овде е јасно дека втората критика треба да се разбира како критика на практично-телеолошкиот ум. За суштества чиј ум-без проблемите кои произлегуваат од сетилноста-би бил практичен, објективната практична нужност на дејството би важела и како субјективна нужност. Но, бидејќи кај нас е така како што е, субјективната нужност се разликува од објективната нужност во практична смисла. Кант изјавува дека е некаков вид круг она на што посочува во оваа негова изјава: "Ние претпоставуваме дека во редот на ефициентните причини сме слободни, за да се замислиме себе си во редот на сврхите под морални закони, и после тоа ние себе се замислуваме потчинети на тие закони, бидејќи сме си припишале

слобода на волјата; " ("*Zasn*...", с103). Но, овде не мора да не интересира херменевтичкиот круг за кој ќе се покаже дека е лажен, туку е поважен увидот во нераскинливата врска меѓу слободата како облик на детерминација, моралните закони и редот на сврхите. Во редот на сврхите се замислуваме себеси под морални закони. Сега треба да се види што изјавил Кант за философијата на моралот во првата критика. Кант напишал: "Вака, пак, бидејќи мене за моралот не ми е потребно ништо друго освен тоа слободата да не противречи на самата себе...се одржува и науката за моралот, а исто така и природната наука, што не би било можно ако Критиката претходно не не уверила во неизбежната невозможност на нашето сознание на нештата по себе, и ако не го ограничила целокупното наше теориско сознание на самите појави" (*KČU,* с23). Не би било можно да се одржи науката за моралот, но и природната наука, ако критиката не го ограничила целокупното теориско сознание само и исклучиво врз појавите! За оние кои интерпретативно допринесуваат за конфузното спојување на трансценденталното и моралното, а во кои се вбројува и Ничевски, треба да се има на ум овој Кантов став: "...иако највисоките принципи на моралноста и нејзините основни поими се сознанија а приори, сепак тие не влегуваат во трансценденталната философија..." (*KČU,* с47). Иако највисоките принципи и основни поими на моралот се сознанија а приори, тие не се дел од онтологијата. Напротив, игнорирајќи го овој Кантов став, Ничевски ја конструира својата интерпретативна синтагма: "...трансценденталната морална философија" (ШФЕЗСК, с108) и така го спојува она што кај Кант експлицитно е раздвоено. Но, бидејќи трансценденталната философија е онтологија, оваа синтагма на Ничевски всушност би значела "онтолошката морална философија", или пак, бидејќи онтологијата е предмет на теориското сознание, таа би значела "теориската практична философија? Општата чиста логика стои спрема применетата логика

во истиот однос, во кој е "...чистиот морал кој ги содржи само нужните морални закони на една слободна волја спрема теоријата за доблестите во вистинската смисла на тој збор која ги испитува овие закони во нивниот однос спрема тешкотиите кои ги чинат чувствата, наклоностите и страстите на кои луѓето повеќе или помалку им се подложни, и која никогаш не може да претставува некоја вистинска и демонстрирана наука, бидејќи на неа исто како и на применетата логика и се потребни емпириски и психолошки принципи" (*KČU,* с75). Значи, бидејќи теоријата за доблестите неизбежно ги вовлекува во разгледување емпириските околности, Кант ги ограничува своите философски истражувања на моралот врз проучувањето на моралните закони. Со тоа, имплицитно, чистата философија на моралот се дистингвира од општата практична философија. Понатаму, во §27, Кант изјавил: "Според тоа, за нас не е можно никакво сознание а приори освен само сознание за предметите на можното искуство" (*KČU,* с121). Невнимателното читање на овој став би можело да создаде уверување дека Кант го поддржува емпиризмот. Но, тоа би било заблуда. Во фуснота, токму за овој став постои ограничувачка клаузула: "...сакам само да потсетам на тоа дека условите на нашата сетилна даденост не ги ограничуваат категориите во мислењето; тие имаат едно безгранично поле. Но за сознание на она што го замислуваме, за одредбата на објектот, е потребно согледување; таму пак каде недостасува согледување тука мислата за објектот може да има свои вистинити и корисни последици за употребата на умот на субјектот; но бидејќи таа употреба не се однесува секогаш на одредбата на објектот, то ест на сознанието, туку и на одредбата на субјектот и неговата волја, за неа овде не може да се говори" (*KČU,* с121). Значи, за да го ограничи важењето на ставот дека за нас сознание а приори е можно само за предметите на можното искуство, Кант упатува на принципиелната неусловеност на категориите и на ставот дека

мислата за објектот може да има корисни последици за употребата на умот на субјектот при неговото самоодредување, т.е. при одредувањето на неговата волја, Но, умното одредување на волјата на човекот е предмет на философијата на моралот. Според тоа, со упатувањето кон неа, Кант настојувал да го анулира можното штетно влијание на апсолутизацијата на основниот став на неговата трансцендентална аналитика. Така, и овде се покажува дека философијата на моралот ја ограничува трансценденталната аналитика, а не обратно. Трансценденталната философија не е единствената наука на чистиот ум: "Освен трансценденталната философија постојат уште две науки на чистиот ум, од кои едната има само спекулативна содржина, а другата само практична содржина: чистата математика и чистиот морал" (*KČU,* с307). Чистиот морал е наука на чистиот ум. Таа има чиста практична содржина. За извесноста во оваа наука на чистиот ум, Кант вели: "Во општите принципи на моралот ништо не може да биде неизвесно, бидејќи тие ставови се или совршено ништожни и без смисла или мора да произлегуваат од поимите на нашиот ум" (*KČU,* с307). Ако ставовите на моралот не се совршено ништожни и без смисла, тие произлегуваат од поимите на умот. А поимите на умот се наречени идеи. Значи, ставовите на моралот произлегуваат од идеите. Бидејќи пак, идеите се поими за безусловни сврхи, тие ставови произлегуваат од поимите за сврхи. Ставовите на моралот се телеолошки втемелени. Извесноста на моралните ставови произлегува од нивната телеолошка фундираност. За самите морални поими, тој напишал: "Моралните поими не се потполно чисти поими на умот, бидејќи на нив во основата им лежи нешто емпириско (задоволство или незадоволство). Па сепак со оглед на принципот со кој умот и поставува граница на слободата која по себе е без закон (значи, кога се внимава само на нивната форма), тие сосема убаво може да послужат како примери на чистите поими на умот. Доблеста и човечката мудрост во својата

потполна чистота се идеи. " (*KČU,* с353). Тој укажал и на мерилото на оценување на нашите сопствени дејства: "...и ние за оцена на нашите дејства немаме никакво друго мерило освен постапувањето на овој божествен човек во нас со кого се споредуваме за да се оцениме себеси и така да се поправиме, иако никогаш не можеме да го достигнеме во неговата совршеност" (*KČU,* с353). Иако немаат објективна реалност, овие идеали не претставуваат фикции, "...туку тие служат како едно неопходно мерило на умот кому му е потребен поим за она што е потполно во својот вид за да го оценува и одмерува според него степенот и недостатоците на она што е непотполно" (*KČU,* с353). Припремајќи го своето излагање за објективната недостатност на онтолошкиот доказ за постоење на бог, тој напоменува: "Бидејќи претпоставете дека има обврски кои во идејата на умот би биле потполно точни, но кои во примената врз нас самите би биле без никаков реалитет, значи без никакви мотивациони сили, ако не претпоставиме некое највисоко суштество кое би можело да ги направи практичните закони влијателни и значајни..." (*KČU,* с363). Значи, аргументот за безусловно нужното суштество е незаобиколив, но не заради неговата сопствена онто-логичка, туку заради моралната важност, т.е. неговата важност за моралната философија. За значењето на трите кардинални става кои ја претставуваат крајната цел на спекулацијата на умот во неговата трансцендентална употреба, Кант вели: "Според тоа, ако овие три кардинални ставови нималку не ни се потребни за сознание, а нашиот ум сепак упорно ги препорачува, нивното значење ќе мора да се однесува само на практичната област на животот" (*KČU,* с477). Во таа област, пак, спаѓа се што е можно со посредство на слободата. Нужното правило на спекулативната употреба на умот бара да не ги избегнуваме природните причини, па она што го знаеме да го изведуваме од нешто што сосема го надминува нашето сознание.

Овие три става остануваат за спекулативниот ум за секогаш трансцендентни, па ако нашиот ум упорно ги препорачува, нивното значење мора да се однесува само на практичната област на животот. Кант ја потврдува оваа претпоставка: "Напротив, чистите практични закони, чија цел умот ја поставува потполно априори и кои не се емпириски условени, туку кои налагаат апсолутно, таквите закони би биле производ на чистиот ум. Такви пак се моралните закони, па значи само тие се однесуваат на практичната употреба на чистиот ум..." (*KČU,* с477). Чистите моралните закони се производ на чистиот ум. Потполно априори целта им ја поставува умот! Значи, овде е важно да се воочи: моралниот закон е двојно телеолошки одреден; неговата сопствена цел е да биде формула на безусловна сврха, но тоа сеуште не значи и крајна сврха. Самиот морален закон е средство за остварување на таа крајна сврха, имено, царството на сврхите е крајната сврха и на моралниот закон, и на човечкиот живот воопшто. Оваа двојна телеолошка одредба на моралниот закон, еднаш како сврха по себе самата, но, и како средство за остварување на крајната сврха, не треба да се губи од вид. Така, се случува пресврт, бидејќи сега, слободата станува основа од која другите две идеи го добиваат нивното значење, а не слободата преку нив. Основата на философската систематика е философијата на моралот, а не теологијата. Кант разликувал прагматични и морални закони. Законот кој има за цел остварување на блаженството се нарекува правило на мудроста, а оној кој има за цел да не направи достојни за блаженството, се нарекува морален закон. Правилото на мудроста е втемелено врз емпириски принципи, а моралниот закон апстрахира од нив, и ја посматра само слободата на разумното суштество воопшто, која може да се втемели врз" ...чистите идеи на чистиот ум и да биде сознаена а приори" (*KČU,* с480). Чистите идеи на чистиот ум се безусловни сврхи. Слободата се втемелува врз нив. Кант вели: "Признавам дека навистина постојат чисти морални закони кои потполно а приори (без

оглед на емпириските мотиви, то ест на блаженството) го детерминираат дејствувањето..." (*KČU,* с481). Кога умот наложува да бидат извршени морални дејства, мора да е можно тоа. Ако е така, постои и уште едно, особено единство на умот: "...и според тоа мора да биде можен еден особен вид на систематско единство, имено морално единство, додека меѓутоа систематското единство на природата соодветно на спекулативните принципи на умот не можело да биде докажано..." (*KČU,* с481). Значи, постојат две единства на умот: спекулативно единство и морално единство, обете според принципот на сврховитост. Моралното единство покажува дека принципите на чистиот ум имаат објективна реалност во неговата практична, а особено во неговата морална употреба. Доколку светот би стоел во согласност со сите морални закони, Кант би го нарекол морален свет, а бидејќи се апстрахира од сите услови и пречки на моралноста, тој свет го замислува како интелигибилен, како што образложил во "Втемелување на метафизиката на моралот". За тој морален, т.е. интелигибилен свет, Кант изјавил: "Според тоа, тој во таа смисла е само идеја, но сепак практична идеја која навистина може и треба да има влијание врз сетилниот свет за да го доведе во што поголема согласност со оваа идеја" (*KČU,* с481). Доколку практичните закони станат субјективни основни ставови, се нарекуваат максими. Кант го објаснува и моралното значење на идеите и максимите: "Оценувањето на моралот во поглед на неговата чистота и неговите последици се извршува соодветно на идеите, а вршењето на неговите закони соодветно на максимите" (*KČU,* с483). Значи, оценувањето на моралот се извршува соодветно на поимите за сврховитост. Дури и самиот морален закон" ...е само една идеја..." (*KČU,* с483). Се гледа дека и моралниот закон е поим за сврха, и тоа за сврха која е безусловна. Кант прашува каква употреба на разумот ни е можна ако себеси не си поставуваме цели. Во врска со тоа е и одредувањето на

највисоките цели: "Највисоките цели се целите на моралноста, а со нив може да не запознае само чистиот ум" (*KČU,* с486). Со највисоките цели на моралноста не запознава само чистиот ум, што значи дека тој е систематско единство според целите. Големо е значењето на моралните идеи за произведувањето на точен поим за бог: "...тие морални идеи произвеле еден поим за божеството кој сега го сметаме за точен, не затоа што спекулативниот ум не уверил во неговата точност, туку затоа што тој стои во потполна согласност со моралните принципи на умот" (*KČU,* с486). Значи, моралната сврховитост е онаа која произвела точен поим за бог. Во одделот посветен на размислувањата за мнението, знаењето и верата, Кант вели дека воопшто теориски недоволното признавање на вистинитоста на судот може да се нарече вера само од практична гледна точка. Бидејќи овде е од важност Кантовата морална философија, потребно е да се знае како тој ја одредил таа практична гледна точка: "Ова практично гледиште е или гледиште на умешноста или гледиште на моралот; првото гледиште се однесува на случајни и произволни цели, а второто на сосема нужни" (*KČU,* с489). Моралот се однесува на сосема нужни сврхи! Но, она што е сосема нужно е исто што и безусловно, значи, моралот се однесува на безусловни цели. Од гледиштето на моралната вера е апсолутно нужно дека нешто мора да се случи, имено дека човек во се треба да се придржува до моралниот закон: "Овде целта е неминовно утврдена ...и можен е само еден единствен услов под кој оваа цел стои во врска со сите цели заедно и на тој начин добива практично важење, а тоа е претпоставката дека постојат бог и некој иден свет; " (*KČU,* с492). Претпоставката на бог и идниот свет е онаа која ја овозможува поврзаноста, заедничноста на моралните и прагматичните цели. Никој не познава други услови под кои е можно" ...ова единство на целите под морален закон..." (*KČU,* с492). Моралното единство е единство на

целите под морален закон! Сите овие согледувања му овозможуваат на Кант да изјави дека тој" ...неизоставно ќе верува во егзистенцијата на бог и во некој иден живот..." (*KČU*, с492). Овој вид на размислувања се застапени и во втората критика. Со способноста на умот да биде практичен се утврдува и поимот на трансценденталната слобода, и тоа сфатена во апсолутното значење кое му било потребно на спекулативниот ум за да се избегне антиномијата во која запаѓа, кога неусловеното се обидува да го мисли во каузално поврзана низа. Со посредство на поимот на слободата се создаваат објективна реалност и овластување за идеите за Бог и бесмртноста на душата. Кант го одредува како загатка на критиката, оспорувањето на објективната реалност на категориите при нивната надсетилна употреба во спекулацијата, и што во однос на објектите на чистиот практичен ум ним им се признава таа реалност. Меѓутоа, упатува на внимателно расчленување на практичната употреба на категориите. Ако се направи тоа, може да се види дека" ...спомнатата реалност воопшто не се стреми кон никакво теориско определување на категориите и кон проширување на сознанието до надсетилното..." (КНПУ, с9). Второто битно предупредување е дека во таа практична употреба на категориите, "...секој поим поинаку се употребува отколку што тоа му е потребно на спекулативниот ум" (КНПУ, с9). Овие согледувања му служат за оправдување што уште еднаш ги испитува поимите и начелата на чистиот спекулативен ум" ...затоа што умот се разгледува во своето минување на сосема поинаква употреба на наведените поими одошто е употребата што тој таму ја правеше со нив" (КНПУ, с11). Заради тој премин, неопходно е" ...постарата употреба да се спореди со новата, за новиот пат целосно да се разликува од поранешниот, а истовремено да може да се види нивната поврзаност" (КНПУ, с11). Потребно е да се имаат на ум и двете нешта: разликата меѓу спекулативната и практичната употреба на умот, но и нивната поврзаност! Во фуснотата на стр15, Кант меѓу другото зборува и за

постулатот на практичниот ум: "Постулатот на практичниот ум, пак, можноста на еден објект (на Бога и на бесмртноста на душата) ја воспоставува само од аподиктичките практични закони, значи само од целта на практичниот ум..." (КНПУ, с15). Само од целта на практичниот ум се воспоставува можноста на бог и бесмртноста на душата како негов постулат. Таа цел е највисоката сврха, крајното добро! Практичните закони во себе не содржат материја, туку само форма. Под "материја" Кант овде подразбира еден емпириски услов, на односот на одредената претстава спрема чувството на задоволство или незадоволство, а ако е така, јасно е дека практичниот закон кој го дава умот не може да биде подреден на некаков емпириски услов. За да ги мисли своите максими како општи закони, умното суштество мора да претпостави дека нивната чиста форма" ...според која тие се сообразуваат со сеопштото законодавство, самата по себе нив ги прави практични закони" (КНПУ, с37). Кант уште вели: "Оној практичен закон што јас го признавам како таков мора да се квалифицира за сеопшто законодавство" (КНПУ, с38). Клучниот израз во овие два текста е "сеопшто законодавство". Зашто му било толку важно на Кант моралниот закон да има форма на сеопшто законодавство? Зашто моралниот закон мора да се мисли според моделот на општ природен закон, како што се случува веќе во "Втемелувањето на метафизиката на моралот" ? Се чини дека и втората критика дава несомнен одговор на овие прашања: "Зашто, додека општиот природен закон сето го усогласува, тука, кога на максимава би сакале да и дадеме универзалност на еден закон, би произлегла токму крајна спротивност од согласноста, најлоша противречност и целосно уништување на самата максима и на нејзината цел" (КНПУ, с38). Затоа што природниот закон усогласува се, моралниот закон мора да ја достигне таа величествена норма на усогласувањето! Без неа, максимата не би можела да ја оствари својата морална цел и би била уништена! Максимата која се споменува во цитатот е максимата на

универзализација на принципот на личната среќа или самољубие, која секако е во противречност со барањето за усогласување на сето. Емпириските определувачки основи не се достатни ниту за надворешното, ниту за внатрешното законодавство, бидејќи ако се земат тие, настанува оваа последица: "Апсолутно е неможно да се пронајде закон кој под тој услов, имено со сестрана согласност, би владеел со сите заедно" (КНПУ, с39). И тука согласноста е критериумот на разликувањето на вистинските морални основи, од само емпириските основи за определување на волјата! Само моралните основи можат да постигнат сестрана согласност меѓу луѓето и да бидат општо прифатени и подржувани од нив! Во §7, Кант го формулирал основниот закон на чистиот практичен ум: "Постапувај така што максимата на твојата волја секогаш би можела наедно да има вредност како принцип на сеопшто законодавство" (КНПУ, с44). Ако максимата има вредност како принцип на сеопштото законодавство, таа би била принцип на сеопшто усогласување. Кант разликувал надсетилна природа, која ја означува како природа според образец, и сетилна природа која ја определува како подражавана, копирана природа. И овде Кант размислувал за критериумот на природноста како квалификатив на моралниот закон. Ако се анализира максимата за слободното располагање со сопствениот живот, ќе се види дека во една природа во која владее таа максима, "...таквото уредување не би било никаков траен природен поредок..." (КНПУ, с60). Каква би била таа максима "...за една природа да може да се одржува..." (КНПУ, с60). Ова е вториот пресуден критериум за преземањето на моделот на природата како урнек за моралниот закон. Значи, за Кант е битно дека природата е поредок кој се одржува, траен поредок. Ако кон тоа се додаде претходно цитираната определба за природата која го усогласува сето, јасно е дека природата е себеодржувачки, траен поредок кој го усогласува сето. Во природата се одржува, т.е. трајна е согласноста. Но, тоа е целта и на моралниот закон, имено,

себеодржувачки поредок на согласност меѓу луѓето! Кант прави разлика помеѓу моралниот закон и највисокото добро: имено, определувачка основа на чистата волја секогаш е моралниот закон, а највисокото добро е целосен предмет на еден чист практичен ум. И, ете: и поимот на највисокото добро е дефиниран во поврзаност со поимот цел, сврха: "...највисокото добро е нужна највисока цел на една морално определена волја..." (КНПУ, с150). И уште еднаш: "...дека сме присилени можноста на највисокото добро, на таа цел која со умот им е поставена на сите морални стремежи на сите умни суштества..." (КНПУ, с150). Во една многу значајна фуснота на стр 165, Кант вака ги определува моралните идеи: "Ако под една идеја подразбирам едно совршенство на кое во искуството не може да му биде дадено ништо адекватно, тогаш моралните идеи, поради тоа, не се ништо претерано и натсетилно, т.е. такви за кои дури не би можеле доволно да го определиме ни поимот, или за кои е неизвесно дали воопшто им соодветствува некој предмет, како што идеите му соодветствуваат на спекулативниот ум, туку тие (моралните идеи) како обрасци на практичното совршенство стануваат незаобиколив патоказ за моралното однесување и истовремено мерило за споредување" (КНПУ, с165, фуснота). Токму затоа што се обрасци на практичното совршенство, моралните идеи се телеолошки поими, бидејќи и самиот поим на совршенство е телеолошки поим. Што му заповедува моралниот закон на поединечниот субјект? Кантовиот одговор е: "Моралниот закон заповедува јас себеси да си го направам краен предмет на сето однесување највисокото можно добро во еден свет" (КНПУ, с167). Кант и овде го определува односот помеѓу моралниот закон и бог: "Според тоа, моралниот закон, преку поимот највише добро, како предмет на еден чист практичен ум, го определува поимот на прасуштеството како највише суштество, што не можел да го стори физичкиот (и, во продолжение, метафизичкиот), значи целиот спекулативен тек на умот" (КНПУ, с179). Поимот на бог е

првенствено морално-телеолошки поим. За брзоплетите критичари на дедукцијата на категориите би морало да биде изненадување дека Кант ја смета за особено значајна за теологијата и моралот: "...оваа макотрпна дедукција на категориите беше многу потребна, а за теологијата и моралот токму корисна" (КНПУ, с180). Дедукцијата на категориите корисна токму за теологијата и моралот? Само така се спречува тие да бидат сметани за вродени "...и врз нив да се засновува претераната зафатеност со теориите за натсетилното..." (КНПУ, с180), со која се наштетува на теологијата. Втората, и можеби уште поважна корист се состои во следново: "...меѓутоа, ако тие се сметаат за здобиени, само така може да се предупреди на нив и да се спречи сета и секоја нивна употреба, дури и во практичен поглед, заедно со Епикур да се ограничи само врз предметите и определувачките основи на сетилата" (КНПУ, с181). Значи, со дедукцијата на категориите треба да се спречи сета и секоја нивна употреба да се ограничи само на примена врз феномените! А тоа е токму спротивно од она што интерпретативно го тврделе Шопенхауер, Адорно, Ничевски и многу, многу други интерпретатори. И овде, како и на други места, Кант ги поврзува категориите со предметите воопшто, а не само и исклучиво со феномените: "...критиката во тамошната дедукција докажа дека...второ, бидејќи тие се однесуваат на предметите обопштено..." (КНПУ, с181). Значи, дедукцијата на категориите е од особена важност за теологијата и моралот заради нивната примена врз предметите воопшто. Постои иманентна поврзаност на теологијата и моралот со предметите воопшто. Со тоа се поставени две задачи пред истражувањето на Кантовата филозофија: прво, да го увиди значењето на поимот "предмети воопшто" и второ, да открие во што се состои суштината на поврзаноста на теологијата и моралот со "предметите воопшто". И во третата критика, иако попатно, станува збор за моралниот закон. Тој претставува форма на законска сврховитост: "Најпосле моралот (како

производ на слободата) стои под идејата на една таква форма на сврховитост која е погодна за општ закон како еден одредбен разлог на умот во поглед на моќта на тежнеењето" (КМС, с49). Говорејќи за поимот "сврховитост на природата" како еден особен поим а приори, но само за рефлексивната моќ на судењето, тој настојувал на неговата различност од поимот практична сврховитост, што пак ја вклучува и сврховитоста на моралот: "Тој поим истотака потполно се разликува од практичната сврховитост (на човечката вештина или истотака на моралот), ..." (*KMS*, с70). Моралот е вид на практична сврховитост. И овде Кант разликувал релативно добро, кое е средство, нешто корисно и добро по себе, кое својата сврха ја има во себе: "Ние понешто нарекуваме добро заради нешто (она што е корисно), и тоа ни се допаѓа само како средство; за нешто друго пак велиме дека е добро по себе, и тоа ни се допаѓа само за себе. И во едното и во другото добро секогаш се содржи поим на некоја сврха, тоа ќе рече однос на умот спрема (барем можното) тежнеење, ..." (*KMS*, с97). Во доброто секогаш се содржи поим на некоја сврха. Корисното е релативна, а апсолутното добро е сврха сама по себе, законита сврха. Она што е заедничко на она што е пријатно и корисно е што секогаш се поврзани со некаков интерес за нивните предмети, а тоа важи и за апсолутното добро: "...туку истотака доброто во апсолутна смисла и во секој поглед, имено моралното добро, кое е од највисок интерес" (*KMS*, с99). Кант го истакнува значењето на моралните идеи за развојот на чувството на возвишено: "Всушност, без развиеност на моралните идеи, на необразованиот човек она што ние, припремени со културата, го нарекуваме возвишено ќе му изгледа само застрашувачко" (*KMS*, с151). Ова е истата тема, веќе присутна во предавањата по етика. Кант оди и уште подалеку во покажувањето на афинитетот меѓу моралноста и чувството за возвишеност: "...таа можност за одредување на субјектот, велам, сепак е толку сродна со естетската

моќ на судење и нејзините формални услови да може да послужи на тоа законитоста на дејството кое потекнува од должноста да се претстави во исто време како естетска, то ест како возвишена, или истотака како убава, а да не изгуби ништо од својата чистота..." (*KMS*, с153). И убавото и возвишеното стојат во врска со субјективни основи, имено од една страна со сетилноста, а од друга страна" ...доколку се против сетилноста, а за целите на практичниот ум, а обете се здружени во истиот субјект, тие се во однос на моралното чувство сврховити" (*KMS*, с154). Предмет на секое чисто и безусловно интелектуално допаѓање е моралниот закон во неговата моќ. Но, тоа допаѓање, посматрано од естетски аспект, т.е. во однос спрема сетилноста е негативно, а посматрано од интелектуален аспект, допаѓањето е позитивно, и е поврзано со некој интерес: "Од тоа излегува: дека од гледиште на естетскиот суд интелектуалното добро, кое е само по себе сврховито (морално) не смее да се претстави како убаво, туку, напротив, како возвишено..." (*KMS*, с157). Интелектуалното добро е самото по себе морално сврховито! Тоа е возвишено. Возвишеното мора секогаш да се однесува на начинот на мислење, т.е. на принципите врз чија основа може да се обезбеди надмоќ на интелектот и идеите на умот над сетилноста. Во овој текст може да се прочита и ова: "Бидејќи неможноста на истражувањето на идејата на слободата потполно го пресечува патот на секое позитивно прикажување: моралниот закон пак во нас сам по себе е доволен е и исконски одредувачки, така што тој дури и не дозволува да се обзираме и вон него да побараме некоја одредбена основа" (*KMS*, с161). Уште еднаш, Кант утврдува согласност меѓу возвишеното и моралноста, овојпат во нивниот стил: "Едноставноста (природната сврховитост) е така да се каже стил на природата во возвишеното, и така исто стил на моралноста, која претставува една друга (надсетилна) природа..." (*KMS*, с161). Природната сврховитост е стил

на моралноста. Разликувајќи го естетското од моралното чувство, последново го прикажува на ист начин како и моралниот закон: и тоа е законска сврховитост: "Но ова чувство, кое се нарекува морално, бара поими и не претставува некаква слободна сврховитост; туку законска сврховитост; може, значи, да се соопшти на општ начин само и единствено со помош на умот, и ако задоволството треба кај секого да е од ист вид, тогаш со помош на добро одредени практични поими на умот" (*KMS*, с176). И овој вид законска сврховитост може да се претстави исклучиво само со поимите на умот. Очигледно, бидејќи тие поими се идеите, т.е. безусловните сврхи, законската сврховитост на моралното чувство може да се соопшти само со поимите на безусловните сврхи. Сродноста на естетското со интелектуалното допаѓање е во тоа што може да бара општо прифаќање, но второто од нив само преку моралниот закон: "...можам да го побарувам истотака она допаѓање од секого, но само со посредство на моралниот закон, кој, од своја страна, истотака се заснива на поимите на умот" (*KMS*, с177). И овде Кант не пропушта да напомене дека моралниот закон се втемелува врз поимите на умот, сврхите. Сврхата на човечкиот живот не може да се бара во ништо друго, освен во моралното одредување: "...бидејќи таа сврха не ја наоѓаме никаде во надворешноста, па ние, природно, ја бараме во нас самите, и тоа во она што ја сочинува крајната сврха на нашиот живот, имено во моралното одредување..." (*KMS*, с185). Кога овде Кант го употребува терминот крајна сврха треба да се има на ум дека тој раликува помеѓу објективна крајна сврха, т.е. крајна сврха на природата и субјективна крајна сврха, т.е. крајна сврха на луѓето која пак е највисокото можно добро. Во овој случај Кант мисли на човекот одреден со моралните закони како објективна крајна сврха на создавањето на природата. Изјаснувајќи ја својата аналогија помеѓу судот на вкусот и моралното судење, во третата точка ја разликува слободата на волјата од слободата на фантазијата: "... (во

моралниот суд слободата на волјата се замислува како согласност на волјата со самата себе, соодветно на општите закони на умот) " (*KMS*, с235). Слободата на волјата се замислува како согласна со себеси само кога е умно одредена. Во наредната точка се објаснува дека додека принципот на просудувањето на убавото се сознава како општ, но не врз основа на општ поим, општоста втемелена врз општ поим е она што е важно за принципот на моралот: "... (објективниот принцип на моралноста се прогласува истотака за општ, то ест за принцип кој важи за сите субјекти, воедно и за сите дејства на истиот субјект, и притоа за принцип кој може да се сознае со еден општ поим). Затоа моралниот суд е не само способен за одредени конститутивни принципи, туку е можен единствено врз основа на тоа што максимите се втемелени на тие конститутивни принципи и нивната општост) " (*KMS*, с235). Уште поважно е што и овде потврдува дека максимите на моралниот суд се втемелуваат врз конститутивни принципи. Од пресудна важност за разбирањето на метафизиката на моралот е правилната интерпретација на односот помеѓу моралот и царството на сврхите, кое учење Кант го означува со изразот "морална телеологија". Тоа е развиено веќе во "Втемелување...", но и во третата критика не пропуштил можност да се изјасни за ова. Во§87Кант изјавил: „Но ние во самите себе и уште повеќе во поимот на едно умно суштество воопшто кое е обдарено со слобода (на својот каузалитет) наоѓаме и морална телеологија, ..." (*KMS*, 326). Бидејќи сврховитата поврзаност во нас заедно со моралниот закон можат да се одредат а приори, на оваа морална телеологија не и е потребна никаква претпоставка за некаква разумна причина вон нас. Значи, со оглед на моралниот закон, Кант потврдува дека на моралната телеологија не и е потребна теологија. Но, кога станува збор за крајната сврха, највисокото добро, како втор составен дел на моралната телеологија, се појавува неопходноста од теологија: "Од оваа морална телеологија пак, која се

однесува на релацијата на нашиот сопствен каузалитет спрема сврхите, и уште повеќе спрема една крајна сврха, кон чие остварување во светот мораме да тежнееме, ...-од таа морална телеологија, велам, потекнува ова нужно прашање: дали таа го принудува нашето умно судење да излезе надвор од светот и за односот на природата спрема она што е морално во нас да побара некој разумски највисок принцип за врз основа на него да ја претставиме природата како сврховита истотака во односот спрема моралното внатрешно законодавство и неговото можно спроведување" (*KMS*, 327). Кантовото прашање е реторичко. Без да елаборира, тој овде ја воведува теологијата индиректно, преку потврдувањето на постоењето на моралната телеологија: "Според тоа, една морална телеологија постои на секој начин; и таа морална телеологија е поврзана истотака нужно со номотетиката на слободата, од една страна, и со номотетиката на природата, ..." (*KMS*, с327). Номотетиката на слободата се однесува на сврхата на слободата, т.е. почитувањето на човекот како сврха по себе во моралниот закон, а номотетиката на природата се однесува на човековите природни сврхи, кои, обединети со моралната сврха и под нејзин услов треба да бидат непротивречно остварени во царството на сврхите. Учењето за моралната телеологија е суштината на метафизиката на моралот. Токму затоа што пропишуваат безусловна сврха, моралните закони водат до поимот крајна сврха: "Меѓутоа, моралните закони се по својата особеност такви, бидејќи пропишуваат за умот нешто како сврха без услов, па, значи токму така како што тоа го бара поимот на една крајна сврха; ..." (*KMS*, с328-329). Овде станува збор за егзистенцијата на умните суштества под морални закони како објективна крајна сврха на создавањето на светот. Но, Кант секогаш го има на ум и другиот поим на крајна сврха-највисокото добро: "Моралниот закон како формален услов на умот за употребата на нашата слобода не обврзува единствено сам по себе, не

