

Aleksandar Molnar

Kant i iskušenja fantazije

Apstrakt U članku se autor koncentriše na filozofske napore Imanuela Kanta da se uhvati u koštac sa fantazijom i njenim proizvodima poput romana (Romane). Iako je Kant bio jedan od prvih kritičara ranih nemačkih romantičarskih pokušaja emancipacije snage fantazije od dominacije (raz)uma, ni on nije bio sposoban da se opre iskušenju da fantaziji dodeli važnu ulogu u spoznajnim aktivnostima čoveka. Naposljetku, fantazija se pokazala kao krucijalna ne samo u Kantovoj koncepciji estetizovanog prirodnog poretka stvari (zato što vodi čoveka ka tome da prirodu shvati kao lepu kao i da započne „pesničko sanjarenje“ o prirodi), nego i u njegovoj koncepciji božanskog poretka stvari u imanenciji po završetku istorije (zato što omogućava čoveku izvesnost dolaska carstva Božjeg na zemlji).

Gljučne reči: Kant, romantika, roman, fantazija, um, razum, priroda, Bog

5

U pismu Žan-Leonoru le Galoa de Grimarestu (Jean-Léonor Le Gallois de Grimarest), napisanom 4. juna 1712. u Hanoveru, Gotfrid Vilhelm Lajbnic (Gottfried Wilhelm Leibniz) je svoj osvrt na Sen-Pjerov (Saint-Pierre) mirovni projekt (u njegovoj prvoj, netom objavljenoj verziji)¹ završio poluozbiljnim kontraprojektom (da se papa postavi za predsednika evropske arbitraže koju je predložio Sen-Pjer) i šaljivim komentarom: „To je projekt koji bi se dao sprovesti baš onako lako kao i projekt gospodina opata de Sen-Pjera, ali pošto je dozvoljeno da se pišu romani, zašto bismo nalazili nešto loše u fikciji koja nas podseća na zlatno doba“ (Leibniz 2011: 219). Na ovaj način, Lajbnic je u žanr romana svrstao ne samo Sen-Pjerov projekt i svoj *ad hoc* kontraprojekt, nego i sve svoje ranije projekte (upor. Foerster 1967: 183), a prvenstveno „Egipatsko-Madagaskarski plan“. Zanimljivo je pri tome što se Lajbnic nije zadovoljio samo ovim „žanrovskim“ određenjem, nego je osetio potrebu da referiše i na jedan pravi „podžanr“: fikciju koja evocira zlatno doba i projektuje ga u budućnost – možda čak i na sam kraj istorije. Svrstavanjem svih mirovnih projekata u ovaj „podžanr“, Lajbnic je želeo da kaže da oni nemaju nikakve veze sa ozbiljnom filozofijom (o politici da se i ne govori), nego ih pre treba tretirati kao lepu književnost, koja ima jednu prevashodno psihološku funkciju u tome što zadovoljava jednu važnu potrebu čoveka – potrebu da fantazira o zlatnom dobu, koje nije prohujalo jednom zauvek, nego se može vratiti u budućnosti.

1 O Sen-Pjerovom mirovnom planu upor. Molnar 2014a: 332–338.

6

Sedamdeset dve godine kasnije, na jednom mestu „Ideje opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskograđanskog stanja“ Immanuel Kant (Immanuel Kant) je zapisao da se o nameri providenja da kroz prirodu usmerava tok svetskih događaja ka odgovarajućem eshatonu (što je bio predmet izučavanja svakog filozofskog hilijazma, uključujući tu i onog Sen-Pjerovog i Rusoovog [Rousseau]) može napisati ne samo „roman (*Roman*)“, nego i cela „istorija (*Geschichte*)“ (Kant 1998f: 48). Da li je Kant mogao imati neka saznanja o tome da je stari Lajbnić Sen-Pjerov (baš kao i svaki drugi) mirovni projekt svrstao u „žanr“ romana teško je reći. U svakom slučaju, ne postoje nikakve indicije o tome. Međutim, Kantov iskaz je sročten kao da zaista predstavlja odgovor na Lajbnićovu (dis)kvalifikaciju iz pisma Grimarestu: ako se i može reći da su *neki* mirovni projekti napisani kao romani, drugi to nikada nisu bili, nego su uvek predstavljali manje ili više uspele filozofske varijacije na teološko-hilijastičke teme o istoriji čovečanstva (ili barem Evrope). Kant je, drugim rečima, filozofski rehabilitovao jedan deo mirovnih projekata nakon što ih je Lajbnić jednostavno otprio u koš književnosti. Glavni razlog za to bila je očigledno Kantova namera da se ozbiljnije pozabavi izgradnjom jedne ambicioznije filozofije istorije, koja je u Lajbnićovom sistemu upadljivo nedostajala. S druge strane, međutim, teško je prevideti i to da su Kantove predstave o romanu bile neuporedivo negativnije od Lajbnićovih, zbog čega je i poređenje sa romanima bilo ravno bezostatnoj pokudi: rudimentarni znaci senzitivnosti za ono što je „romantično“, koje je Lajbnić pokazivao početkom osamnaestog veka, kod Kanta su, na kraju istog veka i u *svetlu već sasvim evidentnog uspona romantike*, upadljivo nedostajali.

Elementi kritike fantazije

Kant je imao malo simpatija za najnovija kretanja u domenu „romantičnog“ i svakako se nije mogao pridružiti Šilerovim (Schiller) nastojanjima da se u romanima prepozna „lepa, uzvišena fikcija“ ili Geteovim (Goethe) pohvalama na račun „fantazije za istinu realnog“ (upor. o tome više: Molnar 2014a: 186 i dalje). Jer, za Kanta je „romantično“ bilo pre svega, baš kao i za Tomasa Bejlja (Thomas Bailey) jedan vek ranije, rasadnik neistina, kompilacija beznačajnih plodova fantazije, područje jednog trivijalnog književnog žanra, kojeg nisu mogle da produhove ni maštarije o zlatnom dobu. Zato je distanciranje od mirovnih projekata koji su plod isključivo fantazije za Kanta imalo značaj omeđavanja granica unutar kojih (raz)um može da se kreće spoznajući zakonitosti istorijskih zbivanja i razmatrajući načine na koje bi providenje moglo da (na kraju istorije) doprinese moralizaciji celokupne prirode (ili, tačnije, čovečanstva). Fantazija je u tom

kontekstu bila opasna i trebalo ju je brižljivo udaljiti izvan domena striktno filozofskog (samo)propitivanja (raz)uma jer su njeni plodovi mogli da budu samo izvor „obmana“, a sve „obmane“ su delovale pogubno po moral. Kada je 1790, u *Kritici moći rasuđivanja* („Opšta primedba uz ekspoziciju estetičkih reflektirajućih sudova“), pisao o „obmani pomoću fantazije“, Kant ju je optuživao da dušu čini „mekom“ i „slabom“. U tom kontekstu Kant je ponovo pomenuo i romane: „Romani [...] koji se doduše (premda neispravno) poigravaju s takozvanim plemenitim čuvstvima, ali koji u stvari čine srce suvim i neosetljivim za strogi propis dužnosti, nesposobnim za svako poštovanje dostojanstva čovečnosti u našoj osobi i prava ljudi (koje je nešto drugo nego njihovo blaženstvo) i, uopšte, za sva čvrsta načela [...] ne slažu se čak ni s onim što bi se moglo ubrojiti u lepotu, a još manje s onim što bi se moglo ubrojiti u uzvišenost duše“ (Kant 1998e: 364).

Posmatrani u ovom svetlu, romani kroz koje se fantazija bavila mirovnim projektima vršili su poguban uticaj na striktno filozofske napore uma da realno sagleda mogućnosti za realizaciju moralnih ideala. Za razliku od Lajbnica, koji je realno osećao potrebu za pretvaranjem nemačkog srednjeg veka u zlatno doba (koje bi se u budućnosti možda i dalo obnoviti) i nije bio (niti je, s obzirom na to kada je živio, mogao biti) *a priori* zatvoren za romantičarske doprinose fantazije, Kant je u svakom znaku jačanja fantazije video samo realni nazadak: svako fantaziranje činilo je „srce suvim i neosetljivim za strogi propis dužnosti“ i prizivalo je proizvoljne sadržaje u eshatološka razmatranja, koja su bila smisaona samo dotle dok su bila fokusirana na perspektivu moralizovanja prirode, odnosno čovečanstva u celini. A sve to je naposljetku imalo još najpogubnije dejstvo na ponašanje ljudi: pošto im je romantična fantazija potkopavala smisao „za sva čvrsta načela“, oni nisu više bili u stanju da razlikuju dobro od zla. Štaviše, u ovom svom obračunu sa romanima i drugim plodovima fantazije Kant je išao tako daleko da im je osporio i estetičku vrednost: iz narušenog smisla „za sva čvrsta načela“ proizlazila je i njihova nemogućnost da domaše lepo i, pogotovo, uzvišeno.

