

Горан Ружић

Филозофски факултет Универзитета у Нишу, Ниш – Србија

e-mail: goran.ruzic@filfak.ni.ac.rs

ВРЕМЕ И ВЕЧНОСТ У КАНТОВОЈ ФИЛОЗОФИЈИ РЕЛИГИЈЕ

Апстракт: рад је посвећен разматрању да ли у Кантовој филозофији постоји један и јединствен појам времена или значење тог термина зависи од његове примене у теоријској или практичној филозофији. Као текстуална подлога за могући одговор на постављену дилему послужиће нам делови „Критике чистог ума“ и списа „Крај свих ствари“, односно анализа тих делова.

Кључне речи: време, вечност, трансцендентално, историја, судњи дан, религија

Већ смо у сажетку текста навели да ћемо као репрезентативни термин, „време“ посматрати у његовом критичком (трансценденталном) аспекту, тј. у његовој употреби у контексту теоријске филозофије. У том виду сматрамо оправданим да подсетимо да је за трансцендентални појам времена неопходно напоменути да у епистемолошком смислу време није појам већ зор (Anschauung), односно да је време термин у теоријском дискурсу. Стога сматрамо оправданим разликовање појма и термина „време“ као семантичку диференцу de re (саме ствари) и de dicto (теоријског дискурса) нивоа. Дакле, de re посматрано време је чисти чулни зор, априорна форма чулности и интересубјективна обавезујућа форма како унутрашњег, тако и спољашњег чула. Трансцендентално поимање (схватање) не препознаје временске атрибуте (прошло, садашње, будуће) као делове времена. Напротив, именице-прошлост, садашњост и будућност одређују се као емпиријска свест о времену, а трансцендентални појам времена је a priori (чист) и није афициран ничим што је искуствене природе. Одредбе на које рачуна трансцендентални појам времена су заправо временске релације: раније (пре)-једновремено-касније (после).

Поред временских релација трансценденталном појму времена можемо да придодемо одређења сукцесивности и симултаности (трансцендентална естетика), трајања – следовања и једновремености (трансцендентална аналитика тј. аналогije искуства као синтетички ставови a priori), као и одредбу перманентности.

Уколико бисмо као дарезљиви филозофи поклонили историчару Кантову дефиницију времена као „чистог чулног зора“ морали би, врло брзо, да констатујемо да од те дефиниције историчар нема неке велике користи. Претпостављамо да би се историчар осећао лагодније у присуству једне емпиријске дефиниције времена која је компатибилна самом предмету истраживања историје као науке, а то је да је историја наука о прошлим догађајима. Не споримо да су могуће и прихватљиве варијације ове дефиниције попут оне да је историја наука о повести или наука о приповестима. Где је онда место филозофији историје и религије у овим темпоралним „расподелама“ времена?

Филозофија историје је спекулативно истраживање прошлих догађаја, а као мета-наука она је својеврсна теорија значења историјских догађаја. Језиком логике речено филозофија историје је мета-језик, док су прошли догађаји објект-језик. Међутим, оно што је важније од општих места о природи филозофије историје је да је она као темпорална филозофска дисциплина која на умни начин посматра прошлост, у ствари окренута према будућности. У спису „Крај свих ствари“ који је објављен у зборнику „Ум и слобода“ Кант се управо бави питањем преласка из времена у вечност.¹

Да није реч о озбиљној ствари насмејали бисмо се начину на који нас Кант уводи у тему одласка или преласка из времена у вечност наводећи пример самртника који треба да се „пресели“ из свог оквира коначности у нешто што се не може одредити на темпоралан начин. Вечност² није време јер да јесте не би било никаквог преласка из једног временског интервала који има свој почетак и крај у интервал који има почетак, али нема крај. Надаље, треба одбацили слику вечности као екстензивне величине која се протеже у бесконачност (било *in indefinitum* или *in infinitum*). Иако, испада да и сам Кант вечност подређује само негативним предикатима не треба заборавити да је време одређено као континуирана бесконачна величина. То што је људска егзистенција иреверзибилног (коначног) карактера не значи да је време ограничено, што опет не значи да нема границе, као када нпр. кажемо да је садашњост заједничка граница прошлости и будућности. Теоријски посматрано, идеја прелаза из времена у вечност може имати објективни реалитет једино уколико доприноси проширењу нашег сазнања. Ипак, Канту није стало до синтетичког проширења теоријског ума већ до реализације моралности у вечност, односно онда када наступи „крај свих ствари“ па и нас као темпоралних бића и самим тим свих предмета могућег искуства. Јасно је да Кант разматра хришћанско учење о судњем дану или како га кенигсбершки филозоф назива „најмлађи дан“ (*der jüngste Tag*). Ма како назвали хришћанско пророчанство о апокалипсису да ли као судњи дан или најмлађи дан, уколико он буде и освануо „биће сигурно и последњи дан“. Уколико постоји крај времена тј. тренутак у коме се разрешава целокупно време, онда постоји и последњи дан као производ претпоследњег дана. „Као што се последње дете у родитеља назива најмлађим: тако се нашем језику свидело да последњи дан (тренутак који решава сво време) назива најмлађим“.³