зависејќи од никаква сврха како материјален услов; но сепак тој наш закон наложува истотака некоја крајна сврха, и тоа а приори, обврзувајќи не да тежнееме кон таа крајна сврха: и таа крајна сврха е по пат на слободата највисокото можно добро во светот" (*KMS*, с329). Моралниот закон а приори ни ја наложува крајната сврха, остварувањето на единството помеѓу моралните и прагматичните сврхи во царството на сврхите. Неизбежна природна сврха на луѓето е среќата. Но, при потрагата по среќата, секогаш мора да се има на ум дека неповредив услов за нејзиното достигнување мора да остане моралниот закон: "Но она барање на крајната сврха, каква практичниот ум и пропишува на светските суштества, претставува неодолива сврха која нивната природа (како конечни суштества) ја всадила во нив, а која умот сака да ја потчини на моралниот закон како неповредив услов, или истотака според тој закон да стане општа, и така крајна сврха ја чини унапредувањето на среќата во согласност со моралот (*KMS*, с330). Идејата за највиското добро не би ни се сугерирала, доколку во нас не постои барем потенцијал за нејзино остварување: "Моралниот закон пак ни наложува таквата крајна сврха (што се однесува до суштествата на светот) да ја унапредуваме, доколку тоа е во наша моќ, а исходот кој ќе го има тој труд може да биде било каков" (*KMS*, с330). Со моралниот закон само се очекува да направиме се што е во наша моќ за остварувањето на оваа идеја, иако е јасно дека нејзината реализација спаѓа во областа на неизвесното. Тоа е можно со адекватна употреба на нашата слобода која е каузалитет според идеи, т.е. според сврхи: "Чистиот ум како практична моќ, то ест како моќ да ја одредува слободната употреба на нашиот каузалитет со помош на идеи (чистите поими на умот), содржи во моралниот закон не само еден регулативен принцип на нашите дејства туку со тоа во исто време истотака сугерира еден субјективно-конститутивен принцип во поимот на објектот кој единствено умот

може да го замисли, и кој треба да се оствари во светот со нашите дејства според оној закон. Идејата за крајна сврха во употребата на слободата според моралните закони поседува, значи, субјективно-практичен реалитет" (*KMS*, с332). На крајот од §24 во предавањата по етика од 1793год, Кант дава објаснување за универзалниот морален закон како вкупност на правните и етичките закони, како и за разликата меѓу овие закони: "Внатре универзалниот морален закон се подразбираат заедно правните и етичките закони, иако со оваа разлика, дека во претходните дејствата се промислувааат само во однос на нивната форма, додека во следните тие се промислуваат со оглед на нивната сврха, како нивен објект" (*L. O. E*, с288). Ова е уште една потврда дека "Втемелувањето на метафизиката на моралот" и "Метафизиката на моралот", заедно со втората критика, претставуваат конзистентна целина која подеднакво ги третира како правните така и етичките закони. Кант потсетува дека правните закони не носат со себе никаква добивка, туку само се грижат за превенирање на можноста за одземање од некого она што е негово. Затоа, тие се крајно негативни и се однесуваат само на формата на слободата. Потоа, тој се навраќа на Улпијановото преземање на трите стоички упатства како основни правила на законот. Првото од нив, е принцип на етиката, а другите две припаѓаат на правото. За првото, Кант вели: "хонесте виве. Ова е принцип на етиката, кој може да ги одреди афирмативните акти на должноста, бидејќи се насочени кон сврхи; " (*L. O. E*, с288). Кант потврдува дека овој Улпијанов израз" ...го содржи целиот комплекс на етичките должности, ..." (*L. O. E*, с289). Етичките должности се должности на честитоста. Правните должности се совршени должности, а етичките се несовршени. Во §34, Кант објаснува дека принципите на должностите на правото можат да бидат домашни, т.е. да произлегуваат од моралот како таков, и туѓи, преземени од некоја друга наука. На почетокот на §35, Кант објаснува дека теоријата на

правото е и прагматичка, бидејќи содржи правила на разумноста кои се однесуваат на најдобрата употреба на средствата кои се потребни за остварување на сите дадени субјективни сврхи. Доколку се гледа на согласноста на дејството со неговата сврха, правото е доктрина на разумноста. Но, доколку во него се има предвид објективната сврха, тоа може да се смета и за теорија на мудроста. Во правото објект е универзалната слобода, а во етиката во потесна смисла објект е односот помеѓу волјата и универзалната волја. Овде Кант објаснува во што се содржи втората од овие: "Оваа универзална волја се содржи во универзалната сврха на сите луѓе, и се нарекува љубов за другите, принцип на добронамерноста, насочена кон универзалната сврха на среќата" (*L. O. E*, с299). После сите оспорувања на Кантовата наводно аскетска метафизика на моралот, се покажува дека имал совршено разбирање за човечката потрага по среќата. Со оглед на детерминирачките основи на дејствата од должност, важно е да се види нивниот однос спрема формата и материјата. Одредената форма значи само ограничување на слободата на оној услов под кој единствено е можно постоењето на правото-имено, согласноста на поединечната слобода со слободата на сите други. Таа форма е гарант на универзалната легитимност на некое дејство. Квалитетот на исправност на дејството се однесува и на неговата етичка форма, под што се мисли на тоа дека дејството не треба само да биде во согласност со законот, туку и да се извршува заради законот. Значи, во формата на моралниот закон се подразбираат и формата на правото и формата на етиката. Со тоа, извршувањето на дејство под принуда се заменува со можноста за избор при неговото остварување. Ако пак се анализираат дејствата од должност според материјата, тогаш следи ова нејзино одредување: "Овој објект, или материјата во оваа детерминација на должноста, е сврхата на дејството" (*L. O. E*, с300). Со тоа универзалниот морален закон се дели на формална и материјална должност, соодветно на стриктното право. Разликувајќи

ги стриктните и пошироките должности, Кант забележува дека должностите на правото и поимите сврзани со нив треба да се изведуваат аналитички од поимот на слободата, а должностите кои произлегуваат од сврхите треба да бидат демонстрирани синтетички, од одредбата на човечката природа. Постојат должности на доблеста кои не се и должности на правото, но, обратно, сите должности на правото се и етички должности. Тоа му овозможува на Кант да каже дека сите обврски од било кој вид, било правни или етички, се етички според својата природа. Во §67, Кант го означува како афирмативен принципот по кој етиката се разликува од правото. Принцип на етиката е да му се даде на другиот од она што е твое. Овде станува збор за сврхата која е во основата на должноста на доблеста. Ова правило се однесува на служењето на сврхите на другите луѓе, па затоа неговото значење е: "Треба да ги користиме другите луѓе, не само како средства, туку како сврха" (*L. O. E*, с338). Со тоа не се ограничува слободата. И во §71, Кант го следи разликувањето помеѓу правните и етичките должности како оние кои обврзуваат и оние со кои стануваме заслужни. Должностите на заслугата можат да бидат придодадени кон должностите кои обврзуваат и можат да бидат објаснети само во односот со нив. Во §105, врз основа на општиот поим за совршенство, Кант го разјаснува совршенството во морална смисла. Совршенството како такво значи само комплетност, оспособеност на некое нешто за сите видови сврхи. Но, во потесна смисла, совршенството означува "...сообразеност на сите наши сили со сврхата на хуманоста, т.е. среќата; и ако нашите дејства се насочени кон потрагата по нашето сопствено совршенство за среќата на другите, тие се соодветни на сврхата на хуманоста; навистина, ако законот на моралот со тоа доаѓа до исполнување, ние ја остваруваме крајната сврха на сите нешта, највисокото добро, кое човекот може да го постигне само со оспособувањето на себеси за таа сврха" (*L. O. E*, с388-389). Кант во §107 го разјаснува поимот на работа

во морална смисла низ споредбена анализа со поимот на работа за преживување. Со последниов вид работа се занимава поголемиот дел од луѓето. Нивниот труд е ропски и во функција на сетилните потреби. За разлика од прагматичниот труд, работата во морална смисла го подразбира ова: "Но сврхата на хуманоста во нашата личност бара повисока сврха; само работата во морална смисла мора да стане сврха за нас; ..." (*L. O. E,* с394). На почетокот од списот "За вообичаената изрека: тоа во теорија би можело да биде исправно, но не вреди за пракса", Кант го определува значењето на изразите теорија и пракса, чиј однос е предмет на неговата анализа. Под теорија се подразбира збир на правила замислени како принципи со одредена општост и притоа апстрахирани од мноштвото услови кои имаат нужно влијание врз нивната примена. Но, не спаѓа и секое занимање под поимот пракса, туку само она остварување на некоја сврха кое се замислува како придржување до општи претпоставени принципи на извесна постапка. После соодветните забелешки за извесни проблеми кои можат да настанат во релацијата теорија-пракса, Кант изјавил: "Тогаш тоа не е недостаток на теоријата кога таа се уште малку вреди за праксата, туку недостатокот е во тоа што тука теорија немало доволно, а неа односниот човек би требало да ја научи од искуството; " (*UIS,* с91). Со такво принципиелно и доследно почитување на правата на теоријата бил неизбежен и следниов важен став: "Не може значи никој во една наука да се изјавува за практично упатен и сепак да ја презира теоријата, а со тоа само да не се разоткрие дека тој во својата област е еден игнорант; " (*UIS,* с92). Потешко подносливо е кога некој кој се прави умен теоријата ја допушта како нешто што може да има школска вредност, но го оспорува нејзиното значење за праксата. Тоа би значело дека биле следени празни идеали и философски фантазии кои се неостварливи во пракса. Но, емпириският машинист кој би ја оспорувал општата

механика, и артилерецот кој би ја оспорил математичката теорија за исфрлувањето на проектилите, би биле смешни кога би рекле дека овие теории се убаво замислени, но се неприменливи во праксата. Следејќи го својот почетен аргумент дека кога една теорија е малку применлива во пракса, разлогот е во тоа што теорија имало премалку, и за овие два случаи Кант вели дека кога на општата механика би и се додала теоријата на триењето, а на математичката теорија за проектилите-учењето за отпорот на воздухот, сите овие дисциплини заедно би биле потполно согласни со искуството. Кант го допушта важењето на насловната изрека кога таа би се однесувала на извесни предмети на теориската философија, но одлучно тврди дека не може да биде применета врз неговото учење за должноста: "Но во теоријата која е втемелена врз поимот на должноста целосно исчезнува стравувањето заради празниот идеалитет на овој поим. Бидејќи, изведувањето на едно одредено делување на нашата волја не би можело да биде должност, кога тоа не би било исто така можно и во искуството (тоа сега би можело да се замисли како целосно или се поблизо до целосноста) " (*UIS*, с92). Кант прецизира дека во неговата расправа станува збор само за овој вид на теорија. Надуените и вообразени мудреци кои ја презираат теоријата, замислуваат дека повеќе и посигурно ќе се постигне" ...со очите на кртица вперени во искуството, отколку со очи кои му се доделени на едно суштество создадено да стои исправено и да го прозира небото" (*UIS*, с93). Тој укажува на штетноста на презирот спрема теоријата во областа на моралот. Во неа, вредноста на праксата целосно се втемелува врз нејзината примереност на теоријата која и лежи во основата: "...а се е изгубено, кога емпириските, и според тоа случајните услови на одвивање на законот се направат услови на самиот закон, така што една пракса, пресметана да дава веројатен исход врз основа на досегашното искуство, се овласти да господари со теоријата која

постои неусловено сама за себе" (*UIS*, с93). Во првиот оддел, одговара на приговорите на Гарве. Кант потсетува дека говорел за моралот како вовед во учење кое не кажува како да станеме среќни, туку како да станеме достојни за неа. Тој уште еднаш инсистирал дека со неговото учење за моралот, не му се наложува на човекот да се откаже од среќата: "...со тоа не му се припишува на човекот дека тој треба да се откаже од својата природна сврха-среќата кога дојде до извршување на должноста; " (*UIS*, с94). Против површната интерпретација на Гарве, според која за Кант придржувањето до моралниот закон е единствена крајна сврха на човекот и единствена сврха на Создателот, Кант спокојно реплицира: "Според мојата теорија, единствената сврха на создателот не е ни моралитетот на човекот за себе, ниту среќата сама за себе, туку највисокото можно добро во светот, кое се состои во нивното соединување и взаемно согласување) " (*UIS*, с94). Бидејќи овде го воведува поимот највисоко можно добро, Кант го поврзал со поимот на моралната сврха, а не со поимот на некоја посебна сврха: "...за втемелувањето на овој поим на должноста не е потребна никаква посебна сврха, туку дека уште повеќе тој за за човечкото тежнеење воведува една друга сврха, имено: со сите сили да се стреми кон највисокото можно добро во светот..." (*KMS*, с94). Кант не им одговорил само на оние кои го обвиниле за аскетскиот дух на неговата етика, туку ги имал на ум и оние кои ќе му приговорат дека со учењето за највисокото можно добро по заобиколен пат му се вратил на евдемонизмот: "Учењето за највисокото добро како последна сврха на една волја одредена од него и нему одмерените закони може, значи, (како епизодно) сосема да се прескокне и да се остави на страна во прашањето за принципот на моралот; " (*UIS*, с95). Значи, не допуштил конфузија на принципот на моралот со принципот на личната среќа или блаженство. Во фуснотата на оваа страница, тој го разјаснил и односот меѓу некористољубивата волја и крајната

морална сврха, т.е. постулатот за највисокото можно добро во светот: "Бидејќи, без некоја сврха не може да има никаква волја.... Но секоја сврха не е морална (на пр, онаа на сопствената среќа), туку таа мора да биде некористољубива; а потребата за една крајна сврха која е зададена преку чистиот ум и која под еден принцип, (светот како највисоко добро кое е со наше учество можно), ја опфаќа целината на сите сврхи, е потреба на некористољубивата волја која сеуште се издигнува над послушноста на формалниот закон до произведувањето на еден објект (на највисокото добро) " (*UIS*, с95, фуснота). И овде Кант потврдува дека секогаш некоја сврха е основа на одредувањето на волјата и дека ниедна волја не делува бесцелно. Освен тоа, идејата за највисокото добро ја одредува како крајна сврха, а неа како целина на сите сврхи, со што уште еднаш е покажано дека постои разлика меѓу безусловна сврха каква што е моралниот закон, и крајна сврха која ја претставува највисокото добро во светот и за која безусловната сврха е средство, но и услов за нејзино остварување. Последниот дел од овој цитат може да се смета како антиципиран одговор на Шопенхауеровата забелешка дека зборот почитување е ставен таму каде што се мислело на послушност. Се уште во истата фуснота, а имајќи ја на ум идејата за највисокото добро, Кант изјавува дека во тој поглед човекот би можел да се спореди себеси со божеството: "Човекот себе во ова се промислува според аналогијата со божеството, кое, иако субјективно додуша нема потреба од никаков надворешен предмет, сепак не може да се замисли како да се затвора само во себе, туку единствено така како од себе да произведува највисоко добро одредено од свеста за својата седостатност; а оваа нужност (кај луѓето тоа е должност), ние не можеме поинаку да ја претставиме освен како морална потреба на највисокото суштество" (*UIS*, с95, фуснота). Максимата на почитувањето на моралниот закон е суштински, т.е. според својот вид, различна од почитувањето на максимата која повикува како мотив на дејствување да се следи

некоја природна сврха: "Бидејќи, додека првото е добро по себе самото, второто тоа никако не е; тоа може во случај на колизија со должноста да биде големо зло" (*UIS*, с96). Во последниов случај, кога две дејности следат некоја природна сврха, обете би можеле да бидат условно добро, но притоа едната би била подобра од другата, значи, последнава би била релативно полоша: "...бидејќи тие меѓусебно не се разликуваат според видот туку само според степенот" (*UIS*, с96-97). Изборот меѓу нив е обичен акт на слободата, при што не се покажува која одредба на волјата е добра или зла, туку таа е рамнодушна спрема обете. Свесното претпоставување на моралниот закон кога тој е во колизија со некоја природна сврха е единствена добра состојба, и тоа не во релативна смисла, туку добра по себе самата. За да покаже дека принципот на должноста е многу помоќен, попродорен и со повеќе изгледи на успех, го изложува примерот со депозитот, т.е. чувањето туѓи доверени пари, кој треба да му биде претставен на дете од осум или девет години. Кантовото убедување е дека на прашањето дали е допуштено да се употреби депозитот во своја полза, одговорот на детето ќе биде негативен. Овде ја формулира можеби најкратката дефиниција на неправедното. Наместо да наведе некаков разлог, детето" ...ќе може да каже само тоа е неправедно, т.е. тоа се противи на должноста" (*UIS*, с99-100). Значи, неправедно е она што се противи на должноста. Следствено, праведно е она што се врши од должност, заради должност. Ниту една друга идеја не може да ја занесе човековата душа и да ја поттикне до одушевување освен идејата за чистото морално уверување: "Дека човекот е свесен дека тој тоа го може, бидејќи тој тоа треба: тоа во него отвара бездна на божествени обдарености која истовремено го доведува до тоа да чувствува свет страв над величината и возвишеноста на своето вистинско одредување" (*UIS*, с100). Во текстот за "Вечниот мир", Кант разликува два смисла на поимот морал:

моралот сфатен како етика; и моралот сфатен како учење за правото. Во првиот припаѓа љубовта спрема човекот, а во вториот спаѓа почитувањето на човековите права: "Љубовта спрема човекот и почитувањето на човековото право се подеднакво наша должност. Само, она првото е условна, а второто безусловна должност, ..." (*UIS*, с168). Значи, и етиката и правото се учења за должностите. Ова е една од темите на "Метафизиката на моралот". Во тоа дело, условните должности се определени како внатрешни и широки т.е. не стриктни, а безусловните должности се определени како надворешни и стриктни т.е. строги. Освен тоа, ова е уште еден доказ против оние кои-заедно со Шопенхауер-на Кант му приговараат за недостаток на љубов во неговиот морален принцип. На почетокот на предговорот од делото "Метафизика на моралот", Кант го презема од "Вечниот мир" разликувањето на моралот во два смисла, кое го имал на ум веќе во "Втемелувањето...", и објаснува зошто првиот дел од ова негово дело не може да се именува метафизика на правото, туку само метафизички начела на науката за правото. Така е, затоа што поимот на правото е чист, но врз искуството поставен поим. Кант ја диференцира моќта на стремењето на самоволја, желба и волја, и врз основа на тоа разликува слободна од животинска самоволја. Првите три се одредени на овој начин: "Доколку е поврзана со свест за моќта на своето дејство за произведување на објектот, таа се нарекува самоволја, но ако не е поврзана со неа, нејзиниот актус се вика желба. Моќта на стремење, чиј внатрешен разлог на одредување, па според тоа дури и произволноста, се наоѓа во умот на субјектот, се вика волја" (ММ, с15). Она што е последно во дефиницијава е прво по опфат, т.е. волјата ги опфаќа и самоволјата и желбата. Бидејќи во одредбата на волјата е вклучена и произволноста, Кант мора да направи разлика помеѓу слободно и произволно во однос спрема самоволјата: "...самоволјата која може да се одреди со помош на чистиот ум се вика слободна самоволја" (ММ, с15). Кант овде разликува слободна и

животинска самоволја, која се одредува само со помош на склоностите, и таа би можела да се означи како онаа која се определува произволно. Понатаму, уште еднаш го одредува негативниот и позитивниот поим на слободната самоволја: "Слободата на самоволјата е онаа независност од нејзиното одредување со помош на сетилни поттици; тоа е нејзиниот негативен поим. Позитивниот поим е: моќ на чистиот ум сам за себе да биде практичен" (ММ, с15). Законите на слободата се нарекуваат морални закони. Доколку се однесуваат само на надворешните дејства и нивната законитост, се викаат правни. Доколку пак законите на слободата како морални закони самите треба да бидат разлози за одредувањето на дејствата, тие се етички. Значи, моралните закони како закони на слободата ги опфаќаат како етичките, така и правните закони. Моралните закони се разликуваат од природните закони според тоа што не се втемелуваат врз искуството. Само ако се априори втемелени и нужни, тие можат да бидат прифатени како закони: "...дури ни поимите и судовите за нас самите и нашето дејствување и недејствување не значат ништо морално ако го содржат она што може да се научи само од искуството..." (ММ, с17). Поуките за моралните закони не можат да се земат од набљудувањето на човекот и неговата анималност, ниту од светскиот тек, т.е. од она што се случува и како се постапува вообичаено во светот. Кант уште еднаш ја определува метафизиката: "Ако оттука еден систем на сознанија априори од самите поими се вика метафизика..." (ММ, с18). Секоја практична философија има потреба од метафизиката на моралот, а Кант дури и смета дека да се има метафизика на моралот е должност. Секое законодавство може да се разликува во поглед на неговите потстреци. Она кое дејствата ги претставува како должност, а самата должност истовремено како поттик, е етичко. Она пак за кое самата идеја на должноста не е и поттик, е правно. Правното законодавство ги опфаќа само надворешните должности, а етичкото ги опфаќа сите должности

воопшто, значи, и правните: "...може да се види дека сите должности, само затоа што се должности, припаѓаат на етиката, но нивното законодавство не е затоа секогаш содржано во етиката, туку многу од нив се содржани вон неа" (MM, c21). Според тоа, правото и етиката не се разликуваат по своите различни должности, туку по различните законодавства кои поврзуваат еден или друг потстрек со законот. Својствено на етичкото законодавство е извршувањето на дејствата од должност и заради должност.

Кант ги смета за заеднички за двата дела на овој негов текст поимите на обврзаност, императив, должност, чин, личност, ствар, право или неправо, намерен и ненамерен престап и судир меѓу должностите.

Под првиот од овие поими тој подразбира: "Обврзаноста е нужност на слободно дејство под некој категорички императив на умот" (MM, c23). Бидејќи Кант ги разликувал физичката и моралната нужност, овде е потребно да се нагласи дека во овој контекст Кант ја имал предвид моралната нужност.

Ако автономијата на волјата претставува нејзино самозаконодавство, тогаш хетерономијата постои кога таа го бара законот за своето определување во нешто друго, а не во себе самата, т.е. објектот и го наметнува на волјата законот на нејзината определба. Но, тој однос овозможува само хипотетички императиви. Сепак, требањето како такво не спаѓа во конститутивните разлики меѓу двата вида на императиви. Кант ги наведува овие примери: "Јас не треба да лажам, ако сакам и понатаму да уживам добар глас" ("*Zasn*...", c91) како пример за хипотетичен императив и: "Јас не треба да лажам, и кога тоа не би ми нанело никаква срамота" ("*Zasn*...", c91), како пример за другиот. Кант го објаснува и требањето во категоричкиот императив како синтетички став а приори "...врз основа на тоа што покрај мојата волја која ја афицираат сетилни желби придоаѓа уште идејата на токму истата волја, но чиста и за себе практична волја која

припаѓа на светот на разумот и која според умот го содржи највисокиот услов на оној синтетички став а приори; ..." ("*Zasn*...", с108). Чистата и за себе практична волја е идеја која е синтетички принцип а приори, а нејзин највисок услов, услов според умот, е самостојната сврха, сврхата на која не смееме да и се спротивставуваме, сврхата по себе самата. Практичните начела се субјективни и тогаш се нарекуваат максими, или објективни и тогаш се нарекуваат практични закони. Максимите ја определуваат само волјата на поединечниот субјект, а практичните закони важат за волјата на секое суштество со ум. Бидејќи кај човекот определувачка основа на волјата не е само умот, практичното правило е "...императив, т.е. правило кое се означува со едно "треба" ...што го изразува објективното присилување на дејство..." (КНПУ, с26). Кога умот целосно би ја определувал волјата, постапувањето секогаш би било според некое правило. Од тоа следува дека" ...императивите имаат објективна вредност и сосема се различни од максимите како субјективни начела" (КНПУ, с26). Хипотетичките императиви ги определуваат условите на каузалноста на умното суштество како дејствена причина само во однос на исходот, а категоричките императиви ја определуваат волјата непосредно, без оглед на тоа дали таа е достатна за добивањето на последицата или не. Максимите се начела, но не се императиви, а хипотетичките императиви се прописи, но не се закони. Практичните закони мора да ја определат волјата, уште пред да се праша што се извршува со нејзината каузалност. Кога определувачка основа на волјата е претставата на некој предмет чија стварност се посакува, тогаш тој принцип секогаш е емпириски. Во предавањата по метафизика, освен за слободата и нејзиниот практичен поим, е кажано понешто и за императивите. Дефиницијата на императивите е: "Сите објективно нужни правила и детерминации на моќта на изборот, доколку се субјективно контингентни, се викаат императиви" (*L. O. M,* с485). Императивите се објективни воопшто,

бидејќи определуваат што мора да се направи. Од дефиницијата на императивите е видлива особеноста дека се објективно нужни, но и субјективно случајни. За првото, за објективната нужност, Кант вели: "Секој императив е објективно нужен, т.е. тој содржи основа на детерминација со оглед на дејството што го прави дејството нужно соодветно на правило" (*L. O. M,* с485). Бидејќи дејството соодветно на правило е соодветно на сврха, основата на детерминацијата на дејствата сугерирани од императивите се сврхите. За субјективната случајност: "Секој императив е субјективно случаен, т.е. во својата детерминација е поврзан со можноста за субјектот да се отстрани од правилото и да го направи спротивното" (*L. O. M,* с485). Во системот на метафизиката на моралот дефиницијата на императивот гласи: "Императивот е практичко правило со кое по себе случајното дејство се прави нужно" (MM, с23). И оваа дефиниција е доказ дека е оправдано, по себе случајното, значи, физички случајното дејство, да се направи нужно. Од поимите кои ги навел како заеднички за правото и моралот, трет е оној за должноста.

Овде може да се започне со одредбата на моралното добро: "...моралното добро се состои во совршеноста на волјата, не на способностите" (*L. O. E,* с58). Добротата е својство кое овозможува автентична, вистинска употреба на сите совршенства кои ги поседува човекот. Во одделот посветен на практичната нужност, Кант расправа за нашите внатрешни обврски спрема себе самите. Надворешно или површно погледнато, ние сме сосема слободни. Секој може да прави што сака со своето тело, и тоа не би требало да биде од важност за никој друг. Сепак, таквата целосна слобода е само илузорна и привидна: "...но внатрешно тој не е слободен, бидејќи е ограничен со нужните и суштински сврхи на човечкиот род" (*L. O. E,* с61). Нужните и суштински сврхи го ограничуваат и односот на човекот спрема себе, на условот да се однесува како личност, а не предмет со кој може

произволно да се диспонира. И овде телеолошките расудувања се критериум на човековата морална развиеност. Во одделот за должностите спрема себе самиот, Кант расправал и за моралната оправданост на самоубиството. Дури и ова навидум неутрално прашање, тој го анализира од телеолошко гледиште. Какви и да се проблемите, самоубиството е одвратно и морално недопустливо. Никој и никогаш не треба да заборави дека човекот е личност, а не предмет: "Човекот може навистина да располага со својата состојба, но не со својата личност, зошто тој самиот е сврха и не средство. Краен апсурд е дека рационално суштество, кое е сврха за која егзистираат сите средства, треба да се искористува себеси како средство" (*L. O. E*, с124). Човекот е сврха за која егзистираат сите средства, значи и тој самиот како индивидуа е средство за самиот себе како личност. Затоа што е крајна сврха на сето постоење, тој не смее да се употребува себеси како просто средство. Овде треба да се сфати дека Кант не го одбива самоубиството со морална и хуманистичка аргументација дека човекот е сврха сама по себе, туку врз онтотелеолошка аргументација дека е крајна сврха на сето постоење. Тоа би можело да се нарече онтотелеолошки аргумент против самоубиството. Човекот како личност е сврха, само предметите можат да бидат средства. Самоубиецот се третира себеси само со оглед на неговата состојба, а не како морален субјект, како предмет, а не личност, средство со кое може произволно да се диспонира, а не крајна сврха. За Кант, да се биде личност и да се биде сврха сама по себе, е истозначно. Човекот може навистина да биде средство за другите, на пример, со својата работа, делотворност, но тогаш не престанува да биде личност, т.е. сврха сама по себе. Вредноста на личноста ја конституира моралната вредност. Самоубиецот го вреднува своето постоење само според прагматичкото мерило на вредноста на неговата состојба. Така сфатен, чинот на самоубиецот е неморален. Должни сме да ја сочуваме хуманоста во нашата личност. Тоа му

овозможува на Кант да го формулира принципот на сите должности како специфичен вид однос, однос на сообразеност на употребата на слободата и суштинските сврхи на човечкиот род: "Принцип на сите должности е значи сообразноста на употребата на слободата со суштинските сврхи на човечкиот род" (*L. O. E,* с127). Во одделот за љубовта спрема себеси, Кант ја објаснува разликата помеѓу почитувањето и љубовта. Се почитува она што има внатрешна вредност, а се сака она што има вредност во релативна смисла. Човекот кој ја извршува својата должност и не допушта да биде деградирана неговата личност е вреден, достоен за почитување, а дружељубивиот човек заслужува љубов. Се разбира, поважно е првото: "Човекот, како и да е, кој верува, со оглед на себе, дека тој ги извршува точно суштинските сврхи на хуманоста се смета себеси вреден за почитување" (*L. O. E,* с136-137). Овде се споменуваат суштинските сврхи на хуманоста, а не на човечкиот род, но разликата е само терминолошка, а не суштинска. Нешто подоцна, Кант ќе ги доведе суштинските сврхи во врска со човековата природа, но и тоа не претставува интерпретативен проблем. Ако веќе претходно објаснил дека сообразноста на употребата на слободата со суштинските сврхи на човечкиот род е принцип на сите должности, во одделот за владеењето со самиот себе, го афирмира истото начело во врска со самопочитувањето и должностите спрема себеси, но и во однос спрема должностите спрема другите: "Општиот принцип на владеењето со себеси е дека почитувањето на личноста со оглед на суштинските сврхи на човечката природа, и должностите спрема себе самиот, се услови под кои единствено можат да се извршуваат другите должности. Овие се принципот на должностите спрема себеси, и објективни услови на моралноста" (*L. O. E,* с137). Самопочитувањето со оглед на суштинските сврхи на човечката природа и должностите спрема себеси се објективни услови на

должностите спрема другите, а со тоа и на сета моралност. Суштински сврхи на човечкиот род, на хуманоста и на човековата природа-тоа се само три, не многу различни, формулации на истиот основен телеолошки став дека моралот не може да се промислува без поврзаност со телеологијата. Во набројувањето на должностите спрема себеси, смета Кант, Баумгартен направил грешка со тоа што во нив ги прибројил сите совршенства на човекот, па и оние кои се однесуваат на неговите таленти. Но, бидејќи советите за усовршувањето на нашите способности се само прагматички и се правила на разумноста, моралноста нема никаква врска со нив. Особениот вид на совршенство за кое се грижи моралноста е усовршувањето на внатрешната вредност на личноста: "...како да подложиме се на нашиот сопствен избор, доколку со тоа нашите дејства се насочени во соодветност со суштинските сврхи на хуманоста" (*L. O. E*, с139-140). Кант посветил и посебен оддел на проблемот на самоубиството, во кој уште еднаш го искажал својот категоричен став против тој чин. Овде на индиректен начин уште еднаш слободата е поврзана со суштинските сврхи на човековата природа. Аргументира дека тој чин е и против природата и против слободата. Во врска со првото, тој изјавил: "Самоубиството предизвикува одвратност со ужас, бидејќи се во природата бара да се сочува себеси: оштетеното дрво, живото тело, животното; ..." (*L. O. E*, с146). Се во природата се однесува спрема себеси како самосврха. Со оглед на тоа, самоубиецот врши противприроден чин, чин на унишување на самосвршното постоење. Во продолжение на наведениов исказ, тој вели: "...и во човекот, тогаш, слободата, која е највисок степен на животот, и ја сочинува неговата вредност, да стане сега принцип на самоуништување? Тоа е најужасното замисливо нешто" (*L. O. E*, с146). Самоубиството го уништува највисокиот степен на животот-слободата. Со формулацијата која се однесува на природата, Кант ја истакнува одвратноста, а со оглед на слободата, тој го

изразува ужасот од самоубиството. Тоа е одвратно, бидејќи се спротивставува на природниот закон на самосочувувањето, а ужасно зашто го уништува највисокиот степен на животот. Природна сврха на човековиот живот е сочувувањето на највисокиот степен на животот. Овде станува збор за зачувување на највисокиот степен на животот, а не за зачувување на животот по секоја цена. Кант е привржан само на првото, не и на второто. Ако ова се испушти од вид, тогаш би бил неизбежен приговорот дека Кант е недоследен кога најпрво аргументира против самоубиството, а потоа во оделот за грижата за сопствениот живот, говори дека животот како таков не е највисокото добро. Во овој оддел, Кант навистина вели: "Животот, во и за себе, не е највисокото добро кое ни е доверено, и за кое треба да се грижиме. Постојат должности кои се многу повисоки од животот, и кои мора често да бидат извршени со жртвување на животот" (*L. O. E*, с149). Самоубиството не е исто што и жртвувањето на животот при исполнувањето на своите должности! Човековиот живот како таков е помалку вреден од неговата личност. Кант изјавил дека безвредниот човек го вреднува својот живот како повреден отколку неговата личност, а човекот со внатрешна вредност го врши спротивното вреднување. Првиот од овие го сочувува својот живот, но ја губи својата достојност за живот. Вториот пак, го жртвува својот живот, но ја потврдува достојноста и вредноста на својата личност, бидејќи ги афирмира хуманоста и нејзиното достоинство. За човекот со внатрешна вредност, губењето на животот е помало зло во споредба со извршувањето на нечесен, срамен чин. Значи, кога овде говори за жртвувањето на животот од страна на човек со внатрешна вредност, Кант има на ум дека притоа тој сеуште го афирмира највисокиот степен на човечкиот живот-слободата. Човекот со внатрешна вредност ја жртвува само својата индивидуалност, не својата личност. Кант ги споменува Баумгартен и Волф како оние кои погрешно ја одредиле должноста: "Баумгартен и Волф велат дека должноста е нужност на