Da bi se shvatio ovako neobičan i nepokolebljivo negativan stav prema romanima i drugim plodovima fantazije mora se uzeti u obzir činjenica da je Kantova *Kritika moći rasuđivanja* predstavljala svojevrstan vrhunac Kantove involviranosti u spor o panteizmu, u kojem su Vicenman (Wizenmann) i Herder (Herder) učinili važne korake u potpunom oslobođenju fantazije i podvrgavanju razuma pod njenu vlast. To je bio upravo onaj ishod od kojeg je Kant još od 1759. godine (otkada je zajedno sa prijateljem Johanom Kristofom Berensom [Johann Christoph Behrens] pokušavao sa „spasi dušu“ njihovog zajedničkog prijatelja Johana Georga Hamana [Jo-

hann Georg Hamann]) strahovao kao od povratka zanesenjaštva na velika vrata u filozofiju. Cela Kantova filozofija trebalo je da osujeti zaključak prema kojem je Bog svet stvorio takvim da bude samo delimično pristupačan (raz)umu (degradiranom na puki „zdrav razum“), *ali je zato čoveku dao fantaziju uz pomoć koje on ipak može spoznati svet*. Ovaj zaključak – bilo (u Vicenmanovoj varijanti) da je Bog u svet koji je stvorio uvrstio „čuda“, koja se razlikuju od zakonomerne „građe“ i koja se, da bi se u njih uopšte verovalo, moraju prihvatiti uz pomoć fantazije, bilo (u Herderovoj varijanti) da je Bog i same zakone učinio čudesnim i, u njihovoj celovitosti, vidljivim samo iz perspektive „čudovišnog leta“ fantazije – dovodio je, prema Kantu, filozofiju u ogromnu opasnost da u celosti isklizne u zanesenjaštvo i da potkopa upravo onu tekovinu koja joj je omogućila samostalno postojanje, na kakvoj-takvoj distanci od teologije – da razmatra prirodne i istorijske uslove za *zakonitu* moralizaciju celokupnog čovečanstva. Međutim, nova shvatanja, koja su već obrazovala srž romantike, nisu samo slabila poziciju filozofije u odnosu na teologiju (u hrišćanskoj tradiciji), već su potkopavala temelje obema disciplinama, pošto je plima zanesenjaštva, samo ako bi se fantaziji dopustila puna sloboda, mogla da potopi i samu Bibliju i na taj način onu univerzalnu, umnu religiju, do koje je Kantu bilo jedino stalo, ostavi bez ikakvog iole stabilnijeg oslonca.

Naravno, ne bi trebalo preuveličavati objektivne razlike koje su postojale između Kanta, na jednoj strani, i Hamana, Vicensmana i Herdera, na drugoj. Niko od njih četvorice – pa čak ni sumnjama najpodložniji i inovacijama najskloniji Herder (Beiser 2011: 129) – nije bio voljan da stavlja temeljne dogme hrišćanstva pod znak pitanja i da ide predaleko u intervencijama u hrišćansku tradiciju (na šta ih je mamilo porazno stanje u kojem se ona nalazila nakon bespoštednih kritika prosvetitelja na Zapadu). Učenja potonje trojice, međutim, relativizovala su teološki fundiranu hilijastičku nadu u trijumf dobra nad zlom u celom svetu, na kraju istorije, u nekoj nesagledivoj budućnosti, pa time i sam način Božjeg delovanja (putem providenja tokom istorije i direktnom intervencijom na kraju istorije) u ovom svetu. Dok se Kant ograničavao na to da hilijastički koncipira svojevrstu dijalektiku moralnog i prirodnog determinizma – sa paradoksalnim isticanjem potonjeg (zbog prisustva providenja u njemu), koji je u *Religiji u granicama samog uma* relativizovan artikulacijom nade („žudnje“) u direktnu Božju intervenciju u ovosvetska dešavanja – Haman, Vicensman i Herder su Božje manifestacije prepoznavali takoreći svugde u svetu, a njegova izabrana stvorenja smatrali sposobnim da te manifestacije na odgovarajući način razumeju samo ako se više ne samopoimaju kao isključivo (raz)umna bića, nego i kao *fantazirajuća bića*. Da bi spoznao svet, onako

kako ga je Bog stvorio i delao onako kako to Bog od njega zahteva, čovek je po Hamanu, Vicenmanu i Herderu morao da prevaziđe svoju (raz)umnu prirodu i da razbudi svoju fantaziju. A to je onda, *in ultima linea*, značilo da *romantizuje* Boga, prirodu, svoju istoriju, pa na kraju krajeva, i sebe samog.

Njih trojica se nisu mnogo opterećivali konačnim ishodom buđenja fantazije zato što su *verovali* da ona, u krajnjem ishodu, neće biti u stanju da ugrozi temeljne dogme hrišćanstva, zapisane u Bibliji. Štaviše, oni su od fantazije očekivali da razbudi postojeći umrtvljeni svet, da inspiriše ljude da u sebi i u svetu koji ih okružuje otkriju nove horizonte i da učvrsti sve one religiozne i moralne veze, čije su labavljenje pripisivali destruktivnom dejstvu prosvetiteljstva. Za razliku od Lajbnica, oni u romanima i drugim plodovima fantazije nisu videli samo psihološko sredstvo zadovoljavanja potrebe ljudi da od srednjeg veka stvaraju neko davno prohujalo zlatno doba i veruju da se ono može vratiti; upravo suprotno, oni su u njima prepoznali sam način na koji ljudi spoznaju svet u kojem žive i zahteve koje Bog pred njih postavlja (strogo uzev, čak je i za razumevanje biblijskog teksta bilo neophodno angažovati fantaziju). Stojeći na pragu romantizacije celog sveta, oni su u fantaziji videli pre saveznika tradicionalne hrišćanske vere, koju je sve više ugrožavao agresivni i netrpeljivi (raz) um, nego njenog potencijalnog razoritelja. Kant je, obrnuto, veran tradiciji prosvetiteljske kritike religioznog zanesenjaštva i fanatizma, bio ubeđen da od fantazije preta najveća opasnost i filozofiji i teologiji i da joj se zato mora u startu suprotstaviti. No, Kant je paralelno sa svojim krstaškim ratom protiv fantazije umeo da joj daje i izvesne, ne tako male koncesije, odakle će poteći i njegovi doprinosi usponu romantike.

Kantovo vajkanje u *Kritici moći rasuđivanja* da „obmana pomoću fantazije“ dušu čini „mekom“, „slabom“ i, uopšte, nesposobnom za prihvatanje moralnih dužnosti predstavlja svojevrсни eho argumentacije iznete u *Kritici praktičkog uma*. U drugoj kritici Kant je fantaziju pominjao isključivo u negativnom kontekstu, kao „način mišljenja“ podstaknut patološkim (a ne moralnim) pobudama duše kojoj nisu potrebne „ni mamuze ni dizgine“ (Kant 1998d: 207). Ulazak fantazije u sferu morala bio je krajnje opasan pošto je osujećivao um u spoznaji „objektivnih“ zakona slobode i vraćao ga u sferu subjektivnosti i proizvoljnosti, u kojoj nikakav moral nije mogao da uhvati korena. Metod čistog uma koji ove zakone može da učini subjektivno praktičkim samo uz pomoć čiste predstave dužnosti, tvrdio je ovde Kant, ne samo što nije nikakvo „fantaziranje“ (Kant 1998d: 289; upor. i Kant 1998d: 242–243), nego je, upravo suprotno, od krucijalnog značaja za moralno delanje, pošto u njegovom odsustvu, ljudi (deca pogotovo) postaju „fantasti“ i preferiraju „dirljiva, bolećiva osećanja ili dalekosežne, nadmeno

preterane zahteve, koji srce čine pre uvenulim nego snažnim“ (Kant 1998d: 294). Dakle, da bi se uopšte moglo moralno delati, potrebno je da se u umu onoga koji dela stvori, prvo, čista predstava dužnosti, da zatim postane subjektivno razumljiva kao pokretač konkretnog delanja i da, naposljetku, dobije podršku „snažnog srca“ kako ne bi bila suzbijena preprekama koje će joj se u realnosti naći na putu. Fantazija je pogubna jer sve to čini neostvarivim: ona delatnika sputava subjektivizmom, koji u startu isključuje mogućnost da se spoznaju objektivni zakoni slobode, a srce dugoročno čini isuviše slabim za hvatanje u koštac sa svim problemima koje realizacija morala nužno povlači za sobom.