Можда изгледа необично, али ако бисмо у оквиру теоријске (трансценденталне) филозофије поставили питање о почетку (или крају) времена то би довело до сукоба трансценденталних идеја у антиномији чистог ума у којој Кант апагошки доказује обе тезе показујући да су лажне јер опозиција коначан-бесконачан није аналитичка већ дијалектичка. „... и у сложенем дисјунктивном суду са афирмисањем ова два супротна предиката оба члана дисјункције су лажна“.⁴

Но, вратимо се последњем дану. Треба упозорити да је Кант изричит у томе да крај свих ствари, односно идеја о крају свих ствари није последица спекулација о физичком крају, већ о моралном току ствари на свету чији је еквивалент идеја вечности у чијем окриљу више нема догађаја јер да има онда би то био продужетак времена. Последњи дан је и судњи дан тј. дан страшног суда у коме се подносе „рачуни“ о

1 Kant 1974, 125.

2 Да кажемо тауталогски, тема вечности је „вечна тема“ историје социјалних и филозофских теорија од Хераклита преко Платона до Хајдегерових истраживања времена. Једна од значајних студија је од америчке ауторке Мери Елис – Зовко под називом „Најдегерово i Plotinovo poimanje vremena“ (Zovko 1991).

3 Kant 1974, 126.

4 Arsenijević 1975, 136.

понашању људи током живота. По „полагању рачуна“ следи изрицање пресуде „светског судије“ о блаженству (поштовању) или проклетству свакога од људи који су живели на Земљи. Метафорички посматрано, створиће се два нова света, небо за помиловане (блажене) и земља за кажњене (проклете). И сада ћемо навести у целини најважнију реченицу Кантове историографије вечности: „Треба назначити да од најстаријих времена постоје два система која се односе на вечност: један унитаристички, који свим људима (очишћених краћим или дужим испаштањима) досуђује вечно блаженство, а други дуалистички, који неколицина одабраних досуђује блаженство а осталим вечно проклетство“.⁵

Још једна могућност коју и Кант на истој страници помиње (и одбацује) је унутрашња деструкција и проклетство свих пост-егзистенција људске душе и тела која, превазилазе и прекорачују границе могућег искуства, а самим тим и границе теоријског ума. Другачије речено таква идеја ума нема могућност одношења (релације) са било којим појмом разума па је стога треба рестингирати на контекст практичне (моралне) употребе (примене). Идеја ума о вечности није регулативног већ конститутивног карактера и као таква припада „царству сврха“ свим умним бићима. Наше инсистирање на дистинкцији теоријског и практичног ума није мотивисано тобожњим новим предметом филозофије овог потоњег (ума) већ истицањем става и држања (моралног) нас самих. Натчулни свет (*mundus intelligibilis*) је уопште могућ, али у трансценденталном смислу – није могућ. У Бога, *mundus intelligibilis*, бесмртност, можемо да верујемо, али не можемо да знамо (да имамо појмовно одређење), стога што се појмовна одређења врше по схематизму аналогије а у филозофији је аналогија „једнакост двеју квалитативних односа“.⁶

Тако се нпр. вечност, којом се бавимо, по аналогији одређује као бесмртност, као што се, такође по аналогији, време одређује као коначност. Аналогijом се одређује нешто створено али по моделу „као да“ што значи да није управо тако како се одређује. Видљиво је да разматрање проблема односа времена и вечности генерише многобројне филозофске проблеме: однос теоријског и практичног ума, феномена и ноумена, епистемолошког и етичког, коначног-бесконачног, темпоралног и не-темпоралног итд. Не можемо рећи да је велики Кант допринео овој продукцији проблема, али је свакако својим непрецизним формулацијама о ноумену (ствари по себи) те проблеме поспешило.⁷ Једна од њих је да ствари по себи (које се не налазе у простору и времену) „узрокују“ појаве које се налазе у простору и времену, мада је према трансценденталном становишту јасно да се изван простора не може говорити о каузалитету (односу узрока и последице)⁸. Ипак, Кант не само што даје примат практичном уму над теоријским већ сматра да је „садржинска“ филозофија (закони слободе) изнад формалне (закони сазнања и нужности). Остајање на феноменолошком нивоу ограничава човека на подручје природне нужности док га уздиже једино само законодавство (слободе) које је