дејството соодветно на најголемите и најважните основи на мотивацијата. Сега за нив е сеедно, дали тие основи се од инклинациите или од умот" (*L. O. E,* с226). Но, ако е сеедно од каде произлегуваат основите, тогаш не е можна чиста философија, која би се занимавала со прашањето како треба да дејствуваме, туку само општа практична философија чиј предмет на проучување е нашето постапување воопшто. Кант објаснува дека и самата метафизика на моралот е само прв дел од философијата на моралот. Вториот дел е применетата философија на моралот, т.е. моралната антропологија. Како што постојат метафизика и физика, така постојат и овие две области на философијата на моралот. И во "втемелувачкиот" спис доаѓа до дефиницијата на поимот должност: "Должноста е нужност на едно дејство од почитување спрема законот" ("*Zasn*...", с33). Шопенхауер тенденциозно го заменил зборот почитување со зборот послушност, за да може да инсистира на својот приговор за хетерономноста на Кантовата етика. Според Кант, наклоност може да се има спрема објектот како последица на некое дејство, а почитување се има само за дејноста на волјата, а не за нејзината последица. Значи, во цитираната дефиниција на должноста, почитувањето се однесува на дејноста на волјата според законот и за законот, а не за последиците од нејзиното дејствување. Во една фуснота, Кант го појаснува својот поим почитување: "Заправо, почитувањето е претстава за вредноста која му нанесува штета на моето самољубие.... Значи, предмет на почитувањето е исклучиво законот..." ("*Zasn*...", с35). Дејноста на волјата според законот и заради законот е дејност според вредност која му нанесува штета на самољубието на човекот. На истата страница, но во текстот, тој објаснува дека чистата законитост е она што и служи на волјата како принцип и дека мора да биде така, ако должноста не треба да претставува вообразување и химеричен поим. Принципот на волјата

треба да е: "...јас не треба никогаш да постапувам поинаку освен така да можам истотака да сакам мојата максима да треба да стане еден општ закон" ("*Zasn*...", с35). Секој кој дејствува би требало да си го постави ова прашање: "Можеш ли истотака да сакаш твојата максима да стане еден општ закон? " ("*Zasn*..., с37). Оној кој на ова прашање би дал негативен одговор, би требало да ја отфрли својата максима, затоа што не е погодна да влезе како принцип во некое можно општо законодавство за кое умот изнудува непосредно почитување. Со тоа Кант благо се коригира себеси, бидејќи станува јасно дека предмет на почитување не е само законот, туку и некое можно општо законодавство. Дури и на практичното дејствување и на создавањето им е потребна науката. Бидејќи пак дел од практичното дејствување е моралното дејствување, и нему му е потребна наука. Поимите на должноста не смеат да бидат изведени од искуството, бидејќи со тоа би биле доведени до сигурен пораз. Кант укажува на жалосниот факт дека најчесто самољубието е основата на дејствувањето на луѓето, но не престанува да укажува на "...строгата заповед на должноста која повеќе пати би барала самоодрекување" ("*Zasn*...", с43). Дејноста заради законот е почитување на вредноста која му нанесува штета на самољубието и која повеќе пати бара самоодрекување. Моралниот закон важи не само за луѓето, туку и за сите умни суштества воопшто, бидејќи неговиот произлез не е емпириски, туку целосно априорен од чистиот, но практичен ум. Моралот се толкува лошо кога се изведува од примери. Кант вели: "Дури и светителот од евангелието мора претходно да се спореди со нашиот идеал на морална совршеност, пред да биде признаен за таков; " ("*Zasn*...", с44). Во втората критика, тој изјавил: "Така, пред мене јас гледам ред и целесообразност во природата и за да бидам сигурен во нивната стварност нема потреба да пристапувам кон спекулација, туку, за да ги објаснам, треба само да претпоставам

божество како нивна причина; " (КНПУ, с182). Но, заклучокот на физичката телеологија е несигурен и сомнителен, како и заклучоците од една последица кон некоја определена причина воопшто. Ако тој заклучок е несигурен, сепак има нешто што е сигурно: "Должност е со нашата најголема моќ да го остваруваме највисокото добро" (КНПУ, с184, фуснота). За него е извесно дека кога човекот ја занемарува должноста, последицата е ова: "...секоја девијација од законот е повреда на неговата должност, и така дејство спротивно на сврхата на човекот" (*L. O. E,* с254). Јасно е дека наша должност е она што не е спротивно на сврхата на човекот! Сврхата на човекот-не треба да се заборави-е универзалната сврха на човечкиот род, а не сврха на поединецот. Девијацијата од законот е девијација од таа универзална сврха. Во текстот од 1797год, вели: "Должност е она дејство на кое некој е обврзан" (ММ, с24). Ако обврзаноста е нужност на слободно дејство под некој категорички императив на умот, а императивот е практично правило со кое по себе случајното дејство се прави нужно, тогаш дефиницијата на должноста ги опфаќа двете одредби. Бидејќи во овие две дефиниции се инсистира на значењето на нужноста, произлегува дека должноста е нужност на слободно дејство под категорички императив, т.е. практично правило на умот. И во записите од оставнината, објавени под наслов "Опус постумум", Кант инсистира на големата важност на поимот за должноста: "Најважен од сите поими на умот, бидејќи е насочен кон крајната сврха (зашто поимите на разумот постојат само заради формата), е поимот на должноста и законодавството кое се однесува на него, како поим на практичниот ум" (*OP,* с206).

Чинот пак, се дефинира на овој начин: "Чин се вика дејството доколку се наоѓа под законите на обврзаноста.... Со таквиот акт оној кој дејствува се посматра како зачетник на дејството, а ова може да му се припише заедно со самото дејство ако претходно се познава законот, ..." (ММ, с25). Дефиницијата на личноста навистина

произлегува од дефиницијата на чинот: "Личноста е оној субјект чии дејства се способни за припишување" (ММ, с25). Личноста е зачетник на чин кој стои под законите на обврзаноста, т.е. оној кој дејствува слободно.

Ствари се дефинира како негација на двете претходни одредби, имено, на чинот и личноста: "Ствари е предмет кој не е способен за припишување" (ММ, с25).

Правото или неправото Кант ги дефинира на овој начин: "Право или неправо (ректум аут минус ректум) воопшто е чин доколку е примерен на должноста или спротивен на должноста..." (ММ, с25).

Следната дефиниција поблиску го одредува чинот кој е спротивен на должноста, значи она што е неправо, во неговите два вида: "На должноста спротивниот чин се вика престап (реатус). Ненамерниот престап, кој сепак може да се припише, се вика просто кривица (кулпа). Намерниот (т.е. оној кој е врзан со свеста дека тоа е престап) се вика злочин" (ММ, с25).

На крај, за предметот на последната дефиниција, имено за сударот на должностите, вели дека тоа" ...би бил однос помеѓу нив со кој едната од нив (потполно или делумно) би ја укинувала другата" (ММ, с25). Но, должноста и обврзаноста се поими кои изразуваат објективна практична нужност, а две спротивставени правила не можат во исто време да бидат нужни. Ако е така, тогаш е должност да се дејствува само според едното од нив. Во тој случај, дејствувањето според спротивното правило е спротивно на должноста. Кантовиот заклучок е: "...колизијата на должноста и обврзаноста не може да се замисли..." (ММ, с26). Ако два разлози или мотиви за обврзаност постојат во еден субјект и ако тие се спротивставени, не се вели дека посилниот ја задржува надмоќта, туку местото.

Кога некој прави повеќе од она на што е обврзан според законот, тоа е заслуга. Степенот на пресметливоста треба да се одредува според големината на пречките кои требало да се совладаат. Колку се

поголеми природните пречки на сетилноста, или што е помала моралната препрека на должноста, дејството се смета за заслужно.

Што се однесува на основната поделба на метафизиката на моралот, таа произлегува од карактерот на должностите кои влегувааат во неа. Постојат правни должности и должности на доблеста. За првите е можно надворешно законодавство, за вторите не е можно. Карактеристично за нив е: "...овие вториве, меѓутоа, не можат да бидат потчинети на надворешното законодавство само затоа што одат по некоја сврха која е (или да се има) воедно и должност; " (ММ, с41). Основа на внатрешното законодавство на етичките должности е сврхата која воедно е и должност! И само по тоа се разликуваат должностите на доблеста од правните должности! Сврхата која воедно е и должност не подлежи на надворешно законодавство: "...но да се постави на себеси некоја сврха, тоа не може да се издејствува со никакво надворешно законодавство (бидејќи тоа е внатрешен акт на душата); иако можат да се заповедат надворешни дејства кои водат кон тоа, а притоа субјектот да не направи на себе сврха од нив" (ММ, с41). Правото и сврхата, поврзани со должноста, ја овозможуваат поделбата на потполна и непотполна должност, и должност спрема себе самиот и должност спрема другите. И должноста спрема себе самиот ги опфаќа должноста на правото и должноста на доблеста. Во должност на правото спрема себеси спаѓа правото на човечноста во нашата сопствена личност, а во должност на доблеста спаѓа" ...сврхата на човечноста во нашата личност" (ММ, с42). Сосема истото, соодветно, важи и за нашите должности спрема другите луѓе. Според ова, правото на човечноста во нашата сопствена личност и правото на луѓето спаѓаат во потполни должности, а сврхата на човечноста во нашата личност и сврхата на луѓето спаѓаат во непотполни должности. Наспроти теорискиот, доктринарен догматизам, Кант се залага за поимот догма во практична смисла: "Под догми не се разбира тоа во кое треба да се

верува..., туку тоа, кое во практички (морален) однос може да се прифати како можно и целесоодветно, ..." (СНФ, с50). Ако просто се прифати верата како принцип во теориска смисла, т.е. како вистина и како таква без однос спрема моралот, таа не е и не треба да е дел од религијата, бидејќи ниту го подобрува човекот, ниту докажува дека може да го стори тоа. И во записите од оставнината го одредува човекот како морална личност: "Рационално суштество доколку се персонифицира себеси заради сврха е морална личност" (*ОР*, с204). Сврхата на моралната личност е почитувањето на моралниот закон, т.е. сврхата на хуманоста како таква, а со тоа и на крајната сврха, остварувањето на највисокото добро во светот. Сега е можно изложувањето на учењето за правото и етиката.

На крајот од својата "Критика на Кантовата филозофија" Шопенхауер зборувал за она што го нарекол „Правна наука на Кант". Веќе самиот овој израз зачудува. Ако под него ги подразбирал "Метафизичките начела на учењето за правото", како што гласи насловот на првиот дел од Кантовата „Метафизика на моралот", таквиот третман е начелно површен, бидејќи Кантовото учење за правото ги опфаќа и списите "За вообичаената изрека... "и „За вечниот мир", како и делови од списите за учењето за историјата во космополитска намера од 1784год и текстот" Религија внатре границите на чистиот ум". Така сфатената Кантова правна наука, Шопенхауер ја означува како толку слабо дело што тој полемиката против неа ја смета за излишна. Олеснувајќи си ја работата со овој став, Шопенхауер се ограничува на неколку општи напомени. Ова Кантово учење имало две слабости:тенденцијата правното учење остро да го одвои од етиката, а притоа правното учење да не го направи зависно од позитивното законодавство, а втората е што Кантовото одредување на поимот на правото е сосема негативно, па како последица на тоа и недостатно. Освен тоа, Шопенхауер пронашол и бесмислени сфаќања, од кои како пример најважно е наводното

СЕМИНАР ЗА ФИЛОЗОФИЈА

Кантово сфаќање дека во природната состојба не постои право на сопственост, што, според Шопенхауеровото толкување, треба да значи дека секое право е позитивно и дека природното право се втемелува врз позитивното право, а всушност е обратното.

Вториот дел од текстот за вообичаената изрека има наслов: "За односот на теоријата спрема праксата во државното право", а неговиот поднаслов ја најавува критиката на Хобсовото учење. На почетокот, Кант разликува пактум унионис цивилис, како договор за создавање на граѓанско општество и пактум социале, преку кој мноштвото луѓе се поврзуваат во општество. Првиот е од особен вид, и иако во извршувањето има многу заедничко со било кој друг договор кој е насочен на било која и било каква произволна сврха која заеднички се поддржува, сепак суштински се разликува од нив според принципот на своето втемелување: "Во сите општествени договори се среќава поврзување на многу поединци заради некоја (заедничка) сврха (која сите тие ја имаат); но безусловна и прва должност е поврзувањето кое е сврха по себе (која секој поединец треба да ја има), во сите надворешни односи на луѓето воопшто...една таква должност се среќава во општеството само доколку тоа се наоѓа во граѓанска состојба, т.е. доколку тоа изградува политичка заедница" (*UIS*, с102). Безусловна и прва должност е поврзувањето кое е сврха по себе. Значи, пактум унионис цивилис се однесува на првата и безусловна должност, а таа е поврзувањето на луѓето во сите надворешни односи како сврха по себе. Тоа првобитно поврзување ја конституира политичката заедница како таква. Пактум социале пак, се однесува на здружувањето заради остварување на прагматични цели. Првото е нужна сврха, а второто е произволна сврха, сврха која се остварува откако е конституирана политичката заедница. Конститутивната сврха е услов на остварувањето на било која произволна, т.е. прагматична сврха. Ова покажува дека ни политиката ни правото не смеат да бидат третирани надвор од нивниот автентичен, т.е. телеолошки

контекст: "Правото на човекот под јавни принудни закони според кои на секого му е одредено неговото и според кои секој може да биде осигурен против нападите од другите, е сврха која сега во таков надворешен однос е должност по себе и која самата е највисок формален услов (кондицио сине ква нон) на сите останати надворешни должности" (*UIS*, с102). Правото на човекот, но под јавни и принудни закони, е сврха која е должност по себе и највисок формален услов на сите други должности. Се покажува дека поимите кои се толку плодоносни во философијата на моралот воопшто, имено, поимите сврха и должност, имаат исто таква улога и во философијата на правото и во политичката философија. Правото на човекот како сврха по себе е поврзано со слободата на човекот, а не со неговата среќа: "Но поимот на надворешното право воопшто целосно произлегува од поимот на слободата во надворешните односи на луѓето едни спрема други; и нема никаква врска со сврхата која сите луѓе ја имаат на природен начин (тежнеењето кон среќата) и со прописот на средство таа да се постигне; така што оваа последна сврха затоа никако не смее да се меша со оној закон како негов одредувачки разлог" (*UIS*, с102). Поимот на надворешното право како такво, т.е. оној пактум унионис цивилис произлегува од слободата на здружувањето воопшто, а тежнеењето кон среќата е основа на другите секојдневни договори опфатени со изразот пактум социале. Затоа, Кант разликува право и јавно право. За нив, тој вели: "Правото е ограничување на слободата на секој поединечно, со услов таа да се согласува со слободата на секој друг, доколку оваа е можна според општ закон; а јавното право е збир на надворешни закони, кои ја прават можна една таква општа согласност" (*UIS*, с102). Граѓанското уредување е однос на слободни луѓе кои сепак стојат под принудни закони, бидејќи произлегуваат од чистиот законодавен ум а приори" ...кој не се однесува на никаква емпириска сврха (или на нешто слично на тоа што сето е опфатено со

општото име среќа" (*UIS*, с102). Бидејќи емпириската сврха е случајна и произволна, чистиот законодавен ум а приори се однесува само на сврха која е нужна, т.е. строго одредена. Граѓанската состојба е втемелена на три априорни принципи, имено, на слободата на секој човек како таков, на еднаквоста на секој човек со секој друг како поданик и на самостојноста на секој член на политичката заедница како граѓанин. Кант како согласна со правото ја допушта само татковинската, а не татковската власт. Оваа би била најголем деспотизам кој би можел да се замисли, бидејќи би ја укинала слободата, а со тоа и она што произлегува од неа, т.е. правото. Со ова разликување на империум нон патернале и империум патернале, што се однесува до првиот принцип, Кант го истакнува ставот дека никој, па ни поглаварот на државата, нема право да присилува било кого да биде среќен според поинакво разбирање на среќата. Формулата пак на вториот априорен принцип се однесува на правото на реципрочно принудување на секој човек од секој друг. Сепак, има еден значаен исклучок-поглаварот не може да биде принуден од никого, а самиот има право да присилува, бидејќи тој не е член, туку творец и чувар на заедницата. Треба да се истакне, дека при овој исклучок станува збор за правна, а не физичка присила. Општата еднаквост на луѓето како поданици сосема добро може да се поднесува со "...најголемата нееднаквост на мноштвото во степенот на неговата сопственост...и воопшто во правата во однос на другите" (*UIS*, с104). Значи, во граѓанското општество е можна правната еднаквост и јавно-правна, физичка, духовна и имотна нееднаквост меѓу луѓето! Овде Кант го има на ум наведеното разликување помеѓу право и јавно право. Тие се правно еднакви во однос спрема правото, а нееднакви според јавното право. Од идејата за еднаквоста на луѓето како поданици, произлегува формулата дека секој член на граѓанското општество смее да стигне до каде што ќе го однесат неговиот талент, неговата трудољубивост и среќа. Во тоа напредување не смее никој да го спречува преку

наследниот прерогатив, како привилегија на некој сталеж. Никој нема вродено првенство над другите, никој повластицата на сталежот не може да ја пренесе на своите потомци и никој не е со раѓањето квалификуван за владетелска положба. Што се однесува до третиот априорен принцип, Кант вели дека ниедна поединечна волја не може да биде законодавна за една политичка заедница. Основниот закон настанува само од општата, обединета волја на народот. Тој закон се нарекува првобитен договор. Само оној кој има право на глас во ова уредување, може да се нарече граѓанин. Кант како согласна со правото ја допушта само татковинската, а не татковската власт која би била најголем деспотизам кој би можел да се замисли, бидејќи би ја укинала слободата, а со тоа и она што произлегува од неа, т.е. правото. Кант ја има на ум разликата меѓу граѓанин и буржуј, која го определува разликувањето меѓу граѓанин на државата и граѓанин на градот.е. динствен квалитет кој треба да го има граѓанинот на државата, освен природниот, е да е сам свој господар, т.е. да поседува некаква сопственост од која се издржува. Граѓанин на државата е оној кој во вистинска смисла на зборот, не служи никому освен на државата. Секој од овие сопственици има право на еден глас. Бројот на оние кои би имале право да гласаат треба да се проценува само според тие кои имаат некаква сопственост, а не според величината на поседот. Овој првобитен договор кој се нарекува контрактус оригинариус или пактум социале како коалиција на секоја посебна и приватна волја во народот заради заедничката и јавна волја, не мора да се претставува како факт, бидејќи тој и не е навистина таков, туку е "...само идеја на умот, која, меѓутоа, несомнено има своја (практична) реалност: имено, да го обврзе секој законодавец така да ги дава своите закони како тие да можеле да произлезат од обединетата волја на целиот народ ..." (*UIS*, с108). Ако предлог-законот е таков што би било невозможно да биде одобрен од целиот народ, тогаш е неправеден, но ако е спротивното, должност е да се

смета за праведен. Имајќи го на ум значајниот исклучок од правото на реципрочна присила меѓу членовите на политичката заедница, според кој поглаварот на државата може да присилува без самиот да биде принуден, Кант заклучува дека најголем и најказнив злочин е отпорот спрема највисоката законодавна власт, како и секоја побуна, секое востание, бидејќи тоа ги разорува темелите на политичката заедница. Кант не му признава на народот никакво "право во нужност", и во фуснота ја објаснува многу значајната разлика меѓу условна и безусловна должност, покажана преку еден етички пример: "Но кога некој би рекол, туркајќи друг бродоломник од својата даска за да го зачува својот сопствен живот: дека на тоа добил право од својата невоља (физичка), тогаш тоа е потполно лажно. Бидејќи, да се зачува својот живот, е само условена должност, (ако тоа може да се одигра без злочин) : но да не му се земе животот на некој друг кој не ме повредува, и дури воопшто не донесува опасност јас да го изгубам својот, тоа е безусловна должност" (*UIS*, с110, фуснота). Она "право во нужност" е исто таква бесмислица како божемното право да се направи неправда во најголема физичка нужност, како што покажува овој Кантов пример. Дури и ако се допушти дека со народната побуна не е направена никаква неправда спрема господарот на земјата, т.е. спрема владетелот, сепак е јасно дека народот направил неправда, бидејќи таквите нешта го прават несигурно правното уредување и воведуваат природна состојба. Со тоа народот греши и против себе, т.е. против првобитниот договор за здружување како сврха по себе самата. Принципот на среќата не е добар ни за државното право, како што не е добар ни за моралот: "Овде очигледно се гледа дека принципот на среќа (која всушност не е способна за никаков одреден принцип) и во државното право истотака причинува зло, како што тоа го чини и во моралот, дури и при најдоброто мислење кое го намерава неговиот застапник" (*UIS*, с111). Народот не поседува никакво право на присила против владетелот, бидејќи само преку него, преку

владетелот, може правно да се принудува. Кант би ги отфрлил евентуалните приговори дека премногу им ласка на монарсите и дека премногу му допушта на народот, "...кога велам дека тој исто така има свои неотуѓиви права наспроти поглаварот на државата, иако тие не можат да бидат никакви права на принуда. Хобс имал спротивно мнение" (*UIS*, с112). Според Хобс, поглаварот на државата со договорот не му е обврзан на народот на никаков начин и не може да му направи неправда на граѓанинот. Доколку под "неправда" се подразбере таква повреда која на онеправданиот му допушта право на принуда против оној кој му сторил неправда, тој став е прифатлив и за Кант.н.о, она што му е неприфатливо е начинот на кој Хобс го воопштил овој став: "...но, вака воопштен, ставот е застрашувачки" (*UIS*, с113). Ако за Хобс не постојат неотуѓиви права на граѓаните, за Кант граѓанинот го има ова неотуѓиво право: "...тогаш на граѓанинот на државата мора да му припаѓа правото, додуша со наклоност на самиот владетел, своето мислење за оние негови мерки спрема политичката заедница кои му изгледаат неправедни да го направи јавно.... Значи, слободата на пишување е единствената светост на народното право..." (*UIS*, с113). Оние на кои им се чини дека ова право е премалку, би можеле да бидат изненадени од начинот на кој Кант ја воопштува концепцијата за народните права. Ако народот има право да не прифати нешто што се спротивставува на неговите интереси, тогаш принципот на тоа право е овој: "...она што народот не може да си го наметне самиот на себе, тоа исто така не може на народот да му го одреди законодавецот" (*UIS*, с113). Така, преку единствената светост на слободата на пишување и воопштувањето на оваа слобода како принцип на народното право, Кант го демонстрира своето разбирање на слободата на народот преку примерот со религиозната слобода. Имено, ако се постави прашањето дали законот кој некогаш потврдил некое црковно уредување треба да трае вечно, тогаш се

поставува против-прашање: дали народот би смеел да си наметне закон според кој еднаш усвоените ставови на верата и надворешната религија би требало да останат за навек, т.е. да се спречи себеси да напредува во религиозните увиди или во исправањето на старите заблуди? Кант вели: "Јасно е дека сега по себе би бил нула и ништожност еден првобитен договор на народот кој вакво нешто би го направил закон; бидејќи тој би се сударал со одредувањето и сврхата на човечкиот род; "(*UIS*, с114). Ете, и овде промислувањето на сврхата, сврхата на човечкиот род е основен критериум. Според ова, сврха на човечкиот род е напредувањето во религиозните увиди и исправањето на старите заблуди. Во секоја политичка заедница мора да има послушност, но истовремено мора да постои и духот на слободата. Кога постои само првото, а второто не е допуштено, тогаш настанува почвата за создавање на тајни здруженија: "Бидејќи тоа е природен повик на човечкиот род меѓусебно да сообраќа, особено во она што се однесува на луѓето воопшто" (*UIS*, с114). Без претерување може да се каже дека Кант се залагал за неограничена комуникација меѓу поединците и народите. Она што е по природа сврха на човечкиот род, т.е. напредувањето во религиозните увиди, исправањето на старите заблуди и меѓусебното комуницирање, не може да биде ограничувано со никакви закони. Ако не постои нешто што преку умот бара непосредно почитување како човечко право, тогаш никакви влијанија и апели не можат да ја скротат човековата антагонистичка, незаконита, предправна слобода. Но, Кант не бил антрополошки песимист: "Но ако со добронамерноста гласно говори и правото, тогаш човечката природа не се покажува така расипана за да не го сослуша со почитување гласот на правото за тоа" (*UIS*, с115). Третиот оддел е посветен на размислувањето на односот меѓу теоријата и праксата во меѓународното право, а неговиот поднаслов посочува дека тој однос е промислен во општо-филантропски, т.е. космополитски поглед. Во

врска со оваа општа филантропска претпоставка, Кант во фуснота изјавил: "Не паѓа веднаш во очи, како една општо-филантропска претпоставка укажува на светскограѓанското уредување, а ова пак на втемелување на меѓународното право, како состојба во која единствено можат да се развијат дарбините кои му припаѓаат на човештвото, кои го прават нашиот род достоен за љубов" (*UIS*, с115). Но, она што паѓа веднаш во очи е дека всушност преку посредникот светскограѓанско уредување, онаа општо-филантропска претпоставка е вистинскиот втемелувач на меѓународното право заради развивање на потенцијалите кои го прават човечкиот род достоен за љубов. Тоа не би можела да го стори т.н. реална политика сама од себе, туку поучена од искуството, таа ќе биде принуден извршител на благородната идеја. Би морало да стане јасно дека философот кој го сметал човечкиот род не толку расипан за да го игнорира гласот на правото и достоен за љубов кога ги развива своите потенцијали, не можел да биде антрополошки песимист. Затоа, тој можел да изјави: "Јас би смеел, значи, да претпоставам: дека човечкиот род, бидејќи во поглед на културата, како своја природна сврха, постојано се наоѓа во напредување, исто така и во поглед на моралната сврха на своето постоење да се сфаќа така како да напредува кон подобро, ..." (*UIS*, с117). Културата е природна сврха на човечкиот род и нејзиното напредување кон усовршување не може да биде спречувано и ограничувано со никакви закони, каков што е случајот и со религиозните увиди, исправањето на старите заблуди и меѓусебното комуницирање на поединците и народите. Освен културата како природна сврха, кон подобро напредува и моралната сврха на човечкиот род и никакви емпириски приговори не можат да го замрачат и поништат тој факт: "Емпириските разлози кои го тврдат неуспехот на овие одлуки втемелени на надеж овде не можат да направат ништо" (*UIS*, с117). Досегашните неуспеси и историските

проблеми, колку и да се страшни, не можат да не ослободат од одговорноста за усовршувањето на научните, техничките и моралните потенцијали на човештвото: "Бидејќи, тврдењето дека она што досега не успеало заради тоа нема истотака никогаш да успее, не овластува никого да се откаже од некоја прагматичка или техничка сврха (како напр. воздушни летови со аеростатски балони); а уште помалку да се откаже од моралната сврха, која станува должност, само ако нејзиното остварување не е демонстративно-неможно" (*UIS*, с117-118). Истиот блесок на контститутивно-правна луцидност кој го втемелил државно-граѓанското уредување, ќе мора да се повтори и при втемелувањето на светско-граѓанското уредување. Принудата на јавните закони е соодветно средство кое го пропишува самиот ум за постигнување на битна сврха, а тоа е избегнувањето на сеопшто насилство и невоља. Кант ја дозволува и алтернативата на космополитското уредување под еден поглавар, која се нарекува правна состојба на федерација според заеднички договорено меѓународно право. Секоја држава мора да биде организирана на таков начин што би го исклучила дискреционото право на владетелот да одлучува за војната и мирот. Ова би била најважната последица од Кантовата негативна формулација на народното право, според која, никој нема право на народот да му го пропишува она што народот самиот на себе не би го одредил: "И така потомството (неоптоварено со некое незаслужено бреме) истотака ќе може да биде причина на тоа секогаш да може да се напредува кон подобро, дури и во морална смисла..." (*UIS*, с119). Бидејќи е свесен дека изразува само едно мнение и хипотеза, Кант се повикува на помошта од провидението како адекватен израз на моралните стремежи и тежнеења на луѓето: "...тоа, толку колку му е досегот, ќе прибави успешен исход на сврхата на човештвото во целината на неговиот род заради остварувањето на неговото конечно одредување со слободната употреба на човечките способности, на што токму наспроти дејствуваат

сврхите на луѓето земени посебно" (*UIS*, с119-120). Кантовите надежи во таа смисла произлегуваат од фактот дека злото се уништува самото себе. Сврхите на човештвото во целина ќе бидат остварени, иако им се спротивставуваат сврхите на луѓето земени поединечно. И овде се покажува дека антагонистичката социјалност е моќно средство за остварувањето на најбитните сврхи на човечкиот род. Омилената доктрина на сите т.н. политички реалисти за рамнотежата на силите, Кант ефектно ја дискредитира: "...бидејќи, еден траен општ мир, според таканаречениот баланс на силите во Европа, е обична фантазија, како и Свифтовата куќа, која еден градител така совршено ја изградил според сите закони на рамнотежата, што таа се срушила штом едно врапче слетало на неа" (*UIS*, с120). Се чини дека врапчето на нерамнотежата за овие доктринерни куќи би било читањето на овој Кантов спис, па затоа за реалните политичари и нивните идеолози е препорачливо да го игнорираат. Првиот оддел од текстот за вечниот мир содржи 6 прелиминарни членови на вечниот мир меѓу државите. Според првиот член, ниеден договор не треба да се смета за мировен ако е составен така што премолчено содржи повод за идна војна. Премолчените стари претензии спаѓаат во језуитската казуистика и се под достоинството на владетелите. Според вториот член, ниедна држава не може да биде стекната од друга со наследство, замена, или пак со купување и подарување. Државата не е имот, туку нешто многу повредно: "Таа е заедница на луѓе на која никој друг не може да и заповеда ниту со неа да располага освен таа самата" (*UIS*, с138). Уште долго време ќе биде актуелно прашањето: колку од сега постоечките држави го исполнуваат овој, навидум саморазбирлив и непроблематичен, критериум? Дали и државата во која живееме е заедница на луѓе на која никој друг не и заповеда? Како и да е, ако една држава може да биде стекната на било кој од наведените начини, тогаш тоа значи" ...да и се уништи постоењето како морална

личност и нејзино претворање во предмет, а тоа се противи на идејата на првобитниот договор без која не може да се замисли правото кај ниту еден народ" (*UIS*, с138). Државата е морална личност, т.е. нешто со кое не може да се располага и да му се наредува, а не предмет! Бидејќи за Кант личноста е она спрема што секогаш треба да се постапува како спрема сврха по себе, а предметот е само средство за некоја техничка или прагматичка сврха, секоја држава е заедница на луѓе која е сврха сама по себе, и никогаш не треба да се третира просто како средство за други и туѓи цели, сврхи. Правото кај секој народ зависи од една идеја, идејата на првобитниот договор. Без неа не може ни да се замисли правото на било кој народ. Според третиот член, постојаните војски во текот на времето треба целосно да исчезнат. Тие се причината за постојаниот натпревар за надмоќ во бројот на наоружени луѓе, а бидејќи така доаѓа до големи трошоци, мирот станува помачен отколку кратката војна, па тие војски се сами по себе причина за напаѓачки војни. Сосема е логично очекувањето дека со исчезнувањето на постојаните војски ќе исчезнат и напаѓачките војни, а ако ги нема нив ќе нема потреба ниту за одбранбени војни. И во оваа смисла, Кант пак се навраќа на сфаќањето дека е недозволиво со луѓето да се постапува како со средства, во овој случај како машини или инструменти за убивање: "Освен тоа, ако луѓето се платени за тоа да убиваат или да бидат убиени, тоа значи дека се употребени како прости машини или средство во раката на некој друг (државата), а такво нешто не може да се доведе во склад со правото на човекот во нашата сопствена личност" (*UIS*, с139). Со ова, Кант се изложил на приговорот дека не ја разбира политиката. Државите-членки на најмоќниот воен сојуз кој е познат досега, кои се гордеат со својата улога на промотори на концептот на правна држава, третираат одделни свои граѓани токму како машини или инструменти за убивање, но според нивната идеологија, тоа е во склад со правото на овие луѓе во нивната сопствена личност! И токму истото го бараат

од државите кои се пријавуваат за идно членство? ! Воведувачи, пропагатори и гаранти на правниот поредок се држави кои постапуваат со своите граѓани како со машини за убивање, а тоа истото го бараат и од граѓаните на други држави, бидејќи без тоа нема напредок, и нема да има мир? Кант не сфатил дека без насилство нема развој? За разлика од идеолозите на постојаните и професионални војски, Кант е привржан на концепцијата за народната самоодбрана: "Сосема е нешто друго кога граѓаните доброволно од време на време се вежбаат во ракување со оружје, за така себе и својата татковина да се осигураат од напад" (*UIS*, с139). Според четвртиот член, државата не смее да се задолжува заради надворешни државни несогласувања, и јасно е дека смислата на овој член е во спречувањето на финансирањето на идните напаѓачки војни. Според петтиот член, ниедна држава не смее насилно да се вплеткува во уредувањето и управувањето на некоја друга. Според последниот член, непријателствата дури и во војна треба да се водат на начин кој не ја оневозможува идната меѓусебна доверба. Употребата на одвратни средства, како што се изнајмувањето на платени убијци, трујачи, поттикнувањето кон предавство и кршење на договорите ја оневозможува довербата. На крајот од овој оддел, Кант разликува закони кои нешто забрануваат и закони кои нешто наложуваат, како и строги закони, кои важат без оглед на околностите и бараат итно извршување, и други кои даваат субјективно пошироки овластувања во нивното спроведување, иако не се исклучоци од општите правила. Кант се прашува дали треба да се признаат и т.н. допустни закони, т.е. закони кои нешто допуштаат.н.еговиот одговор е потврден. Во статутарното цивилно право само прохибитивните закони се дадени сами за себе, а дозволите не се внесени во нив како ограничувачки услов-како што треба да биде според Кант-туку се вброени во исклучоците. Таа разлика, изразена со Кантовите сопствени зборови, треба да се состои во ова: "Така на пр се вели: се забранува ова или