10

Iako je svoj stav prema fantaziji ublažio u *Kritici moći rasuđivanja*, ovaj argument je, praktično neokrnjen, Kant preneo u nju iz *Kritike praktičkog uma* i zapravo ga je pri tom još i modifikovao, tako da čini oštricu njegove kritike romantike. Optužba iz „Opšte primedbe uz ekspoziciju estetičkih reflektirajućih sudova“ na račun fantazije da romanima obmanjuje „meke ali istovremeno slabe duše“, stvarajući pometnju u njihovim afektima, predstavljala je Kantovo najoštrije suprotstavljanje pobedonosnoj romantici u celoj *Kritici moći rasuđivanja*. Nešto kasnije, u istoj toj „Opštoj primedbi uz ekspoziciju estetičkih reflektirajućih sudova“, Kant se pozabavio još jednom manifestacijom ove „meke ali istovremeno slabe duše“, kojoj je romantika izlazila u susret: posebnim oblikom mizantropije koji je u sebi obuhvatao „sklonost ka povlačenju, fantastičnu želju da se živi na izmeštenom posedu u prirodi [*Landsitze*] ili pak (kod mladih ljudi) sanjano blaženstvo da se život sa svojom malom porodicom provede u zemlji koja je ostalom svetu nepoznata, koje tako dobro umeju da iskoriste romanopisci i pesnici robinzonijada. Neistinitost, nezahvalnost, nepravednost, detinjastost ciljeva koje smatramo važnim i dobrim, ali u čijem ostvarenju ljudi jedni drugima čine sva zamisliva zla, stoje u suprotnosti sa idejom onoga što bi oni mogli da budu kada bi samo hteli, i u toj meri se sudaraju sa živom željom da gledaju bolje na ljude da se odricanje od svih društvenih radosti čini malom žrtvom, samo kako se ljudi ne bi mrzeli pošto ih se ne može voleti“ (Kant 1998e: 367–368). Ovdje su moralne štete koje su ostajale iza „romana“ i „robinzonijada“ bile još veće: preneglašavajući zla koje donosi život u društvu, oni su doprinosili nestanku ljubavi među ljudima i podsticali one najzgroženije među njima na osamljivanje i povlačenje u netaknutu prirodu, gde su „odricanjem od svih društvenih radosti“ plaćali svoju rastuću nesposobnost da vole svoje bližnje (barem one izvan porodičnog kruga).

Za Kantovu kritiku fantazije možda su ipak najznačajniji paragrafi 29–30 iz *Antropologije u pragmatičkom smislu*, koji bi se zaista mogli tumačiti

i kao istinski obračun sa u međuvremenu osnaženom romantikom. Prvo što je Kant u paragrafu 29 napisao bilo je da uobrazilja nije tako produktivna kao što se to obično misli (a pogotovo kada se oni njeni sadržaji koje preuzima i dalje razrađuje fantazija hvale i preценjuju), jer ne može da predstavi umno biće drugačije nego kao čoveka. To je bio očigledan udar na zablude romantičara da će se, umesto umom, Bogu približiti neposredno uobraziljom i fantazijom: sve što se na ovaj drugi način može postići, opominjao je Kant, bilo je da će se ostati unutar čovekovog obzorja, ali sa lažnim ubeđenjem da se stupilo na tle božanskog. Međutim, u svemu ostalom, Kant je morao da prizna opasno veliku i po zdrav razum ugrožavajuću snagu uobrazilje, koja kod nekih ljudi postaje „bogatija i plodonosnija u predstavama od čula“, pogotovo ako je pokreću strasti („žudnja“ pomešana sa osećanjem zadovoljstva i nezadovoljstva). Ona već sama po sebi može da zavarava naša čula (na primer, iako nam čula govore da stojimo na čvrstom tlu, uobrazilja iz pogleda u ponor tako plastično dočarava predstavu pada da se na kraju javlja vrtoglavica koja zbilja može da vodi padu), da iskrivljuje našu percepciju (prema Helvecijusu [Helvetius], dama koja je kroz teleskop ugledala dve senke na mesecu uzviknula je da one pripadaju dvoma zaljubljenima, dok ju je sveštenik odmah korigovao tvrdeći da one mora da pripadaju dvama zvoncima mesne crkve), pa čak i da pokreće na oponašanje onoga što se percipira (na primer, nekada pogled na čoveka koji je dobio epileptički napad stvara kompulzivni pritisak kod posmatrača na oponašanje njegovih pokreta). Ipak, uobrazilja postaje najsnažnija kada njome potpuno ovlada fantazija – kada ona inicira „besciljnu igru produktivne uobrazilje“ – koja ide u rasponu od bezazlenih dečijih lagarija, preko neobuzdane potrebe za preterivanjem kod odraslih, pa sve do želje da se u stvarnosti vidi ono čega u njoj nema, što se najčešće dešava prilikom poetskog ophođenja sa samim sobom, nakon čega se ono što je u unutrašnjosti doživljeno projektuje u spoljašnost putem analogija. „Ova bolest, kao dejstvo poetske uobrazilje, neizlečiva je [...]. Noć je [poetsku uobrazilju] oživljava i uznosi je iznad svog istinskog predmeta: onako kako mesec u večernje vreme stvara veliku figuru na nebu, koja za svetlog dana može da izgleda samo kao beznačajni oblacić. Ona začarava onoga koji je aktivan u tišini i pri prigušenom svetlu noći ili koji se spori sa obrazovanim protivnikom ili koji, šetkajući se zatvoren u svojoj sobi, gradi kule u oblacima“ (Kant 1998g: 483). Destruktivno dejstvo fantazije dostiže kulminaciju u dva poroka: u razuzdanosti (*effenis*) i u iskvarenosti (*perversa*). „Razuzdana fantazija još se i može pokoriti [...]; ona je rasipna zbog svog bogatstva; ali iskvarena fantazija približava se ludilu, u kojem se fantazija u potpunosti igra sa čovekom, dok nesrećnik više nema nikakvu vlast nad svojim predstavama“ (Kant 1998g: 485).

Celo ovo izlaganje iz *Antropologije u pragmatičkom smislu* trebalo je jasno da ukaže na opasnosti koje prete uobrazilji, kao neosporno važnoj moći duha, ako izgubi čvrste veze sa rasuđivanjem, odnosno razumom, i ako dopusti da njome ovlada fantazija. Uobrazilja je tako pretvorena u istinsko bojno polje na kojem se sukobljavaju rasuđivanje, odnosno razum, koji uz pomoć „pojmovne sheme“ subjekta vodi u manje ili više istinite spoznaje spoljnog sveta (božanskog poretka stvari u imanenciji tokom istorije), i fantazija, koja svojim užarenim sjajem subjekta toliko zabljesne da se on okrene netransparentnom bavljenju samim sobom, a zadovoljenje svojih najdubljih poriva počne da uz pomoć analogija projektuje u spoljni svet, pa na kraju i u samog Boga. Izgubi li razum bitku u uobrazilji i otme li se fantazija kontroli, započinje napredovanje – prvo ka razuzdanoj fantaziji, zatim ka iskvarenoj fantaziji i naposljetku ka čistom ludilu. Taj pogubni put praćen je paradoksalnim uzdizanjem žudnje koja je podvrgnuta jedino subjektivnim (empirijskim) zakonima *zadovoljstva i nezadovoljstva*: pošto Božjom kao jedino odgovarajućom svetlošću obasjani (raz)um više ne može da održava kopču sa realnošću spoljnog sveta i Boga, svako zadovoljenje mračnih poriva – Kant se ne odlučuje bez razloga za noć kao pravo vreme za razobručenje zaslepljujuće sjajne fantazije – prerasta u dominantni empirijsko-duhovni impuls, koji, uz pomoć analogija, čoveka pokreće da na iskrivljeni način predstavlja i spoljni svet (božanski poredak stvari u imanenciji tokom istorije) i samog Boga. Na taj način Kant je – uz sve teološke rezerve – nagovestio uspon Frojdove (Freud) psihoanalize jedan vek kasnije i počeo da priprema teren za proučavanje romantičarskog senzibiliteta na osnovu odgovarajuće psiho(pato)loške dinamike.