5 Kant 1974,126.

6 Kant 1974,150.

7 Кант говори о ствари по себи као о потпуно непознатој мисли о нечему уопште (неко x) о чему не знамо и према устројству разума и не можемо знати. Тако схваћен ноуменон није предмет нашег чулног опажања већ гранични појам. За разлику од оваквог негативног одређења, ноуменон у позитивном смислу би био нешто што лежи у основи чулно датих појмова (=трансцендентални објекат).

8 Ствари по себи или како их Кант на пар места именује као трансцендентални објекат јесте нужна претпоставка ума, али из тога не следи да постоји реално изван наше рефлексције. Разлика између нужних претпоставки ума и идеје ума (претпоставке које нису нужне) јесте у томе да се нужне претпоставке ума налазе у некој вези са чулношћу.

уједно и интелигибилно превладавање природне нужности. Захтев ума да човек буде слободан, моралан и срећан заправо је одређење човека да буден личност, да превлада механизме природе и реализује законе сопственог ума. У филозофији историје Кант не користи трансцендентални већ емпиријски појам времена коме припадају атрибути прошлог, садашњег и будућег... И једно и друго учење (унитаристе и дуалисте) превазилазе моћ теоријског ума, па је стога Кант идеје (ума) ограничио на услове практичне употребе. Наиме, гледајући у будућност, испред нас, не можемо пронаћи ништа до једно чврсто језгро о некаквом будућем животу или како каже Кант сопствене свести којан је носилац добрих и лоших поступака тј. заслуга и кривица одређујућих по наш морални статус у вечности.

Управо из разлога кредибилности сопствене свести, Кант даје предност дуалистичком концепту „страшног суда“ над унитаристичким који му изгледа превише лагодан, безбрижан, оптимистичан (без покрића) и „... превише уљуљкан у равнодушну сигурност“.⁹

Много више од концептуалног разилажења дуалиста и унитариста, Канта интересују разлози који би објаснили зашто људи опште очекују судњи дан и крај света? На готово поетски начин, али са моралном садржином, Кант подсећа да временски интервал трајања света „једино можемо да сагледамо уколико доведемо у везу егзистеницију умних бића са последњом сврхом сопственог постојања јер уколико нема остварења (реализације) те последње сврхе само стварање би за моћ суђења (разум) било беспредметно: као нпр. грађење куће без крова, извођење драме без разрешења, учествовање у трци без циља. Изостајање финалне сврхе управо иде у прилог песимистичким, чак грозоморним реминисценцијама о људској природи као „безнадежно поквареној“, где се „судњи дан“ са својим „предзнацима“ наговештава као тријумф мудрости и праведности над губитком моралности и вере.

Предзнаке „судњег дана“ Кант (ограничавајући дејство емпиријске уобразиље) сагледава у својој целовитости: он признаје сигнале које нам даје природа попут суша, пожара, поплава, земљотреса, падања комета, међутим, већу важност даје социјалним тензијама и моралним разлозима, то су тлачење и понижавање сиромашних од „живљавања“ богатих, ратови и оно што све људе боли – неправда која се чини невинима. Поред рационалних аргумената о деструкцији морала, изостанку вере и честитости, Кант се позива и на историјска мњења о покварености људске природе и дефиницији родног места човека у овом свету и на овој земљи. Додуше, те приказе и поређења Кант назива гнусним и резимира их у четири метафоре: да је то човеково боравиште на Земљи заправо крчма, биргија, затим као некаква робијашница и затвор као место кажњавања и прочишћења палих људских душа, и на крају оно најгоре, да је Земља нужник и клозет нечистоћа са других светова.¹⁰ У другу групу мњења (здраворазумског мишљења) Кант убраја и Платона који је сматрао да је тело тамница људске душе, а Земља тамница људског тела и душе у односу на свет идеја. Супротно поменутиим мњењима, Кант сматра да смо ми сами узрок сопствене егзистенције, тј. вене тежине, а не нека друга ствар. Прецизно смо рекли егзистенције, а не постојања јер не могу ја сам да будем узрок свог постојања већ су то моји родитељи. У томе је заправо и разлика између егзистенције и постојања. Упоредна анализа историје човечанства са једне и развоја моралности са друге стране, показују се Канту у евидентном нескладу и дисхармонији. Једна од последица развоја и напретка културе (уметности, религије, филозофије) и генерално цивилизације је раскол, луксуз и хедонизам који су сви скупа