она: прво, второ, трето итн, во недоглед, додека дозволите се додадени на законот случајно, не според некој принцип, туку тапкајќи меѓу конкретните случаи-наместо условите да се внесени во формулата на прохибитивниот закон, со што тој воедно би станал и допустен закон" (*UIS*, с141, фуснота). Зашто е толку важна таа формула? Формулата која ќе ги спои прохибитивните и допустните закони е пробен камен на доследното законодавство. Но, што ако недостасува таа? Кант изјавил: "Инаку ќе имаме само генерални закони, кои важат воопшто, но не универзални закони, кои се општоважечки, како тоа токму, би се рекло, и го бара поимот на еден закон" (*UIS*, с141, фуснота). Доследното законодавство е систем на универзални, а не на генерални закони. Првите важат воопшто, вторите имаат општо важење. Вториот оддел ги содржи дефинитивните членови на вечниот мир меѓу државите. Нив ги има три. Според првиот дефинитивен член, секоја држава треба да има републиканско граѓанско уредување. Ова уредување е единственото кое произлегува од идејата на првобитниот договор и е втемелено врз три принципи: слобода на неговите членови како луѓе; зависност на сите од едно и единствено законодавство; трето, врз законот на еднаквоста на сите како граѓани. Според личностите што ги опфаќа, секое правно уредување е припадник на една од трите форми, имено: јус цивитатис, јус гентиум и јус космополитикум, т.е. државно, меѓународно и светско-граѓанско т.е. космополитичко право. Правната слобода не може да се дефинира како овластување да се прави што се сака, ако при тоа не му се наштетува на некој друг, туку нејзината вистинска дефиниција мора да биде оваа: "...: таа е овластување да не се покорувам на никакви надворешни закони освен на оние за кои сум дал своја согласност" (*UIS*, с142, фуснота). На сличен начин може да се одреди и правната еднаквост меѓу граѓаните. Тоа е однос според кој граѓаните се меѓусебно реципрочно обврзани при

исполнувањето на некој договор, или попросто, она на што е обврзан едниот, на тоа се обврзува и другиот на ист начин. Односот меѓу републиканското уредување и вечниот мир е однос средство-сврха, т.е. првото е средство за остварувањето на второто: "Републиканското уредување, со своето чесно потекло од чистиот извор на правниот поим, содржи и надеж дека ќе доведе до саканата последица-до вечниот мир" (*UIS*, с143). Во државите чие уредување не е републиканско, онаму каде поданикот не е и граѓанин, таму војната е нешто најпросто на светот, бидејќи одлуката за војна или мир зависи од произволноста на владетелите. Облиците на државата можат да се поделат или според разликата во бројот на носителите на врвната државна власт или според начинот на кој се управува со народот. Првите спаѓаат во форма империи, а вторите во форма региминис. Во форма империи спаѓаат автократијата, аристократијата и демократијата. Под форма региминис, т.е. облици на управување се подразбираат само два облика: републикански и деспотски. Републиканскиот облик на управување, Кант го дефинира на следниов начин: "Републиканизмот е државен принцип кој бара извршната власт во државата да биде одвоена од законодавната" (*UIS*, с143). Таму каде не постои тоа одвојување, постои деспотизам. Тогаш владетелот се служи со јавната волја како со својата приватна. Демократијата е деспотизам, бидејќи во неа сите одлучуваат за некој или против некој, така што одлучувааат сите кои сепак не се сите. Својата одвратност спрема деспотизмот, Кант ја изразува со овој став: "Секој облик на управување кој не е репрезентативен всушност е страшило..." (*UIS*, с144). Ако демократијата е деспотизам во вистинска смисла, на другите две форми на владеење им е можно да усвојат републикански облик на управување. Значи, автократијата и аристократијата не се непроменливо сврзани со деспотизам, туку е можен автократски репрезентативен систем како и соодветен

аристократски систем. Кога е помал бројот на оние кои владеат и што е поголема репрезентацијата, државното уредување повеќе соодветствува на можноста на републиканизмот, па постои и можност да се издигнат до него. Кант не ја изгубил надежта дека автократските и аристократските системи од неговото време постепено и преку реформи ќе се републиканизираат. Во монархијата би било најлесно да се оствари ова целосно правно уредување и без насилна револуција, што би било неизбежно во демократија. На народот многу поважни му се облиците на управувањето, отколку облиците на власта: "Но, на народот му е неспоредливо многу поважен начинот на управување отколку обликот на државата..." (*UIS*, с144). Навистина многу зависи и од тоа дали овој облик повеќе или помалку одговара на сврхата на вечниот мир. Во вториот дефинитивен член се тврди дека меѓународното право треба да се втемели врз федерализмот на слободните држави. Дури и државите секогаш спремни за војна, не можат да го избегнат изразувањето на почитување за поимот на правото, а тоа докажува дека човекот сепак поседува длабока морална надареност која ќе го победи принципот на злото во него. Умот апсолутно ја проколнува секоја војна, бара мир како најнепосредна должност.н.о, тој мир не може да биде создаден и осигуран без меѓународен договор. Затоа е потребен еден особен сојуз, сојуз на мирот: "Тој сојуз би се разликувал од договорот за мир (пактум пацис) по тоа што последниов сака да докрајчи само една војна, а оној првиот сите војни, засекогаш "(*UIS*, с146). Како што сврхата на државното право е да ја одржи и осигура слободата на секој граѓанин, истата сврха би ја имал и овој сојуз за мир за секоја држава, само што тој не би ги потчинувал државите-членки на јавни закони и нивната принудна моќ. Бидејќи статусот што го има секоја држава пред создавањето на сојузот на мирот е статус-аналогон на статусот на секој поединец во природна состојба, можно е на два начини да се излезе од состојбата на непрекината војна, имено, преку

создавање на една меѓународна држава како светска република под јавни принудни закони, или еден постојан сојуз кој ја отфрла војната и го спречува растењето на противправните склоности. Второво Кант го означува како негативен сурогат на првото. Тој бил повеке склон кон првата идеја, но ја формулира втората заради нејзината полесна изведливост. Според третиот дефинитивен член на договорот за вечниот мир, правото на граѓаните на светот треба да се ограничи на условите на општата гостопримливост. Кант особено строго ги критикува т.н. цивилизирани, т.е. трговски држави за нивната повреда на начелото на праведноста: "...ќе се заклучи дека неправдата кои тие ја прават кога посетуваат (односно, што за нив значи исто, освојуваат) туѓи земји и народи, е страшно голема" (*UIS*, с148). Тие неправедно заземени, т.е. окупирани земји, за припадниците на цивилизираните народи биле "...земји кои никому не му припаѓаат, бидејќи за староседелците воопшто не воделе сметка" (*UIS*, с148). Ова е ригорозна критика на империјалниот и колонијален менталитет на лицемерните цивилизирани и просветлени народи, кои со својата присутност не ја зголемиле култивираноста на поробените народи, туку истите страшни зла и пороци кои некако ги прикриваат во своите земји: "...воспоставиле и угнетување на домородците, поттикнување на разните тамошни држави на војни без крај, глад, побуна, вероломство и како веќе не гласи таа литанија на сите зла од кои трпи човечкиот род" (*UIS*, с148). Така, цивилизираните гости ги изгазиле правата на своите домаќини, и светото право на гостопримливост го первертирале во средство на крајно одвратна неправда. Затоа, после искуството со овие и вакви гости, донеле мудри одлуки: Кинезите што им дозволиле само приод, но не и влез во земјата, а Јапонците што дозволиле пристап кон брегот само на еден европски народ, Холанѓаните. За оние кои им нанеле толку зло на своите домаќини, Кант вели: "А сето тоа го прават оние сили кои

со својата побожност се удараат во гради и, иако до грло западнале во неправда, сакаат сеуште да ги сметаат за избранички на правдољубивоста" (*UIS*, с149). Вториот додаток содржи еден таен член на вечниот мир, според кој, државите наоружани за војна треба да побараат совет во максимите на философите за условите кои би овозможиле јавен мир. Со тоа не се бара државата да им даде предност на начелата на философите во однос на мислењето на правниците, туку само се инсистира дека е должна да ги сослуша философите. Во овој контекст, Кант го коментира Платоновото гледиште за кралевите-философи или философите-кралеви: "Дека кралевите ќе станат филозофи или филозофите кралеви, тоа не може да се очекува, а не е ни пожелно, бидејќи поседувањето власт неминовно го расипува слободното умно расудување" (*UIS*, с156). Очигледно, за Кант слободното умно размислување е поважно од поседот на власта. Во прилогот, размислува за тоа дали политиката и моралот се неспоиви од аспект на остварувањето на вечниот мир. Кант е убеден дека не може да постои спор меѓу политиката, како извршна правна наука и моралот како теориска наука. Тој укажува на големото значење на една теориска изрека: "...сепак исто така теориската изрека: "чесноста е подобра од секоја политика" е бескрајно возвишена над секој приговор, и најмногу, таа е неопходен предуслов на политиката" (*UIS*, с156). Ако не постои слободата и ако се што се случува е само прост механизам на природата, во тој случај и политиката би била само практична мудрост, а поимот на правото мисла која нема содржина. Кант е за моралниот политичар чии политички принципи можат да постојат заедно со моралните, а е против политичкиот моралист кој со моралот се користи како со просто средство. Уривањето на државната или светската граѓанска заедница е неспоиво и со моралот и со политиката, но Кант бара од секој владетел постојано да се приближува кон сврхата, т.е. кон

уредувањето кое е најдобро според правните прописи. Иако за време на револуција би бил казнет секој кој се занимавал со неа или истапувал со сила, сепак не е дозволиво народот кој по незаконитиот пат на револуцијата се изборил за позаконито уредување, да биде вратен во предреволуционерното уредување. Во фуснота, вели дека вистинската државна мудрост нема да ги искористи револуциите за да наметне уште поголемо насилство, "...туку ќе ги сфати како повик од природата да спроведе темелна реформа и да создаде законско уредување втемелено врз принципите на слободата, како единствено трајно уредување" (*UIS*, с158). Повик од природата е да се создаде законско уредување втемелено врз слободата! Ова значи дека револуциите се само механизам со кој се служи природата како со средство за остварувањето на вистинската сврха, кога неа не ја остваруваат според умните правни начела самите властодршци. Кај задачите на практичниот ум, треба да се појде од неговиот формален, а не од неговиот материјален принцип. Првиот ја има предвид само надворешната слобода, а вториот, сврхата која е предмет на нашата волја. Треба да се има на ум дека формалниот принцип не го исклучува материјалниот, туку само има првенство во однос на него. Кант ја формулира карактеристичната особина на моралот: "Бидејќи, моралот ја има таа карактеристична особина, и тоа во поглед на неговите начела на јавното право (а со тоа и на политиката која може да се сознае априори), дека доколку сврхата ја чини помалку зависна од физичката или моралната предност, дотолку токму сврхата со таа предност повеќе се сообразува" (*UIS*, с162). Ако е таква карактеристичната особина на моралот и неговата сврха, тогаш каква е особината на моралното зло? Неговиот одговор е: "Моралното зло ја има таа особина, неодвоива од неговата природа, дека во своите намери само на себе се спротивставува и се уништува..." (*UIS*, с163). Според тоа, ако начелата на јавното право и на политиката се начела

на моралот и произлегуваат од него, тогаш нема и не може да постои судир меѓу политиката и моралот: "Вистинската политика, значи, не може да направи ниеден чекор а пред тоа да не му се поклони на моралот; "(*UIS*, с164). Без формата и способноста за публицитет не е можна правдата, па неа мора да ја има секое правно барање. За трансцендентална формула на јавното право, Кант ја смета оваа поставка: "Сите постапки кои се однесуваат на правата на другите луѓе се неправедни ако нивната максима не се согласува со публицитетот" (*UIS*, с165). Овој принцип не е само етички, туку и правен. Бидејќи се однесува на неправдата, тој е само негативен, т.е. само покажува што не е право во однос спрема другите луѓе. Ова е важно да се истакне, бидејќи не е дозволиво заклучувањето на овој начин: "Бидејќи, не е дозволен обратниот заклучок: дека оние максими кои поднесуваат публицитет со самото тоа се и праведни, затоа што оној кој е сигурно надмоќен не треба да ги крие своите максими" (*UIS*, с167). Иако согласноста меѓу политиката и моралот е принципиелно можна, таа е остварива само и единствено при постоење на меѓународното право во една федеративна заедница. Бидејќи пак тоа зависи од постоењето на правна состојба воопшто, согласноста на политиката и моралот зависи од напуштањето на природната состојба и воведувањето на правото како такво. Кант го третира моралот воопшто како надреден поим, а етиката и правото како негови подредени поими: моралот сфатен како етика; и моралот- учење за правото. Во првиот припаѓа љубовта спрема човекот, а во вториот спаѓа почитувањето на човековите права. Тоа му овозможува на Кант да го формулира вториот и позитивен трансцендентален принцип на јавното право: "Сите максими на кои им е потребен публицитет (за да не ја промашат својата сврха) се согласуваат истовремено и со правото и со политиката" (*UIS*, с168). Сврхата на максимите која може да се оствари само со публицитет е соодветна на сврхата на публиката. Сврхата на публиката е среќата.

Задачата на политиката се состои токму во постигнувањето на таа согласност помеѓу сврхата на максимите и сврхата на народот. Тоа значи дека максимите мораат да се согласуваат со правото на публиката, бидејќи само во него е можно обединувањето на сврхите на сите максими. Во воведот на науката за правото од делото за метафизиката на моралот, Кант вели дека општиот критериум за правото и неправото не смее да се позајмува од искуството, туку мора да биде пронајден во умот: "Само емпириската правна наука е (како и дрвената глава во расказот на Федар) глава која може да биде убава, само штета што нема мозок" (ММ, с32). Поимот на правото има три важни одредби. Прво, тоа се однесува само на надворешниот и практичен однос на две личности, доколку нивните дејства како факти можат да имаат меѓусебно влијание; второ, но, не е однос на самовољата спрема желбата или потребата на другиот, туку само спрема самовољата на другиот; и трето, во тој взаемен однос на самовољи, не се зема предвид материјата на самовољата, т.е. сврхата која секој ја има со објектот на неговата потреба или стремеж, туку се има предвид само формата во односот на двостраната самовоља. Овде треба да се има на ум дека неземањето во обзир на сврхите не значи дека тие се исклучени како такви, туку само дека прагматичните приватни сврхи не подлежат на зафатот на правното нормирање. После ова, Кант го дефинира правото: "Правото е збир на услови под кои самовољата на едниот може да се соедини со самовољата на другиот според некој општ закон на слободата" (ММ, с32). Праведно е она што е во склад со така сфатеното право. Но, барањето праведното дејствување да се направи своја максима не го поставува правото, туку етиката. Со правото е поврзано овластувањето да се присили оној кој го оштетува, според законот на противречноста. Имено, ако поединечната самовоља се поставува себеси како пречка на слободата според општите закони, тогаш отпорот кој се спротивставува на таа пречка на слободата, е праведен. Оној кој ја

оштетува слободата со тоа го оштетува и правото, па сосема легитимно може да биде присилен да ја почитува слободата според општите закони. Самиот поим на правото зависи од таа можност за взаемно присилување и нејзиниот однос спрема слободата: "...туку поимот на правото може непосредно да се постави во можноста на поврзувањето на општата взаемна присила со слободата на секој" (ММ, с34). Правото како она што е рамно се спротивставува делумно на кривото, делумно на косото. По аналогија со ова математичко разликување, и науката за правото се грижи за тоа на секого да му се одреди неговото, што не може да важи и за етиката, бидејќи во неа останува простор за исклучоци. Општата поделба на правните должности може да се направи според трите формули на Улпијан, ако ним им се даде соодветна смисла. Првата формула бара да се биде честит човек, т.е. го изразува начелото на самопотврдувањето на секој човек како сврха во односот спрема другите, а не само како средство: "...немој себеси да се направиш просто средство за другите, туку биди за нив воедно и сврха" (ММ, с38). Втората формула бара на никого да не му се прави неправда, па макар за да се избегне неправдата човек да мора да го напушти секој однос со другите, а тоа значи, да мора да го избегнува општеството. Според последната, треба да се стапи, ако веќе не може да се избегне, во некое општество со другите, во кое секој би можел да го одржи она што е негово. Општата поделба на правото пак вклучува две разликувања. Според првото, кое се однесува на правото како систематско учење, се разликува природно право и позитивно право. Првото од овие е втемелено а приори на принципи, а второто произлегува од волјата на некој законодавец. Според моралната моќ другите да бидат обврзани, правото се дели на природно и стекнато право. Постои само едно, единствено, изворно природно право-слободата, како независност од самоволјата на некој друг која присилува. Таа слобода ги вклучува следниве овластувања: природна еднаквост; да се биде свој сопствен

господар; да се биде непорочен човек; да направи нешто што на другите не им го одзема она што е нивно, како на пример, соопштувањето на своите мисли, или раскажувањето или ветувањето. Сите овие овластувања произлегуваат од принципот на природната слобода и не можат да бидат разликувани од неа. Поделбата на моралот како систем на должности воопшто, значи, како таков кој ги опфаќа и правните и етичките должности, вклучува елементарна наука и методологија. Во првата се проучуваат како правните, така и етичките должности, а во втората спаѓаат дидактика и аскетика. Правните должности ги опфаќаат приватното право и јавното право. Врвната поделба на природното право не ја опфаќа поделбата на природно и општествено право, туку на природно и граѓанско право. Второто од овие се нарекува јавно право. Во сферата на приватното право, Кант разликувал интелектуален и емпириски имот, т.е. посед. Интелектуалниот имот се нарекува и само–правен. Само тој може да биде замислен независно од условите на просторот и времето. Сите договори имаат за цел или едностранo стекнување, како на пр добротворниот договор; или взаемно, т.е. двострано, како при обврзните договори; или само сигурноста на она што се поседува. Во добротворен договор спаѓаат: чувањето на довереното добро, позајмувањето на некој предмет и поклонувањето. Обврзниот договор ги опфаќа договорот за отуѓување и спогодбениот договор. Во договорот за отуѓувањето спаѓаат замената, купувањето-продавањето и заемот. Во спогодбениот договор спаѓаат спогодбата за употребата на некој предмет, договорот за наем и договорот за ополномоштувањето. Гарантниот договор пак, ги опфаќа заложувањето и земањето во залог заедно, гаранцијата за ветувањето на некој друг и личната гаранција. Во §35, Кант говори за оставањето, т.е. чувањето на добар глас после смртта. Во фуснотата е напишано и ова: "Оној кој после сто години лажно зборува нешто зло за мене, веќе сега ме навредува; ...а грабнувачот на честа (калумнијантот) е исто така казнив како да го

сторил тоа за време на мојот живот; само не преку кривичниот суд, ..." (ММ, с97). Јавното мислење треба да ја спроведе казната врз калумнијантот, а таа е истото губење на чест кое го причинил самиот. Кант е сигурен дека не постои правна обврска за било кој своето право да го направи зависно од заклетвата на некој друг, ниту пак постои таква обврска на заколнување. Кантовиот заклучок е: "И едното и другото е неправо по себе" (ММ, с105). Давањето заклетва е духовна тортура: "...присилата на полагање заклетва се противи на човечката слобода која не може да се изгуби" (ММ, с106). Јавната правда се дели на онаа која штити, взаемно стекнува и на дистрибутивна правда. Кај онаа правда која штити, законот кажува само што е право според формата, кај втората, што е способно за закон како материја на законот, т.е. кажува чија состојба на поседување е законита, а третиот вид јавна правда е судската. Со §43, започнува Кантово излагање за јавното право. Негов прв одсек е државното право. Ако природната состојба и не мора да се замисли како состојба на неправедност, таа секако е состојба на бесправност. Иако се признава дека нешто надворешно може да се стекне со запоседнување или со договор, таквото стекнување е само провизорно се додека не постои санкцијата на јавниот закон, бидејќи се дотогаш не е одредено со никаква дистрибутивна правда и осигурано од никаква власт. Дефиницијата на државата е: "Државата (цивитас) е соединување на мноштво луѓе под правни закони" (ММ, с115). Доколку овие закони се а приори нужни, станува збор за формата на државата воопшто, т.е. за државата во идеја. Секоја држава има три видови на власт, имено, владетелска власт-во личноста на законодавецот, извршна власт според законот, во личноста на владетелот и судска власт. Првата од нив ја одредува на овој начин: "Законодавната власт може да и припаѓа само на соединетата волја на народот" (ММ, с115). Во §49, Кант се навраќа-и повторно го афирмира-на разликувањето помеѓу деспотското и патриотското владеење и одново ја разликува татковската и

татковинската власт. Првата од нив е деспотска, само втората е прифатлива. Татковинската власт постапува со своите поданици скоро исто како со членови на семејство, но, сепак, истовремено и како со државјани, т.е. со почитување на нивната самостојност и независност. Законодавецот може да го смени и да му ја одземе власта на регентот, но не може да го казни, бидејќи казнувањето е прерогатив на извршната власт, па во тој случај законодавецот се однесува како регент, што е противречно. Формите на државата се само букви на првобитниот договор, но духот на тој договор бара од секоја власт да работи во прилог на создавањето на чиста република: "Тоа е единствено трајно државно уредување, каде законот е автократски и не зависи од ниедна посебна личност; крајна сврха на сето јавно право..." (ММ, с142). Крајна сврха на сето јавно право е републиката сфатена како претставнички систем на народот. Во неа и само во неа, "...обединетиот народ не само го претставува суверенот, туку е самиот тој суверен; "(ММ, с142). Со §53, започнува вториот одсек на јавното право, меѓународното право. Дали исто онака како што човекот располага со растенијата и животните за свои потреби, може со луѓето да располага монархот, дали тој има право своите поданици да ги поведе во војна? Од порано е познат Кантовиот категоричен став против тоа, но овде неговата формулација е особено драгоцена. Секој државјанин треба да биде сфатен" ...како член кој учествува во законодавството (не само како средство туку истовремено и како сврха по себе), кој, значи, за војувањето мора преку своите претставници да ја даде својата слободна согласност не само воопшто, туку и за секоја посебна објава на војна, ..." (ММ, с146-147). И кога говори дека крајната сврха на јавното право е републиката, и кога тврди дека секој човек мора да ја даде својата согласност за учеството во војна, и кога го споменува народот како субјект кој одлучува самиот за себе, Кантовата аргументација е телеолошка, значи не само етиката како посебен дел од моралот, туку и правото

мора да има телеолошки фундамент. Тоа е неизбежно, особено ако се признае дека правниот поредок не смее да го спречува восовршувањето на сознанијата на човечкиот род како таков. Бидејќи восовршувањето ја вклучува димензијата на иднината, секогаш при споменувањето на овој поим мора да се има на ум статусот на нешто во сегашноста како средство за остварување на некоја сврха, или, како во овој случај, крајната сврха на правото. Како што во природната состојба секое право на поединците е само провизорно, а не и перемпторно, така е и со меѓусебните односи на државите. За да го одржат она што е нивно, ним им е потребен излез од природната состојба преку општ сојуз на држави кој единствено може да обезбеди мир. Бидејќи формирањето на една супер-држава би ја направила неефикасна владата, а со тоа и заштитата на правата на секој член, на сцена неизбежно би се вратила природната состојба меѓу државите. Кантовиот заклучок за идејата за вечниот мир не е охрабрувачки: "...затоа вечниот мир (крајната цел на целото меѓународно право), е, се разбира, неизводлива идеја. Но политичките начела на кои тоа им е сврха, имено да склопат такви врски меѓу државите кои служат за континуирано доближување кон него, не се неизводливи, туку се секако изводливи, ..." (ММ, с151). Како што создавањето република е крајна сврха на јавното право, така и вечниот мир е крајна сврха на меѓународното право. Ако остварувањето на оваа благородна идеја и не е остварливо, приближувањето кон нејзината реализација е секако можно. Таквиот сојуз на неколку држави може да се нарече перманентен конгрес на државите, и на секоја друга држава и се остава можност да се приклучи. Со §62 започнува третиот одсек, посветен на меѓународното право. Умната идеја за една мирна и општа заедница на сите народи во светот кои можат да дојдат во меѓусебни контакти, не е филантропска идеја, туку правен принцип: "Тоа право, доколку се однесува на можното обединување на сите народи во сврха на извесни општи закони на нивниот можен сообраќај,

може да се нарече космополитско (иус космополитикум) "(ММ, с153). Ете, и космополитското право е фундирано врз сврха, т.е. телеолошки врз сврхата на меѓусебната комуникација меѓу народите. Во заклучокот, Кант размислува за докажувањето и претпоставувањето на нешто. Ако не може да се докаже дека нешто постои или не, тогаш оној кому тоа му е потребно треба да се запраша дали му е важно да го претпостави, и во теориски и во практичен поглед. Во теориски поглед тоа би била претпоставка, т.е. хипотеза заради објаснување на некој феномен, а во практичен поглед се однесува на некоја сврха: "...или да постигне извесна сврха, која, пак, може да биде прагматичка (просто вештачка сврха) или морална, т.е. таква сврха што е максима должноста таа да се постави" (ММ, с155). Кант прецизира дека овде не е должност некакво теориско претпоставување за изведливоста на таа сврха, туку "...дејствувањето спрема идејата на таа сврха, иако не постои ни најмала теориска веројатност дека таа може да се изведе, па сепак нејзината можност исто така не може да се демонстрира, тоа е она што е наша должност" (ММ, с155). Сето ова се однесува на ветото кое морално–практичниот ум го изјавува против војната. Не е прашање дали вечниот мир е нешто или е бесмислица, туку" ...мораме така да дејствуваме како стварта да е, а таа можеби и не е, во правец на нејзиното образложување и онаа конституција која ни се чини најсоодветна за тоа (можеби републиканизам на сите држави) ..." (ММ, с155). Тоа дејствување е наша должност. Алтернативата би била да го сметаме моралниот закон за лажен, но тогаш и последиците би биле страшни: "...би ја предизвикало гнасната желба поправо да се лишиме од сиот ум и според неговите начела себе да се посматраме фрлени заедно со сите животински класи во истиот механизам на природата. Може да се каже дека тоа општо и трајно втемелување на мирот не чини само еден дел туку целата крајна сврха на правната наука во границите на самиот ум; "(ММ, с155-156). Крајната сврха на правната наука е втемелувањето на

траен мир. Па сепак, се чини дека човештвото веќе одамна ја донело одлуката и, да, изгледа како да му реплицира на Кант: го отфрливме умот и живееме според гнасната желба да се вброиме заедно со сите животински класи во механизмот на природата. Вториот оддел од текстот за спорот на факултетите, е посветен на спорот на философскиот факултет со правниот и се однесува на прашањето за постојаното напредување на човечкиот род кон подобро. Дали е можно априорно претставување на настаните кои ќе се случат во иднина? Тоа е можно ако пророкот кој ги изнесува тие предвидувања, и учествува во навестените настани. Како пример за овој став, Кант ги наведува еврејските пророци кои многу долго зборувале за несомнената идна пропаст на нивната држава, а на крај тоа и се случило. Причината за крајот е што тие самите учествувале во уништувањето на државата, наметнувајќи му на народот бројни црковни и граѓански тешкотии. Кант иронично го потврдува истиот успех и во дејствувањето на политичарите. Тие застапници на т.н. политички реализам тврдат дека луѓето треба да бидат прифатени такви какви што се, а не какви што треба да бидат, според замислата на некакви педанти и добродушни фантасти. Но, она "какви што се" за Кант значи какви политичарите ги направиле луѓето "...со помош на неправната присила и подмолните средства, дадени во рацете на владата, ..." (СНФ, с94). Слично на еврејските пророци и политичарите, постапуваат и духовниците. Потоа Кант ги наведува трите можни одговори на насловното прашање. Гледиштето според кое човештвото постојано "напредува" кон неуспех, го означува како морален тероризам, она со кое се тврди дека станува збор за вечен застој во поглед на моралноста го именува како абдеритизам, а тоа кое се изјаснува во прилог на оптимистичкиот заклучок го одредува како евдемонизам" ... (кое уште се нарекува хилијазам, ако целта на прогресот се разгледува во поопшта перспектива), ..." (СНФ, с95). Кант знаел дека дури и хилијастичкото уверување мора да биде втемелено врз искуствена основа. Тоа би

требало да биде настан кој нема да се смета за причина на прогресот, туку само за негов знак, насочувачки историски белег. Таков настан е француската револуција: "Револуцијата на еден духовно богат народ, која денес протекува пред нашите очи, може да успее или да пропадне. "(СНФ, с100). Како и да се одвива таа, наидува на сочувство кое граничи со ентузијазам. Овде Кант го употребува изразот "сите набљудувачи", што секако не било вистина, бидејќи постоеле и конзервативни набљудувачи, но тоа е потврда на неговиот сопствен ентузијазам. Моралната причина за ова чувство е двонасочна: "...прво, таа на правото, дека народот не треба да биде попречуван да создава такво граѓанско уредување, кое му изгледа добро; второ, причината, породена од целта (која истовремено е должност), дека единствено тоа уредување на државата е само по себе правно и морално-добро, кое е од таква природа, што ја избегнува освојувачката војна врз основа на принципи; ..." (СНФ, с101). Тоа уредување, кое може да ги оствари овие две нешта, имено правото на народот и целта за создавање правно и морално-добро општество, е републиканското. Во две долги фусноти, Кант како да го ограничува својот пореволуционерен ентузијазам, изјавувајќи дека можеби распространетоста на монархиите покажува дека тие се вистинскиот начин на управа, а потоа предлага компромис за автократско, па сепак републиканско владеење. Но, и овде тој истакнува дека правото на народот, кое е втемелено врз принципи, е свето, а не неговата благосостојба. Врз основа на феноменот на револуцијата-во онаа мера во која го остварува природното право-Кант наоѓа доволна основа да изјави дека" ...може да се предскаже (дури и без помошта на добриот дух) остварувањето на оваа цел и со самото тоа на движењето кон подобро, ..." (СНФ, с103). Ставот дека човечкиот род секогаш напредувал и ќе напредува кон подобро може да издржи најстрога теорија, ако се има предвид не историјата на еден народ, туку историјата на човечкиот род. За природата или бог, човекот може

и да е нешто безначајно, но тоа не треба да им се дозволи на т.н. господари на човечкиот род. Кога тие го третираат човекот како ништо, како инструмент на својата самоволја, тоа претставува" ...пресврт во крајната цел на создавањето..." (СНФ, с104). Просветувањето се однесува на јавното поучување на народот во поглед на неговите права и обврски спрема државата во која живее. Тие права се природни и произлегуваат од обичниот човечки разум. За природни објавувачи и толкувачи на природните права на народот Кант ги смета философите, а не државните службеници. Забраната за јавни изјави очигледно треба да се смета за забрана на просветувањето на народот во поглед на неговите законити потреби. Со тоа се попречува неговото напредување кон подобро" ...дури и спрема најскромните му барања за уважување на неговото природно право" (СНФ, с105). Кант оспорува гледиште кое се однесува на политичкиот карактер на кралството Велика Британија. Тоа е гледиште според кое таа е уставна, т.е. ограничена монархија. Но, за разлика од ограниченият монарх, апсолутниот владетел не мора да го прашува народот дали да започне војна. Монархот на Велика Британија е токму таков, бидејќи водел многу војни без да го праша својот народ за дозвола. Во основата на сите форми на државата лежи идејата за управување кое е соодветно на "...природните права на луѓето..." (СНФ, 106). Изградбата на граѓанско општество според оваа идеја е должност, и тоа првенствено должност на монарсите. Според Кантовата одредба, втор дел од моралот е етиката.