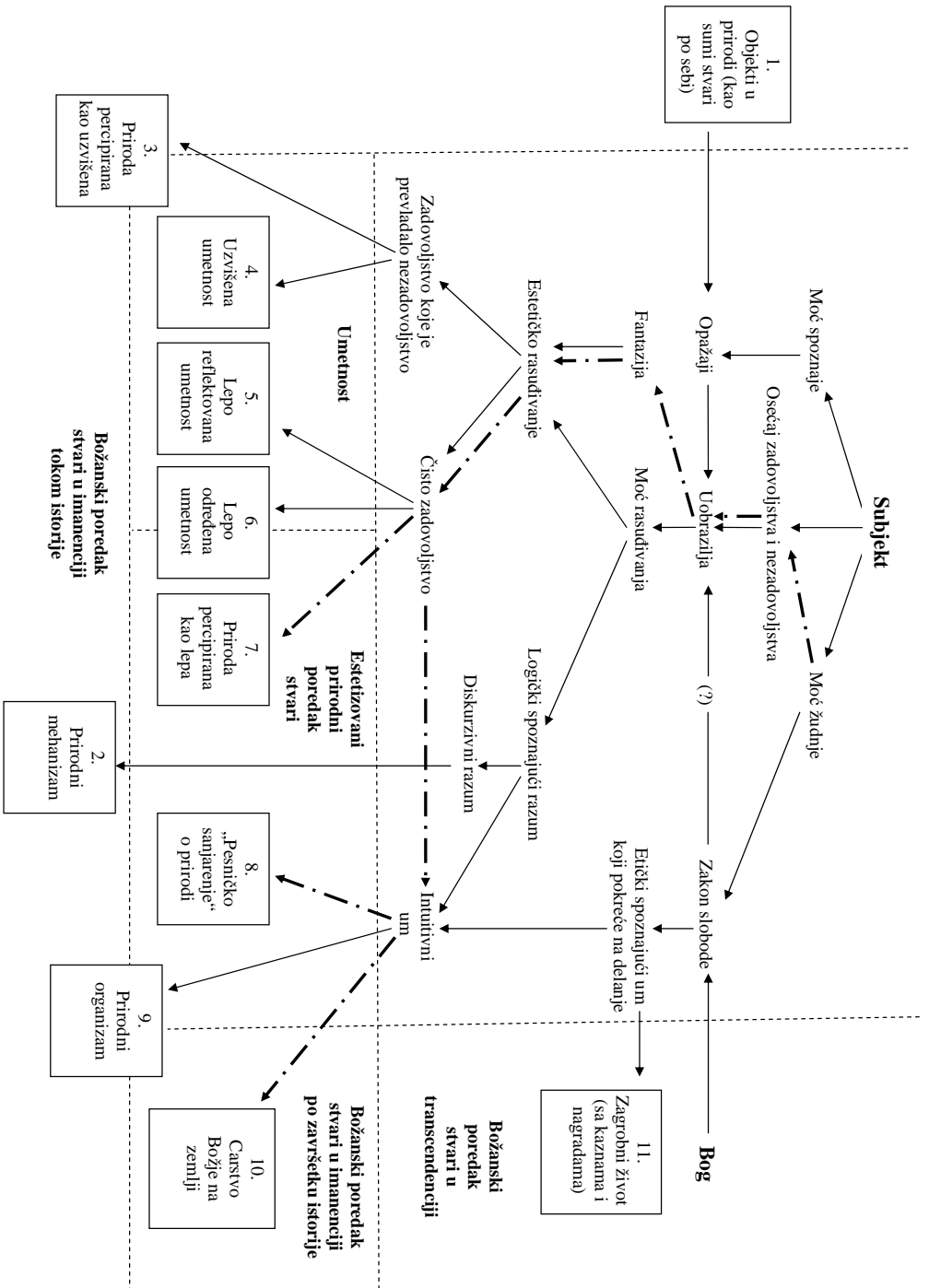
Ka jednoj estetici fantazije

Uprkos svemu što je do sada rečeno, nije moguće izvesti zaključak da je Kant imao apriorno negativan stav prema fantaziji. To dokazuju tri mesta iz *Kritike moći rasuđivanja* na kojima se fantazija tretira kao estetički važna moć duha. Prvo, u paragrafu 16 Kant je pominjao muzičku fantaziju kao primer bespojmovne i bespredmetne, te otuda „slobodne lepote“ (Kant 1998e: 310). Isti primer Kant je upotrebio već u *Kritici čistog uma* da bi objasnio kako predstava o nekom predmetu ne mora biti jasna da bi postojala svest o razlici između tog i drugih predmeta, odnosno između samih (manje ili više jasnih) predstava: kao i predstave o pravu i pravdi, tako su i predstave koje vode muzičko fantaziranje svedočile o tome da um može da operiše sa vrlo diferenciranim i u isto vreme veoma malo razgovetnim predstavama (Kant 1998b: 351). U paragrafu 47 *Kritike*

moći rasuđivanja nalazi se opreka između razmišljanja prema pravilima i pesničke umetnosti: „Njtn je sve svoje korake, koje je imao načiniti od prvih elemenata geometrije sve do svojih velikih i dubokih izuma, mogao prikazati jasno i otvoreno za oponašanje ne samo samome sebi, nego i svakome drugome; ali nijedan Homer ili Viland (Wieland) ne može pokazati kako se njegove fantazijom bogate, ali mislima pune ideje javljaju i prepliću u njegovoj glavi, zato što on to ni sam ne zna, pa tome ne može ni drugoga da pouči“ (Kant 1998e: 408). Naposljetku, paragraf 51 donosi opis likovne umetnosti koji ima šire estetičke implikacije: „duh umetnika uz pomoć ovih oblika daje telesni izraz onome što je i kako je zamišljao i čini da sama stvar istovremeno mimički govori: jedna uobičajena igra fantazije koja beživotnim stvarima, saobrazno njihovoj formi, pripisuje jedan duh koji onda iz njih progovara“ (Kant 1998e: 426).

Sva ova mesta govore da je (muzička, pesnička i likovna) umetnost polje na kojem se potpuno legitimno može ispoljavati fantazija kao estetički najbitnija moć duha: ona se ne mora hvatati nikakvih (a pogotovo ne jasno određenih) predmeta (muzika), a ako i dopre do njih može njihove predstave povezivati na način koji je posve neuobičajen za same te predmete, kako se javljaju u prirodi (poezija), pa čak im i davati da „progovore“ jezikom samog duha (slikarstvo). Sve u svemu, fantazija se iz perspektive *Kritike moći rasuđivanja* ukazivala kao jedna sasvim specifična, autohtona, pa i autonomna moć duha, koja se ne može svesti ni na razum, ni na um, ni na moć rasuđivanja (pa, na kraju krajeva, ni na uobrazilju), jer ima punu slobodu da predstave kojima operiše emancipuje kako od predmeta u prirodi, tako i od (raz)umskih procedura, i onda ih podvrgne obradi na sasvim spontan, nepredvidljiv i samom tom duhu netransparentan način. Ali, ako je Kant bio potpuno jasan u svom stavu da je fantazija opasna ako se umeša u logički *modus operandi* (raz)uma, ostalo je otvoreno pitanje čime sve rezultira uticaj fantazije na moć estetičkog rasuđivanja (sumarni prikaz tih rezultata izložen je u Grafikonu 1).

U *Kritici čistog uma* Kant je tvrdio da je moć rasuđivanja jedna čisto logička moć duha kojom on supsumira predstave nekog objekta pod pojam razuma. Ova moć je utoliko „prirodna“ što se više pokazuje kao „jedan naročiti talenat koji se nipošto ne može izučavati već samo upražnjavati. Otuda je moć rasuđivanja specifičnost takozvane zdrave pameti [*Mutterwitz*], čiji nedostatak ne može da nadoknadi nikakva škola“ (Kant 1998b: 184). Da bi se moglo rasuđivati, neophodno je da postoji transcendentna „pojmovna shema“, koja, s jedne strane, omogućava „transcendentno i nužno jedinstvo apercepcije“ (i sprečava da se apercepcija raspe



u jednu „rapsodiju“), a s druge strane, predstave dobijene apercepcijom prevodi u „shemate“ podobne za nošenje značenja i, samim tim, za dalju pojmovnu obradu. Osećaji zadovoljstva i nezadovoljstva sa tim nisu imali ništa – s obzirom na to da ih je Kant na nekoliko mesta *Kritike čistog uma* apostrofirao kao empirijske koncepte koji su za celokupnu transcendentnu filozofiju irelevantni – čime je i razmatranje estetičke komponente rasuđivanja gubilo smisao.

Kritika moći rasuđivanja donela je jednu mnogo širu koncepciju moći rasuđivanja. Pre svega, ova moć je dobila mnogo širi opseg postupanja: postala je moć da se svako „posebno“ (koje nije moralo biti nužno neki konkretan objekt) misli kao sadržano u nekom „opštem“ (koje nije moralo nužno da bude neki pojam razuma, nego je moglo da bude i bilo koje drugo „pravilo, princip, zakon“) (Kant 1998e: 251). Štaviše, moć rasuđivanja je mogla da postupa čak i ako nije raspolagala tim „opštim“, nego je tek trebalo da ga „pronađe“ (odnosno, ako je osećala – subjektivnu! – potrebu za njim): nasuprot određujućoj moći rasuđivanja, koja već zna šta joj je „opšte“, reflektirajuća moć rasuđivanja postupa tako što pretpostavlja postojanje „nekog razuma (premda ne našeg)“ koji je „dao“ sve „opšte zakone“ polazeći od „principa jedinstva raznolikoga“ u celokupnoj prirodi (Kant 1998e: 252–253). Razlikovanje između ljudskog i „nekog“ drugog, višeg (božanskog) razuma, koje je impliciralo neinteligibilnost sveta za ljudski razum (barem u pogledu prirodne teleologije) a da ljudsku moć rasuđivanja ipak nije sprečavalo da postupa *kao da* inteligibilnost postoji (za božanski razum), suočilo je celu Kantovu filozofiju sa imperativom rekonceptualizacije. U samoj *Kritici moći rasuđivanja* Kant je učinio prvi korak ka toj rekonceptualizaciji tako što je svoju filozofiju podelio na prirodnu (koja se temelji na principima razumske spoznaje prirode i „prirodnim pojmovima“) i moralnu (koja se temelji na principima umnog zakonodavstva i na „pojmu slobode“) (Kant 1998e: 242). Svaka od dveju grana filozofije trebalo je da ima ne samo svoje zakone kauzaliteta, nego i zakone svrhovitosti: „prirodnoj svrhovitosti“, kojom se bavi prirodna filozofija, odgovarala je „praktička svrhovitost“, koja se zasniva na metafizičkom principu slobodne volje i koja je čoveku empirijski data kao „žudnja“ (Kant 1998e: 254). U *Religiji u granicama samog uma* Kant će ovo razlikovanje unekoliko relativizovati zaključkom da će „praktička svrhovitost“ u budućnosti dobiti prevagu nad „prirodnom svrhovitošću“ i, zaslugom direktne božanske intervencije, dovesti do uspostavljanja carstva Božjeg na zemlji kao etičke republike. Božanski poredak stvari u imanenciji bio je jednako pristupačan i ljudskom razumu (preko zakona kauzaliteta) i umu (preko zakona slobode) samo dok