9 Kant 1974,128.

10 Kant 1974,128.

увек „каскали“ за развојем морала „ ... јер потребе пуно брже расту од средстава која треба да их задовоље“.¹¹

Стање предности тих потреба је погубно по моралност и само физичко добро у чијој интеракцији и трци морал изгледа као „шепавац“ која никада не може да достигне човека нормалног хода. „Само ово херојско веровање у врлину изгледа да субјективно нема свеопште важећег утицаја на душе ка преображењу, као онај страхом праћен приказ који се замишља да последњим стварима претходи“.¹²

Свака спекулација о судњем дану била би празна уколико бисмо ову (раз)умску игру са идејама посматрали изван своје практичке (моралне) употребе и сврхе. Кантов циљ је да ум као (само)законодавац својим предметима пружи објективни реалитет, а не да их разматра какви су они по себи и по својој природи. Појам судњег дана, или прецизније речено, израза „крај свих ствари“ треба сагледати као постулат ума, или како се Кант изражава и „слободно поље“ у коме треба одредити и класификовати тај универзални појам сходно нашој сазнајној моћи. Користећи критеријум разграничења на оно формално и оно садржинско (материјално), Кант тај принцип примењује и на „крај свих ствари“ (судњи дан). Према овом начину разграничења (демаркације) израз „крај свих ствари“ може се разумети на троструки начин: „ ... природни крај свих ствари по правилу моралних сврха божанске мудрости, коју ми за то добро можемо да разумемо (у практичне сврхе), у 2. мистични (натприродни) крај истих по правилу узрока који делују, које ми уопште не разумемо, уз противприродни (обрнути) крај свих ствари који ми сами проузрокујемо тиме што крајњу сврху погрешно схватамо“.¹³

У теоријско-методолошком смислу под атрибутом „природно“ (формално) Кант сматра ону датост која је супсумирана под одређено правило разума (моћи суђења).

Супротно термину „природно“ је неприродно које може бити противприродно или натприродно. Противприродно за Канта представља изокренути (обрнути) поредак краја свих ствари „ ... који ми сами проузрокујемо тиме што крајњу сврху погрешно схватамо“.¹⁴

На самом почетку овог рада навели смо један Кантов став у коме се уочава кључна разлика између времена и вечности. Та кључна разлика огледа се у томе што у времену постоји промена (интензивна или екстензивна), а где постоји промена постоји и кретање, а где има кретања има и времена. У вечности, пак нема промене, нема кретања и нема времена. Поставља се питање да ли онда уопште постоји пост-егзистенција људске душе и тела у оквирима оног што хришћански теоретичари називају рај и пакао? Могући одговор на ово питање је да је вечност „замрзнута слика“ последњег тренутка судњег дана. Међутим, уколико би то тако било, то би значило да не постоји никаква постегзистенција људске душе.

Разрешење ове дилеме дао је сам Кант следећим речима, а првенствено се позивајући на један фрагмент Светог Писма Новог Завета, и списа „Откровење“ Јована Богослова: „Анђео диже своју руку к небу и закле се оним што живи за век векова, који сазда небо итд, да времена већ неће бити“.¹⁵

Ево и Кантовог образложења коначног (иреверзибилног) карактера промене: „ Ако претпоставимо да овај анђео није хтео својим гласом од, седам громава (стих 3) да

11 Kant 1974,129.

12 Kant 1974,129.

13 Kant 1974,129.

14 Kant 1974,129.

15 Kant 1974,130.

вече бесмислице, онда мора да је тиме мислио да надаље никакве промене не треба да буде; јер ако би на свету и даље постојале промене, онда би и време још постојало, зато што оне само у њему могу да се дешавају што без ове своје претпоставке уопште нису замишљиве¹⁶.