Основата на развиеното Кантово критичко учење за моралот е поставена во вториот оддел од четвртото размислување во неговиот спис „Истражување за јасноста на основните тврдења на природната теологија и моралот". Овде Кант на самиот почеток тврди дека првите основи на моралот според тогашната состојба на нештата не биле сеуште способни да ја добијат целата нужна очевидност. За да го објасни ова тврдење тој настојувал да покаже колку малку е познат

изворниот поим за должност. Веднаш во очекувана близина на поимот за должноста се појавува изразот „треба": "Треба да се прави ова или она, а другото да не се прави-тоа е формулата за изразување на секоја должност" (И. П, с365). Со тоа е поставена општата основа на концепцијата за категоричкиот и хипотетичките императиви. Во следната реченица Кант започнува да ја конкретизира разликата меѓу овие два вида на императиви, не употребувајќи ги притоа подоцнежните славни технички термини. Кант вели: "И така секоја должност изразува нужност на дејството и може да има двојно значење: Имено јас треба или да направам нешто (како средство), ако сакам нешто друго (како цел) или треба непосредно да направам нешто друго (како цел) и да го извршам навистина" (И. П, с365-366). И во двата дела од овој исказ се подразбира нужноста на дејството, но во вториот случај е присутен и зборот „непосредно". Како што вели и Кант, во првиот случај станува збор за нужност на средствата, а во вториот за „... нужност на целите..." (И. П, с366). Ова овозможува понатамошни разликувања. Нужноста на средствата не укажува на некаква стварна должност, туку само на пропис, совет за решавање на некој проблемво релацијата средства-цели. Така поимот „должност" останува ексклузивно за нужноста на целите, сврхите, т.е. за философијата на моралот и, следствено, особено за етиката. Тој впечаток само се засилува со фактот што прописите на учењето за среќата Кант принципиелно ги изедначува со геометриските пропозиции, сместувајќи ги во областа на нужноста на средствата. Дејствата за остварување на некоја произволно одбрана цел се нужни само во однос спрема таа цел, инаку тие се случајни. За да бидат некои дејства навистина нужни, за да бидат наречени задолжителни, треба да бидат потчинети на некоја сама по себе задолжителна цел, на некоја сврха која е должност. Со оваа сврха која е должност, должна е да се занимава етиката. Кант разликува формални основи во однос спрема извршувањето и пропуштањето на дејствата, но од

нив не произлегува некоја специјално одредена должност, ако со неа не се сврзани недокажливи материјални принципи на практичното сознание. Формална основа во поглед на извршувањето на дејствата е ставот да се прави најсовршеното за што некој е способен, а соодветната основа за пропуштањето на дејствата е сфаќањето дека не треба да се прави она со што се попречува на најголемото можно совршенство. Бараните недокажливи материјални принципи на практичното сознание ги доведува во начелен однос со некоја постапка која се претставува непосредно како добра. Ако постои таква непосредно добра постапка, тогаш нејзината нужност ќе ја одликува како тој материјален принцип на должноста: "... тогаш нужноста на оваа постапка ќе е недокажливото материјално втемелување на должноста" (И. П, с367). Објаснувајќи го сфаќањето според кое етиката е наука за внатрешните должности, Кант вели: "Моралното совршенство е морално како сврха, не како средство; заради самиот тој факт тоа не допира и задоволува, не заради односот кон ефектот, туку непосредно во себе самото. Ниту пак акцијата се мери со квалитетот на ефектот, туку со намерата; " (*L. O. E,* с8). Етиката е науката за дејствата кои можат валидно да се припишат само пред внатрешниот суд. Дури и случаите кои делумно припаѓаат под надворешниот, т.е. правото, спаѓаат во етиката, доколку припаѓаат и на судот кој се наоѓа во нас. Принципите на она што подлежи на институционалниот суд, се дадени во природното право. Принципите на она што подлежи на интраперсоналниот суд, се дадени во етиката. Кант ја уточнува веќе дадената дефиниција за етиката, укажувајќи дека дејствата за кои станува збор во неа се слободни. Расправајќи за §5 од Баумгартеновото дело кое било основа, Кант изјавува дека Баумгартеновата етика е умилна, ласкаво наговарачка, но тоа е многу повеќе критички став, отколку комплимент. Баумгартен секогаш погрешно претпоставувал широк поим за обврзаност, на кој му атрибутира мотивски основи на корисноста, но само во неавтентичната

смисла на терминот етика. Кант вели: "Извршува морално добро дејство само оној кој го прави од принципи, не како средство, туку како сврха" (*L. O. E,* с9). Дејството направено според принципот на сврха која не е средство, а не според подредениот мотив на средство за остварување на нешто друго, се означува како морално дејство. Со сетилните пријатности секако може да се мотивира како со практични средства, но не може да се обврзува, како со моралните мотивски основи. Ако треба да постои философска етика, таа треба да е морална, и етичките мотивски основи треба секогаш да бидат морални, а не само практични како физички средства. Значи, овде се појавува разликата помеѓу етичко како морално, и практичко како физичко. Кант не ги негира во целост овие субјективни мотивирачки основи, напротив, дури ги нарекува многу добри, но сепак нагласува дека тие секогаш мора да бидат разликувани од етичките основи, бидејќи последниве мора да бидат земени од благородниот, доблесен и слободен избор. Кант разликува помеѓу етика на нежното срце и стриктна, строга, сериозна етика. Првата од нив создава убава моралност, а втората возвишена. На прашањето сврзано со §8 од делото на Баумгартен, за тоа дали треба на христијанската етика да и се даде приоритет пред философската етика, Кант одговара со повикување на помош на изразот "природна етика". Тој тврди дека на природната етика мора да и се даде предност. Откриената, објавената етика, ако треба да е практична, мора да се втемели себеси врз мотивите на природната етика. Како и секоја друга ревелација, и објавената етика претпоставува природни сили, кои Кант ги одредува како "...способности на душата кои се соодветни за сврхата" (*L. O. E,* с10). Првото скалило е моралната убавина, но таа е слаба моралност. Потоа следи повисоката моралност, т.е. моралната благородност на дејствата. На нивното највисоко ниво, морално добрите дејства се религиозни акти. Но, ако сознанието на бог не е доволно живо, човекот мора да се занимава со други суштества: „...поинаку, сето тоа

сознание на Бог ќе остане единствено мртво и ќе ја пропушти сврхата" (*L. O. E,* с11). Кант го критикува Баумгартеновиот метод како неправилен, бидејќи започнува од религијата, наместо од моралноста. Треба да се започне со моралноста, која потоа растечки ќе се прочистува. Вистинската моралност делумно и претходи на религијата, но делумно е многу зајакната од неа. Религијата ја засилува целата сума на моралноста. Дури и природно добриот и морален човек секогаш трепери пред слепата судбина. Религијата го совладува стравот од слепата судбина и затоа е целосно охрабрувачка. Препуштањето на божјата волја е нужно и значи само доверба дека "...Бог има највисока мудрост и добронамерност" (*L. O. E,* с13). Кант не кажува во што се состои божјата мудрост, но тоа може да се види од споредувањето со неговиот поим за човековата мудрост. Довербата во божјата добронамерност треба да се однесува на целината на животот, а не на поединечните настани. Последново би било искушување на бог, и го смета за екстравагантно. Кант ја разликува мудроста од разумноста. Човек со многу разумност е оној кој избира добри средства за своите сврхи, но тоа не го прави мудар, напротив: "...без да биде мудар, т.е. да има избрано добра сврха. Мудроста бира сврхи, ... разумноста бира средства, ..." (*L. O. E,* с16). Значи, мудроста означува избор на добри сврхи, таа претставува телеолошки оптимум. Сега, со заклучок според аналогија, може да се тврди дека, кога говорел за довербата во божјата највисока мудрост, Кант го имал на ум сфаќањето според кое, бог избира најдобри сврхи воопшто. Според тоа, божјата мудрост би претставувала телеолошки оптимум воопшто, а човековата е аналогон на таа мудрост, достапен на конечното умно суштество. Немањето добри сврхи е показател на глупост, а немањето адекватни средства е показател за тоа дека станува збор за будали. Кант тврди дека жените имаат малку мудрост, но повеќе разумност од мажите. Страстите не се прифатливи

од гледиштето на мудроста, бидејќи доведуваат до избор на глупави сврхи. Оној кој греши во изборот на своите сврхи, греши многу повеќе од оној кој греши во изборот на своите средства: "...бидејќи добрата сврха барем ја прави моралноста добра" (*L. O. E,* с16). Грешката на глупавиот е непосредна и морално поголема, а грешката на будалиот е посредна и логички поголема. Затоа, Кант заклучува: "Природата на сврхата ја детерминира моралноста..." (*L. O. E,* с16). Се чини дека точките на крајот од реченицава укажуваат дека Кант имал на ум уште нешто за природата на сврхите кои ја детерминираат моралноста, но можеби Хердер сметал дека тоа не мора да го забележува. Бездруго е јасно дека морално добра сврха е онаа која не е средство за остварување за некоја друга сврха, туку е непосредно добра, добра како сврха по себе самата. Во вториот дел од текстот на метафизиката на моралот, тој разликува познавач на практичната философија и практички философ. За последниов, изјавил: "Тоа е тој кој на себе умната крајна сврха ја чини начело на своите дејства..." (ММ, с177, фуснота). Умната крајна сврха е највисокото добро можно во светот.н.еа практичниот философ ја прави принцип на своите дејства. Ако за чистата правна наука не постои сомневање во поглед на потребата за метафизичките начела, такво сомневање постои во врска со етиката. Но, ниеден морален принцип не се втемелува на некакво чувство, туку е нејасно замислена метафизика, која секој човек ја има во својата надареност со ум. Ако се појде од материјата на волјата, т.е. од сврхата, тогаш нема да бидат можни никакви метафизички принципи на етиката. Но, овде спротивставувањето меѓу материјата, т.е. сврхата и формата, треба да биде третирано крајно внимателно. Со тоа Кант не ги исклучува од етиката сврхите како такви, туку само физичките, т.е. прагматичките сврхи. И навистина, за нив не се можни никакви метафизички начела. Затоа, Кант смета дека треба да се појде од формата на волјата, т.е. од законот, што е целосно во согласност со неговото учење од "Втемелување на метафизиката на

моралот", каде првите две формулации на категоричкиот императив се со иста вредност и значење како и третата. Попросто изразено, и овде Кант смета дека за она што е субјективно-практично, па значи, само емпириско, а не објективно практично, не е можна метафизика. Науката за правото се занимава само со формалниот услов на надворешната слобода, а етиката пружа и материја: "Етиката, наспроти тоа, пружа уште една материја (предмет на слободната самоволја), една сврха на чистиот ум, која воедно се претставува како објективно-нужна сврха, т.е. за човекот како должност" (ММ, с182). Кога предупредив дека треба внимателно да биде третирано Кантовото повикување на разликата меѓу материјата и формата како почетна точка во одредувањето на должностите, го имав на ум токму ова Кантово разликување меѓу емпириските и сврхата на чистиот ум како морална. Таа е објективно-нужна, за разлика од само субјективно-нужните прагматични сврхи. Обете можат да бидат претставени како материи на самоволјата и затоа е важно да се има предвид контекстот на Кантовото говорење за материјата на самоволјата. Станува збор за судирот помеѓу сврхите на кои не наведуваат склоностите и моралната сврха: "Бидејќи, затоа што сетилните склоности не наведувааат кон сврхи (како материи на самоволјата) кои можат да бидат спротивни на должноста, законодавниот ум не може да го брани своето влијание поинаку освен пак со една спротивна морална сврха која, значи, мора да биде a приори дадена независно од склоностите" (ММ, с182-183). Тој го одредува и поимот сврха: "Сврхата е предмет на самоволјата (на едно разумно суштество) со чие претставување таа се одредува за дејство за произведување на тој предмет" (ММ, с183). Предмет на самоволјата пак, се и двата вида сврхи, и тие можат да бидат произведени со дејството на разумното суштество. Ако и моралната сврха може да биде произведена, како тогаш може да се тврди дека Кантовата етика е квиетистичка, пропишува акции кои не можат да се остварат и заради тоа е

всушност хипокритска, како што тврдел Кожев? Другите можат да принудат на дејство кое е како средство насочено кон некоја сврха, но никогаш не можат да го натераат поединецот да има некоја сврха, туку тој своите сврхи си ги поставува самиот. Во тоа е разликата меѓу правото и етиката, што првото може да има само формални одредувачки мотиви за самоволјата, а етиката како таков разлог ја има сврхата која е должност: "...тоа би бил поимот на сврха која сама по себе е должност; а науката за таа сврха не би спаѓала во науката за правото туку во етиката, ..." (ММ, с183). Етиката е наука за сврхата која сама по себе е должност. Кант додава уште една дефиниција во која е изразена директната поврзаност на етиката со чистиот ум. Таа гласи: "Од таа причина етиката може да се дефинира и како систем на сврхи на чистиот практичен ум" (ММ, с183). Кант инсистира на тоа дека никој друг не може да наметне сврхи на некого, а ако се обиде да го стори тоа, го присилува на дејства кои се средства за туѓа сврха. Поединецот не може да има сврха, а таа сврха да не си ја постави самиот. Кога тоа би било случај, имено, кога поединецот би имал сврха која не би си ја поставил самиот, тоа би била противречност, т.е. акт на слобода кој сепак не би бил слободен: "Но да се постави на себе самиот сврха која воедно е должност, тоа не е противречност; "(ММ, с183). Односот на сврхата спрема должноста може да се претстави на два начина, и тие се конститутивни за правото и за етиката: "...или поаѓајќи од сврхата да се пронајде максимата на дејствата соодветни на должностите, или спротивно, поаѓајќи од неа да се пронајде сврхата која воедно е и должност" (ММ, с184). Правото го бира првиот начин: "Науката за правото оди по првиот пат. И се препушта на сечија слободна самоволја која сврха сака на себе да си ја постави за своето дејство. Меѓутоа, нејзината максима е а приори одредена: "(ММ, с184). Ете, и овде се покажува дека правото не ги исклучува сврхите од својот систем, туку ги претпоставува, само што тие се емпириски и прагматички, т.е.

себични. Според тоа, материјална основа на правото се овие сврхи, т.е. прагматичката телеологија. Максимата пак која е а приори одредена е дека слободата на секој може да постои заедно со слободата на секој друг, но според општи закони. Етиката не поаѓа од емпириските и прагматични сврхи за да ја одреди максимата на дејствата, туку од максимата на дејствата доаѓа до сврхата која е должност: "Така во етиката поимот должност ќе наведува кон сврхи, а максимите, во поглед на сврхите кои треба да си ги поставиме на себе, ќе мораат да се образложат според морални начела" (ММ, с184). На сета етичка обврзаност и одговара поимот на доблеста, но сите етички должности не се затоа и должности на доблеста. Кант разликува етички доблести и должност на доблеста: "Само сврхата која воедно е и должност може да се нарече должност на доблеста. Оттука постојат повеќе од овие (и различни доблести); наспроти тоа, од оние првите се замислува само една, но која важи за сите дејства (доблестна настроеност" (ММ, с185). Должноста на доблеста е етичка, а затоа што се одредува според материјата, т.е. сврхата, има повеќе и различни доблести. Доблестната настроеност е воопшто моралната настроеност и ги опфаќа и правните и етичките должности, т.е. сите дејства. Во забелешката, Кант го одредува поимот душа како животен принцип на човекот во слободната употреба на неговите сили. Односот помеѓу сврхите и дејствата е одреден на овој начин: "Секое дејство, значи, има своја сврха, ...тоа е акт на слободата на дејствениот субјект, а не дејство на природата, да се има некоја сврха на дејствата" (ММ, с186). Тој акт кој ја одредува сврхата е практичен принцип кој не наредува условно, т.е. средства за остварување на некоја сврха, туку безусловно самата сврха. Според тоа, сврхата која е должност е безусловна, а техничките и прагматичките сврхи се само условени сврхи. Кога не би постоела таа, сите сврхи за практичниот ум би важеле само како средства за други сврхи, а категоричкиот императив би бил невозможен. Така, се разликуваат техничко-прагматичното учење за

сврхите кое го содржи правилото на мудроста во изборот на своите сврхи, и моралното учење за сврхите. Првото од нив припаѓа на природната наука, т.е. на антропологијата и има емпириски принципи. Постојат само две сврхи кои се воедно и должности: сопственото совршенство и туѓата среќа. Овие не можат да бидат заменети така што сопствената среќа и туѓото совршенство би биле сврхи кои се и должности, бидејќи така би се западнало во противречност. Она што секој неизбежно го сака, каков што е случајот со својата среќа, тоа не спаѓа во поимот на должноста: "...бидејќи таа е присила на некоја несклоно прифатена сврха" (ММ, с188). Совршенството пак на некој човек се состои токму во тоа што е способен самиот да си поставува сврхи, па би било противречно да се бара да направи нешто што никој освен него не може да го направи. Зборот совршенство може да се третира од онтолошки и телеолошки аспект. Од онтолошки аспект, тој се разбира како поим за севкупноста на различното кое земено заедно сочинува некое нешто. За вториот аспект, Кант напишал: "А потоа и како да припаѓа на телеологијата, сфатен така да значи согласност на својствата на едно нешто за некоја сврха" (ММ, с188). Онтолошкиот поим на совршенството е квантитативен и материјален, а телеолошкиот поим е поим за формалното и квалитативно совршенство. Од онтолошки сфатеното совршенство може да има само еден предмет или само едно нешто, а од телеолошки сфатеното совршенство може да има повеќе. Кант прецизира дека станува збор за тоа формално и телеолошко совршенство кога се работи за сопственото совршенство како сврха која воедно е и должност. Во што треба да се постави совршенството на човекот и на човештвото воопшто? Одговорот е: "...мора да биде поставено во она што може да биде дејство на неговото дело, ..." (ММ, с188). Она што се добива како дар од природата не би можело да биде должност. Тоа што е дејство на човековите сопствени дела е културата на неговите способности, т.е. на разумот и волјата. Морално-практичниот ум му

заповеда да го надминува своето незнаење и да ги исправа своите заблуди, а културата на својата волја да ја издигне до најчиста настроеност за доблест. Значи, под сопствено совршенство се подразбира култивирањето на разумот и волјата. Ако сопствената среќа не е сврха која е и должност, таква сврха е" ...среќата на другите луѓе, чија (допуштена) сврха јас со тоа ја чинам и своја" (ММ, с190). Само правото дава закони за дејствата, а етиката дава закони само за максимите на дејствата. Законот во правото, е оној на волјата воопшто која би можела да е и волја на другите, а во етиката се работи за закон на сопствената волја. И овде станува збор за значењето на сврхата која воедно е и должност: "Поимот на сврхата, која воедно е и должност, поим кој особено и припаѓа на етиката, е единствен кој го втемелува законот за максимите на дејствата, со тоа што ја подредува субјективната сврха (која ја има секој) на објективната (која секој треба да си ја направи за тоа) "(ММ, с191). Субјективната сврха која треба да биде подредена Кант веќе во втемелувањето ја одредил како материјална и релативна, таква која може да биде основа само на хипотетички императив, а онаа која треба да е надредена е сврхата по себе самата, умното конечно суштество како апсолутна вредност. Ако постои сврха која воедно е и должност, тогаш мора" ...максимата на дејствата како средства за сврхи да содржи само услов за квалификација за некое можно општо законодавство; наспроти тоа, сврхата која е воедно и должност може да направи закон да се има таква максима, ..." (ММ, с191). Значи, само сврхата која воедно е и должност создава нормативна обврска за квалификација на максимата за некое можно општо законодавство. Условот не му се поставува на законот, туку се поставува законит услов на максимата. Тоа е така затоа што максимите на дејствата можат да бидат самоволни, т.е. себични и затоа мора да стојат под ограничувачкиот услов на соодветност за некое општо законодавство како формален принцип на дејствата. Смислата на постоењето на

законот е токму во укинувањето на самовољата на дејствата. Од фактот што етиката пропишува закон само за максимите на дејствата, а правото само за дејствата, произлегува уште една диференцијална особеност. Таа особеност се состои во тоа што етичките должности се широки, т.е. не се стриктни, а правните должности се потесни, т.е. стриктни. Ако правото пропишува закони за дејствата, а дејствата се средства за сврхи, тоа значи, дека правото пропишува закони за средствата, а не за сврхите. Етиката пак, пропишува закони за максимите, т.е. за сврхите, а не за дејствата. Бидејќи е така, етичкиот закон му остава на покорувањето слободен простор за слободната самовоља, "...т.е. не може одредено да наведе како и колку треба да се делува со дејството за сврхата која воедно е и должност" (ММ, с191-192). Под "широка должност" не треба да се подразбере некаква фриволност како допуштање на исклучоци од макимите на дејствата, "...туку само ограничување на една максима на должност со друга (напр. општата љубов спрема ближниот со родителската љубов), со што всушност се проширува полето за пракса на доблеста" (ММ, с192). Поинаку изразено, широката должност допушта избор на средства, т.е. дејства за сврхите, но не и за самите сврхи, т.е. максими. Дејствата не можат да ги ограничуваат максимите, туку самите тие се ограничуваат меѓусебно. Колку е помала обврзаноста на некое дејство, а човекот сепак максимата на нејзината опсерванција ја доведува поблиску до стриктна должност, дотолку е посовршено неговото доблестно дејство. Кант го дефинира и поимот на заслужното, во зависност од соодветноста на максимата: "Иако примереноста на дејствата кон правото (да се биде исправен човек) не е ништо заслужно, сепак примереноста на максимата кон таквите дејства како должности, т.е. почитувањето на правото, е заслужно. Бидејќи човекот со тоа правото на човештвото или и на луѓето го чини на себе сврха, и го проширува со тоа својот поим на должноста преку поимот на долгот..." (ММ, с192). Заслужна е

максимата која почитувањето на правото на човештвото и луѓето го чини своја сврха. Таа се издига над правната должност и почитувањето на правото го има за свој мотив. Потоа, Кант дава експозиција на должностите на доблеста како широки должности, т.е. одново ги проучува сврхите кои се воедно и должности. Сопственото совршенство се состои како во културата на сите способности воопшто, така и во културата на моралноста. Во врска со првиот вид на грижа, т.е. негување, Кант вели: "Физичкото, т.е. култура на сите моќи воопшто, да се унапредат сврхите кои ги поставил умот" (ММ, с193). Овде се имаат на ум воопшто сите сврхи кои може да ги постави умот, а тие можат да бидат и техничките сврхи на вештината и прагматичките сврхи на среќата. Значи, физичкото совршенство се состои во култивирањето на способностите за остварувањето на умните сврхи. Дека тоа е должност, може да се види од ова: "Моќта човекот на себе воопшто да си постави некоја сврха е нешто карактеристично за човечноста (за разлика од животинството) "(ММ, с193). Способноста да си поставува сврхи е она по што човекот се разликува од животните! Би можело да се рече дека сврха која по себе е и должност на човекот, е да ја потврдува својата човечност, т.е. она по што се разликува од животните. Сврха која е должност е одржувањето на таа разлика. Значи, во сопственото совршенство спаѓа и должноста" ...човекот себе воопшто да се направи заслужен за човештвото со помош на културата, на себе да си прибави моќ за извршување на сите можни сврхи..." (ММ, с193). Но, оваа должност сепак е само етичка, и никаков принцип на умот не може да пропише одредено до каде треба да се оди во култивирањето на своите способности. Што се однесува до вториот дел од сопственото совршенство-моралното, за него Кант изјавува: "Најголемо морално совршенство на човекот е: да ја чини својата должност и тоа од должност (законот да не биде само правило туку и подстрек на дејствата) "(ММ, с194). Според истата поделба на физичко и морално-

по аналогија, Кант ја анализира и туѓата среќа, како сврха која воедно е и должност. Благонаклоноста не е исто што и доброто чинење, бидејќи првото може да е неограничено, но недејствено, а второто е потешко, особено кога не треба да се прави од наклоност, туку просто заради должност. Бидејќи ние од себе чиниме сврха за другите, а таа максима може да обврзува само со квалификација за општ закон, затоа за нас туѓата среќа е сврха која е и должност: "...значи со волјата и другите да ги направиме за себе сврхи, туѓата среќа е сврха која е воедно и должност" (ММ, с195). Но, при доброто чинење не треба да се надеваме на возврат, а покрај тоа, невозможно е да се одреди до каде може да оди тоа. Она што е од особена важност е следново: "Многу е важно што за секого според неговиот начин на чувствување ќе биде вистинска потреба, а тоа да го одреди, мора да биде препуштено на секого сам" (ММ, с195). И оваа должност е само широка, т.е. остава можност да се чини повеќе или помалку, па според тоа важи само за максимите, а не и за дејствата. Моралното добро на другите за нас е само негативна должност, т.е. не треба друг да се доведува во ситуација да направи нешто што ќе ја измачува неговата совест. Кант ја дефинира и доблеста: "Доблеста е силата на човековата максима во извршувањето на неговата должност" (ММ, с196). Но, секоја сила, па и силата на доблеста се сознава преку способноста за совладување на пречките кои и се спротивставуваат. Пречки за доблеста се природните склоности кои можат многу да и попречат, а сепак се внатре во човекот, одвнатре ја поткопуваат доблеста. Затоа, доблеста не може да се објасни просто со самоприсила, бидејќи таква може да постои и меѓу природните склоности кои настојуваат да се потиснат една со друга, туку со самоприсила според принципот на внатрешната слобода. Сите должности, било да се етички или правни, содржат поим на присилување со закон, без оглед дали станува збор за самоприсила или присила од некој друг. Моќта за самопринуда според закон се

вика доблест, а нејзиното дејство се вика доблестно, дури и ако станува збор само за почитувањето на правната должност: "Бидејќи науката за доблеста е таа која заповеда правото на луѓето да се смета за свето" (MM, c196). Овде Кант прави разлика меѓу она што е доблестно да се чини и вистинската должност на доблеста: "Но, што е доблест да се чини, тоа затоа не е веднаш вистинска должност на доблеста. Она првото може да се однесува само на она што е формално кај максимите, а оваа втората се однесува на нејзината материја, имено на сврхата која воедно се замислува и како должност" (MM, c196). За да не се западне во конфузија при разбирањето на оваа изјава, мора да се има на ум разликата меѓу моралот и етиката. Моралот е учење за нашите должности воопшто, и како таков ги опфаќа и правните и етичките должности. Според тоа, моралот е суперординиран поим, а етиката е субординиран поим. Доблестното чинење го има предвид само моралниот закон, а вистинската должност на доблеста се определува според односот спрема личното совршенство и туѓата среќа. Затоа, во цитираниов текст, под првото Кант ја подразбира дефиницијата на должноста воопшто, значи моралната должност како таква, а под второто ја подразбира, посебно, одредбата на етичката должност. Моралната должност е нужност на едно дејство од почитување спрема законот, и затоа таа не води сметка за материјата на максимата, а етичката должност води сметка токму за она што моралната должност не го зема предвид, имено, за материјата на максимата. Овде тоа е сврхата која воедно е и должност. Моралната должност е само една и единствена, а етичките должности се разновидни и ги има многу, па соодветно на тоа се разликуваат и моралната доблест и етичките доблести. За врвниот принцип на етиката како учење за доблеста, Кант напишал: "Врвниот принцип на науката за доблеста е: дејствувај според некоја максима на сврхите, а тие да се имаат, тоа за секого може да биде општ закон. -Според тој принцип, човекот самиот на

себе како и на другите е сврха, и не е доволно да не е овластен ни себе ни другите да ги употребува само како средство (при што тој сепак може да биде и индиферентен спрема нив), туку човекот воопшто да се направи на себе сврха, е по себе човекова должност" (ММ, с197). Ова е одредбата на категоричкиот императив. За него не е можен никаков доказ, туку само дедукција од чистиот практичен ум. Врвниот принцип на учењето за правото е аналитички, а на учењето за доблеста е синтетички. Дека надворешната, т.е. правната присила може да постои заедно со сврхите е јасно според начелото на противречноста, а сврхата која секој ја има може да биде било каква. За таа сврха не е потребно надминувањето на надворешната слобода, но тоа станува потребно за сврхата која е воедно и должност. Ова проширување на поимот должност преку поимот на надворешна слобода се состои во следново: "...што со него се поставуваат сврхи од кои правото воопшто апстрахира" (ММ, с198). Значи, овде се има на ум внатрешната слобода, т.е. самоприсилата според тој принцип. Освен самоприсилата, овде придоаѓа "...уште и поимот на сврхата, не онаа која ја имаме, туку онаа која треба да ја имаме, која, значи, чистиот практичен ум ја има во себе, чија највисока, безусловна сврха (која, сепак, сеуште е должност) се утврдува во тоа: дека доблеста е своја сопствена сврха..." (ММ, с198). Од општите начела на метафизиката на моралот при обработката на чистата наука за доблеста, најважно е третото, според кое етичките должности не смеат да се проценуваат според способноста на човекот за исполнување на законската обврска, туку напротив, моралната моќ мора да се проценува според законот кој заповеда категорички. Значи, не според емпириското знаење за луѓето какви што се, туку според рационалното знаење, т.е. какви треба да бидат соодветно на идејата на човечноста. Со тоа Кант се спротивставува на постарата апофтегма според која доблеста, како и мудроста, мора да се научи од искуството. Фактот дека доблеста означува морална сила на волјата

не го исцрпува нејзиниот поим. Па, кој е тогаш нејзиниот вистински поим? Одговорот е дека таа е морална сила на волјата на човекот во извршувањето на неговата должност. Оваа морална сила како онаа која се бори против пороците ја сочинува вистинската војничка чест на човекот, т.е. таа е храброст, а освен тоа се нарекува и вистинска практична мудрост: "...а се нарекува и вистинска, имено практична мудрост: бидејќи ја чини своја сврха крајната сврха на животот на луѓето на Земјата" (ММ, с206). Кога ја има неа-моралната сила, човекот е единствено слободен, здрав и слично, и не може да загуби на никаков начин, бидејќи се има себеси и не може да ја изгуби својата доблест. Спротивставувањето на идеалот на моралното совршенство, врз основа на тоа какви се луѓето сега, или какви биле или веројатно какви ќе бидат во иднина, не може битно да му наштети: "...а антропологијата, која произлегува од прости искуствени сознанија, не може да и наштети на антропономијата, која ја поставува безусловно законодавниот ум..." (ММ, с207). Постојат три услови според кои се разликува етиката од правото, имено, формата, материјата, и разликата меѓу формалното и материјалното. Што се однесува на формата, таа разлика е во тоа што за должностите на доблеста нема надворешно законодавство; во етиката законот е даден за максимите, а не за дејствата; и етичката должност е широка, а не стриктна должност. Во однос на вториот услов, етиката" ...мора да се постави не само како наука за должноста воопшто туку како наука за сврхата, така што човекот е обврзан да ги замисли како своја сврха како себе самиот така и секој друг човек..." (ММ, с211). И пак: етиката мора да се постави како наука за сврхата! Што се однесува на последниот услов, Кант упатува уште еднаш кон тоа дека треба да се запамети разликата помеѓу етичката обврзаност која е само една и должностите на доблеста кои се многу. Врз основа на овие разликувања, Кант ја определува етиката според нејзиниот формален принцип: "Науката за начинот човекот, и без оглед на можното

надворешно законодавство, да биде обврзан, е самата етика…" (ММ, с211). Човекот како суштество во системот на природата има мало значење и обична вредност.н.о, човекот како личност е издигнат над секоја цена и има апсолутна внатрешна вредност" …бидејќи како таков (хомо ноуменон) не треба да се цени само како средство за сврхите на другите, па дури ни сопствените, туку како сврха по себе, т.е. тој поседува достоинство…" (ММ, с235). Во §14 од науката за доблеста, Кант вели дека почеток на сета човечка мудрост е моралното самосознание кое бара да се продре до длабочините на срцето. И овде човечката мудрост е одредена како она што се состои "…во согласноста на волјата на некое суштество за крајната сврха, …" (ММ, с241). Во епизодниот одсек-§16-посветен на амфиболијата на моралните рефлексивни поими, а која се состои во претставувањето на она што е човекова должност спрема себеси, како негова должност спрема другите, Кант прави разликување кое е одличен аргумент против оние кои го обвинуваат за негрижа за "правата" на животните. Не постои ниедно друго суштество способно за активна или пасивна обврзаност, освен човекот. Затоа, не може да има должност спрема ниедно друго живо суштество освен спрема друг човек. Ако сепак се замислува обврзаност спрема другите живи суштества, тоа е последица на амфиболијата на рефлексивните поими, заради која должностите спрема себе ги замислува како должности спрема други суштества: "…на тоа недоразбирање го наведува тоа што тој својата должност во поглед на другите суштества ја заменува со должноста спрема тие суштества" (ММ, с242). Значи, должноста со оглед на другите суштества не е исто што и должност спрема нив! Првата припаѓа во должностите спрема себеси, а не спрема друг. Во §17, Кант утврдува дека склоноста кон разорување на тоа што е убаво, иако неживо во природата, е спротивставена на должноста на човекот спрема себеси. Но, уште повеќе е спротивставено на таа должност насилното и окрутно постапување спрема животните, бидејќи со тоа се

затапува сочувствувањето со нивното страдање, а со тоа се ослабува и истребува настроеноста спрема моралноста во односот спрема другите луѓе. Тој го изведува овој заклучок: "Дури и благодарноста за долго правените услуги на некој стар коњ или куче (токму како да се домаќини) спаѓа посредно во должност на човекот, имено во поглед на тие животни, ..." (ММ, с243). Во §19, станува збор за непотполните должности на човекот спрема себеси. Кант инсистира дека негувањето на природните сили, било да се тие духовни, душевни или телесни, како средства за различни можни сврхи, е човекова должност спрема себеси. За секој човек мора да важи ова: "...бидејќи тој како суштество кое е способно за сврхи (предметите на себеси да ги направи сврхи) нема да заблагодари на употребата на своите сили само на инстинктот на природата туку и на слободата со која тој ја одредува таа мера" (ММ, с245). Тоа е наредба на морално-практичниот ум. Духовни сили се оние чие користење е можно само со помош на умот. Тие се дотолку креативни доколку нивната употреба не се црпи од искуството, туку се изведува а приори од принципи. Тука спаѓаат математиката, логиката и метафизиката на природата. Последниве две спаѓаааат во теориската философија, која тогаш не е учење за мудроста, туку само наука, но сепак може да послужи за сврхите на философијата како учење за мудроста. Душевните сили му стојат на располагање на разумот и се насочуваат од искуството. Културата на физичките сили е грижа за она што ја сочинува граѓата, т.е. материјата на човекот, без што би останале неостварени човековите сврхи: "...според тоа, намерното оживување на животното во човекот е сврха на човекот спрема себе самиот" (ММ, с246). Во поглед пак на моралното усовршување, постојат две наредби. Што се однесува на чистотата на настроеноста спрема должноста, наредбата обврзува да се биде свет, а во поглед на целата човекова должност и постигнувањето на целосноста на моралната сврха спрема себе, наредбата обврзува да се биде совршен. Што се однесува до