se nije uzimala u obzir njegova teleološka dimenzija; a tada je „prirodna svrhovitost“ uzimala pred „praktičkom“. Zato je oslabila potreba da se u „prirodnoj filozofiji“ ide onako daleko kao u „praktičkoj filozofiji“: mirne duše mogla se konstatovati nepotpuna inteligibilnost sveta (koja, naravno, ne vodi osporavanju postojanja božanskog poretka u imanenciji tokom istorije), a „praktičkoj filozofiji“ prepustiti bavljenje pitanjem uspostavljanja etičke republike kao ultimativne „praktičke svrshodnosti“ (koja se onda pokazuje i kao ultimativna „prirodna svrhovitost“) i samog srca božanskog poretka stvari u imanenciji nakon završetka istorije. U spisu *Religija u granicama samog uma* Kant nije dao svoj poslednji odgovor na ovo pitanje, tako da će novi spisi doneti nove priloge raspravljanju načina uspostavljanja etičke republike (upor. Molnar 2014a: 427–435; Molnar 2014b).

16

U Kantovoj poznoj filozofiji *principi* moći rasuđivanja su prestali da čine poseban deo te filozofije i prebačeni su u domen prirodne filozofije (kao principi razuma) ili moralne filozofije (kao principi uma). Time međutim nije iscrpljena celokupna problematika moći rasuđivanja, pošto je njen preostali (treći) segment transferisan u estetiku, gde je, kao sud ukusa, u potpunosti oslobođen logičkih imperativa „pojmovne sheme“ i podvrgnut isključivo *empirijskim zakonima* zadovoljstva i nezadovoljstva (Kant 1998e: 297). Kant je ovde još postupao u duhu prosvetiteljske estetike kao filozofske discipline koja je, držeći se etimologije grčke reči *aisthesis*, trebalo da se bavi mogućnostima čulne spoznaje. Međutim, pošto je estetički sud ukusa pretendovao na opšte važenje – čime je svakoga ko ga donosi obavezivao na doličnu ozbiljnost (Gay 1996: 517) – ali izvan odgovarajućih procedura (raz)uma, to je stvorena mogućnost da se u njega probiju sadržaji fantazije, koje je pokretala snaga strasti (osećanja zadovoljstva i nezadovoljstva), koji su lako mogli da dobiju razmere razuzdanosti i iskvarenosti i koji su na ovaj način ostali ne samo bez kontrolne instance, nego su još mogli da računaju i na mogućnost *dosledno kontrafaktičkog estetičkog poopštavanja*. Štaviše, u sprezi sa nesputanim i nekontrolisanim sudovima ukusa, sadržaji fantazije su mogli dugoročno da sabotiraju uobrazilju i (logičku) moć rasuđivanja u ispunjavanju uloga koje im je Kant namenio u *Kritici čistog uma* – naime da budu posredničke moći duha zadužene za stvaranje, održavanje i širenje „pojmovne sheme“, bez koje su i razum i um izgubljeni.

Položaj uobrazilje se u *Kritici moći rasuđivanja* značajno promenio i postao daleko kompleksniji nego što je to bio slučaj u *Kritici čistog uma*, a jedna od glavnih promena odnosila se na njeno otvaranje za obradu sadržaja koji nastaju iz sadejstva žudnje i osećanja zadovoljstva i nezadovoljstva i

završavaju u fantaziji, kao novoj moći duha čije se delovanje više nije moglo tako lako otpisivati kao čista logička opstrukcija (kao što je pogotovo bio slučaj u *Kritici praktičkog uma*). U kontekstu *Kritike čistog uma*, koja fantaziju nije ni problematizovala, uobrazilja uopšte nije bila osposobljena da ima posla sa njom, dok je *Kritika moći rasuđivanja* morala da se suoči sa otvorenim kanalom među njima i da problematizuje sadržaje koji su se tim kanalom kretali i koje je uobrazilja bila *primorana da šalje fantaziji, budući da za logičke procedure rasuđivanja uopšte nisu bili upripodobljeni*. I upravo je pitanje otvaranja uobrazilje prema fantaziji Kant pokušao da načne u „Opštoj primedbi uz prvi odsek analitike“. Uobrazilja, tvrdio je na ovom mestu, može biti preokupirana time da na odgovarajući način shvati (*auffaßt*) neki predmet koji se nalazi u prirodi ili da ga uzme kao povod za poetsku obradu (*zu dichten Anlaß bekommt*). U ovom drugom slučaju, uobrazilja ima posla s „pravim fantazijama, kojima se duh zabavlja tako što kontinuirano pobuđuje raznolikost na koju oko nailazi; kao kada gleda promenljive oblike vatre u kaminu ili žuborećeg potoka, od kojih nijedno nije nikakva lepota, ali ipak imaju draži za uobrazilju jer omogućavaju njenu slobodnu igru“ (Kant 1998e: 328).

17

Jednom kada je uobrazilji omogućeno da stvara predstave koje neće postati deo „pojmovne sheme“ nego će, rukovođene žudnjom u službi osećanja zadovoljstva i nezadovoljstva, biti stavljene na raspolaganje fantaziji kako bi se ona njima „slobodno igrala“, „pojmovna shema“, rigidno ustrojena u *Kritici čistog uma* kao jedino receptivna za svetlost Božju, počinjala je da bude porozna i to se moglo odraziti ne samo na moć rasuđivanja, nego i na (raz)um. Pošto je uobrazilja neprestano izložena iskušenju da meša dve vrste predstava, moć rasuđivanja nikada ne može biti načisto sa time da li operiše sa „shematima“ koji su zaista podobni da postanu delovi principa (raz)uma ili se radi samo o predstavama koje se podvrgavaju empirijskim zakonima zadovoljstva i nezadovoljstva (koje nameće „žudnja“ oslobođena „apatične“ vladavine moralnog zakona). Na kraju krajeva, sa najvećim problemima se suočava (raz)um kada treba da razluči spoznaju objekata od *empirijskim zakonima zadovoljstva i nezadovoljstva podvrgnute žudnje* da se dođe do njoj saobražene spoznaje. Ako se dobro pogleda, (raz)um nema nijedan razlog da *i samo carstvo Božje na zemlji ne uvrsti među produkte fantazije (pisaca Biblije i njenih tumača), kao jedne u nizu fantastičnih žudnji, koja je proizašla iz jedne specifične dinamike empirijskih zakona zadovoljstva i nezadovoljstva mnogobrojnih generacija „pravednika“ kojima je hrišćanska vera opijala (raz)um predstavama ultimativne pravde – na onom, ali i na ovom svetu*. Takav zaključak Kant je mogao, ako već ne da ospori, a ono da neutralizuje argumentom

da se radi o regulativnoj ideji sa velikom mobilizujućom snagom (koju dobija iz umom spoznatih moralnih zakona) – i to ne samo u budućnosti (kada bude kucnuo čas njenog ozbiljenja), nego i u sadašnjosti, dok se Božja intervencija još očekuje i kontemplatira. Ali, na taj način bi spor o istinitosti ideje carstva Božjeg na zemlji prerastao u spor o njenoj sposobnosti da, na zadovoljstvo pravednika, iz sebe same proizvede svoju realnost (u kategorijama Isaije Berlina [Isaiah Berlin] govoreći, da je „stvorila“). Drugim rečima, u pravi romantičarski spor.