Испоставило се да на прави начин треба разумети појам промене. У феноменалном и етичком погледу очигледно је да након судњег дана и страшног суда нема промене моралног статуса човека. Шта је урадио-урадио—је. Међутим, једно је расправљати о промени у интелегибилном, а друго у чулном контексту. У овом другом смеру може се рећи да свако дисконтинуирано дешавање подразумева одређену промену. Промене се обично догађају објектима (стварима) и стога се они често дефинишу као оно што трпи промену или оно што током промене остаје исто.

Морал, према Канту, не тражи своје утемељење и оправдање у религији, већ обрнуто, морал је тај који може да заснује религију тако што ће да је оправда. Зато чак и самог Христа Кант не посматра као Божијег сина, не бави се чудима, култовима, обредима, већ га посматра као учитеља моралне истине. Претпостављајући да постоји универзални и нужни морални закон, не можемо да пренебрегнемо да категорички императив не може да буде изведен (из нечега) или апстрахован из некаквог чулног искуства већ је он напросто чињенца ума, ноуменална чињеница. „Али, није заправо реч о човеку када је у питању важећи апсолутни морал, већ је реч о умним бићима као таквим, ма каква да су, ако она постоје на другим звездама“¹⁷. Импликације универзалног важења моралног закона за сва умна бића, између осталог је и у томе да филозофија морала ништа не узима од антропологије (човека) већ му управо приписује законе а priori.

Много веће проблеме од превладавања јаза између чулног и интелегибилног, Канту задаје ситуација коју треба да објасни емпиријској уобразиљи, а то је тренутак када нестају све промене, више их нема, па самим тим и само време. Последњи тренутак судњег дана, након кога нема тренутака, самим тим ни времена, Кант замишља (дејством уобразиље) као укочену, окамењену природу у којој наша последња мисао остаје једина мисао. Да се не схвати пежоративно, егзистенција након судњег дана има ефекат „покварене плоче“ на којој се окреће један исти рефрен, алелуја за оне у рају и јауци за оне у паклу. Нико од разумних људи не може да тврди да је остварио крајњу сврху сопствене егзистенције и да ужива у том сазнању. Ум у трансцендентној употреби воли да машта, па сам радо иде у мистику и да остане у границама своје теоријске и практичне употребе.¹⁸

Мистика свакако представља ограничени скуп тајни и управо у њој ум у својој трансцендентној употреби проналази своје уточиште. Историјско оправдање метафизичких теорија попут пантеизма, спинозизма и источњачких религија Кант управо види у тези мистицизма о происхођењу (еманацији) људских бића из божанске основе и поновно уплитање у њу. У хришћанству и светости његових закона као једну од највећих вредности Кант види Христово завештање које дефинише као морално стање-љубав. „Поштовање је без сумње прво, јер без њега не постоји ни права љубав; иако се и без љубави неко може веома поштовати“¹⁹.

16 Kant 1974,130.

17 Vajl 2010,172.

18 На теоријском нивоу човек остаје унутар природне нужности. Једини пут њеног превладавања је подложност сопственом законодавству. Главна Кантова одредба човека је у тежњи да постане личност и да буде слободан у односу на механизме природе. То своје одређење утемељено према законима сопственог ума човек треба да посматра као сврху по себи.

19 Kant 1974,133.

Христов лик Кант не сагледава у светлу неког безусловног наредбодавца који захтева апсолутну послушност већ га посматра као квалитетног хуманисту чија правилно схваћена воља поставља љубав у жижу својих интересовања. То би значило да је Христово учење либерално и као такво удаљено од било каквог поданичког односа. У свему томе Кант види могућност повезивања и јединства вере у срцима људи и моралног закона као универзалног и општеважећег, а последња сврха овог јединства (религијског и моралног) је слобода личности у виду самозаконодавства. Претње казнама и обећања наградама не могу бити покретачи удовољења Новозаветним заповестима јер би такво хришћанство престало да буде достојно и вредно љубави: „То се може приказати само као упозорење пуно љубави које извири из законодавчеве жеље за добрим да се чува штете која би неизбежно настала“.²⁰

Хришћански позив да људи воде моралан и честит живот (због награде раја) не треба разумети као некакву понуду којом се људи поткупљују већ као охрабрење да истрају у постизању крајње или последње сврхе. Кант сматра да је хришћанска порука имала међу људима највећу тежину у временима најинтезивније просвећености, а та порука љубави се одржала кроз целокупну историју управо зато што је она оно највредније што хришћанство поседује. Замишљајући време у коме би хришћанство изгубило своју поруку и предање о љубави, Кант сматра да је тако нешто могуће, једино уколико би на место „нежног духа“ хришћанства дошао неки заповеднички ауторитет који би наређивао „у име“ Христа. То време, непосредно пре „краја свих ствари“, подсећајући на „судњи дан“, Кант види, као и Свето Писмо Новог Завета (Откровење Јована Богослова) у краткотрајној владавини антихриста која је заснована на страховлади и егоизму, „... а тада би наступио, иако је хришћанство одређено за свеопшту светску религију, али пошто му судбина није повлађивала, (обрнути) крај свих ствари у моралном обзиру“.²¹