совршенството како морална сврха, постои објективно само една доблест, т.е. моралната сила на максимите, но субјективно, тие се многубројни и со различен квалитет. Сепак, сумата на доблестите не е ништо друго освен несовршена должност да се биде совршен. Во §24, Кант утврдува дека односите меѓу луѓето во моралниот свет можат да се посматраат по аналогија со силите на привлекување и одбивање во физичкиот свет. Според принципот на взаемната љубов тие меѓусебно се приближуваат, а според принципот на почитување се одржуваат на растојание еден од друг. Ако недостасува само една од нив, ќе настапи неморалноста. Овие две должности поблиску ги одредува во §25. За првата од нив, за должноста на љубовта, тој напишал: "...таа е должност сврхите на другите (доколку не се неморални) да ги направам свои; "(MM, c251). Колку пати требало Кант да го афирмира принципот на љубовта како основа на моралниот закон и етичкото дејствување за да можел Шопенхауер да ја сфати невтемелеността на својот приговор дека на Кантовиот морален принцип му недостигало човекољубие? Најмалку четирипати Кант го објаснил ова: и во подготвителниот спис за метафизиката на моралот, и во втората критика, и во текстот за вечниот мир и во метафизиката на моралот. За втората должност, во следната реченица стои: "...должноста на почитувањето на мојот ближен е содржана во максимата ниеден друг човек да не го понижам само како средство за моите сврхи (да не барам другиот самиот себе да се отфрли за да служи на мојата сврха) "(MM, c251). Со извршувањето на првата, се станува заслужен за доброто на некој друг човек, а со извршувањето на втората, човек напросто се држи во своите граници, за да не му скрати ништо од вредноста на некој друг. Во §27, Кант уште еднаш нагласува дека практичното човекољубие е должност на сите луѓе едни спрема други. Овде е потврдено дека максимите кои се квалификуваат за општо законодавство не можат да бидат саможиви. Во §28, Кант објаснува дека добронамерноста не смее да се сфати

како пасивно посакување добро на другите, туку како" ...активна, практичка добронамерност доброто и спасот на другиот човек да се направат сврха на себе (правење добро) "(MM, c253). Во правењето добро, степенот на практичната добронамерност може да биде различен, не повредувајќи ја при тоа општоста на максимата. Должностите на љубовта се делат на оние на доброчинството, на благодарноста и сочувствувањето. Би било корисно за оние кои го критикуваат Кант-како строг негатор на животната радост во име на должноста заради должност и од должност-да го прочитаат §29, бидејќи тоа би ги уништило нивните предрасуди спрема Кантовата етика. Овде Кант тврди дека правењето добро на себе, колку што е нужно за да се пронајде задоволство во животот спаѓа во должностите спрема себе самиот. Спротивно на оваа должност е, кога заради штедливост, човекот ропски се одрекува од она што е потребно за радосното уживање на животот, или кога заради претерана дисциплина, се одрекува од уживањата на животните радости. И двете нешта, заедно со нивните последици, и противречат на должноста на човекот спрема самиот себе. Оној од критичарите кој ќе го прочита овој текст, ќе мора да признае дека не постои такво нешто како наводниот аскетски дух на Кантовата етика. Освен тоа, тука ќе може да се пронајде и неговата определба на добронамерноста и доброто постапување: "Добронамерноста е уживањето во среќата (доброто) на другите; но доброто чинење е максима тоа на себе да се направи сврха, ..." (MM, c254). Во одделот за казуистички прашања од §31, Кант посочува дека моќта на правењето добро, која зависи од минливите добра, во најголемиот дел е само последица од привилегирањето на разни луѓе заради неправедноста на владата која воведува нееднаквост на благосостојбата. Токму нееднаквата благосостојба го прави нужно доброчинството на другите, т.е. помошта од богатите за сиромашните. Благодарноста пак, не само што е должност, туку е света должност,

т.е. таква чие повредување може во самото начело да го уништи моралниот подстрек за доброчинство. Свет е оној морален предмет спрема кој обврзаноста не може целосно да се уништи, т.е. оној при кој обврзаниот и покрај покажаната благодарност, сеуште останува обврзан. Заедничката радост и соучествувањето е посебна, иако само условена должност под името човечност, бидејќи овде човекот не се третира просто како умно суштество, туку како животно обдарено со ум. Соучесничката човечност е слободна и е втемелена врз практичниот ум. Таа може да се постави во моќта и волјата меѓусебно да се соопштуваат чувствата. Неслободна е онаа која е доделива, која се нарекува заедничко трпење и може да се постави во приемливоста за заедничкото доживување на уживањето или болката. Сожалувањето не е должност по себе, но е сепак индиректна. Тоа не е должност по себе, затоа што кога човек се "зарази" со болката на другиот, тогаш страдаат двајца, иако злото го погодува само едниот. Бидејќи е неможно да биде должност зголемувањето на злото во светот, затоа е неможно да биде должност по себе правењето добро од сожалување. Сожалувањето е индиректна должност, затоа што е активно соучествување во судбината на другите луѓе. Така, должност е да не се заобиколуваат местата каде има сиромашни луѓе, да не се избегнуваат болничките соби, затворите за должници и слично на тоа. Што се однесува до почитувањето, секој човек има легитимно право на почитувањето од своите ближни, а и самиот е обврзан на почитувањето на другите луѓе. Достоинството е самата човечност.н.еговата смисла е во издигнувањето на човекот над сите нешта кои можат да бидат употребени просто како средства за различни сврхи: "...бидејќи човекот не може ниеден човек (ниту некој друг, ниту тој сам себе) да го употребува само како средство, туку секогаш мора воедно да го употребува како сврха, и во тоа токму се состои неговото достоинство (личност), ..." (ММ, с264). Во §41, Кант ги определува и спротивставеностите на должноста на човекољубието и

должноста на почитувањето. Пропуштањето на првонаведената е недоблест, а на втората е порок. Со занемарувањето на должноста на човекољубието никој не може да биде навреден, но со пропуштањето на должноста на почитувањето, на некој човек му се нанесува штета. Последнава должност се изразува само негативно, т.е. индиректно. Со неа се забранува спротивноста на почитувањето, се забранува непочитувањето. Не може да постои обврска да се обожаваат другите луѓе, т.е. обврзаност на позитивно длабоко почитување. Она на што сме обврзани по природа, е почитувањето на законот воопшто, тоа е општа и безусловна човекова должност спрема другите, а не обожавањето на сите други луѓе воопшто. Во завршната напомена, Кант уште еднаш инсистира дека сите морални односи помеѓу умните суштества, доколку нивните волји се согласни меѓу себе, се односи на љубов и почитување. Во тој контекст се наведени и одредбените разлози на љубовта и почитувањето: "...се однесува во поглед на првата на сврхата, во поглед на второто на правото на другиот" (ММ, с290). Како што овој дел од текстот започнува со Кантовото рано одредување на поимот на мудроста, во ред е и да заврши со определувањето на овој поим во забелешките од оставнината. За мудроста, Кант тврди: "Мудроста е највисок принцип на умот" (*ОР*, с177). Затоа што умот е субјективно систематско единство според сврхите, мудроста може да биде негов принцип. Потоа ја ситуира мудроста во етиката, велејќи дека таа, заедно со немудроста и глупоста спаѓаат во етиката. И овде тој истакнува дека расудливоста е насочена само кон средствата и не припаѓа на етиката.

Естетското и телеолошкото

И Шопенхауеровиот опфат на Кантовото учење за естетското е начелно завршен, бидејќи се сведува само на првиот дел од третата критика. Но, Кант се изјаснувал за убавото и уметноста и во т, н предкритички списи. Како и да е, Шопенхауер бил зачуден што философот кому уметноста му била многу туѓа и кој бил малку приемчив за убавото, можел да стекне голема и трајна заслуга за своите размислувања за естетското. За разлика од приврзаниците на емпиристичкото гледиште, кои имале објективистички пристап кон овој проблем, Кант сериозно и длабоко го истражувал самиот поттик кој ни овозможува некој предмет да го означиме како убав-и се трудел составните делови и услови на тој поттик да ги пронајде во нашата природа. Шопенхауер го означува како исправен патот на Кантовото истражување кое одело во сосема субјективен правец. Сега Шопенхауер дава биланс на Кантовото истражување:неговата спомената голема и трајна заслуга се состоела во укажувањето кон вистинскиот пат и назначување на методот на истражување, иако она што го дал не може да се смета за објективна вистина, вистинска добивка, бидејќи ја промашил целта. Како неспоредливо поуспешна од теоријата на убавото, Шопенхауер ја вреднува теоријата на возвишеното. За разлика од теоријата на убавото која ни понудува само општ метод на истражување, оваа теорија ни претставува и дел од вистинскиот пат кон тој метод, и иако не дава стварно решение на проблемот, нему многу му се приближила.

Веќе во делото "Општа историја на природата и теорија на небото..." Кант изјавил дека ја признава вредноста на оние докази кои се извлекуваат од убавината и совршеноста на светскиот поредок како начин да се потврди најмудриот зачетник. Поставката на проблемот за

Кант е непроблематична: "Вообичаено е да се забележува и нагласува во природата согласност, убавина, цели и потполн однос на средствата кон целите" (*OI*..., с12-13). Сите овие одредби се од значење за разбирањето на подоцнежниот Кантов поим за природата. Првата одредба е значајна за сфаќањето на типизацијата на моралниот закон како природен закон, а другите две за разбирањето како на првиот, така и на вториот дел од третата критика. Но, она што е од апсолутна важност да се утврди е дека и убавината и односот на средствата и целите во природата спаѓаат во областа на она што е опфатено со физикотеолошкиот доказ за постоењето на бог. Со конечниот неуспех на овој доказ, ќе се измени и начинот на просудувањето на сврховитоста во природата, што ќе мора да доведе и до одредување на убавото како сврховитост без поим на сврха. Во еден од примерите во ова дело, изјавува дека токму тогаш кога на затоплената земја во најтоплиот земјин појас и е потребно разладување, морските ветрови како да се повикани да преј дат преку земјата и да ја освежат. Затоа, Кант прашува: "Не е ли сето ова убаво, нели се тоа видливи цели кои се остварени со мудро применети средства? "(*OI*..., с14). Кант овде го доведува поимот убаво во корелација со телеолошкото поимно двојство средства–цели. Убави се видливите цели, произлезени од божјата креација на светот! Секако, мора да се има на ум дека Кант зборувал за убавото во природата, што покажува дека неговиот поим за убавото е космолошки профилиран. Бидејќи пак убавото се видливите сврхи, мора да се заклучи дека Кантовиот поим за убавото бил космотелеолошки конципиран. За разбирањето на Кантовото сфаќање на односот меѓу Бог и природата, важно е да се има на ум и овој Кантов став: "Природата е плодна по извонредните развои на во сама себеси препуштената состојба на своите сили, дури и во хаос, и обликувањето кое следи од тоа носи со себе прекрасни односи и сложувања на заедничка корист

на созданијата..." (*OI*..., с93). "Прекрасни" се односите и сложувањата, кои произведуваат заедничка корист на суштествата во природата! Природата обилува со обликотворни сили и Кант дури и се восхитува на прекрасните односи кои постојат во неа, што е одличен показател дека тој многу повеќе бил заинтересиран за прекрасното во природата, отколку за прекрасното во уметноста. Значи, Кант не бил естетски несензибилен, туку за него во овој период, убавото е првенствено космолошки феномен, а не само уметнички. Убавината како космолошки феномен има и телеолошка функција преку нејзината согласност за заедничката корист на созданијата. Светската зграда предизвикува тихо чудење со нејзината неизмерна величина и со бесконечната многустраност, а Кант не заборава да ја спомене уште еднаш и "...убавината што избива од неа од сите страни "(*OI*..., с109). Кант имал разбирање и за светот како естетски феномен. Ако претставата на тоа совршенство ја поттикнува само моќта на имагинацијата, од друга страна, еден вид на занос го обзема разумот како сведок на толку многу раскош, толку многу величина која произлегува од едно единствено општо правило според вечен и точен ред. Според тоа, Кант потврдува дека "...обликувањето, формата, убавината и совршеноста се односи на темелните делови и супстанции, кои ја сочинуваат граѓата на светската градба" (*OI*..., с113). Тоа може да се види на делата кои ги прави Божјата мудрост.н.ајсоодветно е овие супстанции да се развиваат со неприсилен след од своите, од Божјата мудрост всадени, општи закони.

Излагањето на неговата теолошко-космогониска и следствено телеолошко-космолошка теорија му овозможило на Кант да го изрази своето спротивставување кон неговите противници-натуралистите, материјалистите и атеистите, кои се осмелуваат сета плодност на природата да ја припишат на слепиот или среќен случај, а не на

сигурната Божја управа. Затоа, Кант уште еднаш ја изразува својата доверба во светотворните потенцијали на Бог: "Не може да се гледа божјата зграда, а да не се запознае најизворниот поредок во нејзиното уредување и сигурните обележја на Божјата рака во совршеноста на нејзините односи" (*OI*..., с139). Зарем натуралистите очекуваат дека "...умот, откако толку многу убавина, толку многу извонредност просудил и и се вохитувал..." (*OI*..., с139) ќе биде согласен со апсурдните гледишта изложени од нив. Една од функциите на умот е просудувањето на убавината! И овде станува збор за поредокот и совршеноста на односите во природата, за нејзината убавина и извонредност. Убавината произлегува токму од сложните односи меѓу нештата во природата, а извонредноста укажува на нејзината телеолошка ефективност. Затоа, Кант сугерира за природата да се размислува со поголема пристојност и исправност: "...природата препуштена на своите општи својства е плодна само по убавите и совршени плодови кои не покажуваат на себе само согласување и извонредност..." (*OI*..., с141). Природата е плодна само по убавите и совршените плодови! Врз основа на своите многустрани анализи, Кант формулира заклучок кој го смета за многу важен: "...ако во структурата на светот светлат редот и убавината, тогаш постои Бог" (*OI*..., с156). Овде се покажува дека космолошкиот доказ за постоењето на бог е всушност телеолошки и естетски, т.е. физикотелеолошко-естетски! Созданијата од растителното и животинското царство се одлични показатели за единство кое е случајно, но, во исто време, согласно со големата мудрост на Бог: "И целата согласност, плодотворност и убавина, кои ги должиме на единството, зависат од Бог со посредство на суштинскиот поредок во природата, или со посредство на она во редот на природата кое е нужно" (ИП, с225). Покрај согласноста и плодотворноста, и убавината, како последица на единството, зависи од бог со посредство на

суштинскиот поредок во природата. Зависноста на убавината од бог, после демонстрираниот неуспех на трите докази, ќе биде доведена во прашање. Овде е важно да се увиди дека Кант најпрво доказот за постоењето на бог го прави "зависен" од редот и убавината, иако придружен со клаузулата на условното "ако", а потоа наведува дека условеноста е од обратен карактер. Кружноста на овој вид докажување може да се избегне само со онтолошкиот доказ, кој е априорен. Под "нужно" овде Кант не ја подразбира нужноста на самите нешта, туку само нужноста на нивната меѓусебна согласност и единство. Кога луѓето се издигнуваат до правилно размислување, добронамерната душа наоѓа достатно докази во големата разнообразност на" ...случајна убавина и целесообразна взаемна врска..." (ИП, с236), така што тоа овозможува да се изведе една волја која има голема мудрост и моќ. И овде случајната убавина и целесообразната взаемна врска се скоро идентични изрази. Ова убедување е достатно за добродетелно однесување, т.е. за морална увереност, па затоа за него се доволни вообичаените поими на разумот. За разбирањето на Кантовото сфаќање на убавото, најважно е да се разбере дека ова претставува видливи сврхи во природата, а бидејќи односот средства-сврхи е предмет на телеолошко проучување-специјално на физикотелеологијата-естетската одредба на убавината зависи од теориските дострели на физикотелеологијата! Тоа значи дека просудувањето на убавото како видливи сврхи зависи од поимот за сврховитоста во природата. Во предкритичките списи, Кант не ја оспорува зависноста на убавината од бог, затоа што поимот за него му се чини непроблематичен. Кога подоцна ќе ја утврди недостатноста на теориските докази за постоењето на Бог, се појавува главниот проблем на неговата критичка философија: осигурувањето на поимот "сврховитост на природата".

Во текстовите од предкритичкиот период, освен со одредбата на убавото и прекрасното, се занимавал и со одредувањето на поимите

возвишено и убаво, преку нивната сродност и разлика. Во списот "За убавото и вовишеното" за нив говори како за чувства. Примерите кои ги наведува, произлегуваат подеднакво од природата и уметноста. За возвишени може да се сметаат погледот на брдо чии снежни врвови се извишуваат над облаците, описот на бура, или сликата на пеколот од Милтоновото дело. Сите овие предизвикуваат допаѓање придружено со страв. Допаѓање предизвикуваат и погледот на цветните ливади, долините по кои пасат стада, како и описите на Елизиум и Хомеровата слика на Венерината "половина", но него го следат радост и насмевка. Првото од овие трогнува, а второто восхитува. Возвишеното и убавото спаѓаат под поопштиот поим допаѓање. Возвишеното е поглед или опис, и убавото е исто тоа. Високите дрва и ноќта се возвишени, цветните алеи и денот се убави. Бидејќи и возвишеното и убавото ги одредува како чувства, а овие можат да бидат предизвикани како од објектите во природата, така и од субјективните особини, мора да добијат и морални значења. Возвишени се чувствата пријателство, вечност, ништожност на светот. Убави се ведрината и веселоста. Умот и неустрашливоста се возвишени, итрината и шеговитоста се убави. Возвишеното е повпечатливо, но побрзо уморува. Во фуснота, ја дава оваа изјава за односот меѓу убавото и напорот на уметникот: "Кај убавото ништо не не заморува толку како напорот на уметникот ако го забележиме. Поетовото настојување да не трогне е досадно и делува мачно" (*OLIU*, с19). Важната глава "За способноста за задоволство и незадоволство" од предавањата по метафизика започнува со разликувањето помеѓу способноста за сознавање и способноста за задоволство и незадоволство. Првата се однесува на детерминациите кои можат да се сретнат во објектот, а втората на одредбите кои воопшто не можат да се сретнат во нештата, доколку не се сознаени низ претстава. Такви се претставите за добро и зло, убаво и грдо, за согласно и несогласно. Кога се зборува за овие претстави, тогаш "...Jac сум

запознаен не со објектот по себе, каков што е, туку поправо како што ме афицира" (*L. O. M,* с62). После оваа општа разлика, започнува одредувањето на она што се однесува на убавото. Убавото ја претпоставува способноста за сознавање, но не произлегува од неа. Способноста која се однесува на убавото се означува со терминот чувство. Како погрешна, Кант ја отфрла концепцијата според која ова чувство означува сознавање на совршеноста и несовршеноста на нештата. Перфекцијата не е одредба која спаѓа овде, бидејќи е онтолошки предикат за комплетноста и некомплетноста на објектите. За ова чувство е важно" ...како објектот го афицира духот" (*L. O. M,* с63). Задоволството и незадоволството не се однесува на објектите, туку на тоа "...како нивните претстави прават импресија врз нашиот субјект, ..." (*L. O. M,* с63). Сите наши претстави можат да бидат споредени или со објектите, "...или со целиот живот на субјектот. Субјективната претстава на целата моќ на животот за примање и исклучување на објекти е односот на задоволство и незадоволство. Значи чувството е однос на објектите не спрема претставата, туку поправо кон целата моќ на духот, ..." (*L. O. M,* с63). Ако задоволството е чувство за прифаќање на предмети, а незадоволството на нивно исклучување, тогаш и убавото не е објективен квалитет на нештата. Тоа мора да се дефинира на овој начин: "Убавото значи не е однос на сознанието спрема објектот, туку спрема субјектот" (*L. O. M,* с63). Животот е внатрешен принцип на дејствување според претстави: "Сега ако претставата хармонизира со целата моќ на духот, со принципот на животот, тогаш тоа е задоволство" (*L. O. M,* с63). Очигледно, убавото е претстава која хармонизира со целата моќ на духот, со принципот на животот. Секако, ако претставата е од спротивен вид, т.е. му се спротивставува на овој принцип, тогаш конфликтот меѓу таа претстава и моќта на духот значи незадоволство. Согласноста и конфликтот меѓу овие две

нешта значат унапредување или спречување на животот. Претставата на убавото го унапредува животот. Постојат три вида на живот: анимален, човечки и спиритуален. Соодветно на тоа се разликуваат и видовите задоволство. Човечкото задоволство е на средина меѓу другите две и означува" ...чувство соодветно на универзално сетило, со средства на сетилната моќ на судење; ...и се сознава од сетилноста преку идеја" (*L. O. M,* с64). Постојат два вида на објективни основи на чувството на задоволство и незадоволство. Такво чувство може да се има или согласно на моќта на сетилноста, или на разумот: "Што задоволува од согласност со универзалното сетило, тоа е убаво, и ако не задоволува од иста основа, тоа е грдо. "(*L. O. M,* с65). Ако постои општа согласност помеѓу луѓето, тоа се нарекува универзално сетило. Со признавањето на универзалното сетило, се надминува поединечноста, партикуларноста на приватното задоволство кое не може да комуницира: "Заедницата помеѓу човечките суштества конституира заедничко сетило" (*L. O. M,* с65). Според тоа, и чувството за убавото и грдото можат да се конституираат само во заедница, тие се комуникативни: "Убавото и грдото можат да се разликуваат меѓу човечките суштества само доколку тие се во заедница" (*L. O. M,* с65). Тоа чувство за задоволство и незадоволство врз основа на заедничко и универзално валидно сетило се нарекува вкус. Вкусот е секогаш судење за односите меѓу сетилата. Интелектуалното задоволство кое е предизвикано од доброто е нужно, а согласноста на судењата за односите меѓу сетилата е случајна. Разликата меѓу нив е што интелектуалното задоволство не е и чувство на пријатност. Тоа што предизвикува задоволство во интуицијата или во сетилната моќ на судењето е објект на задоволство, соодветно на поимите на разумот и се нарекува убаво. Ако за просудување на убавото и грдото е потребен вкус, за просудување на доброто и злото е потребен ум. Од комуналноста на чувството за убаво и грдо произлегува дека тоа го

надминува поединечното задоволство и може да добие одобрување од сите: "...тоа задоволува преку сетило исто така, но преку универзално сетило. За истражување на убавото и грдото ние значи имаме заеднички стандард; тоа е заедничкото сетило" (*L. O. M,* с66). Со согласноста меѓу поединечните осети и сфаќања се добива универзално правило. Преку напорот на потврдување или отфрлање на правилото се покажува способноста за вкус. Но, правилата на вкусот како заеднички и изведени од комуникација не можат да бидат правила а приори, тие се секогаш искуствени. Постојат и компаративни правила априори, како на пр за поредок, симетрија, но и тие се изведени од универзални апостериорни правила. Во предавањата од 1782-83, во одделот за задоволството и незадоволството, Кант дава прецизна дефиниција на првото: "Задоволството е значи свест за согласноста на објектот со производната моќ на имагинацијата на нашата душа" (*L. O. M,* с259). И двете можат да бидат посредни или непосредни. Ако се посредни, тие се интелектуални, во спротивно се сетилни. Она што задоволува посредно е средство. Тоа е објект на умот. Умот е потребен "...за да сфатам дали нешто е добро како средство за неговата сврха. Значи мораме да имаме задоволство од средството просто заради сврхата, ..." (*L. O, M,* с259). Непосредното задоволство може да биде субјективно и објективно. Првото важи за поединечниот субјект, а второто е општо задоволство бидејќи ги задоволува сите кои го искусиле објектот. Ова општо задоволство може да биде според законите на сетилноста или според законите на разумот и умот. Ако е според првите закони, тоа се однесува на убавото: "Убавото задоволува во имагинацијата; ..." (*L. O. M,* с259). Ако убавото може да предизвика општо задоволство, тоа мора да се случува според општи правила: "Убавото задоволува општо, значи има општи правила..." (*L. O. M,* с260). Способноста за проценување на убавото, вкусот, суди според општи правила. Ако убавото задоволува

во имагинацијата, тогаш може да се биде рамнодушен спрема стварноста на предметите: "Нешто ме задоволува ако јас сум рамнодушен спрема неговата егзистенција, на. пр, прекрасен план може да ме задоволи дури и ако самото нешто сеуште не постои, но не сум рамнодушен спрема постоењето на пријатното. Ако убавата околина ме задоволува, таа ме задоволува бидејќи би уживал во неа дури и ако таа не е таму, туку поправо јас ја замислувам само во мислите" (*L. O. M,* с260). Еве уште една одредба на убавото: "Убавото е општост на сетилното задоволство или вреднување на објектот според општото задоволство" (*L. O. M,* с260). Вкусот се занимава само со формата на композицијата на сетилната разновидност. Кант го одредува и односот помеѓу животот, чувството на задоволство и незадоволство и способноста за тежнеење. Односот помеѓу животот и моќта на претставувањето е: "Суштеството е живо ако неговата моќ на претставување може да биде основа на стварноста на неговите објекти. Животот е каузалност на претставата со оглед на стварноста на нејзините објекти. Сега оваа каузалност на претставите со оглед на субјектот е чувството на задоволство и незадоволство. Но со оглед на објектот е способност на тежнеење" (*L. O. M,* с261). Во "Пролегомени...", во фуснота, која се однесува на §58, изјавува: "Јас ќе речам: каузалитетот на врвната причина е она нешто со оглед на светот, како што е човечкиот ум со оглед на неговите уметнички дела" ("Пролегомени..., "с136). Овде бог, според аналогија со човековата уметност, се разбира како светотворен уметник. Самиот пак овој поим е суштински сврзан со поимот умешност, вештина, техне. Затоа е соодветен преодот од поимот на бог како уметник до поимот за природата како техника, т.е. како умешност и уметност. Мронговиусовите записи од предавањата по етика пак, имаат почетен датум: 3-ти јануари 1785. Воведната страница содржи објаснување за тоа што може да биде предмет на метафизиката, како и за тоа зошто

не е можна метафизиката на вкусот. Почетно место на излагањето е третирањето на трите способности на душата. Во сите нив, има место за разумот и сетилата. Ако станува збор за разумот, со него се овозможени логиката, естетиката и практичната филозофија. Од интерес е да се види како ги определува естетиката (овде не ја споменува разликата помеѓу естетско и естетичко) и практичната филозофија. За естетиката вели: "... (2) естетика, чувство на задоволство и незадоволство во разумот, кое е вкус; "(*L. O. E,* с225). Понатаму, за вкусот, додава: "Човекот има вкус, кој избира така, што неговото задоволство е универзално за нас, и може да биде универзално соопштливо" (*L. O. E,* с225). Значи, естетиката се занимава со чувството кое може да комуницира, да биде соопштено, кое има социјална функција. Универзалната соопштливост на чувството е заслуга на разумот кој секогаш е насочен токму кон неа. Но, прашање е: дали секоја од овие науки за предмет на проучување имаат нешто што може да се знае а приори? Во однос на естетиката, одговорот мора да биде негативен: "Со чувството на задоволство, итн, не стигнуваме никаде, бидејќи таму материја е како сум афициран" (*L. O. E,* с225). А затоа што она "како сум афициран" е емпириски податок, Кант со сигурност тврди: "Не постои априорна наука за вкусот. Што се нештата за нашиот вкус, сигурно не може да се знае а приори" (*L. O. E,* с225). Откако објаснил што е метафизиката и кои се двата нејзини дела, Кант вели: "Можеме да претпоставиме дека постои истотака и чиста филозофија на објектите на чувството на задоволство или незадоволство" (*L. O. E,* с225). И веднаш ги предупредува оние кои лекомислено би ја прифатиле таа претпоставка: "Но не е така. Метафизика на чувството на вкус не може да постои, бидејќи чувството веќе индицира дека јас морам да го чувствувам и искусам" (*L. O. E,* с225). Во третата критика, Кант разликува технички од практични ставови и покажува дека првите

припаѓаат во познавањето на природата и теорискиот дел на философијата, а само оние практични ставови кои ја прикажуваат детерминацијата на едно дејство како директно нужна, припаѓаат во философијата на моралот. Првите од овие ставови спаѓаат во техниката, т.е. уметноста или умешноста, но Кант сакал поимот "техника како уметност" да го примени врз природата како предмет на просудување, а не на теориско одредување. Кант прецизира дека не се технички судовите од оваа област, туку дека е таква моќта на судењето на чии закони се втемелуваат тие судови. Оваа техника на природата не е дел од доктринарната философија, туку спаѓа само во критиката на нашата моќ на сознанието. Моќта на судењето е несамостојна моќ, и не произведува ниту поими ниту идеи, туку само е моќ на супсумирање под поми кои се дадени од друго место. Ако воопшто може да постои поим или правило кои произлегуваат само и единствено од моќта на судењето, тоа може да биде само поимот за "...некоја сврховитост на природата..." (*KMS*, с13). Но, тоа е сврховитост на природата како погодна за систематизација на инаку хетерогените искуствени закони, адекватна за нашето сознание, а не за неа како онтолошки систем. Кант ја нарекува оваа сврховитост формална, бидејќи со неа не се втемелува ниту теориското сознание на природата, ниту практичниот принцип на слободата, туку само принцип за поставување на посебните искуства под општи закони, за да се пронајде систематското единство заради поврзаност на искуството. Затоа, Кант вели: "Значи, поимот кој првобитно никнува од моќта на судењето и е својствен на неа е поимот за природата како уметност..., со други зборови како техника на природата во поглед на нејзините посебни закони, ..." (*KMS*, с14). Со тоа не се збогатува сознанието на природата, туку се заснива само една максима за нашето посматрање на природата како единство на нејзините форми. Претставата за природата како уметност е "чиста идеја" (*KMS*, с14).

Кант ја нарекува субјективно-нужна претпоставката дека хетерогеноста на формите во природата и бескрајната разновидност на емпириските закони не и припаѓаат на природата, туку дека тие, благодарејќи на афинитетот на посебните закони кои стојат под поопшти, се погодни за искуството како емпириски систем: "Таа пак претпоставка е трансцендентален принцип на моќта на судењето" (*KMS*, с18). Поимот за сврховитост, т.е. техника на природата и припаѓа на рефлексивната, а не на одредбената моќ на судењето. Во својот однос спрема појавите, одредбената моќ на судењето постапува шематски и механички, како инструмент под раководство на разумот и сетилата, а рефлексивната моќ на судењето се однесува технички и уметнички, "...според општиот но во исто време неодреден принцип на сврховит распоред на природата во еден систем..." (*KMS*, с21). Кога принципот на сврховит распоред на природата во еден систем би бил одреден, би припаѓал во сферата на одредбената моќ на судење. Со тоа би станал суштински принцип на теориската употреба на умот, и, следствено, би бил најважен онтолошки принцип. Но, бидејќи одреденоста, детерминацијата е синтетички предикат кој овде недостасува, принципот има само субјективно, т.е. рефлексивно значење. Овој принцип на техничност на природата е априорен принцип на рефлексивната моќ на судењето, и може да се формулира со следниве зборови: "...природата ги специфицира своите општи закони во емпириски закони, соодветно на формата на еден логички систем, заради моќта на судењето" (*KMS*, с23). Исто како што поимот за сврховитост на природата не е поим на разумот во неговото онтолошко законодавство, тој не е ниту поим на умот, бидејќи овде сврхата не се поставува во објектот, туку само и исклучиво во субјектот, во неговата чиста моќ за рефлектирање. Онтолошката номотетика може да му обезбеди важност на својот принцип како закон, а техниката на природата може да обезбеди важност само како нужна претпоставка.