18

Problem „fantastičnih žudnji“ Kant je otvorio u paragrafu 3 *Kritike moći rasuđivanja*. Tu je on apostrofirao promenu do koje dolazi u principu kauzaliteta ako se pod uzrokom više ne shvata predstava predmeta koji realno postoji nego predstava predmeta za kojim se pod uticajem fantazije žudi. „Nezavisno od toga da li smo u takvim fantastičnim žudnjama odmah svesni da su naše predstave o tome da budemo *uzrok* njihovih predmeta nedostatne (ili čak nedostojne), njihov odnos, kao uzrok, skupa sa predstavom njegovog *kauzaliteta*, ipak je sadržan u svakoj želji i postaje prevashodno vidljiv kada želja preraste u afekt, tj. *čežnju*. Jer oni time što proširuju i suše srce, iscrpljujući tako snage, dokazuju da se te snage uvek iznova napinju, ali s obzirom na nemogućnost dovode do toga da duša uvek iznova pada u iznemoglost“ (Kant 1998e: 250). Ovde je Kant pomenio pojam koji će doći u samo središte romantičarske estetike i filozofije uopšte: *čežnja*. Čežnja postaje afektivni uzrok, koji traži realizaciju onoga što je samo fantastično i ne može biti realizovano. Kada se uspostavi kauzalitet čežnje, čovek koji mu podleže više ne može da izbegne usud „proširivanja i sušenja srca“: on uvek iznova „napinje“ sve svoje snage da bi realizovao fantastičnu žudnju, ali ih naposletku samo „iscrpljuje“, da bi na kraju završio u „iznemoglosti“. Time je produbljena i proširena Kantova kritika „načina mišljenja“ podstaknutog patološkim (a ne moralnim) pobudama duše, izložena u *Kritici praktičkog uma*. Ako je u drugoj kritici ukazivao na opasnosti koje su duši pretile od ulaska fantazije u sferu morala (onemogućavanje uma u spoznaji „objektivnih“ zakona slobode, u formiranju čistih predstava dužnosti i u izlasku izvan potpuno amoralne sfere subjektivnosti i proizvoljnosti), u trećoj kritici Kant je nastavio traganje za izvorom problema i pronašao ga je u mehanizmu koji pokreće „žudnja“ u službi osećanja zadovoljstva i nezadovoljstva, koji u pogonu drži uobrazilja, i koji u njegovim dejstvima usmerava fantazija.

Naravno, i u *Kritici moći rasuđivanja* najveća opasnost od razmahivanja fantazije pretila je moralu, odnosno umu u čijoj se ingerenciji on nalazi. Um, kojem je Kant, shodno u ovoj kritici sprovedenoj logici Platonove trodeobe moći *duše*, namenio ulogu da volju („žudnju“) stavlja pod zapovest

zakona slobode, imao je posredno i zadatak da ne dozvoli da ona potpadne pod suverenu vlast poriva, odnosno osećanja zadovoljstva i nezadovoljstva (upor. Frank 1989: 62–63). Logika je bila jasna: da bi mogao da pokreće delanje kojim se realizuju zakoni slobode u ovom svetu (u božanskom poretku stvari u imanenciji tokom istorije), um je morao da se ravna samo prema istinskoj slobodi, čiji je tvorac (zakonodavac) sam Bog, i da bude ravnodušan prema zadovoljstvu koje donosi neka *fantastična* predstava slobode u jednom estetizovanom prirodnom poretku. Sa sličnom opasnošću od isključivanja u domen „fantastičnog“ suočavao se i razum: kao što ga je fantastičnim činilo svako projektovanje u spoljašnji svet predstava koje su imale poreklo u fantaziji i koje su bile podvrgnute isključivo empirijskim zakonima zadovoljstva i nezadovoljstva, tako ga je moć rasuđivanja opominjala da postaje fantastičan čim prestane da uzima u obzir prirodnu teleologiju.² A to je onda otvaralo problem razlikovanja prirodne od estetičke teleologije: razlikovanja između prirodnih svrha koje su pristupačne samo božanskom razumu, prirodnih svrha koje je u stanju da shvati i ljudski (raz)um i subjektivnih svrha koje naprosto donose zadovoljstvo. Ljudski (raz)um morao je da se bori na sva tri fronta: i sa iskušenjem da ne prizna je nikakve svrhe (nego samo mehaničke kauzalnosti), i sa iskušenjem da se identifikuje sa božanskim razumom (intuitivnim umom) i da umišlja da je spoznao prirodne svrhe koje su mu objektivno nepristupačne, i sa iskušenjem da se zadovoljava samo sa subjektivnim svrhama. U prvom i trećem slučaju, ljudski (raz)um je očigledno upadao u zamke fantazije i nije mogao da čini ono što je realno ležalo u njegovoj moći kako bi realizovao zakone slobode u konstelaciji spoznatih prirodnih zakona, dok je u drugom slučaju njegova pozicija postajala najprekarnija: kao intuitivni um on je stupao na tle dijalektike fantazije, koja ga je mogla dovesti i do carstva Božjeg na zemlji i do najbezbožnijeg „fanatizma“ (karakterističnog ne samo za mnogobrojna zastranjivanja u istoriji hrišćanske crkve, nego i za obećanja novonastajuće romantike).

19

Podozrenje prema romanima, a samim tim i prema usložnjavanju korpusa značenja „romantičnog“ na kraju osamnaestog veka, poticala je iz ovog Kantovog straha od razmahivanja fantazije, koja se onda odražava na moć rasuđivanja, u vidu destabilizacije uobrazilje, buđenja (beskrajne!) čežnje i, na posletku, iscrpljivanja u delanju koje bi vodilo zatiranju zakona slobode

2 Shodno paragrafu 78, „isključivanje teleološkog principa ili sleđenje običnog mehanizma i tamo gde za umno istraživanje mogućnosti prirodnih formi, kroz njihove uzroke, svrhovitost neporecivo upućuje na jednu drugu vrstu kauzaliteta, um mora učiniti taman toliko fantastičnim i izgubljenim u opsenama prirodnih moći, koje se uopšte ne daju zamisliti, koliko bi ga zanesenjačkim načinio i jedan običan teleološki način objašnjenja koji se ne bi osvrtao na prirodne mehanizme“ (Kant 1998e: 530).

umesto njegovoj konačnoj istorijskoj pobedi (na kraju istorije). Međutim, Kant je i ovde, kao i u mnogo čemu drugom, bio nedosledan, a objašnjenje za svoju nedoslednost tražio je u nekim višim „namerama“ prirode i providenja. Tako na drugom mestu *Kritike moći rasuđivanja* nalazimo Kantovo antropološko-teleološko objašnjenje funkcionalnosti molitvi i praznoverja kao izraza „fantastičnih žudnji“ (ili „svesno praznih žudnji“): pošto bi delanje samo onda kada ga pokreće uverenje u „dostatnost naše moći za proizvođenje nekog objekta“ bilo retko, priroda je čovekovu dušu tako uredila da su u njoj aktivne i ovakve „svesno prazne žudnje“. „Jer, mi obično upoznajemo svoje snage samo tek na taj način što ih okušavamo. Ta varka u praznim željama je dakle samo posledica dobrohotnog uređenja u našoj prirodi“ (Kant 1998e: 250). Neizrečena, ali logična konsekvencija tog argumenta bila je da je i sama fantazija „posledica dobrohotnog uređenja u našoj prirodi“, pošto i ona služi istom cilju: „upoznavanju svojih snaga“ kroz „okušavanje“. Dalje, zašto bi značenjima bogato „romantično“ bilo na bilo koji način inferiornije u odnosu na molitve i praznoverje? Iz perspektive „dobrohotnog uređenja u našoj prirodi“ moglo se zaključiti upravo suprotno: kroz „romantično“ je fantazija proširivala mogućnosti za „okušavanje“ vlastitih snaga koje bi joj ostale zaprečene da joj stoje na raspolaganju samo molitve i praznoverja. Na kraju krajeva, zar „romantično“ ne bi moglo da domaši i ispreplete se sa samom predstavom carstva Božjeg koja je upravo u celosti stajala u znaku „upoznavanja čovekovih moralnih snaga“? Kant nije izvukao taj zaključak ali ga je svojim načinom razmišljanja učinio neizbežnim, a romantičari su taj poslednji korak učinili – varajući, naravno, samu predstavu carstva Božjeg na zemlji – bilo u (opravdanom!) uverenju da otklanjaju samo jednu bezrazložnu protivrečnost u Kantovoj filozofiji, bilo u želji da se uopšte više i ne opterećuju Kantom.

No, Kant je romantičarima bio važan kao inspiracija u još jednom, možda čak i važnijem pogledu: u pogledu transfera metafizičkih ambicija u umetnost. Metafizičku tradiciju bavljenja Bogom i prirodom, zaključno sa Lajbnicom i Volfom (Wolff), Kant je smatrao mrtvom zato što je bila empirijski neutemeljena, vodeći u zanesenjaštvo, za koje je – pogrešno, odmah se mora reći! – verovao da se može izbeći koncipiranjem moralno-teološki besprekorno uređenog sveta (Koslowski 2001: 184). Zabluda je postajala jasnija što je više Kant insistirao na tome da „zanesenjačka vizija“ – koja nužno pokreće zahtev za „poetizacijom filozofije“ – znači smrt svake filozofije i da filozofija mora biti „prozaična“ (Kant 1998c: 396), a da sam nije uspevaio da ostane na tlu filozofske „proze“, okrećući se sve više od čistih ideja uma ka estetičkim idejama. Estetičke ideje su za Kanta bile simboličke predstave ideja uma, čiji broj interpretacija – upravo zato što