Бавећи се проблематиком темпоралности у Кантовој филозофији историје и религије пронашли смо једно место у кратком спису „Крај свих ствари“ које захтева подробнију анализу: тачка (или тренутак) разграничења времена и вечности.²² Разматрање те границе одвело нас је у још шире и теже проблеме попут односа феноменалног и ноуменалног, чулног и спекулативног, теоријског и практичног, *mundus sensibillis*-а и *mundus intelligibilis*-а.²³ Све набројане дихотомije Кантове филозофије нису насилно измишљене већ представљају елементе ширег система, а то је пројекат будуће рационалне метафизике заснован на трансценденталним принципима. Ако бисмо све парове супротности које смо навели и редуковали на однос теоријско-практично и при томе додали више него цитирану Кантову тврдњу о примату практичног ума над теоријским морали би, истине ради, да кажемо да је трансцендентална аперцепција услов примата практичног ума, а овај значајан додатак више него речито нас враћа на основне ставове „Критике чистог ума“ која наравно припада теоријској филозофији.²⁴

20 Kant 1974,134.

21 Kant 1974,134.

22 Испоставило се да Кантово трансцендентално одређење времена није у супротности са историчним конципирањем умне активности која тежи реализацији ноуменалног садржаја и интелигибилне реалности. У трећој Критици (*Критика моћи суђења*), Кант је приказао продуктивну и стваралачку природу чулности која и сама учествује у произвођењу представа слободе.

23 У својој монографији „*Политичка филозофија*“ немачки филозоф Карл Хајнц Фолкман Шлук дистингуира (собзиром на однос према слободи) право и морал: „Морални се закони намећу мојој слободи, али ја их не морам слиједити. Они одређују моје поступке тако што ја те законе, подстакнут њима самима, претварам у разлог који одређује мој поступак“ Schluck 1977:66.

24 Ако је тачан резултат трансценденталне дедукције категорија (*Критика чистог ума*) да објект

Поједностављеним језиком речено, тачно је да интерес практичног ума има примат над теоријским, међутим, исто је тако тачно да никакав интерес не би могао бити остварен без постојања оног теоријског. Корак даље у истраживању довео би нас до сазнања да се Кантова критичка филозофија не исцрпљује у три „Критике“, већ да има свој продужетак у фрагментима Кантове заоставштине који су сакупљени под називом „*Opus postumum*“, а написани након „Критика“, али то би била тема неког другог рада. И на крају да парафразирамо једну Кантову оптимистичку поруку: чиста религијска вера представља приближавање царству Божијем.²⁵

Литература

Arsenijević, Miloš (1975), *Kantova teorijska filozofija*, Filozofske studije VI, str. 7-144.

Biblija (2003), Beograd, Metafizika.

Kant, Immanuel (1976), *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.

Kant, Immanuel (1990), *Religija unutar granica čistog uma*, Beograd, BIGZ.

Kant, Immanuel (1974), *Um i sloboda*, Beograd, Mladost.

Kant, Immanuel (1990), *Kritika čistog uma*, Beograd, BIGZ.

Schluck, Volkmann K.H (1977), *Politička filozofija*, Zagreb, Naprijed.

Vajl, Erik (2010), *Problemi Kantove filozofije*, Sremski Karlovci-Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Zovko, Marie-Elise (1991), *Heideggerovo i Plotinovo poimanje vremena*, Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo.

треба разумети у двоструком значењу: као појаву и као ствар по себи (друго издање), то значи да се категорија узрока и последице односи на предмете (ствари) само као појаве, а да ове друге нису подложне тој категорији.

²⁵ Кант 1990,104.

Goran Ružić

TIME AND ETERNITY IN KANT'S PHILOSOPHY OF RELIGION

This paper is devoted to the consideration of whether there is a single concept of time in Kant's philosophy, or the meaning of that term depends on its application in theoretical or practical philosophy. As a textual basis for a possible answer to the dilemma, we will analyse parts of the "The critique of pure reason" and the "The End of All Things".