Кант разликува два вида творби на природата: агрегати и системи. Во поглед на нејзините творби како агрегати, природата постапува механички, "...како проста природа; но во поглед на своите творби како системи таа постапува технички, то ест во исто време како уметност, на пример во создавањето кристали, секакви облици на цвеќе, или во внатрешниот склоп на растенијата и животните" (*KMS*, с24). Механичкото објаснување на една појава не му попречува на техничкото просудување на истиот предмет, соодветно на субјективните принципи на рефлексија. Кант го разликува естетскиот рефлексивен суд од телеолошкиот суд. Во првиот, "...предметот се забележува како сврховит само за моќта на судењето, па значи самата сврховитост се посматра само како субјективна; "(*KMS*, с27); а во вториот, "...ако таа форма се најде на предметот, сврховитоста е просудена објективно и нештото значи природна сврха..." (*KMS*, с27). Кант додава: "Судот за објективната сврховитост на природата се вика телеолошки. Тоа е еден сознаен суд, но тој сепак припаѓа само на рефлексивната, а не на одредбената моќ на судење" (*KMS*, с27). Понатаму, Кант разликувал естетски сетилен суд од естетски рефлексивен суд. Првиот содржи материјална сврховитост, бидејќи негов одредбен разлог е осетот поврзан со чувството на пријатност и непријатност, а вториот содржи формална сврховитост, бидејќи претставува хармонична игра и меѓусебна соодветност на разумот и имагинацијата. Естетскиот сетилен суд не е автентично заснован на сопствените принципи на моќта на судењето. Рефлексивниот естетски суд пак, поседува извесна автономија, која не е објективна, како што е автономијата на разумот во поглед на теориските закони на природата, или на умот во практичните закони на слободата, туку е само субјективна. Таа автономија би морала да се нарече хеаутономија, бидејќи моќта на судењето не и пропишува закон ниту на природата, ниту на слободата, туку исклучиво на самата себе. Кант

грижливо ја отстранува можноста неговиот поим за "сврховитост на природата" да биде идентификуван со поимот "совршенство". Совршеноста како потполност на мноштвото доколку тоа како заедница сочинува едно, е онтолошки поим со значење исто како и поимот тоталитет. Тој поим нема никаква врска со чувството на задоволство и незадоволство. Но, кога се говори за некоја совршеност, секогаш во основата лежи поим за некоја сврха врз која се применува онтолошкиот поим за согласноста на мноштвото. Судот за објективната сврховитост како совршеност е телеолошки суд и нема однос спрема чувството на задоволство и незадоволство. Значи, токму ова чувство го диференцира естетскиот рефлексивен суд од телеолошкиот суд. Кога веќе поимот "техника на природата" е од толку големо значење, Кант мора да пристапи кон неговото вточнување. Тој разликува формална техника на природата и реална техника на природата. Под првата ја подразбира нејзината сврховитост во перцепцијата, а под втората нејзината сврховитост според поими. Естетски судови а приори не се можни, но естетските рефлексивни судови се засновани на принципи а приори. Моќта на судење содржи сопствени принципи само за формите на перцепцијата, но не и за поимите за создавањето на нештата. Поимот за некоја реална сврха се наоѓа целосно надвор од областа на моќта на судењето, ако таа се земе сама за себе. Оваа моќ го посматра само односот на имагинацијата и разумот, во една претстава пред секој поим, и ја забележува само субјективната сврховитост на предметот, додека кај телеолошката сврховитост мора да воспостави однос меѓу разумот и умот за да можат нештата да бидат претставени како природни сврхи. Првиот вид техника може да се нарече фигуративна, а вториот-органска техника на природата. Сета сврховитост на природата може да се посматра на два начини: како природна или како намерна. Искуството ни дава дозвола само за првиот начин, додека другиот претставува хипотетичен начин на објаснување. Поимот за сврховитост

на природата изворно припаѓа на рефлексивната моќ на судењето, а поимот "природни сврхи" и припаѓа на одредбената моќ на судењето. Заради првиот од овие два поими е потребен ум, но ум во неговата иманентна употреба, додека за вториот се бара ум кој се издига во областа на надсетилното, значи, ум во трансцендентна употреба. Единствено на творбите на уметноста стануваме свесни за каузалитетот на умот за објектите кои заради тоа се нарекуваат сврховити или сврхи, и правото умот да го наречеме технички е во согласност со искуството кое го имаме за нашата сопствена моќ. Сите судови за сврховитоста на природата, било естетски било телеолошки, стојат под принципи а приори и тоа под такви кои и припаѓаат само и исклучиво на моќта на судењето. Субјективното на претставата, што апсолутно никогаш не може да стане предмет на сознанието, е задоволството и незадоволството кои се поврзани со неа. Но, ни сврховитоста на некој предмет, доколку се замислува во перцепцијата, не е својство на самиот предмет, иако за таквата сврховитост може да се заклучува врз основа на сознанието на нештата. Значи, сврховитоста која претходи на сознанието на некој предмет и сепак се поврзува со претставата на тој предмет, го претставува она субјективно кое не може да стане дел од никакво сознание. Во тој случај, предметот се нарекува сврховит само затоа што со неговата претстава е поврзано задоволство, а самата претстава е естетска претстава на сврховитоста. Овој вид на задоволство изразува само субјективна формална сврховитост на предметот, т.е. естетскиот суд за сврховитоста не е втемелен врз никаков поим, ниту пак тој самиот втемелува некаков поим за предметот. Моќта која не оспособува врз основа на такво задоволство да создаваме судови со општо важење се нарекува вкус. Сепак, судот на вкусот не изразува некаква објективна нужност, ниту пак полага право на важење а приори, туку само да важи за секого. Чудното кај судот на вкусот се состои во следново: "...не е тоа некој емпириски поим, туку чувството

на задоволство (значи во никој случај некој поим) кое со судот на вкусот сепак се бара од секого..." (*KMS*, с79). Иако поимот за субјективната сврховитост на природата во нејзините форми не претставува апсолутно никаков поим за објект, сепак, како со тоа да и припишуваме обзирност спрема нашата моќ на сознание аналогно на некоја сврха, па така убавината на природата можеме да ја посматраме како прикажување на поимот на формална, чисто субјективна сврховитост. Поимот за моќта на судењето во некоја сврховитост на природата се уште припаѓа на поимите на природата, но само како регулативен принцип на моќта на сознанието, иако естетскиот суд е конститутивен во поглед на чувството на задоволство и незадоволство. Вкусот е моќ за просудување на она што е убаво. Допаѓањето кое во нас го предизвикува убавото мора да зависи од рефлексијата за некој предмет кој не доведува до некој поим, и се разликува од пријатното кое е втемелено на осет. Судот на вкусот не е само контемплативен, т.е. таков кој е индиферентен спрема постоењето на предметот, туку не е ни суд на теориското и практичното сознание. Затоа, тој суд не е втемелен на поими, ниту пак е насочен кон нив. Судовите на вкусот не поседуваат квантитет на објективно-општоважечки судови, тие се секогаш поединечни. Заради тоа, судот на вкусот не може да очекува и да бара секој да биде согласен со него како да е логички суд, туку само побарува од секого согласност само како еден случај на правилото, чија потврда не се очекува од поимите, туку само од пристапувањето на другите. Убаво е само она што предизвикува општо допаѓање без поим. Сврховити можат да се наречат предмет, дејство, или душевна состојба, иако нивната можност не претпоставува нужно претстава на некоја сврха. Тоа му овозможува на Кант да го воведе во употреба терминот "сврховитост без сврха". Ова е клучниот термин од неговата аналитика на убавото. Тоа не значи несврховита сврховитост, што би било противречност во термините, туку само сврховитост без поим за сврха.

Бидејќи убавото се однесува на формите на предметите во природата, сврховитоста врз основа на поим на сврха, би претпоставувала намера-значи дело на интелигибилен субјект, каков што сепак не е природата. Значи, естетската сврховитост втемелена врз поим за сврха би претпоставувала концепција за реална техника на природата, т.е. за бог. Така, естетското би зависело од теолошкото. Но, бидејќи физикотеолошкиот, космолошкиот и онтолошкиот доказ за постоењето на бог не можат да бидат потврдени како убедливи, се прекинува и релацијата меѓу естетското и физикотеолошкото, кое се заснива врз физичката телеологија. Онтолошкиот проблем на сврховитоста во природата воопшто, има и свои естетски последици. Бидејќи телеологијата во природата не е објективно валиден онтолошки принцип, Кант ја означува естеската сврховитост на наведениов начин. Сврховитоста без сврха не смее да се заменува ниту со субјективната, ниту со објективната сврха. Треба да се има на ум дека во овој контекст, под субјективна и објективна сврха ги подразбира поимите на корисното и морално-доброто. Од тоа произлегува дека убавото е потполно независно како од корисното, така и од морално-доброто. Во убавото како формална субјективна сврховитост не се замислува некаква совршеност на предметот. За Кант е од особена важност разликувањето меѓу убавото и возвишеното. Првичните одредби на нивното разликување се овие: убавото се однесува на формата на некој предмет која се состои во ограничување, додека возвишеното може да се најде и на неоформеното доколку на него се замислува безграничност; кај убавото, допаѓањето е сврзано со претставата на квалитет, а кај возвишеното, со претставата на квантитет; убавото може да се сфати како прикажување на некој неодреден предмет на разумот, а возвишеното како приказ на некој неодреден поим на умот.н.о, најважната и внатрешна разлика меѓу убавото и возвишеното се состои во следново: убавото во природата ја носи во себе сврховитоста на својата форма и како да е предодредено за нашата

моќ на судење; додека она што во нас го предизвикува чувството на возвишено, може во поглед на својата форма да изгледа" ...за нашата моќ на судењето спротивно на сврха, за нашата моќ на прикажување неприкладно, и за нашата имагинација така да се каже насилно, но сепак се просудува како да е дотолку повозвишено" (*KMS*, с133). Неправилно се изразуваме кога предметите во природата ги означуваме како возвишени, иако сосема правилно за многу од нив велиме дека се убави: "...бидејќи, како е можно со израз на одобрување да се означи нешто што по себе се сфаќа како спротивно на сврха? "(*KMS*, с133). Возвишеното во вистинска смисла не може да се состои во било каква сетилна форма, туку стои само во врска со идеите на умот. Поимот за возвишеното во природата ни во најмала мера не е толку важен и богат со последици како што е поимот за убавото во неа: "...и дека тој поим на возвишеното во природата не укажува воопшто на ништо сврховито во самата природа, туку само на сврховитост во можната употреба на нејзините согледувања за да се осети некоја сврховитост во нас самите која од природата е потполно независна" (*KMS*, с134). За имагинацијата, она што е прекумерно претставува бездна во која таа може да се изгуби. Истото тоа не е прекумерно и за идејата на умот за надсетилното, туку за него е законито да произведе едно такво тежнеење на имагинацијата, па значи во иста мера е привлечно во која за чистата сетилност било одбојно. Овде субјективната игра на душевните способности-имагинацијата и умот-се замислува врз основа на нивниот контраст како хармонична. Како што имагинацијата и разумот произведуваат во просудувањето на убавото со својата еднодушност субјективна сврховитост на душевните способности, така имагинацијата и умот ја произведуваат истата сврховитост, благодарејќи на нивниот судар. Немоќта на сетилноста ја доведува до свест, т.е. открива неограничената моќ на душевноста воопшто на истиот субјект:

"...значи несврховитоста на моќта на имагинацијата сепак се замислува како сврховита за идеите на умот и за нивното оживотворување" (*KMS*, с146-147). Како последица на тоа, самиот естетски суд станува субјективно сврховит за умот како извор на идеите. Судот на вкусот има двојна логичка особеност. Прво, општо важење а приори, но не логичка општост втемелена на поими, туку општост на поединечен суд, и, второ, нужност која сепак не зависи од докази а приори. Судот дека сите лалиња се убави е логички а не естетски суд, додека естетско значење може да има само судот дека некое поединечно лале е убаво. Во тоа и се состои особеноста на судот на вкусот: иако е поединечен, тој полага право да важи за сите субјекти како да е објективен суд. Затоа што слободата на имагинацијата се состои во нејзиното шематизирање без поим, судот на вкусот е втемелен врз чистото чувство на взаемно поттикнување на имагинацијата во нејзината слобода со законитоста на разумот, значи, врз чувство кое овозможува предметот да биде просуден" ...според сврховитоста на претставата (со која бива даден некој предмет) за унапредување на тие моќи на сознание во нивната игра" (*KMS*, с172). Не задоволството, туку само општото важење на тоа задоволство, е она што во судот на вкусот се замислува а приори, како општо правило кое важи за секого. Оној кој се интересира за убавото во природата, може да го осети само доколку претходно го втемелил својот интерес за доброто во морална смисла. Кон тоа придоаѓа уште и восхитувањето за природата која во своите убави творби се покажува како уметност, и тоа не само случајно, туку може да се рече намерно, според законски поредок, а освен тоа" ...во нив се покажува како сврховитост без сврха; бидејќи таа сврха не ја наоѓаме никаде во надворешноста, ние, природно, ја бараме во нас самите, и тоа во она што ја сочинува крајната сврха на нашиот живот, имено во моралното одредување (но за потрагата по основата на можноста на таквата

природна сврховитост ќе стане збор дури во телеологијата) "(*KMS*, с185). Кант ги оделил и различно вредносно ги третирал забавните од убавата уметност. Како што покажува самиот термин, забавните уметности се насочени кон уживање. Напротив, убавата уметност е таков начин на претставување" ...кој сам за себе е сврховит, и кој, иако е без сврха, сепак ја унапредува културата на душевните моќи заради општествената комуникација" (*KMS*, с190). Општата соопштливост на задоволството има за последица дека тоа не смее да претставува некое уживање кое потекнува од чистиот осет, туку од рефлексијата. Затоа, естетската уметност како убава уметност, се раководи според рефлексивната моќ на судење, а никако не според сетилниот осет. Кај секоја творба од оваа уметност, реципиентот треба да биде свесен дека станува збор за уметност, а не за производ на природата. Но, дури и тогаш "...сврховитоста во формата на таа творба мора да изгледа така слободна од секоја принуда на намерните правила, како таа творба да е некој производ на самата природа" (*KMS*, с190). Она задоволство кое единствено може да се соопшти, а сепак не е втемелено врз поими, се втемелува врз чувството на слобода во играта на нашите моќи на сознание" ...кое сепак мора во исто време да биде сврховито..." (*KMS*, с190). Кога сврхата би била насочена кон произведување на некој одреден објект, доколку неа ја оствари уметноста, но тоа не предизвикува естетско допаѓање, туку такво кое е втемелено врз поими, тогаш делотворноста која произведува не би била убава уметност, туку механичка вештина. Тоа го доведува Кант до формулацијата на став кој ја објаснува релацијата меѓу сврховитоста, уметноста и природата: "Значи, сврховитоста во творбата на убавата уметност, иако е намерна, сепак не смее да изгледа намерна, то ест убавата уметност мора да даде можност да се посматра како природа, иако посматрачот е свесен за неа како уметност" (*KMS*, с191). Убавото во природата е некој предмет,

а убавото во уметноста е убава претстава за некој предмет. За да биде нешто во природата просудено како убаво, не е потребно претходно да се има поим за тоа што треба да претставува тој предмет, т.е. не е потребно познавање на материјалната сврховитост, туку чистата форма се просудува како допадлива сама за себе и без познавањето на сврхата. Но, не е таков случајот и со творбите на уметноста. Овде, бидејќи" ...уметноста секогаш претпоставува некоја сврха во причината (и нејзиниот каузалитет) ..." (*KMS*, с195), мора да се земе некој поим како основа за просудувањето. Бидејќи согласноста на разновидното во некој предмет со неговата внатрешна намена како сврха, претставува совршеност на тој предмет, затоа" ...во просудувањето на уметничката убавина ќе мора во исто време да се земе во обзир таа совршеност на предметот, за што во просудувањето на некоја природна убавина (како таква) никако не се поставува прашање" (*KMS*, с195). Кант инсистира на тоа дека она што е суштинско во секоја убава уметност" ...се состои во формата, која е сврховита за посматрањето и просудувањето..." (*KMS*, с208). Значи, она што е суштинско во неа не е материјата на осетот при што од значење би било само уживањето, кое во идејата не остава ништо зад себе и душевноста ја прави незадоволна. Тоа би била крајната судбина на убавата уметност ако таа не се поврзе со моралните идеи. Највисоко место меѓу сите уметности зазема поезијата. Таа ја проширува и ја оснажува душевноста со тоа што и помага да ја осети својата способност-независна од природата-природата како појава да ја посматра и просудува како да е шема за надсетилното. Поезијата си игра со привидот, а сепак не измамува никого со тоа: "... бидејќи, таа самата ја прогласува својата активност за чиста игра, која разумот сепак може да ја употреби сврховито и заради својата работа" (*KMS*, с209). Кант разликувал естетски идеи и идеи на умот. Првите можат да се означат како инекспонибилни претстави на имагинацијата, а

вторите како индемонстрабилни поими на умот. Генијот може да се објасни со моќта на естетските идеи. Како субјективна контролна мера за" ...онаа естетска но безусловна сврховитост во убавата уметност..." (*KMS*, с225), може да послужи само она што претставува чиста природа во субјектот.н.о, што претставува таа? Кантовиот одговор е: надсетилниот супстрат на сите негови моќи, значи, "...она што претставува последна сврха која ни ја поставува она што е интелигибилно во нашата природа..." (*KMS*, с225-226). Ниту во природата, ниту во убавата уметност, не може да биде усвоен принципот на реализам на сврховитоста, туку само принципот на идеалитетот на сврховитоста. Кога би важел првиот, тогаш природата би морала да ни покаже што треба да сметаме за убаво и судот на вкусот би зависел од емпириски принципи. Кога овој принцип би важел во убавата уметност, таа би била само пријатна вештина, а не уметност. Природата само ни овозможува при просудувањето на некои нејзини творби да забележиме "...во сразмерноста на нашите духовни моќи внатрешна сврховитост, и тоа таква сврховитост која треба да се прогласи за општа и нужна врз основа на некој надсетилен разлог..." (*KMS*, с231). Но, оваа внатрешна сврховитост не смее да биде просудувана како природна сврха, затоа што така детерминираниот суд би имал за основа хетерономија, а не би бил слободен, како што доликува на судот на вкусот. Како што идеалитетот на предметите на сетилата претставува единствен начин на кој може да се објасни можноста нивните форми да бидат одредени а приори, "...така и идеализмот на сврховитоста во просудувањето на убавото во природата и уметноста претставува единствена претпоставка под која единствено Критиката е во состојба да ја објасни можноста на судот на вкусот..." (*KMS*, с232). Во завршните согледби на критиката на естетската моќ на судење, Кант изјавил: "Јас, значи, тврдам: убавото е симбол на морално-доброто; "(*KMS*, с234). Ако убавото е сврховитост

без поим на сврха, а морално-доброто е сврховитост врз основа на поим на сврха, оваа изјава значи дека сврховитоста без поим на сврха е симбол на сврховитоста која е објективно одредена. Бидејќи пак под симбол Кант подразбирал хипотипоза, т.е. приказ, убавото е приказ на морално-доброто. Морално добро е она што не прави достојни за среќата. Според тоа, завршна одредба би била дека убавото е симбол на нашата достојност за среќата. Во предавањата од 1792-93, Кант ја дефинирал и естетската моќ на судењето: "Естетската моќ на просудувањето е способност за создавање свест преку претстава за согласноста на сетилноста и разумот. Се што е убаво е втемелено врз оваа согласност" (*L. O. M,* с377). За задоволството кое произлегува од согледувањето на убавото, тој напишал: "...ова уживање кое се појавува од играта на моќта на имагинацијата, без непосредно поврзување на одреден поим со неа-е задоволство" (*L. O. M,* с377). Ако тоа уживање кое се нарекува задоволство не е поврзано со ниеден одреден поим, од тоа не следува дека не е поврзано со моќта за произведување на поими, разумот: "Ние ја нарекуваме оваа слободна игра на моќта на имагинацијата, која сеуште е поврзана со разумот воопшто, задоволство, и така убавото е различно од пријатното (кое се применува само врз сетилата) "(*L. O. M,* с377). Односот помеѓу убавото, пријатното, доброто и слободата, Кант ги одредува на овој начин: "Убаво е што задоволува само во рефлексија (сеуште без поим). Убавото е поблиску до доброто отколку пријатното заради слободата која се појавува со него..." (*L. O. M,* с377). И уште повеќе, убавото има сличност со моралното добро: "Убавото исто има нешто слично со доброто, дека задоволува без интерес, без да бара полза, туку поправо, промислено само преку умот ние му даваме на убавото како на доброто наше одобрување" (*L. O. M,* с377-378). Во предавањата од 1794-95, во одделот за емпириската психологија, Кант го изложува своето видување на феноменот на убавото: "Она што задоволува само

преку перцепција е убаво, она што ме остава рамнодушен во перцепцијата, иако може да задоволи или незадоволи, е не-убаво; она што не ме задоволува во перцепцијата е грдо. Врз ова задоволство лежи поимот на вкусот" (*L. O. M,* с480). Постои специфичен проблем во судењата за убавото. Оној кој суди за убавото бара и очекува неговиот суд да биде поддржан и прифатен и од други луѓе. Но ако се претпостави тоа, значи се смета дека е априори уверливо дека другите мора да се согласат со тој суд. Во тој случај, мора да постои правило според кое некој може да биде поттикнат на одобрување или отфрлање: "...значи само кога постои принцип на убавото може нужноста и универзалната валидност на убавото да биде демонстрирана. Но демонстрацијата на убавото е неможна; тоа е само апстрахирано од сетилното согласно законите на разумот, без да се биде способен да се тврди универзалната валидност на овие закони кои се втемелени со тоа, токму заради субјективното во чувството" (*L. O. M,* с481). Сега следи и дефиницијата на убавото: "Убаво во естетското просудување е само тоа што задоволува без било каков интерес за егзистенцијата на самиот објект, само во неговата перцепција, и всушност во неговата форма, и задоволува бидејќи овде слободната игра на моќта на имагинацијата се остварува во согласност со законитоста на разумот" (*L. O. M,* с481). Од дефиницијата следува дека убавото барем мора да има" ...сличност со поимите, или со законите на разумот. Сепак, не е нужно да се биде свесен за правилата или овие закони на вкусот, ..." (*L. O. M,* с481). Второ, моќта на имагинацијата се занимава исклучиво: "...со формата на објектот и не со неговото телесно постоење, ..." (*L. O. M,* с481). Трето, разумот ја одржува таа игра во границите; четврто, од тоа следи дека двете способности, во таа слободна игра и преку неа меѓусебно се поддржуваат, и се занимаваат со тоа да го одржат задоволството кое произлегува од нивната игра. Од "Метафизиката на

моралот" овде мора да се одбележи и следнава Кантова изјава за вкусот: "Наспроти тоа, задоволството кое не е нужно поврзано со стремежот кон предметот, кое, значи, во основа не е задоволство заради постоењето на објектот на претставата, туку е врзано за самата претстава, би можело да се нарече просто контемплативно задоволство или неактивно допаѓање. Осетот на овој втор вид задоволство го нарекуваме вкус" (ММ, с14).

Телеологијата внатре границите на чистиот ум

Во предавањата по метафизика од средината на 1770-те, Кант зборува за текот на природата и за неа како принцип. Текот на природата се однесува на низите на настани и нивните промени, а нејзиниот поредок на нив како подложни на генерално правило. Тој може да биде сфатен емпириски, но поредокот само преку разумот кој го разбира правилото. Овде под природа се подразбира принцип на светот, од кој одредбите на светот произлегуваат соодветно на универзални правила. Во "Пролегомените...", во §57, Кант ја определува метафизиката како телеолошки производ на природата! Таа ја има изродено метафизиката како нешто што не е резултат на слепата случајност, туку на никулец способен за големи цели. Дури и претпоставува дека таа е поставена во нас многу повеќе по заслуга на природата отколку што е случјот со другите науки. Во одделот "За природата на нештата" од предавањата по метафизика, Кант ја дава одредбата за зависноста на стварноста на нештата од нивната природа, и за зависноста на нивната можност и поим од есенцијата. Природата е првата внатрешна основа на стварноста на нештата. Суштината се однесува само на поимот и можноста на нештата. Од тоа следи дека триаголникот, како и целата геометрија немаат природа, туку во нив станува збор за поими и суштини. Суштината на природните нешта е нивниот поим, а нивната природа е она што воопштено важи за нив и со што тие можат да бидат објаснети. Сите нешта во природата имаат природа. Под поимот природа може да се подразбере индивидуалната и општата природа на нештата. Но, што се подразбира под природа воопшто или природа во целина? Одговорот е дека индивидуалните природи ја сочинуваат целината на природата која се нарекува природа воопшто. За да се конституира таа целина не е достатен збирот на поединечните природи и нивните делови, туку и акт на обединување. Спротивставено на природата е

надприродното и неприродното. Неприродното и противречи на поединечната природа на нештата, а надприродно е тоа што не може да биде објаснето од целината на нештата, туку упатува на претпоставката на вонсветското, праизворно суштество. Во природата владеат закони, кои пак се општи формули со кои различноста се сознава од општи принципи. Психологијата започнува со разгледување на воведните поими. Од значење е овде одредбата на поимот "природа воопшто". Под овој поим се подразбира дека зборувањето за природата воопшто значи зборување за формалниот поим на природата и во таа смисла природата не е објект, туку само начин на кој таа постои. Кант разликува емпириска и рационална физиологија. Одредбата на емпириската физиологија не претставува проблем, важно е само дефинирањето на рационалната физиологија, според кое таа е сознание добиено од умот, а не од искуството, иако објектот е предмет на сетилата и искуството. Во општата психологија пак, се изучуваат мислечките суштества како такви, а во специјалната единственото мислечко суштество кое ни е познато, душата. И тука е поважна одредбата на рационалната психологија, а не на нејзиниот емпириски пандан. И таа е сознание од чистиот ум, но се однесува на објектите на внтрешното сетило. И во предавањата по метафизика од 1782-83, зборувал за поимот природа. Како принцип на објаснување на нештата, природата мора да се разликува од можноста. Објаснувањето на Рајмарус за природата според есенцијална моќ е лажно, а освен тоа е и некомплетно, бидејќи таму спаѓаат не само моќите, туку и нивните односи. Освен тоа, природата е збркана со суштината. Поимот природа може да се сфати на три начина: супстантивно, т.е. материјално како општа природа на сите нешта и важи за целината на природата; формално, за означување на специфичната природа на секое нешто како различно од другите нешта; како поредок на нештата согласно на општите закони. Во овој контекст Кант ја анализира и слободата како природа. Ако се спротивстават првите две

одредби на природата, тогаш слободата може да се одреди како природа во формална смисла: "Слободата е исто природа, ..." (*L. O. M,* с232). Поврзаноста според сврхи се вика поврзаност на финалноста и се заснива врз принципот, дека ниеден орган кој било кога е сретнат кај некое живо суштество не е одвишен, и овој принцип го применува и врз луѓето. Кај нив потенцијалите на умот и другите таленти остануваат недоволно искористени во овој живот, "...што е во конфликт со телеолошкиот принцип на природата..." (*L. O. M,* с290). Во предавањата по етика од 1784-85 станало збор и за способноста за саморегулација на природата. Во контекст на говорот за слободата, Кант вели дека од правила зависи дури и опстанокот на природата. И умот е телелошки производ на природата. Тоа го објаснил во "Втемелувањето...". Прашањето е: која намера ја имала природата кога на нашата волја и го придодала умот како нејзин управник? Неговиот одговор е: "Кога е збор за природните дарови на едно организирано суштество, суштество кое е опремено за живот на сврховит начин, ние како основна истина усвојуваме: дека во таквото суштество не се наоѓа никакво орудие за било која сврха, освен она орудие кое е за таа сврха најсоодветно и со неа најсогласно" ("*Zasn*...", с25). Умот е сврховит производ на природата чија вистинска намена е да произведува по себе добра, т.е. чиста волја. Според природниот закон го типизирал и моралниот закон. Тоа е важно зашто природата ја одржува меѓусебната соодветност на живите суштества. Општоста укажува на начинот на кој настануваат последиците. Наведувајќи пример за совршена должност спрема себеси, Кант поставува прашање: дали принципот на самољубието може да стане природен закон? Неговиот одговор е дека закон на природата во најопшта смисла не е да го разорува животот, туку да го усовршува! На воведната страница од предговорот на делото за метафизичките почетни принципи на природните науки од 1786 год, Кант разликува

природа и суштина. Но, мора да се напомене дека при ова разликување Кант ја има на ум определбата на природата во нејзиното формално значење, иако го споменува и материјалното. Во тоа формално значење, означува изведување на разновидноста инхерентна на стварите од нивниот внатрешен принцип. Иако идеите можат да создадат големи сознајни проблеми, во согласност со својот општ телеолошки став, Кант верува во нивната можна добра употреба: "Се она што има основа во природата на нашите сили мора да биде целисходно и во согласност со нивната правилна употреба..." (*KČU*, с391). Се што има основа во природата на нашите сили мора да биде целисходно. Објаснува дека дури и критиката на прекумерните амбиции на спекулативниот ум произлегуваат од природата на самиот ум. Тоа е факт кој е корисен, бидејќи Кант е убеден во ова: "Се што самата природа уредува е добро за било која цел" (*KČU*, с446). Кант ја потврдува врската меѓу природата и моралот: "Бидејќи тоа се однесува на нашето однесување спрема највисоката цел, крајната намера на природата, која при опремувањето на нашиот ум мудро не згрижила, е насочена само кон моралот" (*KČU*, с477). Крајната намера на природата при создавањето на умното конечно суштество е моралот. И во втората критика размислувал за односот меѓу природниот и моралниот закон. Тоа го потврдува начинот на размислување од втемелувачкиот спис: "Зашто, додека општиот природен закон сето го усогласува, ..." (КНПУ, с38). Природниот закон усогласува се! Максимата за слободното располагање со сопствениот живот не треба да биде прифатена, бидејќи, ако се универзализира, ќе се види дека во една природа во која владее таа максима, "...таквото уредување не би било никаков траен природен поредок..." (КНПУ, с60). Каква би била таа максима "...за една природа да може да се одржува..." (КНПУ, с60). Ова е вториот пресуден критериум за преземањето на моделот на природата како урнек за моралниот закон.