su simboličke – mora biti beskonačan.³ Najbitnija estetička ideja u Kantovom učenju je bila ideja Boga kao neimara i vladara u carstvu Božjem na zemlji (shvaćenog kao konačna svrha prirode kao organske celine), koja je doduše pomenuta već u *Kritici čistog uma*, ali koja je u spisima iz devedesetih godina toliko razvila svoj simbolički potencijal da je već mogla biti u potpunosti poetizovana. Kao što je i Hans Blumenberg (Hans Blumenberg) primetio, u žaru borbe kako protiv deizma, tako i protiv antropomorfizma, Kantu je promaklo da je i sâm Boga počeo da poima ne više „prozaično“, nego „simbolično“, kao u paragrafu 59 *Kritike moći rasuđivanja*, koji govori o „simbolima“ u smislu metafora kao predstava koje sa onim što je mišljeno imaju zajedničku samo formu refleksije, dok su sadržinski različite (Blumenberg 1998: 11–12). Ako je Kant u *Antropologiji u pragmatičkom smislu* kritikovao u suštini poetske pokušaje da se do Boga stigne uz pomoć fantazije, pošto se tako ne može iskoračiti izvan horizonta onoga što je ljudsko, onda su tom sudu potpadale i sve one Kantove – sa godinama sve češće – problematizacije Boga koje su izlazile izvan onoga što je moglo da pretenduje na to da bude ideja uma i zakoračivale u domen estetičke ideje Boga. A u *Kritici moći rasuđivanja* estetička ideja Boga je proširena i na jedinstvo prirode kao organske celine koja je imala simboličko-metaforički pandan u umetničkom delu koje stvara genije i za koju je važila prezumpcija da ju je Bog stvorio sa nekom svrhom – svrhom koja će u *Religiji u granicama samog uma* biti izjednačena sa izgradnjom carstva Božjeg na zemlji.

21

Verovatno ništa u Kantovom delu nije izvršilo veći uticaj na razvoj romantike od ove metafore, koja je otvarala ogromne mogućnosti dalje razrade u sva četiri pravca: i u pravcu Boga, i u pravcu prirode, i u pravcu genija, i u pravcu umetnosti. Kant je, naravno, insistirao na tome da se „svrhovitost prirode u njenoj različitosti“ može uzdići u transcendentalni princip moći rasuđivanja (koji bi dopustio da se prave kontingentne paralele između prirodnog „organizma“ i umetničkog dela) tek pod uslovom da se odvoji od (i dalje deklaratorno nespoznatljivog) realnog postojanja Bogom predodređenog jedinstva prirode (božanskog poretka stvari u imanenciji tokom istorije). Međutim, najkasnije od *Religije u granicama samog uma* bilo je sasvim jasno da ni sam Kant nije verovao u nespoznatljivost krajnje svrhe prirodnog organizma i da je, u svetlosti

3 Estetička ideja je predstava koju moć rasuđivanja uzima u obradu iako nije adekvatna nijednom konkretnom pojmu, uvrštenom u „pojmovnu shemu“, i koju samim tim nijedan jezik ne može da u potpunosti i razumljivo izrazi. Obrnuto, ideja uma je pojam kojem nije adekvatan nijedan opažaj. Estetičke ideje su predstave koje uobrazilja stavlja na raspolaganje moći rasuđivanja tako da se ne mogu izložiti, a ideje uma su pojmovi uma koji se ne mogu demonstrirati (Ulrichs 2011: 313–314).

narativa o carstvu Božjem na zemlji, svoj rekurs na genija i umetničko delo iz *Kritike moći rasuđivanja* bio voljan da uzdigne na nivo mnogo viši od obične metafore. Kant naime u ovim spisima (i ne samo u njima) nije uspeo da izbegne opasnost da Boga koji prirodu stvara sa određenom moralnom svrhom (uspostavljanja carstva Božjeg na zemlji) ne tretira upravo kao estetičku ideju i interpretira je u ključu Boga kao tvorca produktivne prirode (*natura naturans*) koju – a ne tek obične prirodne objekte (*natura naturata*) – u umetničkim delima reprodukuje genije (Ulrichs 2011: 313). Drugim rečima, posegne li se jednom za metaforom koja omogućava da se iz umetničkog dela iščita prirodni „organizam“, onda se ne može izbeći logički zaključak da je genije prava slika Božja. Tom *estetizovanom idejom* Boga i njenom (prvom) *umetničkom interpretacijom* Kant je značajno doprineo širenju romantičarskog ubeđenja da su klasični metafizički problemi nerešivi na tlu filozofije (kao ni teologije), ali da odgovore na njih treba tražiti dalje, na tlu umetnosti, i to nakon odbacivanja svih nepotrebnih sakrivanja iza niže vrednih metafora („simbola“): umetnost je otkrivala jedini preostali nedezaugvisani pristup prirodi, koja je dalje vodila Bogu („apsolutu“) i konačnoj svrsi koju je on namenio svom „umetničkom delu“. Igram sudbine, ovaj Kantov doprinos prvo je primećen u onom umetničkom žanru koji je Kant ponajviše nipodaštavao: u romanu. U filozofskom romanu kasnog prosvetiteljstva, naime, već je došlo do paradoksalnog nadovezivanja na Kantovu kritičku filozofiju, time što je kritika uma prihvaćena kao kritika *spekulativnog* uma i što je prihvaćena jedna naturalistička teorija racionalnosti, koja neki „drugi um“ nastoji da veže za „svakodnevni svet života“ i utemelji je u „nečem duboko iracionalnom“ (Ulrichs 2011: 31, 73).

Kantov ambivalentni odnos prema romantici u sferi estetike može se najbolje razumeti ako se pođe od toga da je njegov cilj bio prezervacija trodeobnog božanskog poretka stvari, onako kako je osmišljen u hrišćanstvu. Sve što je to ugrožavalo za Kanta je bilo neprihvatljivo: u rasponu od ateizacije do estetizacije prirodnog poretka. Spor o panteizmu je uverljivo pokazao da je druga opasnost u Prusiji bila mnogo opipljivija i neposrednija, a zbivanja na pruskoj filozofskoj sceni u devedesetim godinama osamnaestog veka će to uverljivo i potvrditi. *Kritika moći rasuđivanja* mora se posmatrati upravo u tom ključu: ona je bila iskren i pošten pokušaj da se spreči estetizacija prirodnog poretka tako što će se uspostaviti čvrste granice između umetnosti (unutar koje je potpuno legitimno ispoljavanje fantazije i njome rukovođene „teleologije“) i svakog od tri božanska poretka stvari. Međutim, Kant u tom svom postignuću ne samo da nije uspeo, nego je čak i dao dva ključna podsticaja daljem razmahivanju romantike.

Prvi je bilo odlučno odbijanje da se božanski poredak stvari u imanenciji tokom istorije redukuje na prirodni mehanizam (to jest na zakone kauzaliteta), čime su ostale pukotine u koje je mogao da prodre ne samo intuitivni um, nego i estetičko rasuđivanje. Božanski poredak stvari u imanenciji tokom istorije je svojom beskonačnošću u ljudima budio strah, iz kojeg se dalje razvijalo nezadovoljstvo, koje je inspirisalo „svakojake ideje“ (Kant 1998e: 330), iz kojih je, naposljetku, ponovo vrebala opasnost estetizacije (koja donosi sasvim neosnovano, pa čak i opasno subjektivno zadovoljstvo). Da bi prevladala ovaj potencijalni izvor haosa, uobrazilja je bila prinuđena da, uz pomoć ali i u neprekidnoj borbi protiv fantazije, proizvodi predstavu jednog apsoluta koji ne sme ostati samo beskonačan (Kant 1998e: 340 i dalje), nego mora biti i uzvišen – utoliko što je u stanju da osećanje nezadovoljstva u čoveku pretvori u osećanje najvećeg zadovoljstva jačanjem ne samo njegove otvorenosti da u moralu prepozna jedini kanal komunikacije sa Bogom, nego i njegove vere u smisaonost celog božanskog poretka koja jedina može da odlučujuće utiče na njegovu spremnost da dela „saobrazno volji“ tog Boga (Kant 1998e: 352).⁴ Zato je upravo ovo osećanje uzvišenosti bilo najznačajniji izvor transformacije ideja uma u estetičke ideje i, samim tim, revizije božanskog poretka stvari u imanenciji tokom istorije tako da u njemu ipak postane moguće povezivanje morala sa nekom ovosvetskom motivacijom: sa zadovoljstvom proizašlim iz jednog čisto empirijskog zakona do kojeg (raz)um ne može da dopre, ali estetička moć rasuđivanja može. Iako osećanje uzvišenosti nije trebalo da ima ikakve veze sa estetizovanim prirodnim poretkom kojem je u centru stajala pogubna sklonost uma da „pesnički sanjari“ (Kant 1998e: 529) – štaviše trebalo je da osigura božanski poredak stvari u imanenciji tokom istorije od opasnosti estetizacije – ono nije moglo da prikrije svoje uporište u umetnosti (kao logična posledica metafore božanskog poretka stvari kao umetničkog dela) i ukazivalo je na to da božanski poredak stvari u imanenciji tokom istorije nije u stanju da se u potpunosti razgraniči prema umetnosti, pa, štaviše, da nije u stanju ni da realizuje zakon slobode bez jedne, u suštini hibridne religiozno-umetničke predstave uzvišenoga i njoj primerenog osećanja zadovoljstva.