Природата е поредок кој се одржува, траен поредок, кој го усогласува сето и го усовршува животот. Во втората критика уште изјавил и: "Така, пред мене јас гледам ред и целесообразност во природата..." (КНПУ, с182). Редот и целесообразноста во природата е сопствена област на умот, кој пак е телеолошки производ на природата. Ако природата е траен себеодржувачки поредок кој го усовршува животот, и ако таа е "родител" на умот, слободата, моралот и метафизиката, од пресудно значење е осигурувањето на поимот "сврховитост на природата". Но анализата од првата критика покажува дека најсоодветниот третман кој може да го има овој поим, имено, третманот во физикотеолошкиот доказ за постоењето на бог зависи од онтолошкиот доказ, кој пак се покажува дефинитивно неуспешен. Со неуспехот на спекулативната теологија, останува отворено прашањето за статусот на поимот сврховитост на природата. Кога физикотеолошкиот доказ би можел да биде потврден како валиден, тогаш сврховитоста на природата би спаѓала во сферата на одредбената моќ на судење. Во тој случај, таа сврховитост би можела да се смета за произлезена од Божјата намера, од негов поим. Посочената невалидност на доказите втемелени врз теориската употреба на умот, го остава овој поим вон сферата на одредбената моќ на судење, во областа на рефлексивната моќ на судење. Со тоа се губи можноста да бидет третиран како логички инструмент кој има објективно сознајно значење. А бидејќи и убавото Кант го третира во врска со појавите, следи дека овој поим, сврховитост на природата, но само како поим на рефлексивната моќ на судење, е основата на естетската и телеолошката моќ на судење. Затоа, овие две области, кои се однесуваат на поимот на природата, Кант ги обработува заедно. Освен тоа, вториот дел од последната критика има карактер на сумирање на резултатите од неговите анализи на досегот и границата на телеолошката употреба на умот. Затоа во него главен предмет на анализата е поимот "природни сврхи" и можноста за неговата

ограничена, но оправдана улога. Критиката на телеолошката моќ на судење започнува со сосема разбирливата потреба да се дистингвира овој вид на рефлексија од естетската рефлексија. Во општата идеја за природата како спој на сите сетилни предмети не постои "...никаква основа за претпоставката дека нештата во природата служат едни на други како средства за цели, и дека самата нивна можност е доволно разбирлива само врз основа на тој вид на каузалитет" (*KMS*, с241). Овде се најавува поимот "каузалитет според целите" кој има значење во овој дел од третата критика. Кај поимот на убавото, претставата на нештото може да се замисли а приори како соодветна за внатрешната сврховита складност на нашите моќи за сознание, затоа што таа претстава постои во нас. Меѓутоа, не може а приори да се увиди и да се претпостави со никаков разлог "...како сврхите, кои не се наши и кои истотака не и припаѓаат ниту на природата (која ние не ја замислуваме како интелигентно суштество), сепак можат или треба да сочинуваат некој особен вид на каузалитет..." (*KMS*, с241). Ако природата не ја замислуваме како интелигентно суштество, а сврхите за кои станува збор овде не ни припаѓаат нам кои сме такви суштества, јасно е дека се работи за интелигентно суштество кое не е ниту човек, ниту природа, иако може да биде нивна основа. Каузалитетот на сврхите, т.е. целите на тоа претпоставено интелигентно суштество не можат да се увидат а приори. Но, ова не е единствениот проблем кој му го препречува патот на телеолошкото расудување. Имено" ...објективната сврховитост, како принцип на можноста на нештата во природата, во таа мера е далеку од тоа да стои нужно во врска со поимот на природата, што, напротив, токму таа објективна сврховитост е она на што лугето се повикуваат во прв ред за да ја докажат случајноста на природата и нејзината форма врз нејзина основа" (*KMS*, с242). Кога се вели дека строежот на некоја птица, положбата на крилата постои заради нејзиното движење, а

склопот на нејзината опашка е во функција на управувањето, тогаш всушност се кажува дека од гледиштето на дејствените причини сето тоа е случајно, "...ако не се земе напомош уште некој особен вид каузалитет, имено каузалитет на сврхи..." (*KMS*, с242). Природата посматрана како механизам можела да биде изградена на илјада други начини, а да не наиде на принципот на единство според сврхите. Телеолошкото просудување со право се користи во проучувањето на природата, за природата-по аналогија со каузалитетот според сврхите-да се посматра и истражува, а не да се објаснува со негова помош. Тој вид на расудување припаѓа на рефлексивната, а не на одредбената моќ на судење. Поимот на врски и форми на природата е само еден принцип повеќе за подредување на природата под правила кога објаснувањето на појавите според механичките закони не е можно. Ако пак, во основата на природата поставиме намерно дејствувачки причини, регулативниот принцип за просудување го претвораме во конститутивен принцип на изведување на творбите на природата од нивните причини. Тогаш поимот "природни сврхи" не би и припаѓал на рефлексивната, туку на одредбената моќ на судење и "...како поим на умот би вовел во природната наука еден нов каузалитет, кој ние сепак го земаме единствено од самите себе..." (*KMS*, с243). Овој поим доведува до трансцендентен поим на каузалитет, таков кој мора да и остане туѓ на природната наука. Ако увидиме дека формата на некое нешто не е можна врз основа на чистите природни закони, ако самото емпириско сознание на таа форма во поглед на нејзината причина и последица претпоставува поими на умот, тогаш велиме дека тоа нешто е можно единствено како сврха. Случајноста на формата, која и покрај емпириските закони, постои во однос на умот, е разлог каузалитетот на тој производ на природата да се замисли како можен само со помош на умот.н.екое нешто би можело да се означи како природна сврха" ...ако само од

себе (иако во двојна смисла) претставува причина и последица, бидејќи во тоа лежи таков каузалитет каков што не може да се поврзе со чистиот поим на природата..." (*KMS*, с252). Заради нештото како природна сврха се бара деловите да бидат можни само врз основа на нивниот однос спрема целината: "Бидејќи, самото нешто претставува сврха, значи сфатено е под поимот или под идејата која мора а приори да одреди се она што треба да се содржи во тоа нешто" (*KMS*, с254). Ако некое нешто е можно само на тој начин, тоа е вештачка творба, т.е. производ на умна причина различна од материјата на нештото, чиј каузалитет го одредува поимот за целината можна врз основа на него. Идејата за целината која претходи на деловите овде претставува сврха. Но, ако некое нешто треба да се замисли како природна сврха и без каузалитетот на поимите на умните суштества надвор од него, тогаш нејзините делови треба да се обединуваат во целина така што взаемно едни на други се причина и последица на нивната форма. Единствено на тој начин е можно идејата на целината да ја одредува формата на поврзаноста на сите делови, како сознајна основа на систематското единство на формата, и врската на сето разновидно што се содржи во одредена материја. Во таков производ на природата, секој негов дел постои заради сите останати делови, но и заради целината, тој се замислува како орудие, т.е. како орган кој произведува други делови. Овој орган не е никакво орудие на вештината, туку само орудие на природата која го дава целокупниот материјал за орудија. Само заради тоа, и само тој производ на природата" ...како суштество кое е организирано и кое се организира себе самото, може да се нарече сврха на природата" (*KMS*, с255). Органското суштество не е машина, бидејќи машината има само движечка сила, а органското суштество поседува создавачка сила, и тоа таква која им ја предава на други материи кои неа не ја поседуваат. За моќта на природата во нејзините

организирани производи се кажува премалку, кога таа моќ се означува како аналогон на вештина, поправилно е таа особина на природата да се означи како аналогон на животот. И тоа може да одведе на погрешен пат, затоа што организацијата на природата нема ништо аналогно со било кој каузалитет кој ни е познат.н.о, ако природата не може да се означи како аналогон на вештина, убавото во природата може со право да се именува со тој термин. Сепак, внатрешната природна совршеност на организираните суштества не може да се објасни според никаква аналогија со некаква физичка или природна моќ која ни е позната. Тоа го води Кант кон следниов заклучок: "Значи, поимот на едно нешто како природна сврха по себе не е некој конститутивен поим на разумот или умот" (*KMS*, с257). Рефлексивната моќ на судењето го употребува како регулативен поим, за врз основа на сврхите воопшто, да раководи со истражувањата на предметите од тој вид и да размислува за нивната највисока основа. Но, ова размислување за највисоката основа на таквите предмети не е во функција на сознанието на природата или на нејзината праоснова, туку заради практичната моќ на умот. Само организираните суштества се оние кои му обезбедуваат реалност на "...поимот на една сврха која не претставува некоја практична сврха, туку сврха на природата, доставувајќи со тоа за природната наука основа за телеологија..." (*KMS*, с257). Принципот за просудување на внатрешната сврховитост во организираните суштества, кој истовремено е и дефиниција за внатрешната сврховитост, гласи: "... една организирана творба на природата е она во што се е, двострано, сврха и истотака средство. Во неа нема ништо одвишно, безцелно, ниту нешто што би можело да се припише на некој слеп механизам на природата" (*KMS*, с257). Оние кои ги проучуваат растенијата и животните ја усвојуваат максимата дека во тие созданија нема ништо одвишно, како што се придржуваат до основниот став на општата природна наука, според кој, во природата

ништо не е случајно. Со напуштањето на основниот физички став не би постоело никакво искуство, а со напуштањето на базичниот телеолошки постулат не би било успешно проучувањето на оние нешта кои можат да се замислат како природни сврхи. Можно е во некое животинско тело извесни негови делови да се сфатат според механичките закони, но, онаа причина која собира, модификува и вообличува соодветен материјал мора секогаш да се просудува телеолошки. Кант напишал: "Да се просудува некое нешто заради неговата внатрешна форма како сврха на природата и да се смета егзистенцијата на тоа нешто за сврха на природата се две различни нешта" (*KMS*, с259). Заради второто тврдење е потребен не само поимот на можна сврха, туку сознание на крајната сврха на природата, што претпоставува врска на природата со нешто надсетилно. Тоа пак далеку го надминува целокупното наше телеолошко сознание на природата, бидејќи сврхата на нејзиното постоење мора да се бара надвор од неа. Се во светот е добро заради нешто, и, ништо во светот не е излишно, е максима на умот, а органските производи на природата ни пружаат пример кој ни овозможува од природата да не очекуваме "...ништо друго освен единствено она што во целина е сврховито" (*KMS*, с261). Кога во контекстот на природната наука" ...се внесува поимот Бог за да се објасни сврховитоста на природата, па потоа таа сврховитост пак се употребувала за да се докаже дека постои еден Бог..." (*KMS*, с263), тогаш ниту во философијата, ниту во теологијата нема внатрешна трајност. Кант сметал дека изразот "сврхи на природата" доволно обезбедува "...природната наука и поводот кој таа ни го дава за телеолошко просудување на нејзините предмети да не се побркаат со богословија, па, значи, со теолошкото изведување..." (*KMS*, с263). Природната наука не смее да ги пречекорува своите граници и во искуството да воведува нешто, чиј поим не може да се согласи со ниедно искуство. Не е само дозволено, туку е и неизбежно

телеолошкиот начин на просудување да се употреби како принцип на физиката во поглед на една особена класа нејзини предмети како што се организираните суштества. За точно да се придржува кон своите граници, во физиката не се поставува прашањето дали сврхите во природата се намерни или ненамерни, бидејќи тоа би ја одвело во метафизика. Доволен е фактот што организираните суштества можат да бидат објаснети само врз основа на оние природни закони" ...кои можеме да ги замислиме како принципи само под идејата на сврхата..." (*KMS*, с264). Ако начинот на постапување на природата го наречеме техника, таа може да се подели на: намерна и ненамерна техника. Првото би значело дека моќта на природата според крајни причини мора да се смета за посебен вид на каузалитет, а второто, дека таа, всушност, е идентична со механизмот на природата. Има два системи во врска со просудувањето на техниката на природата: систем на идеализмот на природните сврхи и систем на нивниот реализам. Првиот го застапува гледиштето дека техниката на природата е ненамерна, а вториот дека таа техника е намерна, т.е. дека претставува сврха. Дека поимот "сврхи на природата" не е конститутивен, може да се сфати од тоа што како поим за природен производ содржи во себе природна нужност, иако во исто време и случајност на формата на објектот во однос на чистите закони на природата. Природата во целина сепак не ни е дадена како организирана, за да имаме право да спекулираме на догматска основа. Телеологијата не може да докаже дека постои разумно суштество надвор од светот кое треба да се смета за основа на постоењето на сврхи во природата. Догматското тврдење: постои Бог; треба да биде заменето со еден поограничен став: "...ние не сме во состојба сврховитоста...да ја замислиме и поимаме поинаку, освен ако ги замислиме нив и светот воопшто како творба на некоја разумска причина (еден Бог) "(*KMS*, с281). Овој став е оправдан во

секоја можна смисла, не само за спекулативната, туку и за практичната употреба на умот. Идејата за природните сврхи не е принцип на умот за разумот, туку само за моќта на судењето. Особеност на нашиот разум е што со него сознанието на посебното не е втемелено во сознанието на општото, па затоа и не може да се изведе од него, а сепак тоа посебно во разноликоста на природата треба да се согласува со општото, за да се супсумира под него. Принципот на механичкото изведување на сврховитите производи на природата може да постои заедно со телеолошкиот принцип, но, извесно е дека "...тој механички принцип во никој случај не би бил во состојба да го направи излишен телеолошкиот принцип..." (*KMS*, с290). Принципот на сврхите е хеуристички принцип според кој треба да бидат истражувани посебните закони на природата. Обата принципа не можат да се поврзат во едно исто нешто како догматски и конститутивни принципи. Секој од нив го исклучува другиот.н.ивната согласност не може да се втемели врз основата на експликација на можноста на природните производи за одредбената моќ на судење, туку само врз основа на експозиција на таа можност за рефлексивната моќ на судење. Колку и да напредуваме во механичкото објаснување, тоа секогаш ќе се покаже недостатно за објаснување на нештата кои ги одредуваме како природни сврхи. Тоа значи дека, според особината на нашиот разум, мораме "...механичките причини сите заедно да ги потчиниме на еден телеолошки принцип" (*KMS*, с295). Кант се прашува дали телеологијата спаѓа во природните науки или во теологијата. За односот телеологија-теологија, вели: "Дека телеологијата не спаѓа во теологијата како нејзин дел, иако во теологијата може да се направи од телеологијата најважна употреба, тоа е јасно само од себе" (*KMS*, с297). Телеологијата има најважна употреба во теологијата. Овде тој концизно го одредува предметот на телеологијата: "Бидејќи предметот на телеологијата го сочинуваат

творбите на природата и нивната причина" (*KMS*, с297). А бидејќи покажав дека за Кант умот, слободата, моралот и метафизиката се производ на природата, тие мора да бидат и предмет на телеологијата. Колку и да укажува таа на причината како на основа која лежи надвор и над природата, тоа не е за одредбената, туку само за рефлексивната моќ на судење. Но, телеологијата како наука не спаѓа ни во природните науки, па значи во никаква доктрина, туку во критиката на една особена моќ на сознанието. Откако ја разграничил телеологијата од теологијата, откако го одредил предметот на телеологијата, тој го формулира принципот на телеологијата: "...принципот на телеологијата-дека во едно организирано суштество не треба да се суди како несврховито ништо од она што се одржува во неговото размножување-..." (*KMS*, с301). За да ја пронајдат највисоката основа на можноста на објективно сврховити форми на материјата, а притоа на таа основа да не и припишат разум, пантеистите го претвораат космосот во една, единствена сеопфатна супстанција. Спинозизмот пак, како поодредено објаснување на пантеизмот, го претвора космосот во спој на многу атрибути кои инхерираат на една, единствена проста супстанција. Тоа го прават за да го пронајдат" ...оној услов на сета сврховитост: единството на основата" (*KMS*, с301). Но, тоа е само едниот исполнет услов за решавање на задачата. Вториот услов-односот на супстанцијата спрема својата последица како сврха-тие не успеваат да го одредат, па не го решаваат целиот проблем. Кант го дефинирал и поимот сврха: "Бидејќи сврхата значи онаа замислена последица чија претстава во исто време е одредбен разлог на разумната причина која дејствува заради нејзиното остварување" (*KMS*, с306). Ниедно суштество во природата не може да се смета за нејзина крајна сврха, освен човекот. Во однос спрема човекот како крајна сврха на природата, сите други природни нешта сочинуваат еден систем на

сврхи. Вредноста на животот кој се живее само заради уживање, т.е. среќа е безвреден, и затоа не останува ништо друго освен "...онаа вредност која ние самите му ја даваме на нашиот живот со она што не само го чиниме туку го чиниме така сврховито независно од природата, што дури егзистенцијата на природата може да претставува сврха само под тој услов" (*KMS*, с314, фуснота). За човекот како морално суштество не може да се праша: заради што тој егзистира? Неговото постоење ја поседува "...самата највисока сврха, на која човекот, доколку е способен за тоа, може да ја потчини целата природа..." (*KMS*, с315). Физикотеологијата не е во состојба да ни каже нешто за крајната сврха на создавањето. И уште повеќе: таа дури не може да го постави прашањето за сврхата на постоењето на природата. Погрешно вообразуваме дека идејата за највисокото суштество, а со неа и некаква теологија, ја втемелуваме со помош на теориската употреба на умот во физичкото сознание на светот, и што е уште полошо, дека на тој начин сме ја докажале реалноста на таа идеја. При потемелно испитување, би виделе" ...дека во нас а приори се наоѓа во основа една идеја за највисокото суштество, која почива на потполно различна употреба на умот (на практичната), а која не наведува несовршената претстава на физичката телеологија за праосновата на сврхите во природата да ја потполниме до поимот за божество; "(*KMS*, с318). Физичката телеологија се однесува на теориската употреба на умот, а моралната телеологија произлегува од практичната употреба на умот. Ова е одлучувачки аргумент: според Кант, местото на раѓањето на поимот за Бог е моралната, а не спекулативната употреба на умот. Тоа и објаснува зошто неговата критичка философија е принципиелна критика на трансценденталната теологија. Физикотеологијата пак, претставува само погрешно сфатена физичка телеологија. Добрата волја е она заради што човечкиот живот има апсолутна вредност" ...и во однос на која постоењето на светот

може да има некоја крајна сврха" (*KMS*, с322). Кога човекот го признаеме за сврха на создавањето само како морално суштество, со тоа е добиен главниот услов" ...светот да го посматраме како целина која е одредена според сврхи, и како систем на крајни причини" (*KMS*, с323). Без човекот како крајна сврха, светот не може да биде сфатен како целина која има сврховито постоење. Врз основа на тој каузалитет според сврхите, ќе мора да се замисли прасуштеството" ...не само како интелигенција и како законодавно за природата туку истотака како законодавен врховен поглавар во едно морално царство на сврхи" (*KMS*, с323). Така, според Кант, "...моралната телеологија ги надоместува недостатоците на физичката телеологија и допрва втемелува една теологија..." (*KMS*, с323). Кога физичката телеологија би постапувала доследно и не би позајмувала од моралната телеологија, би создала само демонологија. Инсистира дека разлог за хипотезата на некое прасуштество како предмет надвор од светот е "...моралната диспозиција во нас како оној принцип според кој во посматрањето на светот не можеме да се задоволиме со неговата сврховитост која се заснива на природни причини, туку за основа на таа негова сврховитост мораме да ја земеме највисоката причина која владее со светот според моралните закони" (*KMS*, с325). Бидејќи е недостатно посматрањето на сврховитоста на светот според природни причини, и оваа самата мора да се втемели врз претпоставката за творец на светот кој управува според морални сврхи, т.е. закони. Физичката телеологија е втемелена врз моралната телеологија. Најпрво стравот ги создал боговите како демони, но, само "...умот со посредство на своите морални принципи можел да произведе поим за Бог..." (*KMS*, с326). Крајна сврха е унапредувањето на среќата во согласност со моралот. Моралниот закон ни наложува да ја унапредуваме таа сврха, доколку тоа е во наша моќ, а резултатот од тој труд не зависи само од нас. Во помалите списи од областа на

философијата на моралот Кант не го препуштил напредокот на човечкиот род на поединците и нивната произволност. Ако тој напредок зависи само од она што ќе го сторат луѓето, тогаш нема гаранции дека големиот потфат ќе биде успешно приведен до крај. Гарант може да биде само природата или провидноста: "...нема да зависи толку од она што го правиме ние...туку од она што ќе го направи човечката природа во нас и со нас, ... Бидејќи ние можеме да очекуваме успех од неа, или уште повеќе од провидноста, (затоа што за довршувањето на оваа сврха се бара највисока мудрост) "(*UIS*, с118). Во делото за религијата во границите на чистиот ум, ја поврзал идејата за највисоко добро со природна потреба: "...бидејќи таа може да и помогне на нашата природна потреба во секое наше постапување, земено во целина, да мислиме некоја конечна сврха која може да биде оправдана со умот" (*RUGČU*, с7). Освн тоа, таму е дадена и неговата анализа на односот меѓу поимите природа и слобода, т.е. морално добро или зло. Кант го одбива вообиченото и затоа догматско спротивставување на овие два поими. Поимите природа и слобода не се нужно во антагонистички однос: "...со изразот природа, кој, ако би требало да значи (како што се случува вообичаено) спротивност на причината на дејствата од слобода, би стоел во директна противречност со предикатите морално добро или зло, треба да се обрати внимание на тоа: дека овде под природа на човекот се подразбира само субјективната причина на употребата на неговата слобода воопшто.... Но таа субјективна причина мора секогаш одново сама да биде актус на слободата..." (*RUGČU*, с20). Од тоа следи: прво, ако природата е спротивставена на слободата, таа би била во директна противречност со предикатите морално добро или зло; второ, слободата е одговорна за моралното добро или зло; затоа, трето, природата не треба да се противставува на слободата; четврто, под "природа" се подразбира само субјективна причина на дејствата

од слобода, која и самата е секогаш одново акт на слободата; па, според тоа, петто, слободата е природата на човекот! Како гарант против штетните последици во односите меѓу државите се јавува природата. Во истата фуснота во која ја истакнува автодеструктивната природа на стремежот кон универзална монархија, тој го открива своето верување дека сврхите на природата се поинакви од сврхите на народите: "Ако таа нивна приказна се согледа само како феномен на за нас во најголем дел скриени внатрешни склоности на човештвото, тогаш може да се воочи извесен механички тек на природата по сврхи, кои не се нивни (на народите) сврхи, туку сврхи на природата" (*RUGČU*, с32, фуснота). Тенденција на природата е да ги води народите кон состојба на вечен мир. Во општата напомена, Кант пак се навраќа на поврзаноста на доброто и слободата со природата, а на последнава и ја спротивставува милоста: "Тоа што човекот може добро да го стори за себе самиот според законите на слободата во споредба со моќта која му е можна само со надприродна помош може да се нарече природа, за разлика од милоста" (*RUGČU*, с169). Тоа што човекот може слободно да го стори за себе може да се нарече природа! Под изразот "природа" не се подразбира физички строеж, различен од слободата. И во списот за вообичаената изрека за теоријата и праксата, расправа за природата како гарант на напредувањето кон постојаниот мир. Во првиот додаток, Кант расправа за гаранцијата на трајниот мир. Во свет во кој т.н. цивилизирани се крајно примитивни и неправедни, таа гаранција не може да ја даде ниту поединец, ниту народ, туку само природата: "Таа потврда (гаранција) не ја дава никој помал од големата уметничка природата ..., во чиј механички тек јасно се разбира сврховитоста со која таа луѓето, и против нивната волја, преку неслога ги води кон слога" (*UIS*, с149). Значи, може да се каже дека природата преку механичкиот тек на човечкиот антагонизам ги води

луѓето кон сврховитоста на слогата, т.е. вечниот мир. Механизмот на природата е потчинет на нејзиното сврховито дејствување, т.е. на нејзината телеологија. Ние ја нарекуваме природата уште и судбина и провидение. Првиот израз се употребува за означување на една на нас непозната причина на случувањето во природата. Природата се нарекува провиденцијална " ...доколку сврсисходноста на светот нам ни ја наметнува мислата за подлабоката мудрост на некоја повисока причина која е насочена кон објективната крајна сврха на човечкиот род и која однапред го одредува тој светски тек" (*UIS*, с150). Според ова, кога Кант во овој додаток зборува за природата како гарант на долготрајниот мир, тој не ја има предвид природата како судбина, туку само и исклучиво природата како провидение кое дејствува телеолошки. Телеологијата на природата е единствениот гарант на тој мир и објективната крајна сврха на човечкиот род. Во фуснота, Кант уште еднаш размислува за односот помеѓу механизмот и сврховитоста на природата: "Во суштината на механизмот на природата, а тука спаѓа и човекот како сетилно суштество, се изразува еден основен облик кој можеме да го разбереме само кога во него гледаме однапред одредена сврха на создателот на светот. Тоа предодредување го нарекуваме воопшто (божествено) провидение" (*UIS*, с150, фуснота). Провидението може да биде сфатено на три начини: прво, како создавачко-кога се мисли на почетокот на светот; второ, како управувачко " ...доколку оди кон тоа да го одржи текот на природното случување според општите закони на сврсисходноста" (*UIS*, с150, фуснота); и трето, водителско " ...кога води кон посебните сврхи кои човекот не е во состојба да ги предвиди, туку само да ги насети според успесите. Најпосле, ако станува збор за поединечни настани, како за божествени сврхи, тоа не го нарекуваме веќе провидение, туку волја божја..." (*UIS*, с150). Трите одредби на провидението, како кондитрикс, губернатрикс и диретрикс, како и

одредувањето на божјата волја упатуваат кон еден, единствен заклучок-телеолошката одредба на провидението или божјата волја. Последнава укажува на чуда кои не можат да бидат сфатени. Кант ја отфрла поделбата на провидението од материјална страна на општо и посебно, како погрешна и сама на себе противречна. Настојувал да ја замени со поделба на провидението од формална страна, имено со оглед на начинот на кој провидението ја остварува својата намера, на редовно и вонредно. Во првото спаѓа умирањето и оживувањето на природата според смената на годишните времиња, а во второто-кога на пр морските струи го донесуваат дрвото на студените брегови каде не може да расте, како да е намерно доведено за потребите на тамошните жители кои без него не би можеле да преживеат. Во последниов случај на вонредно провидение, иако може сосема задоволително да се објасни физичко-механичката причина на оваа појава "...сепак не смееме да ја изгубиме од вид ни телеолошката причина, која укажува на грижата на една повисока мудрост која владее над природата" (*UIS*, с150, фуснота). Повисоката мудрост мора да се замисли како телеолошки одредена. Кант го отфрла и школскиот поим на божја помош, т.е. соучествување, како непримерен. За да го оствари тоа, природата презела три мерки: се погрижила луѓето да можат да живеат во сите краеви на светот; со војна кон која се толку склони, ги растерала нив на сите страни, а со тоа ги населила и најнегостољубивите краишта; како последица на тие војни, ги принудила да стапат во повеќе или помалку озаконети односи. Војната и служи на природата како средство за населување на целата земја: "Толку за тоа што прави природата за да ја оствари својата сопствена сврха, со оглед на човечкиот род како животински вид" (*UIS*, с152). Ако така ги остварува своите намери во поглед на природната сврха на човечкиот род, како таа ги остварува своите намери во поглед на моралната сврха на неговото постоење? Тој претходно потврдува: "Републиканското уредување е единственото кое

потполно одговара на човековото право, но е многу тешко да биде создадено, а уште потешко да се одржи, ..." (*UIS*, с153). Кант им го одзема аргументот на оние кои тврдат дека тоа би морало да биде држава на анѓели, бидејќи луѓето со своите себични склоности не се дораснати за така возвишено уредување. Но, токму овие инклинации се средствата со кои природата доаѓа на помош кон општата волја-втемелена врз умот, а така немоќна во пракса. Зависи само од добрата државна администрација силите на егоизмот да ги насочи едни против други, и тогаш конечниот исход за умот испаѓа како тие разорни сили воопшто и да не постојат. Во такви услови, иако не е добар во морална смисла, човекот станува добар граѓанин: "Умот може значи да го искористи механизмот на природата служејќи се со себичните склоности човекови (а тие, разбирливо, доаѓаат во надворешен судир) како средство за остварување на својата вистинска сврха, то ест правниот пропис, ...-Тоа значи ова: природата неминовно сака правото да однесе конечна победа" (*UIS*, с153-154). Механизмот на себичните склоности е средство за остварување на вистинската сврха на природата и умот т.е. правниот пропис, кој го втемелува внатрешниот и надворешниот мир. Секоја држава или нејзиниот владетел сака да воспостави траен мир така што ќе завладее со целиот свет, но природата нема да го дозволи тоа. Со разните јазици и религии, таа ги одвојува народите едни од други, а користејќи го нивното взаемно користољубие, т.е. трговскиот дух, таа ги сврзува народите. Трговскиот дух порано или подоцна загосподарува со секој народ, но тој не може да постои заедно со војната. Така, дури и користољубивата трговија ќе помогне во искоренувањето на противправните склоности: "На тој начин, со самиот механизам на човечките склоности природата го гарантира вечниот мир; "(*UIS*, с155). Во списот за меѓусебните спорови на факултетите, Кант аргументира во прилог на сфаќањето за моралноста како дел од природните

способности на луѓето. Зборувајќи за компетенциите на чистиот библиски теолог во поглед на разбирањето на библијата, особено за извршувањето на божјите заповеди од човечката волја, Кант покажува дека тие не се однесуваат на сферата на природата, туку на надприродното, т.е. на милоста: "...библискиот теолог сосема не треба да смета на природата, т.е. на сопствените морални заложби на човекот (добродетелта), туку на милоста (едно надприродно, при сето тоа морално дејство), ..." (СНФ, с29). На она на што не може да смета догматскиот теолог, со сигурност може да се потпре слободниот, философски истражувач на религијата. Од текстов е видливо дека моралните заложби на човекот, т.е. неговата добродетелност спаѓаат во природните сили на човекот. Тоа е важно за да се покаже неточноста на оние критики кои во Кантовата философија конструираат спротивставеност помеѓу природата и умот, природата и слободата, или-со оглед на наведениов случај-меѓу природата и моралноста. После ова, следи суптилно разграничување на поимите за природата и моралот. Ако под "природа" се подразбира стремежот кон умножување на среќата, а под "добродетелност" принципот за чистата моралност, тогаш тие често си противречат. Втората можност, можноста на нивната меѓусебна согласност, Кант ја објаснува на овој начин: "Но ако под природа (во практично значење) се разбира способноста за постигнување на определени цели со помош на нашите сопствени сили, добродетелноста не е ништо друго, освен природа на човекот, доколку тој е определен да дејствува преку својот внатрешен, но надсетилен принцип (претставата за должноста), ..." (СНФ, с51). Под природа во практично значење подразбирал способност за остварување на сопствените цели! Изразот "во практично значење" во овој Кантов исказ не е специфициран и затоа со него се претпоставуваат како техничко-практични цели, вклучително и среќата, така и морално практично цели, и се има на ум само општата човекова способност за остварувањето на определените цели кои си ги поставува. Од тој

поопшт став се изведува ставот за добродетелноста како природа на човекот, што значи дека човекот е способен да ја остварува добродетелноста како своја одредена цел. На стр. 53, го објаснува своето гледиште за христијанската религија како втемелена врз умот, и во таа смисла природна. Она што е втемелено врз умот е природно. Тој дел од текстот е показател дека за Кант нема спротивставеност помеѓу природата и умот. Кант изјавува дека во нас постои нешто што го издигнува човештвото, барем во идејата, до височините на достоинството, но напоменува дека тоа не се однесува на човекот како феномен. Тој инсистира дека "...објективно, во природната подредба на нештата како објекти на чистиот ум лежи ставот да се следат моралните закони;" (СНФ, с. 70). Следењето на моралните закони спаѓа во природната подредба на нештата.

Резиме

Главниот проблем со кој се занимавал Кант и во предкритичкиот и во критичкиот период е одржувањето на важноста на физикотеолошкиот доказ за постоење на Бог. Разликата е само во тоа што во раните шеесетти години на осумнаесетиот век се обидувал физикотеолошкиот доказ да го втемели врз онтолошкиот доказ за постоење на Бог, кој се сметал за единствено валиден доказ а приори. Но неговото истражување покажало дека таквиот вид втемелување не може да успее. Единствен априорен доказ врз кој може да се втемели физикотеологијата е моралниот доказ за постоење на Бог. Бидејќи моралната теологија зависи од моралната телеологија, и моралната телеологија и физичката телеологија се двете главни теми на неговите критички истражувања. Односот помеѓу естетското и телеолошкото се менува во зависност од односот помеѓу онтологијата и телеологијата.

Библиографија:

Дела од Кант:

1. ***Антрополигия от прагматично гледиште*, "Свети Климент Охридски", София, 1992.**
2. *Dvije rasprave*, Matica Hrvatske, Zagreb, 1953.
3. ***Избрани произведения (Кант) 1755-1770*, "Свети Климент Охридски" Софија**,1998.
4. ***Кьм вечния мир*, Издавателство на Българската Академија на науките, София, 1993.**
5. *Kritika moći suđenja*, Bigz, Redakcija "Kultura", Beograd, 1975.
6. *Kritika čistog uma*, Bigz, Beograd, 1990.
7. ***Критика на практичниот ум*, Метафорум, Скопје, 1993.**
8. *Lectures on ethics*, Cambridge University press, 1997.
9. *Lectures on methaphysics*, Cambridge University press, 1997.
10. ***Логика*, Гал-ико, София, 1994.**
11. ***Метафизика морала*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци-Нови Сад, 1993.**
12. *Metafizička polazna načela prirodne znanosti*, Veselin Masleša, Sarajevo,1990.
13. ***О лепом и узвишеном*,** Grafos, Beograd, 1988.
14. *Opus postumum*, Cambridge University press, 1993.
15. *Opća povijest prirode i teorija neba*, Svijetlost, Sarajevo, 1989.
16. ***Пролегомени за секоја идна метафизика*, Аз-Буки, Скопје, 2004.**
17. *Religija unutar granice čistog uma*, Bigz, Beograd, 1990.
18. *Theoretical philosophy after 1781*, Cambridge University press 2002.
19. ***Трактати и писма*, Мисль, Москва, 1980.**
20. *Um i sloboda*, Mladost, Beograd, 1975.
21. *Zasnivanje metafizike morala*, Bigz, Beograd, 1981.

Друга литература:

22. Babić, Jovan: *Kant i Scheler*, Istraživacko-izdavački centar SSO Srbije, Novi Beograd 1986.
23. Đinđić, Zoran: *Subjektivnost i nasilje*, Istraživačko-izdavački centar SSO Srbija, 1982, Novi Beograd.
24. ***Етика Канта и современность*-** "Abotc", **Рига, 1989.**
25. *Etika njemackog klasicnog idealizma*, "Svjetlost", Sarajevo, 1986.
26. ***Филозофска трибина*, број 12, зима 1996, Скопје.**
27. ***Филозофија*, број 11, септември 2004, Скопје.**
28. Garaudy, Roger: *Karl Marx*, Školska knjiga, Zagreb, 1976.
29. Gilbert, Katarina i Kun, Helmut: *Istorija estetike*, Kultura, Beograd, Zavod za izdavanje udbenika, Sarajevo, 1969.
30. Golosovker, Jakov: *Dostojevski i Kant*, Grafos, Beograd,1983.
31. Habermas, Jirgen: *Saznanje i interes*, Nolit, Beograd, 1975.

32. Hajdeger, Martin: *Kant i problem metafizike*, Niro Mladost, Beograd,1979.
33. Hajdeger, Martin: *Mišljenje i pevanje*, Nolit, Beograd, 1982.
34. Hartman, Nikolaj: *Estetika*, Kultura, Beograd,1968.
35. Hegel, Georg Vilhelm Fridrih: *Jenski spisi*, IRO "Veselin Masleša", OO izdavačka djelatnost, Sarajevo, 1983.
36. Hegel, Georg Vilhelm Fridrih: *Istorija filozofije*, Kultura, Beograd,1964.
37. Kangra, Milan: *Etički problem u djelu Karla Marksa*, Nolit, Beograd, 1980.
38. Kangra, Milan: *Etika ili revolucija*, Nolit, Beograd, 1983.
39. Kasirer, Ernst: *Filozofija simboličkih oblika*, Nisro "Dnevnik" OOUR Izdavačka delatnost, Novi Sad, Književna Zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1985.
40. Kožev, Aleksandar: *Kant*, Nolit, Beograd, 1976.
41. Lukač, Đerđ: *Prolegomena za marksisticku estetiku*, Nolit, Beograd, 1975.
42. Ничевски, Дејан: *Онтолошки доказ и Германската класична филозофија*, докторат, Скопје, 2001.
43. Ничевски, Дејан: *Шест Филозофски есеи за смртната казна*, Скопје, 1998
44. Ничевски, Дејан: *Шопенхауеровото втемелување на моралот*, Аз-Буки, Скопје, 2002.
45. Silva, Ludoviko: *Marksov književni stil*, "Vuk Karađić", Beograd, 1978.
46. Šeling, Fridrih Vilhelm Jozef: *Forma i princip filozofije*, Nolit, Beograd, 1988.
47. Шопенхауер, Артур: *Етика или Философија на сьстраданието*, Евроазия, София, 1994.
48. Šopenhauer, Artur: *O volji u prirodi*, Svetovi, Novi Sad, 1993.
49. Šopenhauer, Artur: *Svet kao volja i pretstava I\2*, Grafos, Beograd, 1984.
50. Ward, Keith: *The Development of Kant's view of ethics*, Basil Blackwell,Oxford,1972.