Drugi Kantov podsticaj daljem razvoju romantike sastojao se u spekulacijama o dometima samog intuitivnog uma, koji je čoveku principijelno bio nedostupan („preblještav“), iako mu je neprestano bacao odbleske na pravu i konačnu ovozemaljsku svrhu koja će biti savršeno usklađiva

4 Rudimentarno razlikovanje estetičkog i moralnog pojma uzvišenog nalazimo već u prvoj verziji spisa *Razmatranja o osećanju lepog i uzvišenog* (1764), gde je Kant tvrdio: „U moralnim stvarima jedino je istinska vrlina uzvišena“ (Kant 1998a: 833).

sa zakonom slobode, a koja će u međuvremenu omogućiti „izvesnost“ postojanja prirodnog organizma. Kant je tokom celog svog života pokušavao da u providenju prepozna delatnu silu božanskog poretka stvari u imanenciji tokom istorije, koja upućuje na jednu takvu „izvesnost“ postojanja prirodnog organizma, ali se u spisu *Religija u granicama samog uma* odlučio da ode korak dalje i da teorijski koncipira božanski poredak stvari u imanenciji *nakon završetka istorije*, u kojem bi se kompletiranje prirodnog organizma i empirijski zbilo – i to ponajviše zahvaljujući direktnoj Božjoj intervenciji (a ne na osnovu samo onoga što delatne sile unutar prirodnog organizma mogu da postignu).

24

Ključna dilema koju je spis *Religija u granicama samog uma* povlačio sobom glasila je – na koji je um Kant mislio. To u svakom slučaju nije mogao biti onaj etički spoznajući um, koji, shodno svim trima kritikama, za svoje postupanje u skladu sa zakonom slobode može da računa na nagrade u zagrobnom životu,⁵ već samo intuitivni um – ali intuitivni um koji se ne zadovoljava varljivim znacima providenja u istoriji, nego etičko postupanje ljudi (u sadašnjosti) povezuje sa neposrednom Božjom intervencijom u ovosvetska zbivanja (u budućnosti), otvarajući time perspektivu trećeg božanskog poretka stvari, shvaćenog kao konačna svrha etičke republike ili carstva Božjeg na zemlji. Kantov trodeobni božanski poredak stvari (u imanenciji tokom istorije, u imanenciji po završetku istorije i u transcencenciji), onako kako se ukazivao iz spisa *Religija u granicama samog uma*, predstavljao je upravo ono što je Kant u *Kritici moći rasuđivanja* kritikovao kao neovlašćeno prisvajanje intuitivnog uma (romantičarski zanesenih) ljudi: nagoveštavao je konture prirodnog organizma, o kojem realno nije postojala nikakva „izvesnost“, izlazeći u susret „čežnji“ da se okonča osećanje nezadovoljstva (koje, kako je Kant dobro primetio, inspiriše „svakojake ideje“) prouzrokovano neizvesnošću konačne ovozemaljske svrhe i postigne zadovoljstvo nečim „fantastičnim“ što je božanski poredak stvari u imanenciji tokom istorije nužno izlagalo opasnostima estetizacije.

To je imalo i svoje reperkusije po koncepciju „praktičke svrsishodnosti“. Iako je u spisu *Religija u granicama samog uma* samo lapidarno izneo ideju da će sam Bog, direktnom intervencijom u ovosvetska zbivanja, realizovati svrhu prirodnog organizma (onako kako ju je prvobitno i zamislio) u carstvu Božjem na zemlji, Kant je u narednim godinama, emancipujući se od Fridrihovog uticaja i dospevajući pod sve snažniji uticaj „uzvišenih“ zbivanja tokom Francuske revolucije i naleta teološko-hilijastičkog raspoloženja (upor. Molnar 2012), počeo da se podrobnije bavi

5 O kontroverzama vezanim za ovu „računicu“ upor. Molnar 2013.

ulogom koju ljudi treba da odigraju kako bi pripremili istorijsku scenu za Božji nastup. Tada je stvarno došlo do izražaja Kantovo novo ubeđenje da se i u modernim ljudima može probuditi vera u smisaonost celog božanskog poretka stvari koja će odlučujuće oblikovati njihovu spremnost da delaju „saobrazno volji“ Boga. Francuska revolucija bila je za Kanta ravna čudu: ona je u njemu učvršćivala uverenje o ispravnosti „praktičke svrsishodnosti“ i otpočinjanju onog prirodno-istorijskog zakonomernog procesa, koji će se završiti uspostavljanjem carstva Božjeg na zemlji, u kojem je, ako ne presudna, a ono svakako ključna uloga ostavljena ljudima, koji su je morali prvo spoznati da bi je uopšte mogli odigrati. U spoznavanje tog procesa Kant se uključio razrađivanjem svoje teorije republikanizma – prvenstveno u domenu političke republike i njenog odnosa prema etičkoj republici – i smanjivanjem jaza između teološko-hilijastičke pozicije, zauzete u *Religiji u granicama samog uma*, i aktuelnih svetskoistorijskih događanja. Na tom planu, ispostaviće se, Kant će dati svoj najveći doprinos razvoju romantike: razradiće dalje Rusoov romantičarski republikanizam i postaviće temelje za njegovu implementaciju u prusku pravnu i političku misao. Jer, da bi pred svojim očima mogao da ugleda kako se, kroz Francusku revoluciju i stvaranje prve političke republike, realizuje svrha celokupne prirode (uspostavljanje etičke republike), i Kant će morati da svoju teoriju stavi u službu one žudnje za koju je sam pisao da je podvrgnuta jedino subjektivnim (empirijskim) zakonima *zadovoljstva i nezadovoljstva*: u mraku koji je vrlo brzo stvorio revolucionarni kaos i Kant je svoje oči okretao ka zaslepljujućem sjaju svoje religiozne fantazije i pokušavao da ono što je video u njenom svetlu prepozna kao realno dešavanje u spoljnom svetu – u onom božanskom poretku stvari u imanenciji koji se približavao tački svoje unutrašnje transformacije, tački moralnog proboja, tački okončanja istorije.

25

Literatura

- Beiser, Frederick C. (2011), *The German Historicist Tradition*, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Blumenberg, Hans (1998), *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foerster, Rolf Hellmut (1967), *Europa. Geschichte einer politischen Idee*, München: Nymphenburger Verlagshandlung.
- Frank, Manfred (1989), *Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gay, Peter (1996), *The Enlightenment. Volume 2: The Science of Freedom*, New York, London: W. W. Norton & co.
- Kant, Immanuel (1998a), „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, u: *Werke in sechs Bänden*, knj. 1, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Kant, Immanuel (1998b), „Kritik der reinen Vernunft“, u: *ibid.*, knj. 2.
- Kant, Immanuel (1998c), „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“, u: *ibid.*, knj. 3.
- Kant, Immanuel (1998d), „Kritik der praktischen Vernunft“, u: *ibid.*, knj. 4.
- Kant, Immanuel (1998e), „Kritik der Urteilskraft“, u: *ibid.*, knj. 5.
- Kant, Immanuel (1998f), „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht“, u: *ibid.*, knj. 6.
- Kant, Immanuel (1998g), „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, u: *ibid.*
- Kosłowski, Peter (2001), *Philosophie der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling*, Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2001), „Observations on the Abbé de St Pierre (1715)“, u: *Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Molnar, Aleksandar (2012), „Boundaries of Enlightened Absolutism: Kant and Frederick the Great“, *Serbian Political Thought* 5 (1): 5–23.
- Molnar, Aleksandar (2013), „Kant i iskušenja pragmatizma“, *Treći program Radio Beograda* 158: 140–166.
- Molnar, Aleksandar (2014a), *Regeneracija, romantika, republika. Fantastični uspon romantičarskog republikanizma u 18. veku*, Novi Sad: Visio Mundi Academic Media Group.
- Molnar, Aleksandar (2014b), „Kantov romantičarski republikanizam“, u: Tonči Kursar i Ana Matan (ur.), *Demokracija u 21. stoleću*, Zagreb: Fakultet političkih znanosti, 206–222.
- Ulrichs, Lars-Thade (2011), *Die Andere Vernunft. Philosophie und Literatur zwischen Aufklärung und Romantik*, Berlin: Akademie Verlag.

Aleksandar Molnar

Kant and the Temptations of Phantasy

Abstract

In the article the author concentrates on Immanuel Kant's philosophical musings on phantasy and its artistic products such as novels (*Romane*). Although Kant was one of the first critics of the early German romanticist endeavors to emancipate the force of phantasy from the domination of the mind/reason, he was also incapable to resist the temptation to give phantasy important role in the cognitive activities of man. Ultimately, phantasy was crucial in Kant's concept of aestheticised natural order of things (because it leads man to perceive nature as beautiful as well as to begin „poetic daydreaming“ about nature), but also in his concept of divine worldly order of things after the end of history (because it enables men to be certain about coming of God's kingdom on Earth).

Keywords: Kant, romanticism, novel, phantasy, mind, reason, nature, God